

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS MATEMÁTICAS E DA NATUREZA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E DAS
TÉCNICAS E EPISTEMOLOGIA

PRISCILLA DOS REIS RIBEIRO

ETNOGRAFIA POLÍTICA MBYA GUARANI: por uma antropofagia social contracolonial

RIO DE JANEIRO

2025

PRISCILLA DOS REIS RIBEIRO

ETNOGRAFIA POLÍTICA MBYA GUARANI: por uma antropofagia social contracolonial

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Mercio Pereira Gomes
Co-orientadora: Profa. Katia Correia Gorini

RIO DE JANEIRO

2025

CIP - Catalogação na Publicação

R484e Ribeiro, Priscilla dos Reis
 Etnografia política Mbya Guarani: por uma antropofagia social contracolonial / Priscilla dos Reis Ribeiro. -- Rio de Janeiro, 2025.
 140 f.

 Orientador: Mercio Pereira Gomes.
 Coorientadora: Katia Correia Gorini.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Decania do Centro de Ciências Matemáticas e da Natureza, Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2025.

 1. Guarani Mbya. 2. Etnografia. 3. Contracolonial. 4. Mulheres indígenas. 5. Aldeia Mata Verde Bonita . I. Gomes, Mercio Pereira, orient. II. Gorini, Katia Correia, coorient. III. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

Dedico este trabalho ao povo Guarani Mbya que na sua grandeza tem encontrado maneiras de resistir aos extermínios e epistemicídios, logrando tornar sua cultura, espiritualidade e modo de ser ainda mais relevantes na constituição desse território que chamamos Brasil. A estes homens e mulheres, guerreiros da ancestralidade, todo meu respeito e admiração. Peiko porã, kunhã ha karai! Ha´evete.

Aguyjevete para quem luta!

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Nhanderu, a quem aprendi a chamar de Deus, que me possibilitou encontrar o povo Guarani Mbya da Aldeia Mata Verde Bonita, entre eles me tornar Para Poty e aprender mais sobre mim mesma, sobre a grande teia da vida e a vivência em comunidade.

Agradeço ao meu pai Luiz Carlos, a minha mãe Esther, minha irmã Joyce e demais familiares que têm sido de fundamental importância na minha formação como indivíduo/coletivo e na minha jornada existencial. Agradeço aos meus ancestrais que me possibilitaram estar aqui hoje.

Agradeço ao meu companheiro, Alejandro, que trouxe para a minha vida o amor que cuida, a alegria da salsa, a resistência criativa e a luta revolucionária do povo cubano a quem muito admiro.

Agradeço a minha comunidade de fé por ter me ouvido tanto falar apaixonadamente sobre os indígenas e sobre todas as ressignificações teológicas que esse encontro forjou na minha espiritualidade.

Agradeço aos meus amigos e amigas que se tornaram família nos momentos em que eu mais precisei e quando quis celebrar a vida também. Aos que gostam de estar comigo por quem sou e que são emocionalmente disponíveis com generosidade.

Agradeço ao meu orientador Mercio Gomes com quem tive o privilégio de aprender mais sobre os povos indígenas do Brasil entre bons goles de café, longas conversas e muitas risadas.

Agradeço a minha co-orientadora Katia Gorini, que com sua doçura e bom humor me desafiou a meter a mão na argila e, através da arte da cerâmica, me orientou por caminhos de dúvidas, superações e recomeços.

Agradeço ao HCTE por ser casa de saberes múltiplos e diversos, onde sempre me senti livre e acolhida como pesquisadora e como gente, onde meu encantamento se tornou carreira acadêmica e onde encontrei espaço para somar ao conhecimento produzido no e para o meu país.

Epígrafe

Podemos imaginar que ainda haverá florestas e rios indevassados pela ação humana, onde ainda se possa andar nu como se quiser, onde “se possa caçar pela manhã, pescar ao meio-dia, cuidar do gado ao entardecer e filosofar depois do jantar”, e compartilhar de uma vida solidária e generosa. Todos nós.

Mercio Pereira Gomes, “Os índios e o Brasil”.

RESUMO

Esta dissertação explora a resistência e a resiliência do povo Guarani Mbya, a partir do contato com esta etnia na Aldeia Mata Verde Bonita, localizada em Maricá, Rio de Janeiro. O trabalho aborda o conceito de "antropofagia social contracolonial" que descreve a capacidade dos povos indígenas de assimilar e transformar estruturas opressivas em ferramentas de luta e emancipação.

Combinando autoetnografia e etnografia política, a pesquisa traça a trajetória histórica dos Guarani Mbya, desde sua origem na Amazônia até sua dispersão pelo Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia, abordando os desafios enfrentados nos últimos 50 anos, como a perda de territórios, conflitos com o agronegócio e a urbanização, bem como estratégias de resistência, como a demarcação de terras, a educação bilíngue e o uso de mídias digitais.

A análise parte das questões de gênero para ressaltar a centralidade das mulheres Guarani Mbya na luta por direitos, ressaltando a crescente participação política feminina, a organização de movimentos como a Marcha das Mulheres Indígenas e a defesa de pautas como saúde, violência de gênero e proteção territorial. Além disso, discute as estratégias midiáticas empregadas pelos Guarani, como o perfil Mídia Guarani Mbya no Instagram, o Mapa Digital Guarani e a Comissão Guarani Yvyrupa, que visam ampliar a visibilidade de suas demandas e fortalecer alianças com a sociedade não indígena.

Por fim, o trabalho reflete sobre a importância da terra como elemento sagrado e fundamental para a sobrevivência cultural e espiritual dos Guarani Mbya, propondo uma crítica ao modelo ocidental de desenvolvimento e destacando a necessidade de políticas públicas que respeitem seus modos de vida tradicionais. A pesquisa conclui que, apesar das adversidades, os Guarani Mbya continuam a reinventar-se, mantendo sua cultura viva e relevante no cenário contemporâneo.

Palavras-chave: Guarani Mbya; antropofagia social contracolonial; resistência indígena; mulheres indígenas; territorialidade; mídias digitais.

ABSTRACT

This dissertation explores the resistance and resilience of the Guarani Mbya people, based on engagement with this ethnic group in the Aldeia Mata Verde Bonita, located in Maricá, Rio de Janeiro. The study examines the concept of "social counter-colonial anthropophagy," which describes the ability of Indigenous peoples to assimilate and transform oppressive structures into tools for struggle and emancipation.

Combining autoethnography and political ethnography, the research traces the historical trajectory of the Guarani Mbya, from their origins in the Amazon to their dispersal across Brazil, Argentina, Paraguay, and Bolivia. It addresses the challenges faced over the last 50 years, including land dispossession, conflicts with agribusiness, and urbanization, as well as resistance strategies such as land demarcation, bilingual education, and the use of digital media.

The analysis highlights the centrality of Guarani Mbya women in the fight for rights, emphasizing their increasing political participation, the organization of movements like the March of Indigenous Women, and advocacy for issues such as healthcare, gender-based violence, and territorial protection. Additionally, it discusses the media strategies employed by the Guarani, including the Mídia Guarani Mbya Instagram profile, the Mapa Digital Guarani (Guarani Digital Map), and the Comissão Guarani Yvyrupa (Guarani Yvyrupa Commission), all of which aim to amplify their demands and strengthen alliances with non-Indigenous society.

Finally, the work reflects on the importance of land as a sacred and fundamental element for the cultural and spiritual survival of the Guarani Mbya, critiquing Western development models and underscoring the need for public policies that respect their traditional ways of life. The research concludes that, despite adversities, the Guarani Mbya continue to reinvent themselves, keeping their culture alive and relevant in the contemporary world.

Keywords: Guarani Mbya; social counter-colonial anthropophagy; Indigenous resistance; Indigenous women; territoriality; digital media.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANMIGA - Associação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

APIWTX - Associação Ashaninka do Rio Amônia

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste e Minas Gerais

ATL - Acampamento Terra Livre

CCOB - Conselho Comunitário da Orla da Baía de Niterói

CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CDI - Comitê para a Democratização da Informática

CEDIND-RJ - Conselho Estadual dos Direitos Indígenas

CEIMAN - Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menendéz

CEVID - Coordenadoria Estadual da Mulher em Situação de Violência Doméstica

CGY - Comissão Guarani Yvyrupa

CIDI - Centro de Inclusão Digital Indígena

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

CNPI - Conselho Nacional da Política Indigenista

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COMIN - Conselho de Missão entre Povos Indígenas

CONAMI - Conselho Nacional de Mulheres Indígenas

CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CPI/AC - Comissão Pró-Índio do Acre

CSW - Comissão sobre o Status da Mulher

CTI - Centro de Trabalho Indigenista

DAM - Delegacia de Atendimento à Mulher

DILI - Década Internacional das Línguas Indígenas

DPE-RJ - Defensoria Pública Estadual

DSEI - Distritos Sanitários Especiais Indígenas

ENSP - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca

ETNOLAB - Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História

FAO - Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura

FETAG - Federação de Trabalhadores na Agricultura

FIOCRUZ - Fundação Oswaldo Cruz

FLD - Fundação Luterana de Diaconia

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IGTV - Instagram TV

INDL - Inventário Nacional da Diversidade Linguística

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA - Instituto Socioambiental

MDG - Mapa Digital Guarani

ODS - Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

OKAIM - Observatório Kasa das Indígenas Mulheres

ONU - Organização das Nações Unidas

PNGATI - Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas

Rede MTI - Rede de Monitoramento Territorial Independente

SEDSOH - Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

STTR - Sindicatos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais

SUS - Sistema Único de Saúde

TSS - Territórios Saudáveis e Sustentáveis

TJSC - Tribunal de Justiça de Santa Catarina

UCL - University College London

UFGD - Universidade Federal de Grande Dourados

UFPE - Universidade Federal de Pernambuco

UMIAB - União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

UNESP - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNI - União das Nações Indígenas

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	14
2 OS GUARANI MBYA NO RIO DE JANEIRO.....	17
2.1 Breve panorama etnográfico dos Guarani Mbya.....	17
2.1.1 Os Guarani no contexto da colonização: ampla diversidade étnica.....	20
2.1.2 Panorama dos Guarani Mbya nos Últimos 50 Anos (1974–2024): Resistência, Desafios e Renascimento Cultural	26
2.2 Minha experiência na aldeia: da autoetnografia à etnografia política	29
2.3 A aldeia Mata Verde Bonita: características e formação	31
2.3.1 Trajeto e caminhadas de Paraty-Mirim à Tekoa Ka'aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita): as caminhadas dos Guarani Mbya no estado do Rio de Janeiro	33
2.3.2 Territorialização da Tekoa Itaxi Mirim (Aldeia Pedra Branca Pequena em Paraty-Mirim) e caminhadas posteriores	34
2.3.3 Caminhada e territorialização da Tekoa Mboy-ty (Aldeia das Sementes em Camboinhas, Niterói).....	36
2.3.4 Caminhada e territorialização na Tekoa Ka'aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita, distrito de São José do Imbassai em Maricá).....	40
2.4 As dificuldades para estabelecer a nova aldeia.....	42
2.5 A situação atual da Aldeia Mata Verde Bonita.....	45
3 OS GUARANI MBYA E SUAS ESTRATÉGIAS MIDIÁTICAS: ETNOGRAFIAS VIRTUAIS	47
3.1 Um olhar sobre o processo de inclusão digital indígena	50
3.2 O perfil Midia Guarani Mbya no Instagram: comunicação para sensibilização e mobilização popular	53
3.3 O Mapa Digital Guarani: tecnologia para organizar a luta e socializar informações geopolíticas	55
3.4 A Comissão Guarani Yvyrupa: articulação das aldeias para resistência nos territórios e avanços na política institucional	58
4 AS MULHERES GUARANI MBYA: SUAS ORGANIZAÇÕES E LUTAS COLETIVAS.....	65
4.1 As mulheres ampliam suas vozes: a publicação do “Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas”	70
4.1.1 Sobre o feminismo indígena.....	73
4.1.2 Sobre a questão linguística.....	76

4.1.3 Sobre a saúde mental indígena.....	79
4.1.4 Sobre o conceito de corpo-território.....	81
4.2 A “Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa”: situando a condição das mulheres no contexto étnico amplo.....	83
4.2.1. Sobre a crescente participação política das mulheres Guarani	84
4.2.2 Sobre a violência contra a mulher	86
4.2.3 Sobre a realidade do suicídio entre a juventude indígena.....	88
4.2.4 Sobre o acesso aos aparelhos de saúde pública existentes.....	91
4.3 O poraró e o Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbya Guarani	94
4.3.1 Sobre a alimentação como parte da identidade étnica.....	95
4.3.2 Sobre o direito à infância conforme os costumes Guarani Mbya.....	99
4.3.3 Sobre a arte e o artesanato originários.....	102
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	123
GLOSSÁRIO.....	131
ANEXO A -	133
ANEXO B -	138
ANEXO C -	147
ANEXO D -	153

1 INTRODUÇÃO

*Quando o português chegou
Debaixo de uma bruta chuva
Vestiu o índio
Que pena!
Fosse uma manhã de sol
O índio tinha despido
O português.*

Oswald de Andrade, "Erro de Português"

As primeiras palavras dessa dissertação de mestrado são o meu desejo de recordar, ou melhor, fazer voltar ao coração, como já disse o escritor Eduardo Galeano, que a herança indígena faz parte da constituição existencial deste país. Nos tantos caminhos e descaminhos que empreendemos como povo brasileiro desde que a primeira embarcação do Velho Mundo por aqui chegou, a ideia de caminhar, tão cara aos Guarani, sempre esteve presente na concretude da vida seminômade mas também no imaginário de onde nascem sonhos e atos.

A mitologia deste povo afirma que se deslocar é uma forma de pensar, sentir e agir e esta pesquisa é absolutamente inspirada nesta perspectiva do constante movimento, das paisagens que se transformam, na encantadora metáfora do caminhar, nas descobertas do novo que vem e nas revisitações ao ancestral. Somente assim penso ser possível nos abrir aos encontros e afetos que nos fazem sermos quem somos.

Nesse contínuo movimento das caminhadas Guarani no tempo e no espaço por esse extenso território ao qual chamamos Brasil, cheguei a uma aldeia Guarani e lá vislumbrei como essa etnia é majestosa por sua habilidade de se reinventar diante dos desafios da sociedade envolvente, de sobreviver e tornar-se ainda mais forte. Esse fato impressionante que neste trabalho conceituo como "antropofagia social contracolonial" pode ser definido como a capacidade que as sociedades indígenas têm demonstrado de devorar simbolicamente as estruturas de opressão impostas pelos não indígenas e metabolizá-las, transformando-as em força de luta por emancipação política, combustível para uma resistência ontológica e potência de manutenção cultural.

A antropofagia social contracolonial, livremente inspirada no conceito de antropofagia cultural proposta pelo intelectual brasileiro Oswald de Andrade no "Manifesto Antropófago" (1928) onde ele sugere que o Brasil deveria "devorar" as influências estrangeiras para transformá-las em algo novo e autenticamente brasileiro, somada ao conceito de

contracoloniais da obra do pensador quilombola Nego Bispo (2023)¹, autor que define "contracoloniais" como uma forma de resistêcia e reexistêcia que vai aléms da simples oposiçãõ ao colonialismo. Para ele, o contracoloniais não se limita a negar ou combater o colonialismo, mas propõe uma reconstruçãõ de saberes, prácticas e modos de vida baseados nas cosmovisões e tradições dos povos originários e quilombolas. É propositivo mais do que combativo pura e simplesmente.

Pode-se resumir os principais aspectos da contracoloniais na obra "A terra dá, a terra quer" de Bispo (2023) da seguinte forma: em primeiro lugar, ele propõe uma superaçãõ da lógica colonial visando criar novas epistemologias e uma relação não predatória com a terra, onde o corpo e a comunidade operam fora da lógica opressora. O segundo aspecto fundamental é a reconexãõ com a terra a partir de uma perspectiva não capitalista na qual a terra não seja vista como propriedade mas como um ente vivo que sustenta e é sustentado pelos povos tradicionais.

Em terceiro lugar, a contracoloniais pode ser nomeada como re-existêcia e não apenas resistêcia; um esforço para reconstruir modos de existêcia baseados na autonomia, na memória coletiva e na justiça comunitária que se dará a partir da descolonizaçãõ do pensamento, que é a capacidade de questionar as epistemologias ocidentais e os modelos econômicos hegemônicos, ao mesmo tempo que propõe alternativas a partir da valorizaçãõ dos saberes transmitidos através da tradiçãõ oral, dos ritos e da relação com o sagrado. Esta luta é coletiva e não individualista pois acima de tudo prioriza a organizaçãõ comunitária e a socializaçãõ de conhecimentos, algo muito presente nas sociedades indígenas e quilombolas.

Aí está uma das grandes diferenças entre os conceitos anticolonial e contracoloniais: enquanto o primeiro foca na destruiçãõ do sistema colonial, muitas vezes reproduzindo suas mesmas violências mas em outro formato, o segundo propõe a reorganizaçãõ da vida fora da matriz de pensamento e açãõ coloniais, baseada em outros referenciais culturais e espirituais e se apropriando e ressignificando as tecnologias sociais para reestruturar o mundo a sua volta.

Bispo dialoga com Ailton Krenak² quando este utiliza o termo "alianças afetivas", conceito que foi-nos apresentado de maneira verbal porém já presente como algo que fermenta no coração e na mente dos que se aproximam dos povos originários deste país a fim de os conhecer mais de perto. As alianças afetivas são o terreno fértil para o cultivo dessa

¹ Nego Bispo é o pseudônimo de Antonio Bispo dos Santos (1956–2018), quilombola intelectual, poeta e ativista conhecido por sua luta em defesa dos territórios tradicionais e por seu pensamento contracoloniais. Nascido no Quilombo Saco-Curtume em São João do Piauí (PI), dedicou sua vida à resistêcia dos povos negros e indígenas contra a opressãõ colonial e capitalista.

² KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituiçãõ de 1988 (Entrevista realizada por Marco Sávio). In: _____ (2015). Ailton Krenak: Encontros. COHN, Sergio (Org.), Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

nova espécie de sabença Freireana, filha da epistemologia acadêmica com o arandu (sabedoria, conhecimento) Guarani, terreno de onde se pode vislumbrar as cosmopolíticas do povo Guarani Mbya e a grandiosidade de suas articulações, internas e externas, visando a preservação do Nhandereko (modo de ser e de viver Guarani), a preservação do que um dia se conheceu dele, ou ainda a caminhada que nos levará até ele na representação mítica da Terra sem Males.

Por falar em cosmopolíticas, Stengers (2018)³ faz a sua análise enquanto transita no entre-mundos que é o ambiente da multiplicidade cultural indígena e nos chama a pensar neste conceito como uma “proposição” que se molda ao caminhar e não algo estanque cujo significado já está dado e por todos é conhecido. Aqui eu a cito:

O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (p. 447).

Fato é que ao encontrar com o Mbyareko (modo de ser do povo Guarani), não se pode fechar os olhos para as novas possibilidades de análise da vida e da dignidade humana, do senso de pertença comunal e de relações interespecies que permeiam os sentidos dessa etnia. O bom caminho, Tape porã em língua Guarani, começa a ser trilhado quando compreendemos com o coração que cabe a nós empreendermos este esforço contra-hegemônico para romper com a colonialidade e, nesse mundo simultâneo de tantos saberes e vivências igualmente válidas, seguir a provocação de Viveiros de Castro (2002), no seu clássico texto “Nativo Relativo”⁴, quando ele nos convida a não interpretar o “nativo”, mas experimentar com ele, como uma maneira de multiplicar nosso mundo pela diversidade ao invés de tentar explicar o mundo dos outros. Como bem afirmou Benites (2018)⁵,

Teko significa “modo de ser”. Tekoha é onde se constroi esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários teko. Existe teko das crianças, teko das mulheres, teko dos homens, teko dos jovens, teko dos velho(a)s, e

³ STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Mana, v. 8, p. 113-148, 2002.

⁵ BENITES, Sandra. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

assim por diante. Por isso nós Guarani sempre procuramos respeitar teko do outro, mesmo que não sejam iguais, e mais para equilibrar o movimento do lugar. O lugar em que nós nos movimentamos é movimentado pelas pessoas que estão nele. Se as pessoas não tiverem em harmonia com os outros, o lugar também não estará bem (p. 70).

2 OS GUARANI MBYA NO RIO DE JANEIRO

Jaguata (andamos)
Tape rupi (pelo caminho)
Mborai reve (com a canção-rezo)
*Javy'a avã (para sermos felizes)*⁶

2.1 Breve panorama etnográfico dos Guarani Mbya

Para situar o trabalho em termos etnográficos, é necessário iniciar com um breve panorama dos Guarani Mbya, etnia que inspirou a feitura do mesmo. Este que constitui um dos subgrupos do amplo tronco étnico-cultural Guarani, distribuídos geograficamente pelo Brasil, Argentina, Paraguai e Uruguai, têm suas comunidades brasileiras estabelecidas predominantemente nos estados da Região Sul (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná), Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo) e Centro-Oeste (Mato Grosso do Sul). Sua presença nesses territórios está conectada a processos históricos de migração, resistência e manutenção de suas tradições frente às pressões coloniais e modernas. Em outras palavras, as adversidades que serão narradas nos documentos que aqui serão citados, são decorrentes de processos históricos longos que remontam ao início da história (registrada) do Brasil.

A organização social Mbya é profundamente marcada por sua cosmovisão espiritual, na qual Nhanderu, literalmente, “Nosso Pai”, o deus criador, ocupa o lugar central numa prática e entendimento de espiritualidade que é essencial para o ser Guarani em sua plenitude. A busca pela Terra Sem Mal (Yvy Marae’y) – um espaço sagrado de plenitude – orienta não apenas suas narrativas míticas, mas também suas mobilidades territoriais. A liderança nas comunidades é exercida por figuras como os xamãs (karai e kunhã karai), responsáveis pelos rituais e mediações com o mundo espiritual, e pelos caciques, que coordenam as decisões políticas cotidianas. A língua Guarani Mbya, pertencente ao tronco Tupi-Guarani, permanece

⁶Canto-rezo Guarani Mbya e sua tradução livre feita por Juliana Kerexu, professora de língua e cultura guarani, divulgada no perfil de Instagram @mbya_ayvu

como um eixo fundamental de sua identidade, sustentada pela transmissão oral e, mais recentemente, por iniciativas de educação escolar indígena bilíngue.

Pode-se afirmar que a espiritualidade é o eixo central da vida social e cultural dos Guarani Mbya e todos os aspectos da existência de um indivíduo são atravessados por ela, desde a organização comunitária entre as pessoas e na delimitação de suas funções, até as relações com o território. Sua cosmologia é fundamentada em uma complexa teogonia e em uma visão de mundo em que o sagrado e o cotidiano estão profundamente interligados. Essas narrativas sobre as divindades estão num lugar de muita importância na espiritualidade Mbya, onde fulgura Nhanderu, ser mítico que também pode ser chamado de Nhamandu ou Nhandejara, entidade responsável pela origem do mundo e dos seres humanos. Além dele, há uma série de deuses menores e entidades espirituais, como por exemplo, os Karaí que são os seres espirituais iluminados ou “encantados” que transmitem conhecimentos sagrados aos xamãs, o Jaxy Jateré que é o espírito protetor das crianças, frequentemente associado à floresta. Para os Mbya, o mundo verdadeiro (Yvymbyte) está além da realidade visível, e por isso só pode ser acessado através do êxtase xamânico que ocorre nos rituais através dos canto-rezo (Mborai) e das danças coletivas (Jeroky).

A Terra Sem Males (Yvy Maraey) é um conceito-chave presente desde os primeiros registros feitos no período colonial e tipifica um paraíso terrestre onde não há sofrimento, doença ou morte, e que pode ser alcançado tanto em vida (através das migrações que são frequentes na etnia e purificação espiritual) quanto após a morte. Sobre as migrações, a busca pela Yvy Maraey não é apenas uma meta escatológica, voltada para um futuro nebuloso, mas também um impulso de caráter histórico (Schaden, 1974), que ocorre repetidamente e que explica as migrações Mbya. Muitas de suas caminhadas pelo território nacional e da América do Sul são motivadas pela busca de lugares mais puros, onde possam viver em harmonia com os seres espirituais que os guiam e protegem. Essa concepção de mobilidade, para além das fronteiras estabelecidas politicamente, entra em conflito com a visão ocidental de território fixo e, por conseguinte, leva a tensões com governos e fazendeiros.

Sobre a liderança espiritual, devemos observar que os xamãs (karai ou kunhã karai, no caso das mulheres) são figuras centrais na realização dessa mediação entre os mundos humano e divino. Suas funções incluem, além de conduzir os rituais que acontecem na Casa de Reza (Opy) com a finalidade de preservar e garantir o equilíbrio cósmico, realizar curas através de cantos (mborai) e das ervas medicinais bem como interpretar sonhos e presságios de todos os integrantes da comunidade (sinais estes que são considerados pela etnia como mensagens dos espíritos guia ou encantados).

A comunicação entre as forças espirituais ocorre quando os karai utilizam-se do fumo de tabaco (petyngua) e do consumo ritual da bebida de erva-mate (ka'ay). Essa prática xamânica ocorre no ritual do batismo Guarani chamado de Nhemongarai, cerimônia onde as crianças recebem seu nome sagrado ou a sua “palavra-alma”, na prática dos Mborai que são os cantos sagrados que invocam proteção, curam doenças da alma e do corpo e mantêm a ordem cósmica (Clastres, 1990). Salvo exceções, os ritos ocorrem diariamente ao fim do dia, no pôr-do-sol na Casa de Reza (Opy), local onde também vivencia-se a dança ritual chamada de Jeroky, que fortalece os laços com o sagrado e com a comunidade em ocasiões especiais, como as colheitas de milho e mandioca ou para celebrar os encontros entre as aldeias.

Desta forma, a Casa de Reza (Opy) pode ser considerada o coração da aldeia (Meliá 1997) pois é lá o local sagrado onde se realizam os rituais, proferem discursos denominados Nhe'e Porã ou as belas palavras (Cadogan, 1959) e se tomam as decisões importantes, além de ser o cenário da transmissão intergeracional de saberes. É notório que a espiritualidade Guarani Mbya é dinâmica e logrou sobreviver à colonização e à modernidade através da apropriação de diversas técnicas sociais de resistência que serão aprofundadas mais a frente, adaptando-se sem perder sua essência. Vale a pena ressaltar que a cosmologia desta etnia oferece uma crítica implícita ao modelo ocidental de desenvolvimento imposto pelo colonialismo, propondo, ao revés, uma vida em equilíbrio com a natureza e o sagrado.

No que tange à subsistência, os Guarani Mbya baseiam sua economia em um sistema tradicional que integra agricultura de coivara (ka'aguy regua), com cultivos de milho, mandioca, batata-doce e feijão, complementados pela caça, pesca e coleta de recursos naturais encontrados nas matas próximas às aldeias onde vivem. Em termos de artesanato, há a confecção de cestaria (ajaka), colares e demais adornos corporais feitos de penas, sementes e miçangas e instrumentos musicais e ritualísticos como o cachimbo (petyngua). A artesanaria entre os Guarani Mbya possui tanto função cultural quanto econômica pois serve como meio de geração de renda através do comércio com a sociedade não indígena.

Porém, os Guarani Mbya enfrentam desafios estruturais que ameaçam a continuidade de sua cultura. A perda de territórios tradicionais, que ocorre como consequência da expansão do agronegócio, da urbanização e da especulação imobiliária em diversas regiões do país, tem limitado seu acesso a recursos essenciais como a água e o solo para plantio. Além disso, conflitos ambientais, como desmatamento e contaminação de rios, agravam a vulnerabilidade dessas comunidades e, infelizmente, muitas das questões citadas são conhecidas do poder governamental há décadas, mas este não atua de maneira resolutiva e a insuficiência de

políticas públicas acabam por ameaçar a perpetuação de seus modos de vida tradicionais (Nhandereko).

Diante desses obstáculos que, de alguma maneira, são repetições de conflitos históricos, os Mbya têm desenvolvido estratégias de resistência e fortalecimento identitário. A luta pela demarcação de terras, articulada através de organizações indígenas e com o apoio de entidades indigenistas, figura como uma de suas principais frentes de atuação política. Para além disso, a implementação de escolas bilíngues, que valorizam a língua e os saberes tradicionais, tem sido um instrumento crucial para a autonomia educacional e os frutos já têm surgido como uma presença cada vez mais expressiva de indígenas no ensino superior.

Em síntese, os Guarani Mbya representam um caso emblemático de resiliência cultural por isso o interesse em publicar mais um trabalho sobre a grandiosidade deste povo e sua força de vida que, através da manutenção de suas práticas espirituais, linguísticas e socioeconômicas evidencia a capacidade inegável de adaptação e contestação frente a um contexto historicamente desfavorável. Estudos mais aprofundados sobre esse grupo como os que estão disponíveis nos relatórios do CIMI (Conselho Indigenista Missionário)⁷ documentam a atualidade de suas lutas ainda hoje.

2.1.1 Os Guarani no contexto da colonização: ampla diversidade étnica

A origem precisa dos grupos guarani, como um dos diversos segmentos dos povos falantes do tronco linguístico Tupi, é ainda motivo de divergências. Para diversos autores, dois locais da grande Amazônia são apontados como prováveis locais de procedência. Um desses locais poderia ser a região da bacia do rio Guaporé, no atual estado de Rondônia, de onde uma parte teria se dispersado para o sul, em direção ao rio Paraguai, de onde teriam chegado às regiões onde estava o grosso das populações falantes do Tupi-Guarani encontrados ao tempo da chegada dos portugueses e espanhóis.

O principal motivo para essa localização deriva da presença de grande parte das famílias linguísticas que fazem parte do grande tronco Tupi, tais como a família Tupi-Mondé, Tupari e os Tupi-Guarani. Outra hipótese seria uma localização na bacia do próprio rio

⁷ Segundo o site da instituição, “publicado pela primeira vez em 1996, o relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil é um importante instrumento de denúncia da violência e das violações que acometem os povos originários até hoje no país. Depois da edição que analisa os dados de 1994 e 1995 e antes de passar a ser publicado de forma anual, em 2003, o relatório foi ainda publicado com dados referentes ao ano de 1996. A partir de 2003, todas as edições do relatório estão disponíveis em formato digital, e desde 2015 o relatório é também traduzido para o inglês.” Disponível em <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/> acesso em 20/10/2024

Amazonas, entre os rios Tocantins e o Xingu, onde há diversos povos da família propriamente Tupi-Guarani. Neste caso, a expansão desses Tupi-Guarani teria se dado tanto subindo os referidos rios, como migrando a leste e depois ao sul ao longo da costa que hoje faz parte do Brasil.

Segundo o arqueólogo Pedro Ignacio Schmitz⁸, o motivo principal dessa expansão se deu pelo crescimento populacional desses povos tupi durante os primeiros dois mil anos de sua história. Nessa expansão os grupos foram se dispersando cada vez mais independentes um dos outros o que levou à diversificação das línguas e dialetos e das transformações culturais mais amplas. Tratando especificamente dos Guarani Mbya, a partir dos dados do Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL)⁹, instituído no Decreto Nº 7.387 de 9 de dezembro de 2010, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em seu artigo “Língua Guarani M'bya”, nos informa que

sua região de origem corresponde aos movimentos migratórios de grupos conhecidos como Guarani, que parecem ter se originado na bacia amazônica. A literatura indica que tais grupos habitaram as selvas subtropicais do Alto Paraná, do Paraguai e do Uruguai médio. A maioria dos Mbya seria proveniente da região do Guairá. Estima-se que ali viviam, no século XVI, cerca de 150 mil Guarani, os quais foram, ao longo da história de ocupação do continente, vítimas de escravidão e de assassinatos. São os sobreviventes desse processo que hoje habitam variadas regiões da América Latina, nomeadamente na Bolívia, Paraguai, Argentina e Brasil. Em todo o litoral Sul do Brasil, do Espírito Santo até o Rio Grande do Sul, e em muitos pontos da linha fronteira do Brasil com a Argentina e Paraguai, e em menor escala com a Bolívia, encontraremos aldeias Guarani nas quais se fala somente ou majoritariamente a variedade Mbya. Sessenta e nove delas, localizadas nas regiões Sul e Sudeste do Brasil, foram inventariadas (INDL, 2010).¹⁰

A pesquisadora Graciela Chamorro (2008), em sua tese doutoral, a partir de dados fornecidos por Schmitz (1981), nos apresenta informações que colaboram para uma melhor compreensão não apenas o contexto em que se deram as migrações da Bacia Amazônica para as regiões mais ao sul da América do Sul mas também as características até mesmo alimentares que vieram a se tornar diferenciadoras das culturas étnicas.

A ocupação das matas subtropicais situadas ao longo dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai – de acordo com o cálculo dos proponentes dessa hipótese – teria ocorrido, mais ou menos, há dois mil anos, devido ao crescimento demográfico nos lugares já habitados e a uma prolongada seca que teria alterado as condições de sobrevivência do grupo. Como o processo de diferenciação cultural continuou, duas tradições distintas teriam se desenvolvido entre os anos 700 e 800 d.C., consolidando a separação completa entre Tupi e Guarani. Supostamente, as populações que se

⁸ SCHMITZ, Pedro Ignacio. El Guaraní en Rio Grande do Sul: la colonización del monte y los frentes de expansión. Pesquisas, São Leopoldo, Instituto Anchieta de Pesquisas, (32):185-205, 1981, p. 187.

⁹ Disponível em:

<https://www.gov.br/iphan/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/programas/edital-do-programa-nacional-de-patrimonio-imaterial-pnpi-em-2023/guia-do-inventario-nacional-da-diversidade-linguistica> Acesso em 12/10/2024

¹⁰ Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/182> Acesso em 12/10/2024

adaptaram ao clima quente do litoral atlântico e desenvolveram uma tradição baseada na cultura da mandioca amarga seriam os Tupi (Schmitz, 1981, p. 187), enquanto que as que se adaptaram ao clima temperado das matas subtropicais dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai e desenvolveram uma tradição baseada na cultura do milho seriam os chamados Guarani (Schmitz, 1981, p. 11-13).

Na América do Sul, os povos conhecidos como Guarani sempre despertaram um interesse significativo, seja entre os religiosos que vieram durante as colonizações orquestradas por Portugal e Espanha no século XVI, seja entre os pesquisadores das ciências sociais. Fato é que, entre as comunidades indígenas não andinas, este é um dos grupos mais investigados, haja vista a vasta produção literária existente. No entanto, para pesquisar sobre a etnia Guarani Mbya, é relevante retornar ao início da colonização portuguesa no Brasil.

Na tarefa de conhecer melhor essa etnia, quem nos indica o caminho são os autores cujos registros antropológicos se tornaram canônicos no estudo da etnografia dos Guarani. Os pesquisadores que se tornaram as fontes mais relevantes e acuradas são: o jesuíta peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585-1651), o etnólogo alemão Kurt Unkel Nimuendaju (1883-1945), o etnólogo paraguaio León Cadogan (1899-1973) e o jesuíta e antropólogo espanhol Bartolomeu Meliá (1932-2019).

Os grupos Guarani atuais fazem parte da tradição arqueológica denominada Tupi-Guarani, pertencente à família linguística homônima, que conta com pelo menos uma vintena de povos diferenciados, com línguas específicas, qual se desenvolveu há pelo menos 2.500 anos a partir do tronco linguístico Tupi, cuja origem remonta, a cerca de 5.000 anos. Popularmente, o termo "Tupi" é utilizado em referência às línguas e aos grupos indígenas que falam variações dessa língua, originários da antiga área de colonização portuguesa no Brasil, enquanto "Guarani" é empregado para designar as línguas e seus falantes indígenas da região que foi colonizada pelos espanhóis, no Paraguai. Porém, esta designação não seguiu a mesma regra no passado, quando se tratava das diversas variantes do Tupi e do Guarani antigos.

Os cronistas do período colonial geralmente identificavam os grupos indígenas com base nos nomes que eles próprios utilizavam localmente, ou que lhes eram dados por outros povos indígenas. Entretanto, ao estabelecerem relações de convívio e conhecimento linguístico e cultural, aprofundando suas comparações, começaram a adotar outras designações mais abrangentes para os grupos e as línguas que falavam, levando em consideração a predominância numérica territorial. Esse processo pode ser percebido nos relatos do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya para quem as línguas faladas pelos povos genericamente agrupados sob a denominação Tupi e Guarani era uma única língua comum, a qual ele denominou "língua geral" pois, na sua percepção, esses povos gozavam de uma

unidade linguística e cultural apesar da diversidade perceptível aos olhos europeus. O jesuíta espanhol afirma que esta língua geral era

tão universal, que dominava ambos mares, o do Sul por todo o Brasil, e costeando todo o Peru, com os dois maiores rios que conhece a orbe, que são o do Prata, cuja boca em Buenos Aires é de oitenta léguas, e o grande Maranhão, a ele inferior em nada, que passa bem perto da cidade de Cuzco, oferecendo suas águas ao Mar do Norte (Montoya, 1876 apud Chamorro, 2008, p. 64).

Os missionários jesuítas que atuavam entre os indígenas da costa brasileira desde 1549 referiam-se, já em suas primeiras cartas e registros, ao tupi antigo como "língua brasílica", "língua geral da costa do Brasil" ou "língua geral do Brasil", mas nunca como "língua tupi" ou "língua tupinambá". Segundo Chamorro (2008),

“o termo “tupi” aplicado à fala dos indígenas aparece somente no início da conquista, com o soldado alemão Hans Staden (1557) e o pastor calvinista Jean de Léry (1578), que o empregaram para designar a língua dos “tupinambá” ou “tupinambaults”, falada na costa do Brasil. Pela mesma época, o termo aparece nos informes de outro soldado, o alemão Ulrich Schmidl (1567). Ele fala dos “tupi” como gente das terras do Rei de Portugal, que fala uma língua quase idêntica à falada pelos Cário, grupo guarani que ocupava a região onde foi fundada Assunção. Depois disso, parece que o termo desapareceu (p. 34).

Apenas em meados do século XIX houve um movimento transformador da perspectiva cultural brasileira acerca da presença indígena em seu DNA social. Esse momento pode ser sinalizado pelo início da utilização do conceito de "nação tupi" na obra do poeta romântico Gonçalves Dias. Além dele, vale a pena citar que o romancista José de Alencar curiosamente deu à sua obra redigida em 1857 o curioso título de "O Guarani" em vez de "O Tupi", o que reforça o reconhecimento da pluralidade de identidades indígenas na formação da identidade brasileira. Para se ter uma ideia da amplitude da diversidade que essa questão linguística pretende demonstrar, cito a análise de Chamorro (2008),

a expressão “família tupi-guarani” é uma designação convencional que arrola 41 línguas, muitas delas já mortas, procedentes de uma língua ancestral que se convencionou denominar de proto-tupi-guarani e que seria para as línguas indígenas classificadas de tupi-guarani o que o latim é para a família linguística românica. A família tupi-guarani forma, com outras seis famílias, o “tronco linguístico tupi”, comparável com o tronco linguístico indo-europeu. No final do século XX, ela arrolava, só no Brasil, 21 línguas vivas, aparentadas entre si, faladas por grupos tupi-guarani modernos espalhados por 13 estados brasileiros e por vários outros países. Por exemplo, o Mbyá é falado também no Paraguai e na Argentina, o Kaiowá ou Paĩ-Tavyterã e Guarani (Ñandeva, Chiripá), no Paraguai e o Chiriguano na Bolívia e na Argentina. Outras línguas, além de serem faladas no Brasil, são empregadas também no Peru, na Colômbia, na Venezuela e na Guiana Francesa. (p. 36).

É fato notório que nesse período histórico houve uma crescente valorização do sentimento nacionalista, a começar pela independência do Brasil, pelo movimento literário chamado de “indianismo” e, ao final, pela Guerra do Paraguai. Muitos brasileiros se sentiram

incentivados a buscar suas raízes indígenas como um fator identitário fundamental para a unificação de um ethos nacional. A forte tensão política com o Paraguai, cujo território era marcado não apenas pela presença indígena mas também pela resistência da língua guarani como idioma nacional, a despeito da imposição colonial espanhola, de alguma maneira provocou os brasileiros a reconsiderar as consequências das reformas ocorridas no período Pombalino (1750-1777)¹¹ que haviam diminuído a importância da língua geral, de base Tupi-Guarani, antes amplamente falada por todo o território brasileiro

Em uma de suas atribuições, a Reforma Educacional do Marquês de Pombal oficializou a língua portuguesa como a única língua do Brasil numa tentativa clara de europeização e apagamento da memória pluriétnica enquanto um componente essencial de sua identidade cultural. Sendo assim, a propagação do termo “tupi” esteve conectada à necessidade de diferenciação do “guarani” que, desde a Guerra da Tríplice Aliança (1865-70) foi caracterizada com a língua dos inimigos, neste caso, dos paraguaios. Em sua pesquisa, Chamorro (2008) defende que

tudo parece indicar que a distinção popular entre o “tupi, brasileiro” e o “guarani, paraguaio” é uma invenção posterior e atende a uma conjuntura histórica específica; na história anterior não se havia feito essa distinção. Não é fácil, portanto, responder qual seria a relação histórica entre o “tupi” e o “guarani”. A partir dos dados disponíveis, o mais seguro é que as línguas faladas na costa brasileira eram muito próximas das línguas difundidas originariamente entre os rios Paraná e Paraguai, com as quais se depararam os primeiros conquistadores europeus na região. (p. 35)

Nos séculos XVI e XVII, os cronistas chamavam de “guaranis” os grupos que compartilhavam uma mesma língua, encontrados desde a costa atlântica até o território do Paraguai. Esses grupos eram formados por aldeias e comunidades, geralmente identificadas por nomes locativos ou patronímicos de uma determinada região onde viviam ou pelo nome de seu líder político, compunham em sua totalidade a chamada “nação Guarani”. Na visão do jesuíta Bartolomeu Meliá, que dedicou grande parte de sua vida, desde os anos 1950 até sua morte em 2000, ao estudo da língua e da cultura dos diversos subgrupos Guarani do Paraguai e do Sul do Brasil (1991),

nos séculos XVI e XVII, os espanhóis, à medida que avançavam em suas viagens de exploração e expedições de conquista - e os missionários em sua “conquista espiritual” -, encontraram os guaranis formando grupos territoriais mais ou menos extensos, que chamaram de “províncias”, reconhecidas por seus próprios nomes: Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, povos do Guairá, do Paraná, do Uruguai, os do Tape.... Essas províncias cobriam um vasto território que se estendia da costa atlântica ao sul de São Vicente, no Brasil, até a margem direita do rio

¹¹ Sebastião José de Carvalho e Melo, Marquês de Pombal, exerceu o cargo de Primeiro-Ministro português, sob nomeação do rei de Portugal, Dom José I e promoveu reformas abrangentes em todas as áreas da sociedade portuguesa — políticas, administrativas, econômicas, culturais e educacionais —, que impactaram diretamente as relações entre a colônia e a metrópole. Ver GOMES, Mercio Pereira, “Os índios e o Brasil”, 2012.

Paraguai, e do sul do rio Paranapanema e do Grande Pantanal, ou Lago dos Jarayes, até as ilhas do Delta, perto de Buenos Aires¹².

Quando refletimos sobre a resistência e adaptação Guarani à nova realidade pós invasão portuguesa, é notório que apesar da violência colonial, essa etnia teve a habilidade de desenvolver estratégias de sobrevivência que permitiram a preservação de sua identidade cultural bem como de sua territorialidade. Uma das principais estratégias foi a mobilidade, muito utilizada pelo grupo que provocou o presente trabalho, os Mbyá, que migraram para regiões de mata atlântica ou zonas de fronteira, o que fez com que seu modo de vida tradicional fosse de alguma forma preservado estando longe do controle colonial. Essa dispersão geográfica não apenas garantiu uma certa autonomia, mas também facilitou a continuidade de práticas culturais e espirituais.

Um outro aspecto fundamental foi o sincretismo religioso, no qual muitos Guarani incorporaram elementos do cristianismo sem abandonar suas crenças ancestrais. A busca pela Terra sem Mal (Yvy Maraey), continuou a orientar sua espiritualidade como um conceito central de sua cosmovisão, mesmo sob a influência missionária cristã tanto católica a princípio como também protestante posteriormente. Esse processo de ressignificação das narrativas míticas fundadoras demonstra a imensa capacidade de adaptação deste povo que prosseguiu na história sem perder a essência de suas tradições.

Atualmente, a luta pela terra tem sido vivenciada como um eixo central da resistência Guarani, especialmente no Mato Grosso do Sul, onde enfrentam intensos conflitos com os grandes proprietários de terras do agronegócio e fazendeiros. Desta forma, a reivindicação por demarcações territoriais é não apenas uma questão de sobrevivência material, mas também uma defesa de sua cosmologia, que entende a terra como um elemento sagrado e inseparável de sua existência individual e coletiva.

Não é fato sem importância nesta análise que, atualmente, os Guarani somam mais de 300 mil indivíduos, distribuídos entre Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia, com subgrupos que mantêm traços culturais distintos. Os Kaiowá, concentrados principalmente no Brasil, enfrentam graves crises devido à escassez de terras e altos índices de violência em seus territórios e nas localidades circundantes, e tal fato inclui na listagem de violências sofridas frequentemente assassinatos e suicídios decorrentes da pressão territorial.

Os Nhandeva, presentes no Paraguai e no Brasil, destacam-se por sua atuação em movimentos indígenas, reforçando a articulação política em defesa de seus direitos. Já os

¹² MELIÁ, Bartomeu. El guaraní : experiencia religiosa. Assunção : Ceduc/Cepag, 1991. 128 p.

Mbyá, que habitam áreas florestais, são reconhecidos por suas práticas de espiritualidade tradicional e pela produção de artesanato, que se tornou um meio de subsistência e afirmação cultural e memória.

A luta contínua, marca característica da trajetória histórica dos Guarani durante e após a colonização, é prova do desenvolvimento de tecnologias sociais de resistência, adaptação e preservação de sua diversidade cultural. Não se pode banalizar que apesar dos efeitos devastadores do colonialismo, a capacidade de resiliência deste povo que persiste em re-existir, defendendo seus territórios e cosmovisões é notável.

Na atualidade, embora enfrentem desafios como o racismo estrutural, a grilagem de terras e a marginalização socioeconômica, os Guarani seguem como protagonistas de sua própria história, reafirmando sua presença e direitos em meio a um contexto de persistentes adversidades, ampliando seus campos de atuação social e acima de tudo, devorando a cultura não indígena e se fortalecendo num interessantíssimo processo de antropofagia social contracolonial que os faz mais fortes enquanto comunidade e ainda mais grandiosos enquanto etnia.

2.1.2 Panorama dos Guarani Mbya nos Últimos 50 Anos (1974–2024): Resistência, Desafios e Renascimento Cultural

Nos últimos 50 anos, os Guarani Mbya enfrentaram transformações profundas em seu modo de vida, notadamente por conta das pressões territoriais, das reconfigurações sociais pelas quais o país atravessou e pelas estratégias de resistência que estes desenvolveram. Neste período pode-se testemunhar desde a intensificação de conflitos fundiários até o fortalecimento de movimentos indígenas e a revitalização das práticas culturais da referida etnia.

Se formos estipular uma linha do tempo, nas décadas de 1970 a 1980 houve um momento histórico de repressão e, como contraponto, houve também o início da mobilização dos indígenas concomitante com a sensibilização da sociedade não indígena. O contexto político era do regime autoritário, ou seja, no Brasil vivíamos a ditadura empresarial-militar e naquele momento, diversos grupamentos Guarani foram violentamente expulsos de suas terras com a finalidade de abrir caminho para projetos desenvolvimentistas grandiosos que só foram possíveis devido a apropriação dos territórios tradicionais indígenas, onde se construíram estradas, hidrelétricas e foram também usados para impulsionar o crescimento da

agropecuária. Tais fatos ocorreram não só em território nacional mas também no Paraguai sob o governo do General Alfredo Stroessner que durou quase 35 anos.

Diante da opressão sofrida nesse período, muitas comunidades resistiram silenciosamente, migrando para áreas remotas ou se instalando nas periferias das grandes cidades, onde fizeram o possível para manter suas práticas religiosas e linguísticas de forma discreta. Foi assim que surgiram as primeiras associações indígenas que começaram a exigir direitos territoriais perante o Estado, como a Comissão Guarani Yvyrupa que será analisada no próximo capítulo.

Na década de 1990 houve muitos avanços quanto ao reconhecimento legal dos territórios tradicionais ocupados pelos Guarani Mbya devido a promulgação da Constituição de 1988 que garantiu direitos indígenas, muito embora a demarcação de terras Mbya tenha avançado lentamente (menos de 30% de suas terras tradicionais foram regularizadas) e ainda hoje existem diversos processos de litígio com o Estado em andamento. A expansão do agronegócio, especialmente no Mato Grosso do Sul e no Paraguai, insuflou inúmeros conflitos com fazendeiros o que deflagrou o assassinato de lideranças indígenas importantes. Por outro lado, houve o que podemos denominar de globalização da luta indígena visto que os Mbya passaram a se articular com organizações nacionais e internacionais como o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a ONU (Organização das Nações Unidas) para denunciar as diversas violações a que estavam sendo subjugados.

A década de 2000 a 2010 teve como temática principal a urbanização, mesmo que muito precária e a revitalização cultural que deu ensejo à visibilidade política. Tais acontecimentos se devem ao estabelecimento de aldeias urbanas em cidades como São Paulo (as aldeias do Pico do Jaraguá¹³, por exemplo), a aldeia Maracanã no Rio de Janeiro¹⁴ e em Porto Alegre. Nesse contexto, as escolas indígenas criadas pela FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) e por missões religiosas foram também implementadas de educação diferenciada bilíngue (tendo a língua Guarani como obrigatória no currículo) e formação de professores indígenas, o que foi um passo de avanço decisivo nas questões educacionais indígenas brasileiras. Há que se observar que esse período também culminou com um forte movimento de Retomada espiritual com o crescimento de rituais públicos¹⁵ (como o

¹³ Disponível em: <https://cpisp.org.br/jaragua/> Acesso em 05/11/2024

¹⁴ Disponível em: <https://opierj.org/aldeia-vertical/> Acesso em 05/11/2024

¹⁵ PEREIRA, Matheus. Tradição viva: o rito como prática milenar indígena e a sua propagação na atualidade. Revista FT, Rio de Janeiro, Volume 27, Edição 128, NOV 2023 Disponível em: <https://encurtador.com.br/uv0Dc> Acesso em 05/11/2024

Nhemongarai) e valorização do xamanismo entre os jovens indígenas e não indígenas como uma opção de prática de espiritualidade.

Nas últimas décadas, de 2010 a 2024, o maior desafio diz respeito à crise climática e às tecnologias de resistência coletiva que têm sido empregadas pelos indígenas na contemporaneidade. Durante o governo Bolsonaro (2019–2022) houve inúmeros ataques aos direitos indígenas que incluem desde a paralisação das demarcações das terras até o incentivo a invasões a terras Mbya¹⁶. Diante da emergência climática em que estamos, corroboradas por grandes secas e o arriscado desmatamento na Mata Atlântica, os fatos ambientais mais do que nunca têm afetado não só a agricultura tradicional de subsistência mas também o plantio de plantas medicinais sagradas. Como resposta, os Guarani Mbya têm se posicionado politicamente com muita força, compondo novas frentes de luta em diversos ambientes sociais, tais como no campo da luta por justiça climática em eventos globais como a COP 26¹⁷, no uso ativista de suas mídias e redes sociais, como analisaremos no próximo capítulo, e até mesmo recorrendo ao conceito de “turismo étnico”¹⁸ controlado, onde algumas aldeias recebem visitantes para gerar renda sem perder autonomia, como é o caso das aldeias Ara Pyau em São Paulo e Mata Verde Bonita, inspiradora deste trabalho, no Rio de Janeiro.

Apesar das imensas perdas, que podem ser consideradas realmente irreparáveis, os últimos 50 anos revelam uma história ambivalente: se, por um lado, os Mbya sentem a perda de grande parte de seu território, por outro, reafirmaram sua identidade através da reocupação de terras tradicionais (ex: retomadas no litoral de São Paulo), fortalecimento da espiritualidade como ato político, alianças com movimentos socioambientais – provas de sua incrível resiliência. A pressão por demarcações segue cada vez mais forte, como veremos adiante, ladeada pela justa exigência de cumprimento de tudo que a Constituição os garantiu. É nesse campo que as novas gerações têm mostrado sua habilidade de conciliar tradição e modernidade, dialogando, reivindicando e negociando a partir de novos pressupostos sobre questões de séculos atrás.

¹⁶ Relatórios do CIMI (2023): Violência contra os Guarani no Brasil. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2023-cimi.pdf> Acesso em 12/11/2024

¹⁷ 6ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, realizada em Glasgow, Escócia, entre 31 de outubro e 13 de novembro de 2021 onde líderes de quase 200 países, cientistas, ativistas e empresas discutiram ações para combater as mudanças climáticas, seguindo os compromissos do Acordo de Paris (2015).

¹⁸ O turismo étnico (ou turismo de base comunitária indígena) é uma modalidade de viagem que tem como foco principal o intercâmbio cultural entre visitantes e povos tradicionais, como os Guarani Mbya, Munduruku, Yanomami e outras etnias. Diferente do turismo convencional, ele é gerido pelas próprias comunidades, que controlam como, quando e de que forma compartilham seus saberes.

2.2 Minha experiência na aldeia: da autoetnografia à etnografia política.

Em primeiro lugar, quero deixar claro que esse trabalho é uma declaração de amor às pessoas da etnia Guarani Mbya que me acolheram de maneira tão generosa em sua aldeia Mata Verde Bonita, me permitiram participar de suas vidas cotidianas e me aceitaram como parte da comunidade, nomeando-me Para Poty, flor do mar. O que aqui está escrito possui uma profunda conexão com minha trajetória pessoal que se constituiu inicialmente como uma narrativa autoetnográfica construída coletivamente a partir das vivências com os Guarani da Aldeia Mata Verde Bonita com os quais tenho compartilhado experiências ao longo da minha caminhada desde 2019, quando o primeiro contato foi estabelecido. Na minha memória familiar, desde a infância havia uma narrativa que ecoava em minha mente: a história de uma bisavó que teria sido "pega a laço". Essa expressão, carregada de ambiguidades, sempre despertou em mim inquietações, sugerindo a existência de um passado silenciado, cujas implicações transcendiam o relato superficial sempre incompleto.

Como teóloga e ativista de direitos humanos que sou, ao ingressar nos estudos da teologia da libertação em sua vertente decolonial mais sistematicamente a partir de 2017, decidi aprofundar meu entendimento acerca das questões que indiretamente me tocavam, buscando compreender as marcas desse legado, não apenas em meus traços fenotípicos, mas também na sensação difusa de pertencimento a um povo com o qual, até então, eu nunca havia estabelecido contato direto. Iniciei, assim, um processo de (re)construção identitária, aproximando-me do Movimento de Retomada Indígena Ancestral onde, a partir de diálogos com outros indígenas, minha busca existencial se direcionou a um contato mais intenso não só com a bibliografia sobre o tema mas também com as possibilidades de imergir na vivência tradicional aldeada.

Foi percorrendo essa jornada que deu-se em mim o despertar do encantamento com essa porção essencial do Brasil. Apaixonei-me pelas pessoas que conheci na aldeia, pela forma de viver a partir de outras lógicas e afetos, pela luta que é travada diariamente. No entanto, tal caminho não segue um percurso linear: cada descoberta abre novas possibilidades, revelando camadas de um passado que resiste ao apagamento colonial e epistemologias que se reinventam, diante da destruição imposta pela modernidade. Foi por isso que decidi-me dedicar ao estudo profundo desta temática, ingressando neste mestrado.

A reconstrução da minha identidade indígena soterrada pelo tempo e pelo sistemático apagamento silencioso das narrativas não ditas, exigiu (e tem exigido) um movimento coletivo, no qual eu, enquanto sujeito em busca de minhas origens, me permito ser amparada

por aqueles que trilham caminhos semelhantes. Esse processo tem ocorrido por meio de diálogos informais, leituras orientadas, análise de documentos históricos e mapas antigos, além de entrevistas com familiares detentores de memórias orais.

Essas estratégias permitiram que os ecos ancestrais, antes fragmentados, começassem a ganhar materialidade. Ao estudo das culturas, línguas e espiritualidades indígenas, somou-se então a convivência frequente com duas comunidades aldeadas (mesmo que não necessariamente vinculadas à minha ancestralidade imediata que, segundo relato da tradição oral familiar, é Tamoio - a aldeia vertical Maracanã onde conheci o Cacique Carlos Doethyró Tukano e a Aldeia Mata Verde Bonita na pessoa da Cacique Jurema Nunes. Aproximar-me dessas pessoas e de suas comunidades foi fundamental para consolidar uma compreensão mais empática e engajada e essa aproximação evidenciou que a retomada identitária é, simultaneamente, um ato político e existencial: ela desvela os mecanismos de subalternização e genocídio perpetuados contra os povos originários, ao mesmo tempo que reafirma sua resistência.

Sim, foi na vivência de inúmeros dias na aldeia Mata Verde Bonita, sentada sobre tocos de árvore ou pedras, ouvindo as conversas em língua Guarani, observando seus modos de ser e viver, participando e sendo acolhida na Casa de Reza (Opy), recebendo meu nome sagrado no batismo guarani (Nhemongarai), que compreendi a força que possui essa gente cor de terra, que faz da terra sua morada do ser e fonte do Bem Viver.

Apesar do projeto da modernidade, que insiste em negar não apenas as epistemologias originárias mas as existências dos sujeitos, os povos indígenas e nesse grupo me incluo como descendente que tem caminhado ao lado para somar esforços ao movimento indígena, permanecemos como sobreviventes, reivindicando nosso lugar no presente e de maneira contracolonial, desenvolvemos estratégias ativas de resistência, subversão e resistência frente ao colonialismo para construir outras possibilidades de vida digna. É disso que trata este trabalho que está em suas mãos.

Minha tempestiva redescoberta da identidade indígena provoca profundas transformações na forma de compreender e narrar a existência. Rompe-se com a linearidade cronológica ocidental, valorizando-se os saberes transmitidos pela oralidade e pela experiência comunitária. Nesse contexto, a linguagem deixa de ser um instrumento de ocultamento por trás de vocabulários inacessíveis, restritos a uns poucos iniciados, para tornar-se veículo de comunicação e partilha de valores e sabedorias.

A vivência coletiva passa a ser entendida como constitutiva do sujeito, cujo pertencimento se define pela relação com o grupo e com a terra — esta última não como mero

recurso, mas como ente familiar. Essa resignificação implica a adoção de uma nova lógica de ordem antimoderna e anticapitalista, pautada pela reciprocidade e pela redistribuição, em contraposição à ênfase dada à competitividade e ao acúmulo individual.

Nesse caminho, a espiritualidade, campo onde transito desde que nasci num lar protestante batista que muito preza pelo desenvolvimento desse aspecto do ser e que se tornou também a minha jornada enquanto teóloga e pastora, revela-se como eixo central, articulando passado e presente em um continuum que resiste à fragmentação cotidiana da vida tradicional brasileira. Assim, o processo de retomada não se restringe à esfera individual: é um ato de cura coletiva, que reinscreve os corpos e memórias indígenas no espaço do qual foram violentamente apartados e os conecta à grande teia da vida.

Esta narrativa deixou de ser autobiográfica e se tornou uma etnografia política no percorrer do caminho, pois percebeu a grandeza do espírito Guarani e tudo que tem sido feito, em frentes diversas, com a finalidade de sermos felizes (javy'a avã), conforme diz o canto-rezo (Mborai) que abriu este capítulo. As informações que aqui compartilho foram tecidas a muitas mãos e, por isso, este trabalho reflete a resistência de uma pessoa que se reconhece como parte de um todo maior. Entendi pelo coração que a busca pelas origens indígenas não se esgota no autorreconhecimento; ela é um gesto político de descolonização, que confronta as estruturas que insistem em apagar nossas histórias. A terra, a comunidade e os ancestrais emergem como pilares de uma existência que se afirma, apesar de tudo, como sobrevivência ativa, sacralizando o tempo e a vida diariamente.

Sendo assim, este trabalho não apenas relata uma trajetória pessoal, mas também se inscreve na luta mais ampla pela reparação histórica dos povos originários como uma ode à potência de se reinventar que é experimentada por cada indivíduo indígena desde que a primeira caravela aportou por essas praias. Essas linhas são fruto da mais sincera admiração que tenho por estes e estas indígenas que têm investido sua finita existência em reflorestar as mentes da sociedade nacional com as sementes da vida partilhada onde todos e todas podem ser. Ainda estamos aqui e, a partir desse lugar, seguimos reescrevendo nosso futuro.

2.3 A aldeia Mata Verde Bonita: características e formação

A Aldeia Mata Verde Bonita está localizada em São José do Imbassáí, no município de Maricá, Rio de Janeiro. No espaço de 93 hectares residem aproximadamente 40 famílias, totalizando em torno de 140 pessoas, sendo que 60 são crianças e adolescentes.

As casas são construídas com as matérias primas presentes na região, sendo as paredes de pau-a-pique (estrutura feita de bambu entrelaçado e preenchido com barro, folhagens e pedaços de madeira misturados grosseiramente, e o telhado de sapê (um tipo de capim) seco e entrelaçado em várias camadas.

As famílias moram juntas na parte interior das casas; as divisões são feitas por cortinas de tecidos, como lençóis e outros panos. Há uma grande variação no mobiliário: algumas poucas casas são de alvenaria contendo eletrodomésticos e camas (geralmente das lideranças ou dos que trabalham na cidade), porém a grande maioria são construções tradicionais onde se dorme em redes ou em esteiras no chão.

No quintal da casa da Pajé (Xamã) Dona Lídia existe uma grande cozinha coletiva coberta com telhas de cerâmica e aberto nos lados, com apenas algumas paredes de bambu; o fogão é uma placa de metal com duas bocas redondas, ao rés do chão, apoiado em pedras e preenchido com lenha para fazer o fogo. Ao seu redor os aldeados fazem suas refeições, a qualquer momento do dia, e se assentam para conversar ao redor da fogueira. É importante ressaltar que essa casa fica ao lado da Opy (Casa de Reza) e é considerada o coração da aldeia. A estrada principal que conduz ao interior da aldeia passa por lá e logo após conduz até a escola, demarcando assim dois núcleos de construções centrais e fundamentais na dinâmica diária dos aldeados.

As casas são construídas no sistema de mutirão, ou trabalho coletivo, que envolve desde a coleta dos materiais na região no entorno até o “barreamento”, que é a preparação para a mistura feita de barro, galhos e pedras, amassada com os pés por todos os ajudantes, a qual preenche a estrutura da parede feita de bambu. O telhado é confeccionado de sapê entrelaçado (também encontrado nos arredores da aldeia).

As casas são espaçadas com alguma distância uma das outras e, via de regra, têm no seu entorno uma pequena plantação de verduras e legumes para atender ao gosto da família. Em complementação, existe a “roça” maior que abastece a comunidade de diversos legumes e frutas como mandioca, batata doce, feijão, milho, amendoim, melancia, limão, acerola, dentre outras espécies. Como o abastecimento de água é muito precário, existem alguns poços artesanais espalhados pela aldeia os quais são utilizados pelas famílias que moram nas proximidades.

Existe luz elétrica na maior parte da aldeia, especialmente na região central, que tem um grande gramado à guisa de campo de futebol onde os times da aldeia treinam com o apoio da prefeitura de Maricá que fornece semanalmente um preparador físico. Nesta planície que é o primeiro ambiente a receber o visitante, ficam as construções mais importantes, como a casa

da Pajé Dona Lídia, com sua cozinha coletiva, a casa de quatro outros filhos e filhas da Pajé, a Opy, ou Casa de Rezas, a escola, um container de metal que funciona como a secretaria da escola, e algumas casas feitas no estilo tradicional que anteriormente eram usadas como bar que funcionava para a comunidade do entorno nos finais de semana.

Nessa parte da aldeia, bem em frente ao pequeno bar, existe uma espécie de salão coberto e cercado nas laterais por um banco de cimento onde eles comemoram as festas de aniversário e onde ocorrem os shows da banda de forró dos filhos da Dona Lídia (“Os Moleques da Pisadinha”). A casa da cacique Jurema se localiza mais perto da entrada da aldeia, onde está uma porteira de fazenda, sem tranca e sempre aberta, delimitando a entrada da aldeia, juntamente com uma placa que indica que ali é um território indígena protegido pela FUNAI.

2.3.1 Trajeto e caminhadas de Paraty-Mirim à Tekoa Ka'aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita): as caminhadas dos Guarani Mbya no estado do Rio de Janeiro

A Aldeia Mata Verde Bonita se formou com a chegada do clã da matriarca Dona Lídia ao município de Maricá, estado do Rio de Janeiro, local logo denominado pelos indígenas de Ka'aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita). Os eventos que levaram Dona Lídia e seu clã a se retirar da aldeia Paraty-Mirim, próxima à cidade de Paraty-Mirim, no sul do estado do Rio de Janeiro, onde viviam com outros Guarani Mbya, até seu trajeto e “caminhadas”, como os Guarani-Mbya costumam se referir, serão descritos nessa seção. As caminhadas não são aleatórias nem casuais, mas obedecem a uma estratégia de expansão que os Guarani-Mbya, como um povo, lograram elaborar por experiências de outros grupos ao longo da costa do Brasil desde o século XIX, e, mais recentemente, desde os anos 1960.

Diversos antropólogos já reconstruíram esses trajetos para outros grupos Guarani Mbya, e, neste caso específico, isto foi feito pelo estudante de antropologia Luis Lopes (2019) em sua tese de doutorado em Ciências Sociais defendida no Departamento de Antropologia na UFF. Lopes constata que a construção da rodovia BR Rio-Santos foi um importante marco na “territorialização”, isto é, na ampliação e conquista de espaços vitais dos Guarani Mbya a partir da década de 1970. Tal afirmação evidencia que a ausência de grupos Guarani Mbya na década de 1960 em publicações oficiais vai na contramão da informação de que no século XX eles não existiam nessa região do estado.

Nas décadas subsequentes, deu-se o início de um forte movimento pela demarcação das terras ocupadas pelos indígenas na faixa do litoral do entorno da rodovia visto que as

aldeias eram pontos estratégicos, “onde se pode passar temporariamente ou fixar residência. Demarcá-las ou mesmo ocupá-las, significa salvaguardar espaços por onde se possa transitar, levando consigo sementes, histórias, memórias, afetos e notícias” (LOPES, 2019, p.135).

Porém, o estabelecimento de novas aldeias não impediu a continuidade do deslocamento Guarani Mbya, que seguiu constante motivado por razões diversas, algumas das quais serão vistas mais adiante. Aqui, vou me ater à territorialização Guarani Mbya em terras do estado do Rio de Janeiro e como esse fato se conecta à saída da família de Dona Lídia da aldeia de Paraty-Mirim e seu assentamento primeiramente em Camboinhas, município de Niterói e depois em São José do Imbassaí, em terras do município de Maricá.

2.3.2 Territorialização da Tekoa Itaxi Mirim (Aldeia Pedra Branca Pequena em Paraty-Mirim) e caminhadas posteriores.

Ao analisar a mobilidade dos grupos Guarani Mbya do litoral do Rio de Janeiro, Pissolato (2006), em sua tese de doutorado, atribuiu ao que chamou de “nomadismo”, isto é, às práticas de caminhadas e mudanças de território, um conjunto de fatores sociais, tais como o crescimento demográfico, a consequente diminuição de meios de sobrevivência, desavenças de várias naturezas que afetavam as relações de parentesco e, principalmente, a razões ligadas à espiritualidade xamânica. Especificamente sobre a aldeia Itaxi-Mirim, em Paraty-Mirim, a autora partiu do pressuposto de que, na medida em que o núcleo familiar da Dona Lídia cresceu e se fortaleceu para além do núcleo do então cacique Miguel, a mesma, junto com seu esposo Pedro, seus filhos, cunhados e netos que compunham a parte da aldeia mais baixa do seu terreno, obtiveram uma maior autonomia com relação ao núcleo central da referida aldeia.

Financeiramente, tanto a grande produção de artesanato quanto os produtos de suas roças possibilitaram uma certa independência da família de Dona Lídia em relação à aldeia maior, considerada o “centro” da região de Paraty-Mirim. Segundo a autora, por um bom tempo “(...) manter aquele vínculo era importante já que o “centro” controla também a distribuição de grande parte dos recursos obtidos através das relações com os brancos e suas agências” (PISSOLATO, 2006, p.51). Efetivamente, a questão dos recursos financeiros demonstra ser um ponto crucial a ser levado em consideração na decisão que um determinado grupo ou clã familiar de retirar-se em busca de um território próprio.

Na aldeia Itaxi-Mirim as funções que obtinham remuneração ficavam majoritariamente a cargo de pessoas ligadas ao cacique, fato este que dava ocasião a alguns

conflitos no grupo que adquire autonomia e deseja ser mais independente, conforme atesta a pesquisa de Pissolato (2006).

As possibilidades que surgem a partir das relações com os brancos, em diversas instâncias, entram no jogo político que se expressa, de um modo geral, como oposição entre um princípio de autoridade, que tende a manter reunido determinado grupo de parentes, e outro, de autonomia, sempre a atualizar diferenciações internas ao grupo. O jogo se manifesta no plano da aldeia, tomada como conjunto. (...) Pôr-se sob a proteção de um chefe do grupo de parentesco (alguém que pode assumir mais ou menos a posição de líder, associada a certas capacidades, em especial de fala e de cura, em sentido amplo) ou abrir mão desta, à busca de um caminho próprio de vida, são perspectivas que estão sempre a competir na experiência dos grupos mbya em foco. (p.54).

Dada a disposição de pequenas áreas de controle grupal, as aldeias Guarani Mbya possuem um aspecto de instabilidade, visto que existe a possibilidade de um grupo se fortalecer dentro de outro grupo, vindo a formar um outro núcleo separado a partir da autonomia gerada por seus recursos, constituindo assim uma nova liderança ou uma nova “parentela”. Esse processo é um fenômeno que pode ser identificado no clã da Dona Lídia. Segundo a autora, já estava presente na aldeia de Paraty-Mirim uma divisão geográfica que sublinhava essa percepção como substrato dessa divisão de núcleos de poder separados fisicamente, pois havia a “parte alta” e a “parte baixa” da aldeia:

É possível, como já foi dito, perceber uma divisão mais geral entre a parte baixa e alta da aldeia. O grupo residente na primeira é uma família extensa com grande autonomia nas atividades que desenvolve - roças, produção e comercialização de artesanato - e nas decisões que dizem respeito aos seus participantes. Frequentemente este grupo assume o lugar de um parceiro, digamos, do grupo do cacique, com o qual negocia sobre assuntos de interesse de ambos os “locais”. Esta família comporta-se, no momento atual, como uma unidade econômica, sendo notável o controle exercido pelo casal-cabeça sobre seus membros. Particularmente chama a atenção a postura de Lídia. De seu assento no pátio controla os movimentos e a colaboração de todos, no artesanato, nos cuidados do fogo e preparo de alimentos, no trato das crianças. Distribui o produto das compras às casas das filhas e, na maior parte das vezes, compartilha com elas e suas respectivas famílias as refeições. (PISSOLATO, 2006, p.57).

A partir do momento em que uma nova liderança começa a se desenvolver no interior da aldeia, naturalmente seu grupo ou parentela se desmembra do ajuntamento maior, tal como aconteceu com o clã de Dona Lídia. Sob uma nova liderança, com características de autonomia, um número considerável de pessoas sai daquele território e vai em busca de outro lugar onde possa habitar. Essa diáspora é, em termos práticos, o resultado esperado do crescimento de determinado núcleo familiar e da falta de opções vantajosas para sua continuidade.

2.3.3 Caminhada e territorialização da Tekoa Mboy-ty (Aldeia das Sementes na Praia de Camboinhas, em Niterói)

A habilidade discursiva e a confiabilidade tanto para proteger o grupo quanto para orientar são características necessárias para legitimar a autoridade de uma nova liderança. Estas são características visivelmente presentes em Dona Lídia, liderança deste novo grupo em questão, que veio a formar a Aldeia Mata Verde Bonita. Vale ressaltar que, historicamente, a saída do grupo em caminhada também se apresenta como uma forma de resolver conflitos que possivelmente estariam ocorrendo internamente. É muito pertinente trazer aqui o relato de Vicente Cretton Pereira (2014) pesquisador que acompanhou o grupo de Dona Lídia no momento de territorialização da aldeia em Camboinhas:

os deslocamentos de Lidia e Pedro, apesar de terem sido, em grande parte, segundo Pedro, devido ao simples “gosto” dos Guarani por caminhar, tiveram, em momentos distintos razões diferentes para acontecer: busca por trabalho, não perder os direitos, uma briga interna, um convite do branco, a participação num movimento indígena, etc. Se por um lado havia sempre certa resistência por parte de Pedro em relação às mudanças, por outro elas se constituíam, na maioria das vezes, como um tipo de solução para certas tensões, como a que era pungente em Paraty Mirim. (PEREIRA, 2014, p.26).

O crescimento do grupo trouxe novas perspectivas, e neste caso, é necessário citar que houve uma conjunção de fatores favoráveis: a intensa produção e comercialização de artesanato, as plantações bem sucedidas que frutificaram em abundância e, o mais controverso, a construção do bar para a venda de bebidas e apresentação da banda de forró formada por alguns filhos de Lídia e Pedro. Esses fatores geraram certas tensões na relação entre o cacique Miguel e o grupo que crescia e prosperava.

Para alguns os conflitos se davam por causa do bar que eles mantinham dentro da aldeia de Paraty Mirim, que não era visto com bons olhos pela família do Cacique (embora alguns de seus filhos fossem clientes frequentes, como me disseram os Mbya). Outros afirmam que a família do cacique nunca os viu com bons olhos por ter “inveja” deles, devido ao plantio e à colheita abundante que resultava de seu trabalho. O fato é que, como Pissolato (2007) deixa claro, o “pessoal” de Lidia sempre formou um núcleo diferenciado na aldeia de Paraty-Mirim. (PEREIRA, 2014, p.27).

A trajetória deste grupo, após sair de Paraty-Mirim até chegar onde se localiza atualmente em Maricá, teve alguns fatores fundamentais. A primeira delas foi a presença atuante de alguns membros do grupo na ocupação coletiva, em conjunto com dezenas de

indígenas de várias etnias que viviam no Rio de Janeiro, do prédio onde antes havia funcionado o Museu do Índio e o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e antecedente da FUNAI. Os indígenas que ocuparam esse prédio passaram a concebê-lo como uma nova aldeia, a qual chamaram Aldeia Maracanã, e passaram a reivindicá-la como território indígena. Esse episódio teve grande repercussão na vida política da cidade, sobretudo no período da reforma do Estádio Maracanã para a Copa do Mundo de 2014 e as Olimpíadas de 2016, e ainda hoje está em indefinição litigiosa.

Para os indígenas e muitos de seus simpatizantes e militantes não indígenas, a tomada e concepção da Aldeia Maracanã foi verdadeiramente épica. Eles planejavam fazer desse prédio e sua pequena área uma aldeia urbana e também um local para apresentar seus rituais, danças e festejos, bem como para comercializar suas artes, demonstrando uma nova forma de viver como índios numa cidade grande. O processo começou por volta de 2008, teve seu auge nas demonstrações contrárias aos gastos exorbitantes que os governos federal, estadual e municipal estavam fazendo para reformar o Estádio Maracanã, sem levar em conta a presença dos índios que lá viviam e tinham planos de permanecer.

A experiência de alguns Guarani Mbya do clã de Dona Lídia em todo o processo de tomada do majestoso prédio do velho Museu do Índio, aliás, criado por Darcy Ribeiro, em 1953, foi fundamental para eles se darem conta de que poderia haver uma oportunidade para sua busca por um território próprio, o qual se deu em duas etapas. Na primeira etapa foram morar em uma pequena faixa do litoral do município de Niterói, onde está a linda praia de Camboinhas. Lá construíram um precário alojamento a que deram o nome de Aldeia das Sementes, permanecendo por alguns anos, sempre acossados por pessoas que não os viam com bons olhos.

A segunda etapa ocorreu a partir de um convite feito pelo prefeito da cidade vizinha de Maricá, Washington Quaqué, para que o clã de Dona Lídia se deslocasse de onde estava até o local onde hoje se encontra, no município de Maricá. Vale explicitar o entendimento de uma liderança do grupo de Dona Lídia, Miguel Vera Mirim, esposo de Luciana (atual vice cacique da aldeia), narrado em entrevista divulgada pela pesquisadora Monique Rodrigues de Carvalho (2021):

A gente já procurava um espaço porque lá na aldeia em Paraty já tinha muitas famílias e não tinha mais espaço para outras famílias. Aí a gente estava procurando uma área, aí nós viemos para ocupar o Museu do Índio lá no Maracanã. Foi nesse dia aqui que nós viemos para o museu junto com outros indígenas também. Nós fomos para lá, ficamos três meses e voltamos para Paraty de novo. Isso em 2006. E depois viemos de novo e ficamos três, quatro meses. Nesse tempo que nós conhecemos um parente que mora em Camboinhas. Ele falou que era Guajajara. Ele é formado, é advogado. Mora em Niterói. O Arão da Providência. Ele que chamou a gente para

Camboinhas. Já olhamos e gostamos. Viemos em cinco famílias de Paraty. Na época da reintegração do Sérgio Cabral nós Guarani já tínhamos saído do Museu do Índio. De 2007 para 2008 que fomos para Camboinhas. Nós viemos e ficamos lá durante 5/6 anos. Foi meio complicado, mas teve muita ajuda também. Moradores que não gostavam da presença dos indígenas, os que moravam no condomínio. Eu achava meio complicado. Todo dia era meio complicado. Pessoal olhava e botava segurança para ver o que a gente estava fazendo, tiravam fotos. Nós não tínhamos liberdade para fazer as coisas. Nós tínhamos medo. Todo dia, durante cinco anos, passamos por esse medo (p. 135).

A ida e permanência por cinco anos em Camboinhas, bairro nobre e litorâneo de Niterói foi o passo intermediário até a chegada em Maricá. A narrativa de Miguel Vera Mirim evidencia que a presença do grupo em Camboinhas iniciou diversos conflitos com os moradores do local, a ponto destes entrarem com uma representação feita pela Associação de Moradores de Camboinhas (Soprecam) no Ministério Público, com a alegação de que a presença da aldeia Guarani degradava o meio ambiente.

Neste contexto, já com o convite do prefeito de Maricá, indicados pela Diretoria de Demarcação de Terras da FUNAI, em Brasília, os antropólogos Pablo Antunha Barbosa e Tônico Benites (2009) fizeram um laudo para, através de estudo antropológico e cartográfico, lançar as bases do processo de regularização fundiária da área onde uma nova aldeia seria construída, no município de Maricá. Este documento¹⁹ comprova que, devido às tensões vividas pela parentela de Dona Lídia, em Camboinhas, o grupo foi praticamente forçado a deixar a área de Niterói e partir para outro município:

Assim, a Soprecam ajuizou ação cautelar (nº 2008.51.02.001616-2) na 3ª Vara Federal da Comarca de Niterói “com o escopo de impedir injusta agressão ao meio ambiente do bairro de Camboinhas, onde pleiteou a manutenção da referida aldeia com apenas 38 índios, sendo requerido para tanto o cadastramento dos mesmos, com o intuito de não permitir a chegada de mais índios ao local ocupado, em área de restinga da praia de Camboinhas; bem como a produção de prova antecipada, especificamente a pericial para que se determine na forma legal a destinação da área devastada (p.18).

Em maio de 2008, o jornal O Globo relatou os incômodos que os moradores de Camboinhas alegavam sofrer com a presença indígena na área. Na fala dos entrevistados, tornam-se evidentes muitas questões ligadas ao imaginário mítico da população sobre os indígenas contemporâneos em contexto urbano, basicamente composto por expectativas de uma “pureza étnica” que, na verdade, traduzia uma percepção carregada de estereótipos, além de um arraigado racismo e classismo. Para os moradores de Camboinhas, a identidade étnica

¹⁹ Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, Instrução Executiva nº 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009. Rio de Janeiro, 2009. Coordenação dos Trabalhos: Pablo Antunha Barbosa e Tônico Benites.

daqueles indígenas não era genuína, segundo evidenciam os relatos da matéria jornalística, onde está registrado que

“A associação de moradores reclama que os índios têm nadado nus e alega que eles são aculturados, e portanto não haveria justificativa para que vivessem numa aldeia. ‘Eles têm laptop, mandam e-mail, têm até carro. E estão transformando ali num camelódromo de artesanato. O desespero dos moradores de Camboinhas é que a praia vire um camelódromo’, alega a advogada da Soprecam, Adriana Alves da Cunha e Souza²⁰”.

O comentário acima é uma prova inconteste do medo real, se não pavor, dos moradores com a presença indígena ali, que viria a causar o empobrecimento da região, reconhecida como um bairro nobre em Niterói. Em outras palavras, efetivamente, a elite local não desejava o que achavam ser uma “favelização” e a degradação, atribuídas aos indígenas como principais vetores. Este ponto foi ressaltado por Barbosa e Benites (2009) em seu laudo antropológico, como podemos comprovar no trecho abaixo:

Em relação à presença dos índios em Camboinhas, o que mais chama a atenção não é apenas a confusão e aproximação feita pelos moradores entre “índios” e “favelados”, mas, sobretudo o fato desses moradores se utilizarem de um discurso sobre os índios que data pelo menos do início do século passado e que pretende não só formar a opinião pública como também cristalizar certas imagens (caricaturais e estereotipadas) dos índios. Uma dessas imagens é justamente aquela que mostra o índio como o ser que só pode morar no mato, caso contrário ele deixa de ser índio para virar “favelado” ou “indigente”; outra apresenta o índio como preguiçoso ou como aquele que cria obstáculos ao “progresso do mundo civilizado (p.18).

O conflito se acirrou de tal modo na região que houve um incêndio suspeito exatamente na área onde os indígenas tinham sua aldeia, com indícios de intencionalidade. Praticamente todos os pertences foram destruídos, o que deixou os aldeados por dias apenas com a roupa do corpo, segundo o relato dos mesmos. Documentos, móveis, roupas, eletrodomésticos e até livros; tudo se perdeu no fogo. Conforme o laudo antropológico, houve uma reunião em que Dona Lídia, após o incêndio, ressaltou a necessidade de encontrar um outro lugar onde a comunidade pudesse estabelecer uma nova aldeia e viver em paz.

Para recapitular rapidamente os fatos e o histórico do presente processo, lembramos que se realizou no dia 18/12/2008 em Niterói uma reunião entre as lideranças Mbya

²⁰ THOMÉ, Clarissa. Tribo ergue ocas em praia de luxo de Niterói: comunidade teme que área se torne um 'camelódromo de artesanato'. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/noticia/55494> Acesso em: 7 de abril de 2024

Guarani de Camboinhas e representantes da FUNAI e de ONG CCOB (Conselho Comunitário da Orla da Baía de Niterói). Conforme consta na Informação Técnica nº01, durante a reunião, Lídia Nunes – liderança da comunidade - manifestou a necessidade de que a FUNAI encontrasse uma área que atendesse ao modo de vida Guarani e reiterou a impossibilidade de voltar para a Parati-Mirim, área de onde saíram. Afirmou ainda que a área de Camboinhas carece de boas condições para a agricultura e também sofre de intenso fluxo de não-indígenas (BARBOSA e BENITES, 2009, p.4).

Apesar do incêndio, parte das casas e outras dependências foram reconstruídas para utilização dos aldeados, mesmo estes já estando empenhados no processo de busca por outro território, visto que um dos projetos da formação dessa aldeia constava era manter o local e iniciar ali a construção de um centro cultural onde se mantivesse viva a memória do povo Guarani e onde se vendesse a produção artesanal para que não se perdesse o contato com os turistas que visitavam frequentemente a aldeia. Para Barbosa e Benites (2009), “(...) a reconstrução da aldeia, de alguma forma, fortaleceu culturalmente o grupo familiar, dinamizando a possibilidade de se consolidar um grupo politicamente mais estável e autônomo” (p.24).

Vale a pena observar que as diversidades do entorno, seja a resistência da população não indígena ou o próprio descaso do governo na solução das demandas apresentadas pela comunidade, fizeram com que o grupo se fortalecesse e trabalhasse para obter ainda mais autonomia.

2.3.4 Caminhada e territorialização na Tekoa Ka'aguy Hovy Porã (Aldeia Mata Verde Bonita, distrito de São José do Imbassaí em Maricá)

Atualmente existem duas aldeias da etnia Guarani Mbya em Maricá. Além da Aldeia Mata Verde Bonita, chamada em língua guarani, Tekoa Ka'aguy Hovy Porã, tem a Aldeia Céu Azul (Tekoa Ara Hovy), um pouco antes de chegar em São José do Imbassaí, em Itaipuaçu, dentro do Parque Estadual da Serra do Tiririca. Porém, somente a Aldeia Mata Verde Bonita surgiu a partir de um convite oficial feito por uma autoridade governamental. O ex-prefeito Washington Quaqué (2019), em seu livro “Maricá - cidade das utopias” descreve algumas das políticas públicas implementadas em seu governo e dedica um capítulo inteiro à chegada das aldeias indígenas para o município.

Após um breve panorama dos problemas enfrentados pelos aldeados em Camboinhas, incluindo o incêndio considerado criminoso, o livro narra a articulação feita para que o grupo chegasse a Maricá, onde a Secretária Municipal de Direitos e Cidadania, Rosângela Zeidan,

“através de ofício nº 0001/2009, oficializou a FUNAI o interesse em regularizar uma área para a constituição de uma Terra Indígena para a Comunidade Mbya-Guarani de Camboinhas”, conforme registrado no laudo feito por Barbosa e Benites (2009), citado anteriormente.

Em outubro de 2019, Miguel Vera Mirim, em entrevista concedida a Carvalho (2021), narra o posicionamento do grupo com relação a esta proposta feita pelo então prefeito, bem como os procedimentos subsequentes para que as ações fossem efetivadas.

O prefeito Quaqué veio e conversou com dona Lídia. Aí nós viemos para Maricá não para ficar, apenas para olhar o lugar, o centro de Maricá. Depois esperamos 2,3 anos para vim depois do convite. Quando ele chegou ele falou: eu não sei qual o sentido que vocês estão sofrendo demais, muitos ataques, venham para Maricá que eu vou dar um espaço para vocês ficarem ali. Aqui vocês vão ter espaço para plantar, fazer artesanato e fazer suas ocas. Nesse sentido, para a gente era até demais, a gente não acreditava. Por isso a gente demorou muito para vir. Será que ele está falando a verdade?(...) A gente fez encontro na cabine dele lá em Maricá. Ele conversou com a gente e com a Funai. Teve todo esse acompanhamento (p. 139).

Para que o acordo tivesse continuidade, o território foi analisado para comprovar se a área, cujo então prefeito Washington Quaqué encaminhara para doação, reunia as condições necessárias para que a aldeia fosse reconstruída, ou seja, dentre outras coisas, água em abundância e terreno disponível para a agricultura familiar de subsistência. Após a reunião entre técnicos, FUNAI, prefeitura e representantes da aldeia, foi aberto processo administrativo na prefeitura, dando assim início às negociações para a recepção dos indígenas em Maricá. No laudo de Barbosa e Benites (2009) consta o seguinte parecer:

Após a referida reunião, por um lado, a Secretaria Municipal de Direitos e Cidadania de Maricá abriu processo administrativo de nº 8691/09, no dia 17 de Junho de 2009, com objetivo de ‘assentar os índios Guaranis em nosso Município’. Dizendo na página inicial do processo que ‘fora escolhida (local) entre as áreas apresentadas a área conhecida como ‘Morro do Mololó’ que está lançada na matrícula do RGI de nº 607, descrita como área 1, na localidade de São José do Imbassai – 3º Distrito de Maricá – sendo que esta área é tida como Reserva Florestal, com 470.596,70 m², conforme planta da área’. Nesse sentido, a prefeitura faz menção em um primeiro momento de uma área a ser desapropriada ou doada com superfície de aproximadamente 470.000 m², ou seja, se convertemos, um equivalente de 47 ha. No entanto, no dia 13 de julho de 2009, na folha 79 do processo nº 8691/2009 ‘consta nos autos à matrícula do RGI de Maricá de nº. 607 onde consta a descrição de uma área desmembrada da Fazenda São Bento, situada na localidade de São José – 3º Distrito de Maricá. Na dita matrícula acostada as fls. 04 a 07, na averbação nº 3 datada de 11/01/84, consta à descrição da área 01 em torno do Morro do Mololó com 96,50 hectares, correspondente a 470.596,10 m²’ (pp. 27-28).

No referido laudo há também a informação de que o então prefeito, Washington Quaqué, propôs à prefeitura um projeto que desapropriaria toda a restinga de Maricá para a

criação de um parque municipal, onde aproximadamente 380 hectares seriam destinados à comunidade indígena e 100 hectares para a colônia de pescadores de Zacarias (comunidade tradicional que já habitava a região da restinga - segundo folha 99, processo nº 047/09/DAF/FUNAI). Porém, após medição da área por engenheiro agrimensor, foi identificada a metragem de 93 hectares, espaço que foi considerado suficiente pela família da Dona Lídia .

A região reunia muitas das condições necessárias para a formação de uma aldeia Guarani: “mato, água, morro e espaço para ser destinado à agricultura. Nesse sentido verificou-se que a área continha elementos naturais, tanto animais como vegetais importantes para a constituição de uma comunidade dinâmica” (BARBOSA e BENITES, 2009, p.29). Além disso, há no território um canal onde se pode pescar, um brejo que indica a existência de água potável na região, mata fechada de área verde preservada com animais silvestres e uma ampla área plana com muito sapê que pode ser utilizado na construção das casas, além de árvores com pequenos galhos e troncos que podem ser utilizados como lenha e para a artesanaria - o que tornaria desnecessário desmatar novos terrenos dentro do perímetro.

O local designado para ser a aldeia fica próximo à área urbana do bairro de São José do Imbassaí e da rodovia Amaral Peixoto, o que torna mais fácil o deslocamento para outros locais e o acesso aos benefícios da cidade. Tal fato foi considerado pelos indígenas e pelos outros integrantes da comissão como algo muito positivo. Essas informações fizeram com que aumentasse ainda mais o desejo da comunidade de ir para Maricá. No laudo há uma importante narrativa da matriarca do clã, Dona Lídia que afirma que

Já vinha “prevendo” que encontrariam uma terra boa “yvvy porã”, com mato, com água, com taquara e onde as crianças pudessem plantar e viver o jeito Guarani de ser, diferentemente de Camboinhas que não tem as condições necessárias para se ter uma roça. Joaquim Benites, por sua vez, contou que já viajou por boa parte do litoral do Estado do Rio de Janeiro, desde Parati até Rio das Ostras, e afirmou que “essa área aqui foi a melhor que eu vi. O lugar é bem tranquilo para viver com a família. A gente já se sente feliz”(BARBOSA e BENITES, 2009, p.34).

2.4 As dificuldades para estabelecer a nova aldeia

A comunidade Guarani Mbya se estabelece então no local, após estes primeiros encontros de articulação e a produção do laudo antropológico. Porém, logo o grupo recebe a informação de que o território que iria ocupar pertenceria ao grupo espanhol IDB Brasil. Miguel Vera Mirim narra para Carvalho (2021) esse fato e também os possíveis desdobramentos para a aldeia:

Só que nesse meio existe, é o fato, que essa terra não era dele. Falaram que essa área é do espanhol. Aí já começou, aí eu não sei como é que fica, mas o papel, o dia que nós viemos, está tudo registrado, está tudo no processo. Nós vimos outras áreas em Bambuí e Zacarias. Várias pessoas, três a quatro famílias, ia junto ver. Nós escolhemos essa quando a gente veio para cá e a gente já sabia da construção do Hotel. A própria população falava quando a gente veio para cá, tinha um container ali na Point, aí as pessoas falavam se vocês vierem para cá é melhor para gente porque vocês vão cuidar desta área de floresta. Aqui, a maioria eu acho, que não quer, não gosta da ideia do hotel. Pra ir para praia vai se fechar tudo. Ninguém vai poder passar (p.141).

O então prefeito Washington Quaquá também conta os entraves que surgiram nesse momento para os Guarani:

Eles, a partir de suas crenças e da consulta aos ancestrais através da Pajé, identificaram uma área na restinga como remanescente de sua ancestralidade. A área escolhida é a mesma que o grupo espanhol IDB escolheu para desenvolver o projeto de resorts turísticos. Chamei os proprietários e avisei que eu sempre fui a favor do projeto, mas que diferentemente do prefeito anterior que excluiu os pescadores de Zacarias, meu governo só aprovaria o projeto turístico se ele incorporasse os pescadores de Zacarias, além da Aldeia Indígena Guarani. Argumentei que um projeto turístico só teria a ganhar com uma aldeia indígena dentro dele. Turistas de todo o mundo que vêm ao Rio de Janeiro teriam ali, a 50 km do aeroporto internacional do Galeão, a oportunidade de ver as populações originárias do Brasil e conhecer sua cultura. Maricá só tem a ganhar com a aldeia na cidade e na área dos resorts. (QUAQUÁ, 2019, p.81).

Percebe-se que para ele o interesse turístico era uma das causas que motivava todo o empenho na luta pela aquisição do território para a aldeia. Ter em Maricá não só a aldeia mas também um resort transformaria a região em um polo de entretenimento e turismo bastante atraente e lucrativo. Desta forma, mesmo com o aval e a permissão da Prefeitura, a vinda do grupo para Maricá e a ocupação de parte da Área de Proteção Ambiental geraram conflitos com a empresa “IDB Brasil” que, por sua vez, reivindicava a parte ocupada pelos indígenas como sendo terras adquiridas legalmente.

Em 2014, o Laboratório de Antropologia Visual da UFF, coordenado na época por Ana Lúcia Ferraz, produziu um filme onde partes destes acontecimentos foram registrados. “Mbya Xondaro Reko” foi produzido em colaboração com Miguel Vera Mirim e retrata o fato de que, dentre as funções do guerreiro deve estar também a habilidade de negociação com os “juruá”, (não indígenas). Na época, Darci Tupã, filho de Dona Lídia, era o cacique, e o filme registra uma interessante colocação dele na reunião, após saber que Washington Quaquá não estava presente na Prefeitura no momento para resolver a questão. Diante da insistência dos indígenas em falar diretamente com o prefeito, Darci Tupã diz que

(...) todos os índios que estão ali e mais índios que encontraram com ele na época que ele foi nos procurar, nós precisamos nos encontrar pessoalmente com ele. Porque ele nos declarou essa proposta, nos doou esta terra, e agora nós temos que correr

atrás de fazer negócio, falando bem claro na linguagem indígena, o índio não vai negociar não. Nós já estamos entrando com a Funai pra ver o que a gente pode fazer desta área. Já estamos levantando doze ocas. Algumas famílias já estão residindo ali. A gente precisa encontrar com o Quaquá. Eu não gosto de mandar aviso. Eu sou liderança e preciso honrar minha palavra perante a comunidade (...) Ele que tratou isso com a gente. A aldeia vai ser aquela. Aquele que nos doou, aquele que medimos junto com a Funai. Na época que ele mandou assessor de vocês pra medir a área junto com a Funai que fez tudo e veio antropólogo Tonico Benites que foi indígena que fez o estudo da área. A gente visitou três áreas. Aqui em Zacarias. A comunidade não aceitou muito indígena. Devido a isso o prefeito foi e teve esse estudo dele. A outra a gente não visitou.²¹

No evento do Abril Indígena –que é um evento de cunho nacional e local, sempre no mês de abril, onde muitos representantes dos povos indígenas se encontram para apresentar suas reivindicações ao governo nacional e à população brasileira em geral–, realizado na própria aldeia, em 2018, a empresa IDB Brasil tornou a procurar as lideranças da aldeia com a intenção de oferecer outra terra para eles. Segundo Miguel Vera Mirim, se eles ficassem lá teriam que desocupar uma parte da área para dar início às obras da zona de tratamento de esgoto do resort. Porém, do poder público, na pessoa do então prefeito Quaquá, a orientação era para que eles lutassem até o fim. Sendo assim, os indígenas recorreram à estratégia de fazer no interior da aldeia o cemitério indígena, como uma maneira também de fortalecer seu posicionamento no processo de territorialização. Segundo Carvalho (2021)

... esse cemitério, inclusive, já teve um registro realizado para o filme de Alberto Alvares, *Guardiões da Memória* (2018). O filme tem uma cena que mostra o local do cemitério. Na cena, as filhas de Dona Lidia, Jurema, Iracema e Juliana e mais dois integrantes da aldeia caminham até o local reservado ao cemitério, retirando as folhas do caminho e do entorno do sepultamento. Velas são acesas no local em torno da cruz envolta por um rosário onde se encontra um dos corpos sepultados. (p. 143)²²

A situação se tornou cada vez mais delicada, pelos inúmeros fatores que envolviam o assentamento do grupo naquela região, cabendo à Prefeitura finalizar o trâmite processual e emitir uma nota de legitimação daquela terra aos Guarani pois não havia mais nada a resolver com a Funai. Nas avaliação de Carvalho (2021),

... com o cemitério fica mais difícil desocupar a área. Eles sabem como é isso. Ficam preocupados com o resort porque vai lotar a região. A mata vai acabar para construção do condomínio e do hotel. Ao mesmo tempo, vai favorecer o turismo. Percebi que eles dependem muito do turismo, já que uma das maiores fontes de renda da aldeia (além das políticas públicas da prefeitura) vem da venda de artesanatos, do bar e das visitas guiadas.

²¹ “MBYÁ Xondaro Rekó”. Direção: Miguel Verá Mirim. Produção: Antropologia Visual UFF. Niterói, 2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xCx5CDx42cQ&t=16s> Acesso em 01/07/2024.

²² “GUARDIÕES da Memória” Direção: Alberto Alvares Tupã Ra’y .Nhamandu Produções. 2018. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Ugu_d4aNAtk Acesso em 11/04/2024.

Mesmo com todas as dificuldades, a comunidade estava otimista com a possibilidade de finalmente ter um território assegurado legalmente, muito embora ainda não fosse uma terra indígena demarcada. A atitude do prefeito Quaquá, ao convidá-los para se estabelecer em Maricá, os agradou muito, como afirma Miguel Vera Mirim:

Ele, na verdade, para mim foi a melhor coisa que ele fez para a gente porque se você procurar na história eu não conheço nenhum município do Brasil que alguém foi convidar os indígenas. Acho que ele é o único do Brasil que fez isso. Convidar os indígenas para o município. Para mim eu fico muito feliz com isso. Por mais que tenhamos algumas coisas para falar dele, essa parte ele fez a melhor coisa para gente. Por que a gente precisava disso, desse pedaço de terra para gente viver com as crianças sem preocupação. Então eu acho que é isso. Ele fez algo inacreditável. (CARVALHO, 2021, p. 144)

Uma personagem fundamental irá chegar nessa narrativa para agregar força na luta pela territorialização: Jurema Nunes, filha de Dona Lídia e atual cacique da aldeia. Vinda de uma aldeia Guarani Mbya no Paraná, onde tinha se constituído liderança, ela se unira ao grupo quando a aldeia já estava em Maricá. Porém, ao avaliar a relação entre a comunidade e o poder público nessa querela com a empresa IDB Brasil, ela sentencia:

Eu falo que esse lugar para gente foi maravilhoso, a gente tem nossos filhos brincando na escola, o posto de saúde, médico, professor dando aula para nossos filhos, a gente planta, trabalha para ter comida dos nossos filhos. É um lugar muito bom para se viver. O município de Maricá ajuda muito. A terra não é demarcada ainda, mas a gente tá vendo como vai ser. Essa é uma luta que todo o povo indígena tem. Nós temos o canal onde é a divisão da Aldeia, onde a gente pesca. O hotel ia pegar a grande parte da área de Proteção Ambiental. A gente não sabia que ia acontecer isso. A gente ficou sabendo desse projeto que é muito grande. O pessoal fica falando que vai derrubar muita natureza, mas a gente já teve com o Davi, que é o responsável disso, nós já tivemos reunião com ele falando sobre isso. Ele falou que ele não tem intenção de tirar a gente daqui. Ele falou que vai ajudar e fazer o melhor para aldeia. Então eu acho que é uma coisa que eu tenho que refletir. Eu ainda eu não sei o que vai ser feito, se vai estragar muito a natureza, mas ninguém fez mais reunião sobre isso. Está parado. (CARVALHO, 2021, pp. 144, 145).

2.5 A situação atual da Aldeia Mata Verde Bonita

Algumas ações iniciadas pelo prefeito Washington Quaquá ainda beneficiam a comunidade Guarani Mbya como, por exemplo, o acesso ao atendimento à saúde e à educação na aldeia, além da chamada “Bolsa Mumbuca Indígena”, por ele criada, que possui um valor superior ao benefício “Bolsa Mumbuca”, oferecido à população de baixa renda de Maricá. Muito embora as políticas municipais ainda sejam a principal fonte de renda da aldeia, existem inúmeras iniciativas individuais que fazem girar a economia local.

Ainda hoje existem vários pequenos comércios familiares em atividade vendendo artesanatos variados como cestaria, adornos de penas, sementes, miçangas e esculturas de animais em madeira, frequentemente expostos na frente das casas. Existem também comércios de alimentação onde as comidas são vendidas em casa. Os estabelecimentos maiores que existiam anteriormente, como a oca-loja de artesanato, localizada bem na entrada da aldeia, administrada por Miguel e Luciana, a pequena mercearia da Iraci, o bar da Dona Lídia e a casa de açaí do Darci Tupã já não estão mais em funcionamento.

Vale mencionar que as visitas guiadas oferecidas às escolas e a outros grupos de visitantes, os shows da banda de forró “Moleques da Pisadinha”, composto por alguns filhos da Dona Lídia, bem como as festas abertas à população da cidade com atrações tanto da cultura tradicional como de artistas não indígenas, diversos quiosques de venda de artesanato Guarani e de outras etnias também e apresentações esportivas, estão se reestruturando novamente após os anos agudos da pandemia, e tem ocorrido com relativa frequência.

Diversos projetos culturais em setores como dança, música, pintura, artesanato, fotografia e agricultura têm ocorrido na aldeia, a qual foi contemplada com 21 editais federais beneficiados pela Lei Aldir Blanc²³. Nesse sentido, o time de futebol segue disputando campeonatos²⁴ indígenas e não indígenas com o apoio da prefeitura de Maricá que tem colaborado com o já mencionado preparador físico que os visita semanalmente. Por sua vez, a Escola Municipal Indígena Guarani Para Poty Nhe' Ê Já (esse é o nome Guarani da Dona Lídia, matriarca deste clã e pajé da aldeia) fez um perfil no Instagram de onde se pode acompanhar as atividades desenvolvidas pelo corpo docente que é composto tanto por indígenas como não indígenas).

Quanto à “ameaça” do resort, essa continua de pé, porém sua construção está atualmente embargada na justiça, o que levou os Guarani a iniciarem pequenas retomadas de território no entorno da aldeia-mãe, ampliando sua área aldeada para as margens da lagoa e também da estrada, terreno onde os Guarani já haviam “ocupado” ao plantar árvores de onde recolhem as sementes que são utilizadas como matéria prima dos artesanatos e onde existem suas plantações de ervas medicinais, muito utilizadas por toda a comunidade.

²³ PREFEITURA de Maricá. Cultura vai apoiar projetos indígenas contemplados pela Lei Aldir Blanc: Aldeia Mata Verde Bonita venceu 21 editais federais, que vão levar eventos para dentro da comunidade. Disponível em: <https://www.marica.rj.gov.br/noticia/cultura-vai-apoiar-projetos-indigenas-contemplados-pela-lei-aldir-blanc/> Acesso em 07/04/2025

²⁴ WHITACKER, Luciana. Jogo de futebol entre Indígenas da etnia Guarani Mbya na Aldeia Mata Verde Bonita ou Tekoa Ka'Aguy Hovy Porã - APA São José de Imbassai. Disponível em: <https://encurtador.com.br/RnqYf> Acesso em 07/04/2025

No mês de dezembro de 2024, um novo grupo de 45 indígenas chegou à aldeia Mata Verde Bonita, vindo da Argentina. Este grupo emigrante é parte extensiva da família da Dona Lídia e veio por causas relacionadas à grave insegurança alimentar que estavam vivenciando. Essa nova comunidade agregada, formada por 28 crianças, fora os idosos e adultos, segundo relato dos próprios aldeados, não é fluente na língua portuguesa e não tem muita convivência com a sociedade não indígena - só o tempo dirá como se dará essa convivência. O jornalista Felipe Lucena (2024) do Jornal Diário do Rio²⁵, em sua reportagem sobre a chegada dos emigrantes, publicou também um apelo do Movimento Baía Viva²⁶,

O significativo aumento populacional neste território desassistido de políticas públicas essenciais (como de saneamento ambiental) requer uma imediata atuação do poder público nas áreas de saúde, assistência social, alimentação (segurança alimentar), ampliação do sistema de abastecimento de água potável (atualmente fornecido por carros pipa num volume insuficiente), saneamento básico e moradia digna voltadas ao atendimento desta população emigrante.

Este comunicado (que pode ser encontrado na íntegra no Anexo D) foi encaminhado à Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos (SEDSOH), Defensoria Pública Estadual (DPE-RJ), FUNAI, Ministério Público Federal e Estadual-RJ e ao Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND-RJ), apontando para o fato de que os pedidos que estavam sendo feitos pela Cacique Jurema por alimentos, produtos de higiene pessoal e roupas não estavam sendo respondidos diante dos poucos recursos da aldeia. O Movimento Baía Viva, parceiro em muitas outras iniciativas de melhoramentos territoriais como a mobilização de um mutirão para construção do Viveiro da Mata Atlântica com mudas de reflorestamento na aldeia Mata Verde Bonita com os cursistas do Projeto Brigada Guarani por Maricá²⁷, também lançou uma campanha de ajuda aos novos moradores no site oficial²⁸.

3 Os Guarani Mbya e suas estratégias midiáticas: etnografias virtuais

O que está em pauta é referente a formação de novas percepções de vida que até então soam como objeto de estranhamento perante uma sociedade racionalizada e abstraída da ideia de harmonia com a natureza, e é nesse cerne

²⁵ LUCENA, Felipe. Comunidade Guarani de Maricá pede doações para indígenas argentinos que chegaram na aldeia neste mês. Jornal Diário do Rio, 16/12/2024. Disponível em: <https://encurtador.com.br/S6lQ8> Acesso em 07/04/2025

²⁶ MOVIMENTO Baía Viva. Disponível em: <https://baiaviva.org.br/> Acesso em 07/04/2025

²⁷ Aldeia Guarani Mbyá de viveiro novo. 07/04/2025. Disponível em: <https://baiaviva.org.br/mutirao-mata-verde-bonita/> Acesso em 08/04/2025

²⁸ Campanha Urgente em Maricá. 17/12/2024. Disponível em: <https://baiaviva.org.br/campanha-pelos-guaranis-argentinos/> Acesso em 08/04/2025

que reside o caráter pedagógico dos modos de ser e pensar, presentes nas culturas indígenas e dos povos tradicionais.

Marize Guarani, “Aguyjevete para quem luta”²⁹

Na convivência com os Guarani-Mbya da Aldeia Mata Verde Bonita, com seu modo de ser e de pensar, duas características foram percebidas e se tornaram fundamentais para a orientação do presente trabalho. Em primeiro lugar, o fato de que essa etnia possui uma organização política bem estruturada, com uma intensa comunicação entre aldeias próximas e articulações relevantes entre aldeias em múltiplos territórios da América do Sul, especialmente em quatro países, a saber, Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina.

Em segundo lugar, foi percebido que as mulheres desempenham um papel fundamental, não só no ambiente familiar, como no âmbito das aldeias e também na articulação externa com outras aldeias e terras indígenas, a ponto de influenciar o modo como a política governamental tem percebido o povo Guarani-Mbya nos últimos decênios. O primeiro aspecto será tratado neste capítulo e o segundo, posteriormente.

Devido à capilaridade territorial que os movimentos políticos indígenas possuem em quase toda extensão da América do Sul, as reivindicações de inúmeras etnias têm extrapolado o ambiente das aldeias e se tornado conhecidas pela sociedade não indígena. Sendo assim, muitas conquistas têm ocorrido, não apenas no que tange à luta por demarcações territoriais, mas também no âmbito da reivindicação por direitos mais amplos, como a soberania alimentar tradicional, a saúde da mulher indígena e o acesso à educação para crianças e jovens.

Um dos principais propulsores desse alcance é o uso da internet e das redes sociais. Neste contexto, abre-se diante do pesquisador uma questão muito interessante referente à etnografia na contemporaneidade, em suas novas maneiras não só de fazê-la mas de compreendê-la. A pesquisadora em Estudos Culturais e Mídia, Beatriz Polivanov, problematiza algumas relevantes questões referentes às nomenclaturas que têm sido forjadas, como por exemplo as expressões “etnografia virtual” e “netnografia”³⁰. Tendo em vista que a

²⁹ OLIVEIRA, Marize. Tese (doutorado em Educação) *Aguyjevete para quem luta - movimento indígena e povos originários na luta por direitos à educação: uma escrita etnográfica*. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense, 2024.

³⁰ Sobre as novas terminologias, Fragoso, Recuero, Amaral (2011) assim sintetizam: “Netnografia: Neologismo criado no final dos anos 90 (net + etnografia) para demarcar as adaptações do método etnográfico em relação tanto à coleta e análise de dados, quanto à ética de pesquisa. Relacionado aos estudos de comunicação com abordagens referentes ao consumo, marketing e aos estudos das comunidades de fãs. (...) - Etnografia digital: Explorar e expandir as possibilidades da etnografia virtual através do constante uso das redes digitais, postando o material coletado. Outro objetivo é a criação de narrativas audiovisuais colaborativas em uma linguagem que sirva como material de estudo mas atinja também um público extra-acadêmico. - Webnografia: Alguns autores o utilizam enquanto um termo relacionado à pesquisa aplicada de marketing na internet, relacionado à questão das métricas e audiências dos sites, principalmente em ambientes de discussão (...) Assim como netnografia, webnografia também é utilizada tanto para pesquisas acadêmicas quanto mercadológicas. - Ciberantropologia:

etnografia pode ser entendida tanto como método quanto como produto resultante de uma pesquisa, “vale destacar que a função do etnógrafo vai muito além de simplesmente reportar os eventos e experiências observados; cabe ao etnógrafo explicar como essas experiências e dinâmicas sociais constituem teias de significado” (p.62)³¹.

Para o antropólogo interpretativista Clifford Geertz (2008), “acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (p.4)³². Sendo assim, analisar as interações sociais em comunidades virtuais faz com que a internet possa ser analisada sob dois vieses: enquanto *cultura* e enquanto *artefato cultural*.

Já a antropóloga Christine Hine (2000)³³, da University of Surrey no Reino Unido, faz uso do termo “etnografia virtual” e defende que essas duas perspectivas podem se entrelaçar ou não. Para ela a internet tanto “representa um lugar, um ciberespaço, onde a cultura é constituída e reconstituída” (p. 9), quanto é “um produto da cultura: uma tecnologia que foi produzida por pessoas particulares com objetivos e prioridades situadas contextualmente” (Ibidem).

O trabalho “Métodos de pesquisa para internet” (FRAGOSO, RECUERO E AMARAL, 2011) apresenta uma terceira perspectiva desenvolvida na Universitat Oberta de Catalunya, no coletivo de pesquisa “Mediaciones”, para o qual a internet pode ser considerada como tecnologia midiática geradora de práticas sociais. Pode-se considerar essa terceira perspectiva muito pertinente para o presente trabalho tendo em vista que as estratégias midiáticas analisadas aqui tem contribuído para o estabelecimento de práticas sociais transformadoras, cujo objetivo principal é a organização ampla das etnias e a sensibilização da sociedade não indígena para a defesa dos direitos originários. Muito embora o protagonismo seja do próprio indígena, esta parceria se mostra necessária para conquistas reais.

(...) Baseia-se nos conceitos da antropologia ciborgue de Donna Haraway para examinar a reconstrução tecnológica do homem e preparar o etnógrafo para lidar com uma categoria mais ampla de “ser humano” em suas reconfigurações. FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. Métodos de pesquisa para internet. Porto Alegre: Sulina, 2011.(p. 198-201)

³¹ Polivanov, Beatriz. (2014). Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. Esferas, 1(3). <https://doi.org/10.31501/esf.v1i3.4621>

³² GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

³³ HINE, Christine. Virtual Ethnography. London: SAGE Publications, 2000 apud POLIANOV, 2014.

3.1 Um olhar sobre o processo de inclusão digital indígena

A internet tem se mostrado uma aliada poderosa para as comunidades indígenas, visto que tem sido utilizada para além de denunciar crimes ambientais. Incontáveis etnias têm defendido seus direitos, lutado pela preservação e divulgação de sua cultura, bem como tornado possível à sociedade não-indígena a observação e a participação, mesmo que de maneira remota, do dia-a-dia nas condições de vida mais variadas possíveis dentro da realidade aldeada ou até em contexto urbano.

As redes sociais têm atingido um vasto público nacional e internacional, rompendo o isolamento em que muitas comunidades viviam e superando a barreira do apagamento histórico sofrido por esses povos nos veículos midiáticos hegemônicos. Segundo Thiago Cavalcante, historiador e pesquisador do Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História (Etnolab) da Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD) e do grupo de pesquisas do Centro de Estudos Indígenas Miguel A. Menéndez (CEIMAN) da Unesp de Araraquara (SP), "a internet possibilita aos indígenas divulgar suas culturas e potencialidades de forma mais independente e autônoma, se fazendo conhecer e dialogando diretamente com a população nacional"³⁴.

Para que tal uso intenso das redes sociais tenha sido possível entre as populações indígenas, é necessário sinalizar que em 2003 o Comitê para a Democratização da Informática (CDI) que está presente em 842 instalações em 15 países, tendo atingido mais de 1,64 milhão de pessoas desde sua fundação em 1995, deu início ao projeto Rede Povos da Floresta, criada em 2003. Desde que foi responsável pela implantação de pontos de acesso à internet em comunidades do Acre, Amapá, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Acerca da Rede Povos da Floresta, Ailton Krenak, em entrevista que concedida no dia 11 de junho de 2014, quando ocupava o cargo de assessor especial para assuntos indígenas no Governo de Minas Gerais, afirmou:

Eu coordeno a Rede Povos da Floresta, que reúne comunidades indígenas que se articulam em torno das novas tecnologias de informação. A Rede é uma atualização da Aliança dos Povos da Floresta, que teve como um dos seus mais ilustres idealizadores o nosso amigo Chico Mendes, lá no final da década de 1980, começo de 1990. Chico Mendes, seringueiros, ribeirinhos e comunidades indígenas sonharam com uma rede de cooperação entre diferentes comunidades na Amazônia, sonho que teve impacto significativo na articulação dos índios com a sociedade brasileira e com o conjunto de questões políticas, ambientais e socioambientais, quando ainda não eram colocadas nos termos que a gente vê agora, no século XXI. Eu estou falando sobre o final da década de 1980, 1990, quando a temática ambiental

³⁴ BUENO, Chris. Comunidades indígenas usam internet e redes sociais para divulgar sua cultura. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v65n2/06.pdf> Acesso em: 23/12/2024

ainda era vista como algo muito elitista e Chico Mendes começou a dar sentido a essa ideia, relacionando-a com a questão fundiária, com o acesso à terra, com o acesso a direitos humanos fundamentais para pessoas que viviam na condição de semiescravidão na floresta. Ele, eu e outras lideranças indígenas, começamos a Aliança dos Povos da Floresta, que mais recentemente incluiu diferentes grupamentos humanos que, dependendo de seu tipo de assentamento ou de onde estão localizados, o ecossistema, o bioma, são chamados de “geraizeiros”, “açazeiros” ou “babaqueiros”. Quando se fala em comunidades tradicionais, nos diferentes segmentos da sociedade brasileira, eu acho curioso que eles confundam atividade com cultura. Houve um tempo em que eles falavam “comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhos e extrativistas”, que eram categorias, digamos assim, relacionadas com a forma de organizar o trabalho, de organização social. Mais recentemente isso se tornou tão amplo que passou a juntar todo mundo. As quebradeiras de coco do Maranhão também são elencadas como comunidades tradicionais. A emergência das novas identidades não tem fim, é algo que a gente inaugurou em alguns lugares do mundo, mas com maior visibilidade da América Latina. Essas novas identidades eclodiram e vão continuar! Na visão das comunidades indígenas, isso é a melhor coisa que poderia acontecer para a gente conquistar a tal da visibilidade. Agora nós deixamos de ser um fragmento do que eles chamavam “minorias” e passamos a ser uma parte da grande maioria, que são os excluídos. Excluídos de diferentes prismas, de diferentes exercícios do que nós poderíamos entender como cidadania plena. Nós fazemos parte dessa maioria. Os índios, definitivamente, não são uma minoria. Dizer que os índios ou que os negros são minorias é uma dificuldade de quem não faz uma leitura mais atualizada do que nós vivemos hoje.³⁵

No entanto, a maior parte das conquistas em inclusão digital, que beneficiou direta e indiretamente mais de 120 mil pessoas, ocorreu em 2007, quando a referida rede firmou um acordo com os ministérios das Comunicações e do Meio Ambiente. Em 2010, o Centro de Inclusão Digital Indígena (CIDI) foi criado como uma instituição sem fins lucrativos que se propunha a colaborar para a conectividade dos povos indígenas através do repasse para as comunidades indígenas de equipamentos de informática recebidos como doações; e do oferecimento de cursos de informática básica e formação de monitores indígenas para as futuras escolas de informática criadas nas aldeias.

Apesar de existirem políticas públicas de inclusão digital desde 2003, o primeiro CIDI foi inaugurado apenas em março de 2012, entre os Tikuna, que vivem na zona norte de Manaus (AM) e os Ashaninka, que vivem na região do Alto-Juruá (AC), na fronteira do Brasil com o Peru. A comunidade Ashaninka foi uma das primeiras a se conectar à internet com o intuito de denunciar os madeireiros peruanos que os ameaçavam com o desmatamento de suas florestas, e, conseqüentemente geravam conflitos com a comunidade e prejudicavam suas práticas de coleta, tanto de alimentos quanto de recursos para artesanaria.

³⁵ MOREIRA, A. D. L. (2022). “Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”: uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. *Revista De Antropologia*, 65(3), e202953. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202285> Acesso em 10/09/2024.

Desta forma, os Ashaninka utilizaram um painel solar para captar a energia e um computador, o que os permitiram enviar e-mails com denúncias para o governo e também para ONGs. A Presidência da República recebeu essas informações e organizou uma força-tarefa junto à Polícia Federal e ao Exército objetivando o combate aos invasores. Em 2015 foi firmada uma parceria entre a Associação Ashaninka do Rio Amônia (APIWTXA), a University College London (UCL) e a Comissão Pró-Índio do Acre (CPI/AC), e até hoje eles seguem protegendo sua terra com o auxílio das ferramentas digitais³⁶.

Ademais, existem diversos projetos relevantes que mostram a variedade de utilizações das redes sociais pelos indígenas, como o site Índios On-Line que segundo o Portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)³⁷,

A ação Índios On-Line (www.indiosonline.org.br) deu a vitória à organização não-governamental Thydêwá na categoria Divulgação, da edição 2009 do Prêmio Rodrigo de Melo Franco de Andrade, promovido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan. O site foi ao ar em abril de 2004, reunindo tecnologia e as tradições de sete nações indígenas do Nordeste brasileiro: Tupinambá, Kiriri, Pataxó Hãhãhãe e Tumbalalá, na Bahia, Kariri-Xocó e Xucuru-Kariri, em Alagoas, e Pankararu, em Pernambuco. Com a inovação, a partir de um computador conectado via satélite em cada uma das aldeias, os indígenas passaram a interagir com pessoas de todo o mundo. A ong Thydêwá é formada por indígenas e não indígenas e tem como objetivo promover a consciência planetária, por meio do diálogo intercultural, da valorização da diversidade e das culturas e conhecimentos tradicionais. O presidente da Thydêwá, Sebastián Gerlic, comenta que “os indígenas souberam se apropriar das tecnologias de informação e comunicação como máquinas de fotografia digital, celulares, computadores e a internet para pesquisar suas próprias realidades e postar as informações”. Segundo ele, o portal valoriza a diversidade cultural e a construção coletiva de uma cultura de paz para todos. Atualmente, Índios On-line reúne mais de cem indígenas pertencentes a 25 etnias de 12 estados da federação. É possível acessar, no portal, cerca de três mil matérias, mil fotografias e cem vídeos. O usuário também pode fazer comentários nas matérias publicadas, o que gera o diálogo intercultural e ajuda a diminuir o preconceito.

Há um outro projeto notório, o Web Indígena, que é considerado o primeiro site totalmente em língua indígena no Brasil. Uma iniciativa que partiu da etnia Kaingang, situada na região metropolitana de Porto Alegre (RS), e que tem se mostrado útil não apenas para a

³⁶ COMANDULLI, Carolina Schneider. Indígenas Ashaninka protegem sua terra com tecnologia digital. Disponível em : <https://encurtador.com.br/nPyoW> Acesso em: 28/12/2024

³⁷ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Portal reúne indígenas na internet e vence prêmio sobre divulgação cultural. Disponível em :<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/PRMFA%202009%20-%20Categoria%20Divulga%C3%A7%C3%A3o.pdf> Acesso em: 28/12/2024

preservação da língua materna, mas também para a divulgação de conhecimentos que possivelmente irão afetar os estudos antropológicos e linguísticos.

Em entrevista para a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, Wilmar D' Angelis, professor do Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp, criador e coordenador do projeto, afirma que os Kaingang estão utilizando sua linguagem originária "para trocar informação na internet (e não só os conteúdos, mas boa parte da interface está em língua Kaingang). Isso inevitavelmente terá impacto, a médio prazo, nas formas de uso da língua, no seu léxico, até na sua sintaxe" (COMANDULLI, 2013).

Tendo em vista que o processo de inclusão digital indígena tem sido contínuo e progressivo entre diversas etnias e em territórios variados de nosso país, voltaremos nosso olhar para os espaços virtuais que têm sido ocupados pela etnia Guarani Mbya e o uso que tem sido feito dessas ferramentas virtuais.

3.2 O perfil Mídia Guarani Mbya no Instagram: comunicação para sensibilização e mobilização popular

Ao direcionar a análise para os perfis de influenciadores indígenas, pode-se perceber que essa consagrada ferramenta de comunicação da pós-modernidade tem atuado não apenas na disseminação de ideias favoráveis às pautas de luta das comunidades tradicionais mas também na ampliação do contato com as suas respectivas epistemologias originárias. Este fato tem alcançado a sociedade não indígena e aberto oportunidades dialogais acerca de diversas temáticas, como a educação, as questões ambientais e de defesa dos biomas brasileiros, bem como a valorização da cultura dos povos tradicionais. Some-se a isso o fato de que "os índios se fazem muito presentes e conseguem estender suas relações"³⁸, segundo Nicodème de Renesse, pesquisador da Redes Ameríndias e membro do Centro de Estudos Ameríndios, ambos da USP.

O jovem Mbya Richard Wera Mirim, nascido e criado na aldeia Tekoa Pyau, que fica na Terra Indígena (TI) do Jaraguá, com apenas 22 anos de idade, é o criador e administrador da página Guarani Mbya, mídia que atualmente alcança o número de aproximadamente 67 mil seguidores. Essa página faz parte do Instagram, rede social criada pelo americano Kevin Systrom e pelo paulista Mike Krieger, lançada em fevereiro de 2010 e comprada pelo Facebook em 2012. Este aplicativo, cujo objetivo inicial era o compartilhamento de fotos,

³⁸ BORGES, Thiago. Jovem guarani de aldeia no Jaraguá cria mídia para falar da luta dos povos indígenas. (2022) Disponível em: <https://encurtador.com.br/koWrn> Acesso em 28/11/2024

hoje em dia conta com múltiplas possibilidades tais como uma ferramenta de pesquisa, criado em 2015 e um canal de vídeos chamado IGTV, criado em 2018. Atualmente, o Instagram é a segunda maior rede social do mundo, com mais de 2 bilhões de usuários ativos por mês.

Muito embora a comunidade do jovem Richard tenha centenas de membros ativos, seu perfil do Instagram tem sido uma importante plataforma pedagógica acerca da realidade cotidiana não apenas de sua aldeia mas de outras etnias e, acima de tudo, tem sido um meio de tornar acessível à sociedade não indígena diversas reivindicações políticas de povos indígenas em todo Brasil. Segundo ele, a internet se tornou um grande marco na comunicação dos indígenas pois “se acontece alguma coisa [na aldeia], você pode denunciar o mais rápido possível. Nem sempre a imprensa chega se a informação não der dinheiro para eles. Nós falamos por nós mesmos, não precisa a imprensa vir falar por nós” (BORGES, 2022).

Sua relação com a internet é fruto das iniciativas de inclusão digital que começaram no Brasil em 2003, inclusive Richard participava de projetos do Programa Aldeias da Prefeitura paulistana e do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) desde a adolescência devido ao seu interesse pelo audiovisual. Durante a pandemia, quando em janeiro de 2020 a construtora Tenda iniciou a construção de prédios residenciais nos arredores de sua aldeia, o que era um hobby se tornou uma ferramenta de militância política por direitos. Os Guarani não apenas denunciaram a obra que viria a impactar diretamente no seu estilo tradicional de vida como também ocupou o terreno em construção, o que fez com que a imprensa desse bastante repercussão ao caso.

Com o passar do tempo, Richard e outros colaboradores (indígenas e não indígenas) decidiram organizar o perfil do Instagram Midia Guarani Mbya como um jornal virtual independente, para que as postagens de seus interesses não ficassem condicionadas às outras mídias oficiais. Atualmente existem mais de duas mil publicações sobre temáticas variadas que vão desde a cobertura das manifestações indígenas nos ATL (Acampamento Terra Livre³⁹), que fazem parte do Abril Indígena, em Brasília, até pedidos de ajuda contra ações de perseguição a lideranças Guarani do interior do Brasil, ameaças territoriais e casos de intolerância religiosa.

O uso intenso das redes sociais e das novas ferramentas virtuais com a intenção de organizar as lutas por direitos tem feito surgir novas conexões estabelecidas a partir do que se

³⁹Segundo informações no site oficial da APIB (Articulação dos povos indígenas do Brasil), “o Acampamento Terra Livre (ATL), a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês abril e em Brasília – DF, e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação, a depender da análise conjuntura nacional e da situação dos direitos indígenas e das deliberações dos dirigentes e das organizações de base do movimento indígena.”. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/> Acesso em: 01/11/2024.

torna público na internet. Esse fato abrange não apenas as etnias indígenas como também as parcerias entre indígenas e a sociedade não indígena. Citando o trabalho da antropóloga britânica Marilyn Strathern, OLIVEIRA e ROCHA (2013)⁴⁰ afirmam que

o que interessa à autora não é a construção de verdades ou argumentos convincentes, o que lhe importa é a possibilidade de intercâmbio de experiências e troca de saberes entre sujeitos de diferentes contextos e os efeitos que estas conexões podem proporcionar. Em uma etnografia o que interessa não é a construção de verdades ou argumentos convincentes, o que importa é a possibilidade de intercâmbio de experiências e troca de saberes entre sujeitos de diferentes contextos e os efeitos que estas conexões podem proporcionar (p.373).

A partir desses novos desenvolvimentos, é fundamental compreender que os tais efeitos que essas alianças entre indígenas de aldeias diferentes de uma mesma etnia, ou de etnias diferentes no território nacional e a sociedade não indígena, que têm sido firmadas tendo o ponto de partida as redes sociais, tem estruturado uma nova etnografia política visto que as comunidades indígenas aos poucos foram se apercebendo da importância da Internet e, *antropofagicamente*, se apropriaram de suas funcionalidades, não apenas para comunicação, mas também para conhecer melhor a sociedade não indígena, adentrando em suas particularidades, se aperfeiçoando em suas estruturas relacionais e conquistando espaços antes restritos às lideranças que tinham acesso aos poderes públicos. Eis que, inesperadamente, esse panorama mudou e agora as conquistas das comunidades tradicionais seguem a todo vapor graças aos usos das tecnologias da modernidade.

3.3 O Mapa Digital Guarani: tecnologia para organizar a luta e socializar informações geopolíticas

Algumas iniciativas atuais do povo Guarani visam uma melhor descrição da realidade das aldeias, tais como o Mapa Digital Guarani⁴¹ (MDG), as redes sociais e as publicações da Comissão Guarani Yvyrupa⁴² (CGY). O MDG é uma ferramenta extremamente útil para acompanhar não só o crescimento da etnia através da visualização geográfica dos números oficiais de aldeias mas também todo o processo de legalização e demarcação das terras indígenas pelo governo, bem como as descobertas dos sítios arqueológicos. Esses dados em conjunto delineiam um panorama mais acurado da importância desta que é uma das mais

⁴⁰OLIVEIRA, Robson; ROCHA, Manoel. Conexões entre contextos: a ficção persuasiva de Marilyn Strathern. (2013). Disponível em: <https://encurtador.com.br/h473S>

⁴¹ Disponível em <https://guarani.map.as> Acesso em 23/09/2024

⁴² Disponível em <https://www.yvyrupa.org.br> Acesso em 23/09/2024

numerosas etnias no Brasil de acordo com o Censo IBGE 2022⁴³, neste território histórico de ocupação.

No site do MDG, na seção “Sobre” (na barra superior à direita), há uma descrição desta ferramenta virtual, das etapas de trabalho realizadas para a reunião e sistematização dos dados, antes dispersos, bem como uma listagem das instituições que têm sido colaboradoras neste processo de registro etnográfico. Cito abaixo:

O Mapa Guarani Digital é uma plataforma interativa e colaborativa que tem por objetivo sistematizar e disponibilizar informações sobre a situação territorial dos povos guarani por meio de um sistema de dados georreferenciados projetados sobre imagens aéreas. Pretende-se que esse sistema seja alimentado de maneira descentralizada por uma rede de lideranças indígenas e parceiros articulados em torno do monitoramento da regularização das Terras e das reivindicações fundiárias dos Guarani. Na primeira etapa de trabalho foram sistematizados dados relativos à ocupação guarani no Sul e no Sudeste do Brasil, levantados e organizados pelo Centro de Trabalho Indigenista - CTI, ao longo das últimas décadas, de maneira colaborativa com parceiros que atuam nessas regiões e com a Comissão Guarani Yvyrupa – CGY. Por meio de coordenadas geográficas foram inseridas a localização das aldeias atualmente ocupadas e os limites das terras indígenas, além do georreferenciamento das aldeias recentemente desocupadas, quase sempre à força, e referenciadas a partir da observação em campo ou da memória oral. A par do mapeamento são disponibilizadas informações sobre os respectivos processos de regularização das Terras Guarani. Se o desenvolvimento dessa ferramenta se deve à iniciativa do CTI, seu objetivo principal é descentralizar cada vez mais a gestão dos dados, fortalecendo os povos guarani, consolidando suas organizações e ampliando sua rede de parceiros. Em razão da ampla distribuição geográfica das aldeias dos povos guarani na América do Sul - entrecortadas por cidades, estradas, fazendas, pastos, monoculturas e, inseridas, portanto, em uma malha fundiária em constante movimento - a produção de dados sobre cada uma delas, muitas delas ainda pendentes de regularização fundiária, implica em monitoramento permanente. Embora a circulação de pessoas, conhecimentos, rituais, entre outros bens, permaneça intensa entre aldeias situadas nas diversas regiões que conformam o território de ocupação guarani, o que permite enxergá-lo em sua totalidade, as informações coletadas são quase sempre fragmentadas e localizadas. Nesse sentido, os trabalhos de sistematização de dados globais, que, sem dúvida, contribuem para dar uma maior visibilidade e compreensão acerca da territorialidade dos povos guarani, são sempre intentos colaborativos que mobilizam ampla rede de lideranças e parceiros. O Mapa Guarani Digital aparece, portanto, como uma ferramenta fundamental para consolidar essas diversas iniciativas dispersas.⁴⁴

Para melhor compreensão da logística de organização dos dados atuais acerca da etnia Guarani e sua complexa territorialidade, é preciso voltar no tempo até o final da década de 1970, quando o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) empreendeu o mapeamento das aldeias Guarani, mais especificamente no Sul e no Sudeste do Brasil.

As primeiras narrativas registradas eram as fontes primárias dos aldeados que mencionaram diversas localidades, não apenas no Brasil, mas nos países vizinhos por onde a

⁴³ Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/> Acesso em 25/09/2024

⁴⁴ Disponível em <https://guarani.map.as/#/> Acesso em 24/09/2024

terra chamada pelos indígenas de “Yvyrupa” se estendia. O significado da palavra “Yvyrupa” é, segundo registrado no próprio site do MDG, o termo utilizado para designar “o mundo terrestre habitado, e é o termo que melhor expressa a noção guarani de território. Numa tradução literal, pode ser entendido como suporte ou plataforma terrestre: Yvy (Terra) rupa (leito, esteio, base).“

A partir das reivindicações dos próprios indígenas, no final da década de 1980, algumas terras guarani, no Rio Grande do Sul e em São Paulo, começaram a ser regularizadas. Nesse processo, o CTI esteve atuando ativamente. Tal fato possibilitou que as pesquisas iniciadas fossem aprofundadas e, a partir da década de 1990, além das informações fornecidas pelos indígenas guarani, dados oriundos da FUNAI e de inúmeros outros pesquisadores atuantes no Sul e no Sudeste do Brasil foram acrescentados às informações disponibilizadas.

Em 2015, o CTI em parceria com a Comissão Guarani Yvyrupa, publicou o “Atlas das Terras Guaranis do Sul e Sudeste do Brasil”. Para este projeto, todas as informações disponibilizadas a respeito das aldeias e terras indígenas, reunidas a partir de 1980, foram a base da primeira etapa do site Mapa Digital Guarani (MDG). É interessante notar que tal empresa só foi possível devido a um esforço de cooperação entre diferentes entidades e países, conforme narrado no próprio site⁴⁵:

Em 2008, várias organizações indígenas e indigenistas de diversos países se associaram e realizaram levantamento colaborativo a respeito da ocupação guarani na região da tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, o que resultou na publicação Guarani Retã 2008, que atualmente chega em uma nova edição que culminou no Mapa Guarani Continental 2016. A articulação em torno desse último projeto já resultou na incorporação dos dados referentes ao Mato Grosso do Sul, e pode culminar em novas parcerias e articulações que permitam ampliar a descentralizar a alimentação de dados na plataforma. (...) Dessa forma, a construção de uma plataforma online surge como uma possibilidade de permitir uma nova aproximação à territorialidade guarani, que embora nunca vá superar as limitações de uma representação gráfica, permite uma navegação interativa e dinâmica que complementa os suportes físicos de que antes lançamos mão.

O MDG inclui também o Mapa Guarani Continental, fruto do trabalho em equipe de mais de 200 colaboradores, entre comunidades Guarani, indigenistas e acadêmicos, que somaram esforços para digitalizar toda a área de ocupação atual do povo Guarani na América do Sul, mais especificamente na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Por isso, o Mapa é disponibilizado em três idiomas – português, espanhol e guarani – e apresenta informações sobre a situação atual do povo Guarani nos quatro países onde há registro de ocupação.

⁴⁵ Disponível em <https://guarani.map.as/#/>. Acesso em 24/09/2024

Os Guarani constituem um dos povos indígenas de maior presença territorial no continente americano e estão distribuídos por 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares, desde o litoral do Atlântico até a região pré-andina. A maior parte da população Guarani – 85 mil pessoas – vive no Brasil, seguidos de 83 mil na Bolívia, 61 mil no Paraguai e 54 mil na Argentina e, assim como outros povos na América Latina, está em um franco processo de crescimento, com altos níveis de fecundidade aliados à queda dos níveis de mortalidade, mantidos há pelo menos 20 anos.

O Mapa Guarani Continental e o Mapa Digital Guarani são iniciativas parceiras, produzida por equipes articuladas entre si, com informações que estão continuamente sendo verificadas para que haja acuidade nos dados publicados.

3.4 A Comissão Guarani Yvyrupa: articulação das aldeias para resistência nos territórios e avanços na política institucional

O ano de 1988 marca o início de um período de conquistas importantes para os povos indígenas no Brasil. É a partir dessa data que diversas organizações indígenas que hoje são extremamente atuantes no cenário político nacional como a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil), por exemplo, deram partida a uma mobilização efetiva por direitos coletivos, visando principalmente a demarcação dos seus territórios. Dentro desse movimento de organização popular dos povos indígenas, na década de 1990, um pouco depois de promulgada a Constituição, o povo Guarani-Mbya estabelece a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), que tem por objetivo principal agregar diversas frentes de luta, especialmente pela garantia da posse de seus territórios originários, visto que o governo afirmava que a expropriação de terras ocupadas por comunidades Guarani era algo já garantido, mas raramente ocorria de fato. Segundo dados disponibilizados pelo pesquisador Vicente Pereira (2018), em seu artigo “Comissão Guarani Yvyrupa: mobilização (cosmo) política Mbya Guarani”.⁴⁶

... fundada em 2006 na TI de Peguaoty (Sete Barras, São Paulo) - no dia 29 de março de 2007, a Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), formalizaria o início de suas atividades em cerimônia realizada junto à 6ª Câmara do Ministério Público Federal em Brasília. - a CGY pode ser entendida como uma atualização de formas de organização sociopolítica mbya focalizada nas lideranças mais jovens e também em certa apropriação da linguagem do direito (...) e sua atuação

⁴⁶ PEREIRA, Vicente. Comissão Guarani Yvyrupa: mobilização (cosmo)política Mbya Guarani. Revista Mundaú. Alagoas, n. 4: Etnologia Indígena: Diálogos e Interfaces do conhecimento. P. 104-120. 07/11/ 2018. Disponível em <https://encurtador.com.br/COCTu> Acesso em 01/09/2024

respalda-se no artigo 232 da Constituição Federal de 1988, que define que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses”. É também de fundamental importância para a formação dessas jovens lideranças o aprendizado junto aos mais velhos sobre a luta que resultou nas demarcações dos anos 1980, graças à qual os Mbya detêm atualmente as diminutas áreas no Sul e Sudeste do país que compõem seu território. (p. 109)

A CGY é uma das mobilizações mais organizadas da etnia e tem publicado com regularidade seus posicionamentos políticos, as necessidades das aldeias e também as conquistas da etnia. Nessas quase duas décadas de existência, diversos documentos como cartas, notas e manifestos para ampliar a visibilidade das demandas e para conseguir apoio e fortalecimento da causa indígena junto a sociedade envolvente. No site da CGY consta a seguinte informação acerca de sua história:

A Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) é uma organização indígena que congrega coletivos do povo Guarani nas regiões Sul e Sudeste do Brasil na luta pela terra. Yvyrupa é a expressão utilizada em guarani para designar a estrutura que sustenta a plataforma terrestre e, para nós, seu significado evoca o modo como sempre ocupamos o nosso território de maneira livre antes da chegada dos não indígenas, quando não existiam as fronteiras que hoje separam nosso povo. Desde a sua fundação, em 2006, CGY vem consolidando seu protagonismo no cenário político do movimento indígena nacional, realizando suas assembleias anuais, e garantindo, pouco a pouco, vitórias importantes na longa luta em defesa dos direitos territoriais do povo Guarani.⁴⁷

Das publicações acessíveis na internet, tanto no canal oficial da CGY no Youtube, quanto nos perfis existentes no Facebook e no Instagram, dezenove textos foram localizados, sendo que a maioria é composta por notas públicas, algumas das quais também disponíveis em sites e blogs de outras pessoas e instituições. Os textos publicados ainda não estão compilados num único arquivo ou site público, o que dificulta o acesso à totalidade das publicações da Comissão até hoje; desta forma, pode ser que existam outras publicações.

A partir do material textual consultado, que está disponibilizado publicamente nas redes sociais da CGY, pode-se perceber alguns elementos específicos da organização política Guarani-Mbya. O primeiro documento é uma “carta política”, de novembro de 2006, o qual pode ser considerado um manifesto inaugural publicado por ocasião do estabelecimento desta nova organização.

A narrativa presente neste documento estabelece que a fundação desta entidade ocorreu para dar continuidade ao processo de afirmação política dos indígenas, “resgatando os movimentos de luta dos seus antepassados pelo direito à terra, baseando nos ensinamentos de suas lideranças espirituais e dos Nhanderamói, respondendo aos anseios de suas comunidades

⁴⁷ Disponível em: <https://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/> Acesso em 03/07/2024

por uma vida digna e de conformidade com o Nhandereko”⁴⁸. Pereira (2018) propõe uma interessante análise deste documento:

... alguns dos elementos principais do discurso público da CGY já se encontram nesta carta, tais como a ideia de um resgate da luta dos antepassados baseada nas lideranças espirituais (nhanderamoi), a operacionalização do nhandereko como a única via de “vida digna”, a diferenciação entre o modo “autônomo” de organização política dos Mbya e o sistema juruá (“formalista e burocrático”) e, talvez mais importante, a focalização na luta pela defesa das “terras” e “territórios tradicionais”. Estes elementos serão desenvolvidos ao longo dos anos de modo que “lideranças espirituais” inspirariam manifestações públicas em São Paulo e a focalização na luta pelas terras daria origem ao retorno figurativo do grande inimigo histórico dos Guarani, os bandeirantes (p. 115).

A sexta Assembleia da CGY, ocorrida entre os dias 8 e 12 de abril de 2013, e que contou com a participação de representantes de mais de 50 tekoa (aldeias) reunidas na aldeia Ko’ëju, em São Miguel das Missões, no Rio Grande do Sul, teve um anúncio público divulgado no site da CGY. Nele afirma-se que a criação da instituição deve ser compreendida como uma “resposta aos setores da política brasileira empenhados na anulação dos direitos indígenas bravamente conquistados e garantidos pela Constituição Federal do Brasil de 1988”.

Quando em 30 de maio de 2023 houve o fechamento da Rodovia dos Bandeirantes em São Paulo, com aproximadamente 100 indígenas de diversas faixas etárias protestando contra a votação da PL 490, que inviabilizaria a demarcação de suas terras, a CGY lançou um texto sobre esse fato. No entanto, a novidade desse manifesto consiste no fato de que ele veio acompanhado de uma outra forma midiática que inaugurou uma nova estética de comunicação da Comissão.

Junto à nota (que consta como legenda do vídeo no Youtube), foi divulgado um vídeo com o mesmo conteúdo do documento, porém com crianças e jovens Guarani-Mbya falando em sua língua materna. O manifesto se chama “Por que fechamos a Bandeirantes?”⁴⁹ e nele a pergunta tema é respondida logo nas primeiras cenas quando dois jovens afirmam: “fizemos isso para vocês brancos saberem que nós existimos e que nós estamos lutando por nossas terras”. A legenda do vídeo está transcrita a seguir:

Hoje nós indígenas guarani de todas as aldeias de São Paulo fechamos pacificamente a rodovia dos bandeirantes, que passa em cima da nossa aldeia no Pico do Jaraguá. Fizemos isso para vocês brancos saberem que nós existimos e que estamos lutando

⁴⁸ Carta política da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), disponível em <https://www.yvyrupa.org.br/2006/11/13/carta-politica-da-comissao-guarani-yvyrupa-cgy/> Acesso em 01/09/2024

⁴⁹ Manifesto: Por que fechamos a Bandeirantes? - Comissão Guarani Yvyrupa, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eV7WMdvGirM> Acesso em 05/09/2024

por nossas terras, porque precisamos delas para ter onde dormir e criar nossas crianças. Esse nome, bandeirantes, para nós significa a morte dos nossos antepassados. Mas muitos de vocês brancos tem orgulho deles e dos seus massacres contra nosso povo. Em homenagem a eles, vocês batizaram o palácio do governador de São Paulo, e levantaram estátuas por toda parte. Há muitos que querem repetir o que fizeram os bandeirantes no passado, nos exterminando e roubando nossas terras para enriquecer. Os políticos ruralistas, aliados do Governo, querem aprovar a PEC 215, para parar todas as demarcações que ainda faltam, e ainda roubar terras que já estão demarcadas. Nossos guerreiros vão continuar resistindo, e faremos o que for necessário para ter uma parte das nossas terras de volta. Nós somos os primeiros habitantes desse território. Será que há muita terra pra pouco índio? Não é essa a nossa realidade. Vivemos no que sobrou da mata atlântica, nossas terras são minúsculas e somos muitos, enquanto alguns poucos políticos e empresários tem muita terra e ainda querem mais. Com esse ato pacífico que fazemos agora exigimos:

- Que os deputados arquivem a PEC 215, e parem de tentar destruir nossos direitos..
- Que o Ministro da Justiça publique as portarias declaratórias das Terras Indígenas Jaraguá e Tenondé Porã.
- Que o Governador do Estado retire as ações judiciais contra nossos parentes que têm áreas em sobreposição com Parques Estaduais.

Nossa resistência continua com a jornada de mobilização nacional indígena, convocada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Junto com nossos parentes do litoral faremos um grande ato na Avenida Paulista, no dia 2 de outubro, no Vão Livre do MASP... Convocamos todos os movimentos sociais e todas as pessoas que são contra a devastação da natureza e são contra a concentração da riqueza do país na mão de poucos latifundiários...Vamos às ruas nesse dia para mostrar que nesse país deve ter espaço para todos!

A narrativa tornada pública tanto pelos textos como pelos vídeos disponibilizados nas mídias da CGY embasam suas reivindicações em alguns pontos importantes para a compreensão da mobilização que convocam. A argumentação apresentada afirma que todos os atos políticos têm como referência a espiritualidade xamânica Guarani, que, por sua vez, está presente em tudo: das citações aos mitos da etnia, passando pelos “Mborai” (canto-rezo) que os indígenas fizeram em plena rodovia em meio aos protestos, até as referências ao “Nhandereko” (modo de vida tradicional Guarani) herdado dos antepassados que transmitiram aos mais velhos das aldeias. Em outras palavras, as práticas de luta coletiva por direitos e pelo território promovem o fortalecimento da identidade étnica do grupo, especialmente ao se tornarem midiáticas, pois o alcance em termos de sociedade não indígena se torna ainda maior.

Quem assiste aos vídeos do fechamento da Rodovia e de manifestações posteriores se depara com cenas incomuns para eventos de protestos políticos mas amplamente vistas nas cerimônias nas “Opy” (Casas de Reza): Mborai (canto-rezo) acompanhados de danças (especialmente a dança dos “Xondaro” guerreiros), rezadores tocando seus violões e suas rabecas, pessoa fumando seus “Petyngua” (cachimbos) - todos esses elementos fazem parte das práticas xamânicas desta etnia e têm sido definitivamente incorporadas às ações midiáticas de luta política dos Guarani.

Para finalizar, quanto à estrutura de trabalho da CGY, segundo as informações do site, a intenção é fomentar a continuidade das formas características de organização guarani para uma articulação orgânica entre os aldeamentos na luta por direitos, onde a escuta às lideranças tradicionais define as estratégias e pautas de reivindicação política. Para que esse modelo de atuação seja possível num território tão vasto como o dos quatro países onde há presença Guarani na América do Sul a Comissão se estruturou em:

- 20 Coordenações Regionais, que mobilizam as comunidades;
- 6 Coordenações Estaduais, que articulam ações regionais;
- 4 Coordenações Tenondé (significa “o primeiro” em língua Guarani), que fazem a gestão e articulação em nível nacional,
- 4 articuladoras kunhangue (significa “mulheres” em língua Guarani),
- 1 equipe intercultural de Assessoria Técnica, Jurídica e Administrativa,
- 1 Secretariado e
- 1 Rede de Comunicadores Guarani, que colaboram com as ações nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

A CGY foi construída como um instrumento de atuação nos processos de demarcação de Terras Indígenas. Foi em uma grande assembleia, reunindo mais de 300 lideranças na TI Peguaoty, no Vale do Ribeira (SP), que fundamos em 2006 a Comissão Nacional de Terras Guarani Yvyrupa – posteriormente nomeada Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). Logo em seguida, março de 2007, a CGY formalizou o início de suas atividades em uma cerimônia na 6ª Câmara do Ministério Público Federal (MPF), em Brasília (DF). Desde então, já realizamos nove Assembleias Gerais. Nossa atuação se apoia no artigo 232 da Constituição Federal brasileira de 1988, que define que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”. Hoje realizamos o acompanhamento e incidência estratégica em processos jurídicos e administrativos que afetam as terras do povo Guarani. É por meio de nossas assembleias, reuniões e articulações de base que definimos nossas estratégias de atuação, seja para as mobilizações pela garantia e manutenção de nossos direitos, seja em outras frentes de trabalho – como o fortalecimento da organização das mulheres guarani, a formação de jovens lideranças e comunicadores indígenas e o fortalecimento dos xeramoĩ e xejaryi – os mais velhos que orientam a vida neste mundo.

Não seria exagero afirmar que o que temos diante de nós hoje na práxis da CGY é uma forma de atualização das estratégias tradicionais de organização política dos Guarani, posto que os Mbya que habitavam a Tríplice Fronteira (Brasil, Argentina e Paraguai) no final do século XIX também se organizavam em confederação onde cada aldeia possuía suas próprias assembleias, cujas deliberações eram consensuais e de base autônoma.

As estratégias que envolvem o uso das tecnologias e das plataformas virtuais em suas múltiplas funcionalidades, como divulgação de vídeos, fotos e textos sobre os mais diversos temas, é também uma prova de que os povos indígenas não ficaram congelados no tempo enquanto cultura. Pelo contrário, eles aprenderam formas de incorporar em suas realidades inúmeros mecanismos não indígenas, como citado anteriormente.

Para Souza (2015)⁵⁰, essa capacidade de se comunicar digitalmente, alcançando públicos externos com abrangência até mesmo global, faz com que possíveis colaboradores externos se aproximem, o que torna essa prática “uma revitalização deste costume ancestral, uma inovação da cosmologia Mbya para ampliar sua rede de colaboradores jurua (não indígenas), e garantir a manutenção da aldeia e do modo de vida” (p.106). Em sua pesquisa ao analisar o uso de perfis no Facebook por indígenas Mbya, a pesquisadora percebe que

... o uso da conexão com a internet e com as redes sociais é uma forma de ampliar a rede de contatos, as interações e o potencial de trocas; também é uma oportunidade de conhecer outros mundos e de encontrar outros meios para vivenciar o Mbyareko. É um processo potencializador de uma transformação sociocultural, inclusive da condição habitativa dessa cultura. Ao conectar-se às redes digitais, a comunidade expande seu território e seu ecossistema e o conecta com outros contextos de cultura, com outros mundos (p.97).

Se analisarmos conjuntamente o perfil Mídia Guarani Mbya do Instagram, o Mapa Digital Guarani e as publicações da CGY, perceberemos que os três veículos de informação trabalham com questões ligadas à imagem. Não apenas a imagem que o indígena tem de si mesmo, de sua aldeia e de sua realidade cotidiana, mas também a imagem que ele deseja que seja vista pelo não indígena, que comunica tanto o diferenciamento étnico quanto a similitude humana. Acerca dessa questão, Souza (2015) faz apontamentos pertinentes.

Estudando um pouco mais a respeito, dei-me conta da importância da imagem, tanto no contexto intercultural como na relação com povos que falam línguas diferentes. A imagem pode ser compreendida por diferentes línguas e estabelecer um diálogo entre povos que falam línguas diferentes, não só entre as etnias existentes no Brasil como para outros povos de outros continentes. E as distâncias geográficas, históricas e culturais que separam esses povos podem ser transpostas pela circulação de imagens, numa ideia de um lugar, de um espaço ou de um instrumento por meio do qual os diferentes grupos se reconhecem e reorganizam tanto suas semelhanças quanto suas diferenças (Projeto Vídeo nas Aldeias) (...) o objetivo não é fazer um estudo da teoria da imagem, mas falar de sentimentos que evoca e de sua função como um meio de diálogo intercultural. Num recorte histórico inicial sobre o assunto, a partir dos primeiros documentos elaborados sobre os Mbya-Guarani pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1980, constavam informações sobre vedação expressa a qualquer registro fotográfico dos Mbya. Sobre os registros fotográficos, (...) por volta de 1995, apenas os homens mais jovens e as crianças de deixavam fotografar com facilidade. A resistência à fotografia se relacionava ao angüe, ou feitiço. A fotografia tirada de um Mbya poderia ser utilizada como feitiço, em vida ou após a morte. Passados esses anos, o ato de fotografar e de se deixar fotografar se

⁵⁰ SOUZA, Fátima. Processos educativos na alteridade Mbya-Guarani no Facebook - afetar e deixar-se afetar.(2015) Disponível em: <https://repositorio.unisc.br/jspui/handle/11624/678> Acesso em 13/12/2024.

tornou comum. Nem mesmo entre os mais velhos observei alguma resistência ou vedação à fotografia. A relação dos mbya com as tecnologias, computadores, máquinas fotográficas e, mais recentemente, os smartphones, mudou. Muitos fatores podem ter contribuído para essa mudança. Entre eles podemos destacar a relação com os pesquisadores, com suas anotações, gravações, fotografias e filmagens; a chegada da escola às aldeias; a televisão, publicações jornalísticas em jornais e na televisão; projetos como o Vídeo nas aldeias, ou o Infâncias e Educação Guarani, a elaboração de livros, entre outros, foram, natural e paulatinamente, introduzindo as tecnologias e as fotografias no cotidiano das aldeias. E tomaram uma importância tão grande, que passaram a preocupar os mais velhos. Nesse contexto, a nova compreensão sobre as fotografias pode ser percebida como uma consequência normal desse processo (p.120).

Partindo do pressuposto enunciado pelo dito popular “o que não é visto não é lembrado”, na história do nosso país, durante muito tempo as etnias indígenas foram mantidas com um certo distanciamento cuidadoso ou até mesmo evitadas a partir de uma mentalidade que variava entre a curiosidade, o medo e o respeito acerca do exótico, do distante, mas também do real em nossa formação histórica. Eis que, na atualidade, as aldeias indígenas, por sua vez, vivem propositalmente em parques contatos até mesmo por conta de sua concepção de territorialidade e as frequentes migrações, o que, conseqüentemente lhes tem dificultado o acesso às políticas públicas que garantiriam seus direitos. Não se pode deixar de referir que, até a regulamentação do novo Código Civil brasileiro, de 2002, induzido pelas mudanças no texto constitucional de 1998, os povos indígenas eram considerados parcialmente incapazes pelo Estado brasileiro e, portanto, necessitavam da sua tutela, através do seu órgão indigenista oficial.

Com a promulgação da Constituição Brasileira de 1988 essa situação se configurou de outra maneira, como comprovam os primeiros relatos etnográficos com os Mbya no Rio Grande do Sul, como registra Soares (2012)⁵¹. Estas aproximações ocorridas nos anos de 1990 e que tiveram prosseguimento por todo o início do século XXI, fizeram com que surgisse um interesse maior em pontuar as diferenças culturais em relação aos “outros” (não indígenas e demais grupos étnicos).

No decorrer do tempo, especialmente a partir da presença constante dos indígenas nas redes sociais, suas imagens se tornaram cada vez mais familiares e próximas da sociedade não indígena. Pode-se dizer que os Guarani têm agido para “guaranizar” os espaços que ocupam

⁵¹ SOARES, Mariana. Tese (doutorado em Antropologia Social) Caminhos para viver o Mbyareko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani no Rio Grande do Sul. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/54094> Acesso em: 13/12/2024

com suas presenças virtuais, no sentido de que, através das suas redes de sociabilidade, o alcance de sua cultura ancestral e suas lutas têm chegado mais longe e atingido a sociedade envolvente de maneira mais profunda pois tem logrado conseguir aliados. Sua imagem e, portanto, sua presença, têm se expandido e ocupado territórios historicamente organizados por não indígenas, como é o caso da internet.

Desta maneira, é possível afirmar que todas as iniciativas que têm surgido na atualidade para que a população Guarani Mbya viva melhor convergem para o Bem Viver, expressão dos indígenas andinos que embora não seja utilizada pelas lideranças Guarani, possui a mesma lógica da expressão Teko Porã (Vida Boa), a qual orienta as buscas por melhores relações entre os seus pares e os demais seres que compõem o cosmos, e isso inclui aliados não indígenas que se mostram disponíveis.

É nesse contexto de divulgação midiática que visa aproximar outros às suas lutas fundamentais, somadas às reivindicações desta etnia através das publicações digitais, que no próximo capítulo este trabalho irá focar em eventos e documentos elaborados a partir da vivência das aldeias, especialmente na perspectiva das mulheres. É fato notório que as principais temáticas abordadas, para além das questões de demarcação dos territórios, são: saúde da mulher, violências de gênero e deficiências da estrutura de educação formulada para a infância e juventude indígena aldeada, bem como as questões que relacionam juventude e saúde mental. Observe-se que todas essas tônicas estão no âmbito de atuação majoritariamente feminino. As mulheres Guarani têm levantado pautas para reflexão e ação política que se relacionam profundamente com os demais movimentos de mulheres indígenas da América Latina, e essas lutas em conexão, serão tratadas no capítulo a seguir.

4 As mulheres Guarani Mbya: suas organizações e lutas coletivas

Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante.

Jerá Guarani, “Tornar-se selvagem”⁵²

⁵² JERÁ GUARANI. Tornar-se selvagem. Ubu Editora/PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, p.19, 2020.

A presença dos Guarani Mbya nas redes sociais é algo notável. As diversas utilizações feitas das ferramentas virtuais mostram que a etnia tem investido na luta pelo diálogo com o não indígena e no aumento da visibilidade das pautas indígenas de modo geral. A partir das produções Guarani Mbya que têm sido divulgadas nas mídias, pode-se atestar que uma das questões que têm ganho centralidade nos debates é o papel das mulheres nas comunidades indígenas e as implicações de suas agendas na construção tanto de um perfil de gênero quanto de organização para reivindicação de pautas políticas fundamentais para sobrevivência digna.

As temáticas abordadas com mais frequência pelas mulheres são: violências de gênero, saúde da mulher, estrutura educacional para a infância e juventude indígena aldeada e suas deficiências bem como as urgentes questões que relacionam juventude e saúde mental onde os desafios postos têm sido, os altos índices de suicídio e dependência química. Para além da luta pela demarcação dos territórios originários, as mulheres têm se destacado como lideranças femininas fortes, com capacidade para mobilizar o olhar público e atrair atenção para as urgências das pautas étnicas no Brasil.

Um importante indicador da crescente atuação das mulheres nas lutas por direitos para além dos limites das suas próprias aldeias é a nova geração de parlamentares indígenas ocupando cargos importantes em Brasília como Sônia Guajajara oriunda do estado do Maranhão, que esteve à frente da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), foi eleita deputada federal pelo estado de São Paulo em 2022 e no mesmo ano assumiu o cargo de Ministra dos Povos Indígenas; Joenia Wapichana, primeira deputada indígena do país eleita por Roraima, em 2018, deixou o Congresso Nacional e assumiu o cargo de presidenta da FUNAI; a deputada federal Sílvia Waiãpi eleita pelo estado do Amapá e a deputada federal pelo estado de Minas Gerais Célia Xakriabá, que inaugurou a simbólica “Bancada do Cocar” no Congresso Nacional, formada por cinco congressistas, representantes de diferentes etnias indígenas.

Como afirmam Chaves e Baptista (2023) em artigo publicado no site da Fundação Getúlio Vargas,

As mulheres sempre estiveram presentes nas organizações e espaços de luta do movimento indígena, porém nos últimos anos sua atuação tem se transformado e mulheres de diversos povos passaram a assumir posição de liderança. Como demonstra o levantamento do Instituto Socioambiental (ISA), cresceu o número de organizações de mulheres indígenas, alcançando, em 2020, o total de 92 organizações mapeadas, a maior parte delas criadas a partir dos anos 2000. Ainda que tenham estado em todas as edições do Acampamento Terra Livre, organizado pelo movimento indígena desde 2004 em Brasília, apenas em 2016 as mulheres

realizaram sua primeira plenária neste espaço. Em 2019, foi inaugurada a Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, mais um espaço de organização do movimento, convertido em importante ação para denúncia e enfrentamento das pressões anti-indígenas que ganhavam espaço no Congresso e no executivo nacional. Desde então, a marcha acontece a cada 2 anos em Brasília, organizada com apoio da ANMIGA (Associação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade) e da APIB, e traz como principal bandeira a luta pelo território e defesa das demarcações.⁵³

Pode-se afirmar o fato de ter mulheres indígenas atuando diretamente no projeto de reconstrução de políticas públicas mais abrangentes para a comunidade indígena tem feito toda a diferença, não apenas em termos de representatividade que inspira as novas gerações mas principalmente em sua presença cada vez mais expressiva nas linhas de frente, agindo pela ressignificação da relação das diversas etnias existentes no país com o Estado.

Não se pode generalizar os acontecimentos políticos nos mais de 250 grupos étnicos ainda existentes no território brasileiro, porém é abundante o número de relatos etnográficos que apontam a força das mulheres e suas atuações como sendo as principais responsáveis por diversos aspectos constituintes da coesão de seu grupo como o cuidado cotidiano com crianças e jovens, a perpetuação da cultura e dos idiomas, o preparo e manutenção dos plantios e o enfrentamento aos invasores, assim como a constante vigilância e o monitoramento detalhado dos territórios.

Uma das fontes de informação acerca dessa atuação feminina é a Rede de Monitoramento Territorial Independente, estruturada em três eixos estratégicos que visam a proteção de territórios e modos de vida. São eles:

Fortalecimento de organizações - fortalecimento das capacidades de monitoramento nos territórios e uso estratégico das informações geradas. A troca de experiências entre organizações e comunidades, bem como a disseminação de metodologias são caminhos para tal, além do fomento a parcerias para expansão da capacidade de ação das organizações para monitoramento e proteção dos territórios. Incidência sobre Financiadores, Estado e Empresas - apoio à construção de estratégias para uso das informações para responsabilização de atores, para incidência sobre o Estado, empresas e financiadores, e para construção de ações preventivas a violações de direitos, impactos e danos frequentes no contexto da instalação de projetos de infraestrutura e demais pressões sobre territórios tradicionalmente ocupados e modos de vida. Comunicação e produção de conhecimento - ampliação de compreensões e disseminação de informações sobre monitoramento territorial independente, incluindo métodos, resultados e ações de comunidades monitoradoras para defesa de seus territórios e patrimônios. A disseminação das informações geradas ou compiladas no âmbito da Rede devem ser comunicadas de forma ágil, prática e

⁵³ CHAVES, Kena, BAPTISTA, Tainá. Mulheres indígenas e a reconstrução da política indigenista no Brasil. Disponível em: <https://portal.fgv.br/artigos/mulheres-indigenas-e-reconstrucao-politica-indigenista-brasil> Acesso em 28/09/2024

acessível, favorecendo o empoderamento e uso estratégico por parte das organizações e comunidades que integram a Rede.⁵⁴

De acordo com os relatos publicados por essa iniciativa, as mulheres indígenas são defensoras essenciais da forma de gerir o solo para produção de alimentos, seguindo sempre as metodologias tradicionais que preservam a sociobiodiversidade local de maneira sustentável, elas também prezam pela participação das crianças e jovens em todas as etapas do monitoramento territorial, por compreenderem que essa é uma das muitas formas de se educar dentro dos pressupostos tradicionais originários que, por sua vez, ajudam a formar novas lideranças e estreitar ainda mais o compromisso com a coletividade. Em outras palavras, além de fortalecer a participação feminina na liderança política dos espaços sociopolíticos onde elas já transitam, essa inclusão em todas as etapas do relacionamento com o território, do plantio ao monitoramento, amplia o avanço e o aprofundamento da compreensão das pautas que requerem mobilização e que visam a defesa dos direitos das pessoas e dos territórios. Para Chaves e Baptista (2023),

A luta pelo território é um eixo estruturador do movimento indígena no Brasil, e coloca as demarcações e o reconhecimento dos direitos territoriais como pauta comum, capaz de aproximar diferentes povos. Ainda que garantido na Constituição, o direito indígena ao território sofre ataques cotidianos, seja no Congresso Nacional por pressões de bancadas para flexibilização de direitos, seja pela paralisação das demarcações e pelo desmonte das políticas de proteção territorial, o que intensifica a presença de invasores, garimpeiros, madeireiros e grileiros em territórios tradicionalmente ocupados em todo o país, e em especial na Amazônia brasileira.(...) Tanto nas ações em defesa dos territórios, como naquelas em defesa da saúde dos povos, as mulheres estão na linha de frente e mostram que ambas as pautas são inseparáveis no cotidiano das lutas.

Outro aspecto que merece nossa atenção, ao mencionarmos a ampla gama de áreas de atuação das mulheres indígenas, é a estreita ligação entre saúde física e mental, que se desdobra na luta por proteção dos territórios e do bem-estar dos humanos e não-humanos. Os graves registros de violências físicas e psicológicas, que seguem ocorrendo como estratégia de enfraquecimento étnico, é fruto não só das ameaças externas de invasões aos territórios e outras demandas que causam grande impacto no cotidiano mas também parte de uma estratégia de pressão política que existe desde a colonização europeia onde a sobrecarga nas mulheres é intencional visto que elas acumulam as funções do trabalho ligado ao cuidado com

⁵⁴ Rede de Monitoramento Territorial Independente. Disponível em: <https://www.redemti.org/eixos-estrategicos/>
Acesso em 03/10/2024

a saúde de suas famílias e comunidades e com as agendas externas pela preservação dos modos de vida tradicionais a partir da segurança em seus territórios. Infelizmente essas situações vêm acompanhadas de registros de violação de corpos e de lugares sagrados, práticas inadmissíveis que se repetem há séculos.

Falar de saúde física e mental é falar também sobre a dura realidade de emergência sanitária que existe nos territórios indígenas, problemática que não pode ser enfrentada apenas com o fortalecimento das políticas de saúde, muito embora isso seja uma necessidade urgente. Porém, mais do que isso, é fundamental que haja políticas públicas de prevenção visando a superação das causas. Tal feito somente será alcançado através da articulação entre as políticas de proteção territorial e de saúde conjugadas.

Em termos práticos, isso significa combater a realização de atividades ilegais nos territórios indígenas, retirar invasores, impedir novas invasões e, acima de tudo, demarcar territórios para que haja as etnias tenham amparo legal e duradouro. Essas medidas seriam parte integrante de políticas de reparação histórica por parte do Estado brasileiro e é exatamente por isso que o aumento da presença das mulheres indígenas nas Câmaras e em outras instâncias do poder público, aponta a condução da política indigenista para um novo momento de assertividade na implementação de articulações onde a defesa dos direitos que já estão garantidos na Constituição seja somada a proteção dos territórios tradicionais.

Dentro dessa pauta das mulheres que tem despontado como referência nas ações afirmativas pelos seus territórios, resalto a importante liderança feminina Guarani Mbya é a cacique Juliana Kerexu, eleita em 2018. Ela que, além de cacique, é fundadora da aldeia Tekoa Takuaty, que se destaca por ser a primeira da região liderada por uma mulher, localizada na Ilha da Cotinga, litoral do Paraná. Para Kerexu, as mulheres são as principais guardiãs da tradição do milho Avaxi Ete: “O milho e a plantação nos trazem muita força. Os homens participam e ajudam, mas são as mulheres que fazem a plantação junto aos filhos. A mulher, dentro da comunidade, se torna a guardiã das sementes”⁵⁵.

Para a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) a biografia de Juliana Kerexu é simbólica pois representa a experiência de muitas outras mulheres Guarani Mbya em suas aldeias, assim como ressalta “o papel das mulheres e de suas comunidades como guardiãs de sementes, alimentos tradicionais, recursos naturais, sabedoria

⁵⁵Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO). Mulheres indígenas mantêm tradições do povo Mbya-Guarani através do plantio do milho Avaxi Ete. 2020. Disponível em: <https://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/pt/c/1306191/> Acesso em 07/10/2024

ancestral, cultura, direitos humanos, entre outros, tornando-as verdadeiras guardiãs do desenvolvimento sustentável”.

Outra liderança Guarani que tem se tornado conhecida a partir de sua luta pela visibilidade das pautas indígenas e pela demarcação das terras das aldeias Mbya no estado de São Paulo é Giselda Pires de Lima ou Jerá Guarani da Aldeia Guarani Mbya Kalipety (SP), aldeia que completou 10 anos de existência em outubro de 2023 e local que se tornou referência em agroecologia e, que desde a retomada do território ocorrida em 2013, criou outras 12 aldeias em Parelheiros, sendo que cinco são lideradas por mulheres. Nascida na Terra Indígena Tenondé Porã, que fica na zona sul de São Paulo, Jerá é uma forte liderança feminina na região que por iniciativa dela e do conselho de líderes de sua aldeia, se tornou um ponto de recuperação de áreas degradadas.

Jerá enfrentou muitas dificuldades para ser aceita como cacique naquela região onde as lideranças eram majoritariamente masculinas, até mesmo as mulheres da aldeia lhe criticaram duramente. Porém, uma das razões que fez com que ela recebesse apoio foi o fato de apoiar mães solo e lutar ao lado das mulheres para denunciar os casos de violência sexual e de alcoolismo.

Jera esteve presente em diversos atos na cidade de São Paulo e foi uma liderança destacada nos protestos de setembro de 2013 quando cerca de 300 indígenas fecharam o tráfego da Rodovia dos Bandeirantes e, no mês seguinte, marcharam até o Monumento às Bandeiras, no Parque Ibirapuera, e atiraram litros de tinta vermelha simbolizando o massacre que indígena que não tem lugar na narrativa dos livros de história.

Foi nesse mesmo ano que houve a retomada da Aldeia Kalipety no território de 46 mil hectares que a FUNAI já havia reconhecido em 2012. Para Jerá, a liderança feminina está cada vez tendo mais visibilidade e autonomia para sugerir novos caminhos de convivência harmônica entre as pessoas e seu meio ambiente.

4.1 As mulheres ampliam suas vozes: a publicação do “Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas”

Existem alguns documentos importantes publicados nas redes sociais pelas mulheres Guarani Mbya de diferentes localidades do Brasil que ajudam a compreender a forma como elas têm construído sua autonomia política em parceria com mulheres indígenas de outras etnias e também com o poder público. As fontes primárias trazidas para o escopo deste

trabalho são o “Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas”⁵⁶ de 2019, a “Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa”⁵⁷ 2023 e o “Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbya Guarani”⁵⁸ de 2024.

O primeiro documento que será aqui analisado foi elaborado após cinco dias de debates com representantes de mais de 130 povos indígenas que se reuniram por ocasião das manifestações por demarcação de terras indígenas, dentre outras temáticas da pauta de direitos indígenas, no Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília. O ATL completou 20 anos de existência em 2024 como a maior mobilização de povos originários do mundo reunidos em Brasília⁵⁹, segundo dados divulgados pelo Senado Federal em seu site oficial⁶⁰. Numa breve síntese do que este movimento significa em termos de incidência política, suas origens históricas e articulações subsequentes, transcrevo a memória feita pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em seu site:

O primeiro ATL surge a partir de uma ocupação realizada por povos indígenas do sul do país, na frente do Ministério da Justiça, na Esplanada dos Ministérios, e logo aderida por lideranças e organizações indígenas de outras regiões do país, principalmente das áreas de abrangência da Coordenação das organizações indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste e Minas Gerais (APOINME). A mobilização foi em reação e protesto contra a falta de sinais de por onde iria a Nova Política Indigenista pactuada no período eleitoral com o então candidato Luis Inácio Lula da Silva, e materializada no Caderno Povos Indígenas do Programa Lula Presidente, e que dentre outras demandas priorizava a Demarcação do passivo de terras indígenas; a criação do Conselho Superior de Política Indigenista; conter as invasões dos territórios e o aumento da violência contra os povos indígenas; e, assegurar a participação dos povos na discussão das políticas que lhes dizem respeito. Os acampados ocuparam o salão verde do Congresso Nacional e reivindicaram a retomada de diálogo e negociações com o Governo Lula. Assim o ATL inaugurou um marco histórico para o Movimento Indígena, consolidando as estruturas para a contínua mobilização

⁵⁶Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas. 2019. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122> Acesso em 15/08/2024

⁵⁷ Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa. 2023. Disponível em: https://www.yvyrupa.org.br/wp-content/uploads/2024/02/comissao-guarani-yvyrupa_-_III-nhemboaty-kunhangue.pdf Acesso em 15/08/2024

⁵⁸Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbya Guarani. 2024. Disponível em: <https://cfemea.org.br/index.php/pt/> Acesso em: 15/08/2024

⁵⁹ O Acampamento Terra Livre (ATL), a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, acontece desde 2004, por regra todo mês abril e em Brasília – DF, e excepcionalmente em outro mês e outra unidade da Federação, a depender da análise conjuntural nacional e da situação dos direitos indígenas e das deliberações dos dirigentes e das organizações de base do movimento indígena. Dessa forma, em 2009 foi realizado no mês de maio e em 2010, em Campo Grande / MS e em 2012 no Rio de Janeiro por ocasião da Cúpula dos Povos durante a Rio+20. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/> Acesso em 20/08/2024

⁶⁰ DINIZ, Marcela. Acampamento Terra Livre faz 20 anos com manifestações contra o marco temporal. 25/05/2024. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2024/04/25/acampamento-terra-livre-faz-20-anos-com-manifestacoes-contr-o-marco-temporal> Acesso em 20/08/2024

nacional dos Povos Indígenas do Brasil, possibilitando formalmente a criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em novembro de 2005, deliberação política tomada pelo Acampamento Terra Livre desse ano. Essas lutas continuadas, até hoje, possibilitaram significativas conquistas como a criação do Conselho Nacional da Política Indigenista (CNPI), da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial das Terras Indígenas (PNGATI) e da participação de representantes dos povos indígenas em instâncias ou colegiados que tratavam assuntos de seu interesse, relacionados com a promoção e efetivação dos seus direitos fundamentais. Conquistas essas atacadas, restringidas ou suprimidas pelo atual governo de Jair Bolsonaro. As informações dos ATLS organizadas abaixo são os resultados escritos do posicionamento e reivindicações dos povos, fruto das discussões em plenárias, e apresentam análises críticas sobre a situação da política indigenista, situação dos órgãos, instituições e políticas públicas, responsáveis pela implementação da política indigenista. Os documentos finais de cada um dos ATLS apresentam a leitura política do movimento sobre os governos Lula, Dilma, Temer e Bolsonaro, se posicionam sobre o processo de desmonte das políticas e estruturas indigenistas do Estado, e registram reiteradamente as suas demandas e reivindicações históricas. Focadas principalmente no seu direito originária às terras que tradicionalmente ocupam, no seu direito à diferença, por tanto a políticas diferenciadas, e no direito à autodeterminação e exercício de sua autonomia, assegurados pela Carta Magna, pelo fim do indigenismo tutelar, autoritário e integracionista.⁶¹

Nesse contexto, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em 2019, foi consequência de várias iniciativas que tiveram início em 2016. Telma Taurepang, coordenadora da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), apresenta uma narrativa cronológica com as diversas ações que levaram à concretização da Marcha.

No ATL (Acampamento Terra Livre) de 2016, aconteceu a primeira plenária de mulheres indígenas. Aquele momento foi um marco histórico para nós mulheres. Esse reconhecimento da luta das mulheres, do nosso protagonismo dentro da Mobilização Nacional Indígena, dentro do país. Em 2017, surge a segunda plenária, em que foi homenageada nossa liderança Rosane Kaingang. Na sequência, em 2018, ocorreram três plenárias das mulheres indígenas. Então, isso impulsionou o coletivo, a voz das mulheres indígenas pra que realmente acontecesse a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Mas antes disso, lá em 2014, em Campo Grande, surgiu a discussão para que houvesse essa marcha. Esse grupo deu referência à voz das mulheres indígenas em um projeto dentro da ONU. Começaram lá as discussões e o planejamento para essa marcha que vai acontecer. Então essa é uma luta muito grande, em um contexto que vem há muito tempo sendo de muita resistência e que muitas das vezes nos deixam um pouco de lado, quando temos algumas organizações que não reconhecem ou que não nos veem dessa forma positiva dentro do próprio movimento indígena.⁶²

Organizada pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e pelas Mulheres Biomas do Brasil, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas ocorreu entre os dias 9 e 14 de agosto em Brasília, com o tema

⁶¹ Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/> Acesso em 20/08/2024

⁶² Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/> Acesso em: 02/12/2024

“Território: nosso corpo, nosso espírito”, com a presença de mais de duas mil mulheres⁶³. O objetivo principal era debater as questões emergentes nos territórios, fortalecer a ação política das mulheres indígenas e apresentar novas abordagens na política indígena nacional. Após a Marcha, que ocorreu no dia 13, as mulheres indígenas se uniram à Marcha das Margaridas, no dia 14, que contou com a presença de aproximadamente cem mil mulheres.⁶⁴

O documento publicado pelas mulheres indígenas após esse evento histórico traz diversas reivindicações que mencionam desde a necessidade de demarcação e proteção das terras indígenas contra invasores (notadamente madeireiros e grileiros), como também denuncia as propostas de abertura dos territórios tradicionais às explorações mineradoras. No texto há também reivindicações por políticas específicas para os povos indígenas na educação, além de protestos contra o provável desmonte da política oficial de saúde indígena.

A seguir, farei alguns apontamentos acerca de aspectos que me parecem cruciais dentro dos temas levantados nos documentos produzidos pelas mulheres indígenas e seus desdobramentos políticos. O texto original do “Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas” de 2019 está integralmente citado no Anexo A.

4.1.1 A proposta do feminismo indígena

Muito embora o presente documento não tenha por objetivo ser um manifesto feminista strictu sensu, a presença das mulheres no novo cenário político indígena é algo que tem se tornado notório e determinante de alguns possibilidades de incidência pública. Consideremos que logo no início do documento, há a seguinte colocação:

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado

⁶³ A II Marcha das Mulheres Indígenas ocorreu em 2021 e contou com a presença de 5 mil mulheres e a III Marcha das Mulheres Indígenas, em 2023, teve cerca de 8 mil mulheres presentes. Os encontros têm tratado de temas variados que vão desde violência doméstica até justiça climática.

⁶⁴ A Marcha das Margaridas é organizada pelos Sindicatos dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTRs) pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag) e pelas 27 Federações de Trabalhadores na Agricultura (FETAGs). É uma manifestação de mulheres trabalhadoras de diversos ambientes como campo, da floresta e águas do Brasil, e ocorre a cada quatro anos em Brasília tendo como objetivo principal reivindicar direitos sociais, visibilizar as mulheres e garantir o acesso a direitos. Este evento é realizado em agosto, como uma forma de homenagear a Margarida Maria Alves, líder sindical e trabalhadora rural assassinada em 1983.

violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

A intenção de elucidar uma concepção que, ao mesmo tempo em que propõe uma parceria com outros movimentos de mulheres, se apresenta de forma distinta dos feminismos existentes⁶⁵, por conta das peculiaridades culturais e étnicas, o texto deste documento provoca reflexão sobre as pautas do feminismo indígena. De modo geral, é inegável que as mulheres se unem a partir de necessidades práticas ou até mesmo por questões estratégicas, mas a percepção de que se está em um *locus* subalterno diante da sociedade envolvente e experienciando problemas comuns, faz com que a iniciativa de enfrentar essa condição visando sua superação seja a tônica principal. Nas palavras de Novellino (2018),

... as principais questões identificadas são: divisão sexual do trabalho, inclusive do doméstico; as várias formas institucionalizadas de discriminação; a desigualdade política; liberdade de escolha quanto à reprodução; violências praticadas contra as mulheres. Os interesses práticos emergem de condições concretas, referem-se às necessidades imediatas percebidas pelas mulheres, as quais estariam na esfera da assistência esperada do Estado.⁶⁶

É importante destacar que, de acordo com o campo político da teoria feminista, há uma diferença entre movimento feminista e movimento de mulheres, posto que o primeiro ocupa-se das questões estratégicas, enquanto o segundo, dos interesses práticos. Apesar disso, não há algo como uma dicotomia que separa os interesses práticos dos estratégicos em compartimento estanques, mas uma conexão dialética, “na qual eles coexistem, prevalecendo ora um ora outro. Além do mais, o estratégico pode se realizar através do prático, isto é, de demandas concretas; e o prático pode conduzir à discussão do estratégico” (Novellino, p. 58).

Uma iniciativa que aprofunda nossa análise acerca das distinções entre os feminismos e como o feminismo indígena tem se organizado, é o Movimento Plurinacional Wayrakunas⁶⁷.

⁶⁵ Existem quatro tendências mais populares no feminismo brasileiro hoje: o feminismo negro, o feminismo interseccional, o feminismo radical e o feminismo liberal. Cronologicamente, o feminismo passou por três ondas: a primeira foi de meados do século XIX a 1920, a segunda abrangeu a década de 1960 até o início da década de 1980, a terceira começou em meados da década de 1990 e durou até a década de 2010.

⁶⁶ NOVELLINO, Maria Salet. Movimento feminista no Brasil no século XX. Revista Feminismos, [S. l.], v. 6, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30362> . Acesso em: 14/01 2025.

⁶⁷ Segundo registrado na obra “Wayrakuna: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver”, “o Movimento Plurinacional Wayrakuna se organiza como rede ancestral artístico-filosófica a partir de 2017. Busca articular e retomar um amplo movimento de tradições e ancestralidades indígenas, a partir do testemunho de luta das indígenas mulheres. Em 2021, formalizou seu Grupo de Pesquisa na Universidade do Estado da Bahia (campus

Na verdade, as participantes deste movimento de origem Aymara, que une mulheres de diversas etnias indígenas, afirmam que a palavra "feminismo" não pertence às cosmo percepções indígenas, tendo em vista que o feminismo hegemônico (chamado por elas de "tradicional") é oriundo do período da Revolução Industrial europeia (1789) e por isso tem pouca conexão com a realidade das mulheres ameríndias.

Por conta disso, no texto da obra "Wayrakuna: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver" (2023)⁶⁸, lançada no 1º Abril Indígena da Universidade Estadual de Ponta Grossa, evento ocorrido entre os dias 27 e 28 de abril de 2024, as escritoras defendem que

... a afirmação da ideia de "indígenas mulheres" é lançada para conduzir uma atuação na qual, embora se reconheça a importância do debate feminista, originado na experiência de mulheres europeias brancas e que atravessa todas nós, somos, antes de tudo, indígenas. Este reconhecimento demarca uma maneira própria de compreensão das relações mulher-homem e entre os gêneros, que não se reduz ou se circunscreve aos marcadores dos debates da civilização europeia, embora dialogue, inevitavelmente, com eles. Indígenas mulheres, dizemos com força, para demarcar nossa condição originária, nossa parentela, irmandade e vínculos afetivos que nos entrelaçam espiritualmente. Ao mesmo tempo, nossa afirmação como indígenas mulheres implica a necessidade de enfatizar e nunca renunciar à nossa condição singular nos processos e nas lutas que enfrentamos. A aliança com o movimento feminista é relevante, afinal o machismo se tornou parte das constituições de masculinidades e de feminilidades, inclusive entre nós, mas a tônica do debate passa, primariamente, pelas ancestralidade e espiritualidade indígenas. (p.14)

Devido a esse descompasso histórico, as mulheres indígenas organizadas em coletivos que lutam por direitos, consideram que as pautas do feminismo europeu não se adequam à realidade das mulheres dos povos originários que já estavam empenhadas nas lutas por dignidade desde a invasão e ocupação europeia, no século XVI. Assim sendo, o Movimento das Wayrakunas não resulta do feminismo tradicional mas "é fruto de uma nova forma de pensar que une ideias de indígenas mulheres de diversas etnias e converge com outros movimentos de mulheres, como o feminismo comunitário liderado pela boliviana Julieta Paredes", afirma a integrante do grupo, doutora em História Social pela USP e líder indígena

IV, na cidade de Jacobina), junto ao Departamento de Ciências Humanas (reconhecido pelo CNPq em 2022), com a coordenação da professora Jamille da Silva Lima--Payayá, o que constituiu uma importante abertura para o diálogo do Movimento com a produção acadêmica. Atuamos em diferentes arenas formais da política nacional, assim como nos campos educacionais, culturais e artísticos. Neste sentido, temos dialogado com o movimento feminista, em sua denúncia da opressão do patriarcado, com o debate ambientalista, notadamente os ecofeministas, mas não somente, e com o pensamento indígena na Abya Yala e em outros lugares do mundo." Disponível em:

<https://www2.uepg.br/ppgel/wp-content/uploads/sites/68/2023/08/Wayrakuna-%E2%80%93-Ebook-1.pdf>

Acesso em:03/11/2024

⁶⁸ NGRENHATABARE, Aline; KAYAPÓ, Kaxiriana [et al.] (org.). Wayrakuna: polinizando a vida e semeando o bem viver [livro eletrônico]/ Ponta Grossa: uepg/proex, 2023. 232p.; E-book, pdf. Disponível em

<https://www2.uepg.br/ppgel/wp-content/uploads/sites/68/2023/08/Wayrakuna-%E2%80%93-Ebook-1.pdf>

Acesso em 02/12/2024

Márcia Mura, do Coletivo Mura que atua na cidade e nas comunidades às margens do Rio Madeira em Porto Velho, Rondônia⁶⁹.

Além do aspecto comunitário fundamental ao movimento das Wayrakunas, estas também encontram pontos de diálogo com o feminismo negro e com o ecofeminismo. Em entrevista ao jornal da USP (Mendeleh, 2022), Márcia Mura exemplifica que, enquanto as feministas europeias lutavam pelo direito ao trabalho remunerado fora do ambiente doméstico, as mulheres indígenas desde o período colonial, nunca tiveram a opção de escolher entre poder permanecer em casa ou entrar no mercado de trabalho, formal ou informal. Já do ecofeminismo⁷⁰, o Movimento das Wayrakunas absorve a abordagem não urbana e conectada às questões ambientais.

Acerca das mulheres Guarani, dentro desse movimento de organização das mulheres para inserção na luta pela garantia dos direitos com mais eficácia, em 2021 foi produzida uma Cartilha orientando sobre o papel da mulher indígena e a violência doméstica⁷¹. Este recurso didático de formação foi amplamente utilizado nos encontros de mulheres (Kunhangue Nhemboaty) visando o fortalecimento da participação das próprias mulheres na Comissão Guarani Yvyrupa (CGY). Essa iniciativa fez parte do projeto “Yvy Nhamonguera ha’egui Nhamombarete Nhandekuery Yvyrupa: curar a terra e fortalecer o povo Guarani”. Ao final do encontro um vídeo com relatos de algumas mulheres foi elaborado e está disponível no Youtube⁷².

4.1.2 Sobre a questão linguística

“Embora os povos indígenas representem 6% da população mundial, são as populações originárias as principais responsáveis pela diversidade linguística global,

⁶⁹MENDELEH, Gabriel “Indígenas mulheres lutam pelo direito de todos ao bem viver”: Wayrakunas defendem seu território como garantia de suas percepções de mundo contra a exploração e a favor de direitos a todos” Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/indigenas-mulheres-lutam-pelo-direito-de-todos-ao-bem-viver/#:~:text=Um%20grupo%20de%20mulheres,de%20bem%20viver%20a%20todos>. Acesso em:03/11/2024

⁷⁰ O termo ecofeminismo foi usado pela primeira vez pela francesa Françoise d’Eaubonne, em 1974, e envolve a relação entre ciência, mulher e natureza.

⁷¹ Cartilha Kunhangue (2021) disponível em: <https://www.yvyrupa.org.br/project/cartilha-kunhangue-2021/> Acesso em:03/11/2024

⁷² O vídeo “Movimento das Kunhangue” encontra-se disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=g32dwDyBIAc> Na legenda do vídeo com duração de 24` minutos, realizado pela Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) em 2022, constam as seguintes informações: “nesse documentário, as vozes de mulheres guarani de diferentes regiões da yvyrupa constroem um retrato de sua luta por maior reconhecimento político e contra a violência em suas tekoa, aldeias. São jovens e anciãs que fazem parte de um movimento de fortalecimento coletivo da participação de mulheres na Comissão Guarani Yvyrupa, e que traduzem, com suas belas palavras, não só o modo mulher de fazer liderança, mas a centralidade das kunhangue e de seus saberes nos mundos guarani. O vídeo foi realizado pela rede de comunicadoras guarani da CGY, com o apoio de um coletivo de mulheres guarani e não guarani na produção, direção e montagem”.

pois falam mais de quatro mil das 6,7 mil línguas do mundo. Contudo, estima-se que mais da metade de todas as línguas vão deixar de ser faladas até o final deste século.”

Essa alarmante informação, publicada pelo governo brasileiro no site oficial do G20⁷³ explicita a necessidade de não apenas reconhecer e valorizar as línguas indígenas, mas também trabalhar pela sobrevivência das mesmas. A abordagem do Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas, ao mencionar que o uso da língua materna é fundamental como locus epistemológico e que as mulheres são imprescindíveis nesse processo, se conecta a um movimento mundial de preservação linguística e valorização da mulher, como veremos a seguir.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

A preocupação com a manutenção da cultura indígena através da defesa da língua Guarani explicitada no documento supracitado, faz eco ao projeto “Década das Línguas Indígenas” da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), que é uma iniciativa internacional para conscientizar as pessoas acerca da necessidade de preservar as línguas indígenas a nível mundial. Segundo informações do site⁷⁴,

... a Década Internacional das Línguas Indígenas (DILI), foi instituída na Assembleia Geral das Nações Unidas em 2019, ao final do Ano Internacional das Línguas Indígenas, pela demanda dos povos indígenas da Bolívia que compreenderam a importância de uma ação efetiva e contínua em prol do reconhecimento, da valorização e da manutenção das línguas indígenas no mundo. A partir dessa demanda legítima, provocada pelos povos indígenas bolivianos, em 2020 no México foi elaborada a Declaração de Los Pinos que instituiu os fundamentos para a construção de um Plano de Ação Global para a DILI, e estabeleceu como princípio norteador a participação efetiva dos povos indígenas na tomada de decisão, consulta, planejamento e implementação, tendo como lema “Nada para nós sem nós” (...) No Brasil, em abril de 2021, foi criado o Grupo de Trabalho Nacional para a Década Internacional das Línguas Indígenas, subdividido em três grupos de trabalho específicos: Grupo de Trabalho Línguas Indígenas, Grupo de Trabalho Português Indígena e Grupo de Trabalho Línguas Indígenas de Sinais. É importante destacar que foi por meio da recém-criada Rede de Pesquisadores/as Indígenas de Línguas Ancestrais que as primeiras reuniões foram se delineando para a criação do GT Nacional. Com a estruturação dos Grupos de Trabalho da DILI-Brasil, possibilitou a elaboração do Plano de Ação, o qual é resultado da articulação dos povos indígenas e da construção coletiva e colaborativa entre organizações indígenas, indigenistas, governamentais, instituições científicas e demais militantes indígenas.

⁷³ G20 é o fórum internacional composto por países industrializados e emergentes, com a finalidade de discutir assuntos relacionados à estabilidade econômica global. Disponível em:

<https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202404/g20-o-que-e-e-como-funciona> Acesso em 03/11/2024

⁷⁴ Disponível em: <https://www.decadalinguasindigenasbr.com/> Acesso em: 02/02/2025

O site oferece informações acerca dos princípios e objetivos do projeto, além de disponibilizar três importantes documentos (“Propostas GT Nacional – Dep. Línguas (MPI)” (2023), “Diretrizes para a criação de Políticas Linguísticas para o fortalecimento das Línguas Indígenas no Brasil” (Manaus, 2023) e a “Carta de Belém” (Belém, 2022). As ações planejadas para os dez anos de duração do projeto são as seguintes:

- 1) Instar os distintos poderes do Estado Brasileiro a destinar recursos orçamentários para a implementação das ações relacionadas à Década das Línguas Indígenas, pela União, estados e municípios;
- 2) Mobilizar as comunidades indígenas para o engajamento e execução das ações da Década das Línguas Indígenas, através de boletins informativos, páginas na Web, produção de vídeos informativos, podcasts, webinários, rádios indígenas (por exemplo, Rádio Yandê, rádios comunitárias), mídia nacional de maior alcance, grupos em aplicativos de mensagens instantâneas;
- 3) Sensibilizar a sociedade envolvente para o reconhecimento da diversidade linguística e cultural dos povos indígenas, através de boletins informativos, mídia nacional de maior alcance, podcasts, vídeos informativos, exposições, cursos e minicursos em instituições de ensino superior e rede de ensino básico (efetivação da lei 11.645/2008), palestras em escolas;
- 4) Fomentar e estabelecer agenda conjunta entre as instituições governamentais e não governamentais (nacionais/internacionais) e os povos indígenas, a fim de garantir a promoção e execução das ações propostas pelo GT;
- 5) Propor a criação de um Instituto Indígena de Políticas Linguísticas, no âmbito governamental (municipal, estadual e federal), coordenado pelos povos indígenas, cujos objetivos são a proposição, o planejamento e a execução de políticas linguísticas para as línguas indígenas;
- 6) Garantir que o Instituto Indígena de Políticas Linguísticas seja coordenado por um(a) representante indígena aprovado(a) pelo GT, pela Rede de Pesquisadores Indígenas de Línguas Ancestrais e pelas organizações indígenas reconhecidas nacionalmente;
- 7) Apoiar projetos de lei que garantam a contratação de intérpretes indígenas bilíngues para espaços públicos e privados (nas áreas de saúde, educação, jurídica, entre outras) como política de acolhimento para indígenas que não dominam o português;
- 8) Propor cursos de formação de intérpretes indígenas bilíngues em parceria com as instituições governamentais e não governamentais;
- 9) Articular, junto às instituições governamentais e não governamentais, o compromisso para o apoio técnico e financeiro para a elaboração de materiais qualificados de natureza didática, paradidática e artística, em diferentes formatos (impresso, digital e outros), para o atendimento das demandas das comunidades indígenas acerca de suas línguas, bem como para a efetivação dos objetivos traçados na lei 11.645/2008, nos níveis nacional, estadual e municipal;
- 10) Promover o Seminário Nacional para discussão sobre Políticas Linguísticas Indígenas;
- 11) Diagnosticar, mapear e eleger um conjunto de línguas entre as mais vulneráveis nas distintas regiões, para o desenvolvimento de ações coordenadas e interinstitucionais visando ao fortalecimento, à documentação e à salvaguarda dessas línguas;
- 12) Empoderar as mulheres indígenas através de sua efetiva participação e poder decisório em todas as instâncias de discussão e atuação; Fomentar parcerias com instituições governamentais e não governamentais para a promoção das línguas indígenas por meio das novas tecnologias;
- 13) Desenvolver estratégias para ampliação dos usos e valorização das línguas em diferentes espaços e âmbitos, com foco nas crianças e nos adolescentes.

As mulheres Guarani, no trecho de seu documento aqui citado, demonstram que estão afinadas com as principais iniciativas mundiais para a preservação do patrimônio imaterial e o empoderamento feminino. Elas, em suas organizações, têm deixado nítido que compreenderam a necessidade de se reunir para aprimorar suas estratégias de luta e resistência, deixando registrado sua compreensão dos males coloniais que ainda insistem em as sufocar, suas decisões para combater os apagamentos históricos e a compreensão que têm do que precisa ser melhorado.

4.1.3 Sobre a saúde mental indígena

A questão da saúde mental entre as populações indígenas é bastante complexa, pois essa comunidade, que tem enfrentado vulnerabilidades por séculos, evidencia, por meio do aumento de problemas psicossociais, como dependência química e suicídio, o descaso do Estado e da sociedade civil, que perdura desde a colonização. Embora existam leis que preveem políticas públicas para a saúde mental indígena, sua implementação é inadequada e não atende às realidades culturais específicas. A ausência de indígenas no processo de elaboração e execução dessas políticas, juntamente com a persistência de um modelo médico hegemônico europeu que ignora as particularidades étnicas e regionais, agrava ainda mais a situação. No texto do Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas, as escritoras afirmam:

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Ao observarmos a menção às terminologias como “falta de afeto”, “tristeza profunda” e “desperdício de vida”, fica notório que a conexão estabelecida entre saúde mental e relação com o território tradicional é um indicador importante para os povos indígenas. No Brasil, este segmento apresenta não apenas os maiores índices de violações territoriais como também faz parte da parcela da população que possui os piores indicadores sociais do país, e ambos os fatores impactam diretamente na saúde mental. Embora haja iniciativas governamentais voltadas para a proteção da saúde e a promoção de ambientes saudáveis, essas medidas são

insuficientes, uma vez que muitos territórios indígenas são de difícil acesso e inclusive carecem de condições primárias como abastecimento de água e saneamento básico.

Além disso, muitos enfrentam conflitos com grandes empreendimentos imobiliários, agropecuários ou industriais. Essa realidade é indubitavelmente um legado do capitalismo que ainda hoje resulta em danos socioambientais irreversíveis. Nesse contexto, fatores como marginalização, preconceito e a busca por aceitação na sociedade ao redor também desempenham um papel importante nas causas que levam ao declínio dos indicadores de saúde mental. Em paralelo, é necessário compreender o que se entende por saúde mental no contexto indígena. Para Ribeiro (2024)⁷⁵,

...o termo “saúde mental” não faz parte das cosmologias dos povos indígenas, pois para estas o entendimento de saúde está intimamente ligado à natureza e à dimensão espiritual. É necessário construir um diálogo entre os próprios indígenas e os agentes de saúde envolvidos para que as práticas sejam mais contextualizadas de acordo com a interculturalidade existente no nosso país e que deve ser um componente essencial das políticas que tratam desses grupos étnicos. A temática da saúde mental mostra-se, a cada dia, mais prioritária nos debates, pois as estruturas sociais onde estamos imersos e das quais somos atores no contexto do capitalismo neoliberal são um assunto delicado. A população indígena especialmente afetada, há tantos séculos, precisa receber um olhar mais atento por parte das autoridades governamentais, visto que a publicação de documentos genéricos tratando deste assunto não é suficiente se não se pratica a interculturalidade (p. 125).

As mudanças nos modos de vida tradicionais, a fragilização dos laços comunitários e a desorganização dos saberes e práticas ancestrais como uma das consequências da vida moderna, impactam negativamente a saúde desses povos, que estão intrinsecamente ligados à terra. Cada grupo étnico, no entanto, vivencia esses resultados de maneira única: diversas são as formas de lidar com as emoções (individual e coletivamente) assim como variadas são as práticas terapêuticas. Porém, há que se considerar que a história indígena é marcada pela violência desde a colonização e é alarmante perceber que, apenas a partir de 2006⁷⁶, os casos relacionados à saúde mental começaram a ser registrados e, desde então, os números só têm aumentado. Sendo assim, a menção neste documento a essa questão da saúde mental em correlação íntima com a vivência territorial é muito pertinente aos debates atuais.

⁷⁵ RIBEIRO, Priscilla. Saúde mental indígena: considerações iniciais e provocações decoloniais. In: Semear o bem-viver: caminhos para o cuidado da saúde mental. BEOZZO, José; TOSTES, Angelica (org.) São Paulo: Paulus, 2024.

⁷⁶ WAYHS, Ana; BENTO, Beatriz; QUADROS, Fatima. Políticas públicas em saúde mental indígena no Brasil TraHs Números especiais N°4 | 2019 : Políticas públicas: desafios nos contextos atuais <http://www.unilim.fr/trahs> - ISSN : 2557-0633 Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/1577> Acesso em 23/09/2024

4.1.4 Sobre o significado de ser corpo-território

Em um ensaio⁷⁷ de revisão de literatura acerca do processo de construção do conceito corpo-território, as pesquisadoras Cristiane Coradin e Simone Santos Oliveira, respectivamente da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (Unesp - SP) e da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz - Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca - Ensp) do Rio de Janeiro, deixam evidentes as conexões deste conceito cada vez mais popular na América Latina com o feminismo comunitário, o ecofeminismo e o feminismo decolonial, especialmente quando a proposta é aprofundar as questões referentes à construção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis (TSS).

Esse conceito proveio de mobilizações comunitárias de mulheres de povos originários de Abya Yala. Aos poucos, foi incorporado por mulheres indígenas, negras e camponesas brasileiras. O corpo-território consiste em dimensão biológica, mental, social e cosmogônica. A partir de seus corpos e territórios, elas questionam impactos de grandes empreendimentos, problematizam violências contra a mulheres e contra a Terra; problematizam desigualdades de sexo-gênero, classe e raça; e denunciam situações que constroem a saúde e seus corpos e territórios. Por meio de práticas de cuidado, essas mulheres recuperam a saúde de si mesmas, de seus coletivos comunitários e territórios, ampliam a sua saúde e a saúde coletiva. Isso favorece a resiliência e a reparação da teia da vida. Esse protagonismo feminino tem sido invisibilizado em estudos sobre TSS (2024, p.1).

As autoras afirmam que este conceito deve ser entendido como uma “condição biológica, psicossocial, emocional e cosmogônica” e, por isso mesmo, ambos, corpo e território, coexistem em relação de codependência ecológica. Essa correlação, por sua vez, se torna uma nova chave de leitura onde o colonialismo, o capitalismo, o racismo e as discriminações de gênero passam a justificar a dominação da natureza e da mulher como análogas.

Tais valores, crenças e práticas socialmente construídas acabam por legitimar as relações de dominação mas não sepultam a identidade da mulher indígena que continua através do seu território descrevendo a si própria e preservando a teia da vida que a rodeia. Quanto as mulheres Guarani decidem registrar em seu documento citado que elas são “responsáveis pela fecundação e pela manutenção do solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra” – elas estão definitivamente

⁷⁷CORADIN, Cristiane; OLIVEIRA, Simone. Contribuições do conceito de corpoterritório e dos feminismos comunitários para pensarmos na construção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis. SAÚDE DEBATE | RIO DE JANEIRO, V. 48, N. Especial 1, e8731, Ago 2024. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sdeb/a/gycPvWrCCttmphpXxvgKRYb/abstract/?lang=pt_r.com.br/B3LwF Acesso em: 05/02/2025

reafirmando esta lógica do corpo-território onde o interrelacionamento entre sujeito e bioma é essencial.

Um outro exemplo disso é o caderno da Semana dos Povos Indígenas 2023⁷⁸, escrito pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e publicado em parceria com a Fundação Luterana de Diaconia (FTL) e com o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN). Este documento, que foi elaborado por mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros, é um projeto de escrita coletiva que evidencia em seu texto uma compreensão profunda da subjetividade feminina indígena, construída a partir da relação com o território e diversa assim como são múltiplas as características dos biomas brasileiros.

... o corpo-território das ancestralidades está em rede de voz e falas potências de ser as mulheres-biomas, porque somos terra, sementes, raiz, tronco, galhos, folhas e frutos, mulheres conectadas com o corpo da Terra. Somos diversas, somos avós, mães, irmãs, filhas e netas. Nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós e pelas que virão (p. 4).

Discutir o conceito de corpo-território também envolve abordar o feminismo comunitário, permitindo uma análise das construções epistemológicas criadas pelas mulheres latino-americanas, especialmente as indígenas em suas comunidades tradicionais. Nesses contextos, a conexão entre o corpo feminino e o território é percebida como indissociável. Essa relação íntima entre corporeidade, subjetividade e meio ambiente destaca uma diferença radical em relação ao feminismo eurocêntrico.

A partir das narrativas e práticas dessas mulheres, reconhece-se que todos os seres vivos que fazem parte da teia da vida compartilham um destino comum. Assim, as lutas por conquistas políticas e garantias de direitos não podem ser dissociadas da coletividade, termo que significa interconexão entre todas as formas de vida, humanas e não humanas, no tempo e no espaço (materialidade histórica), de maneira inclusiva e compartilhada.

A forma como as mulheres indígenas falam sobre si mesmas e seus próprios corpos, possui uma imensa riqueza simbólica que aponta para um firme entrelaçamento dos corpos no cultivo das relações interpessoais e das percepções subjetivas da vida coletiva. Um exemplo disso é a maneira como as mulheres indígenas descrevem uma organização política como a ANMIGA. Os elementos vitais do território utilizados como metáfora evidencia a simbiose destas que, acima de tudo, se definem como mulheres biomas:

⁷⁸ SCHWINGEL, Kassiane (org.) Mulheres:corpos-territórios indígenas em resistência! Porto Alegre : Fundação Luterana de Diaconia : Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023. Disponível em <https://legado.luteranos.com.br/textos/conselho-de-missao-entre-ndios-comin/mulheres-corpos-territorios-indigenas-em-resistencia> Acesso em 05/12/2024

... nós, da ANMIGA, estamos organizadas a partir da compreensão do corpo-território de: Mulheres Terra, as co-fundadoras da rede, Mulheres Raízes, que estão no chão do território, articulando a rede para dentro das bases a partir de seus saberes e fazeres, Mulheres Sementes, que articulam e organizam nossas mobilizações nos estados, Mulheres Água, que atuam nas articulações e construções para além do território brasileiro. Somos terra, raízes, sementes e água, conectadas com nossa ancestralidade e atuando no tempo presente para a garantia da vida, não somente por nós, mas por todas e todos (p. 5).

A citação acima é um exemplo muito significativo do que é ser corpo-território e como as mulheres indígenas estão, por meio de seus legados, criando novas realidades que nos inspiram a imaginar uma sociedade organizada por outras lógicas. Estes corpos que têm sido historicamente silenciados, assumem um papel de destaque em diversas formas de resistência, especialmente por serem as principais vítimas da degradação socioambiental ao longo dos séculos.

Elas se dedicam à luta pela defesa do “bem comum”, que inclui as terras, as águas e as florestas. Ao protegerem os biomas que nos nutrem, elas também preservam as epistemologias e os valores culturais que estão em risco de extinção desde a invasão europeia no século XVI.

4.2 A “Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa”: situando a condição das mulheres no contexto étnico amplo

O Kunhangue Nhemboaty, ou 3º Encontro Nacional de Mulheres Guarani da Comissão Guarani Yvyrupa, organizado pelas mulheres do povo Guarani, foi realizado na Tekoa Ko’enju, em São Miguel das Missões (RS), em novembro de 2023. Com a presença de mais de 250 mulheres, as participantes eram oriundas de diversas aldeias pelo Brasil e debateram os atuais desafios enfrentados em seus territórios com foco para o combate à violência de gênero devido às constantes denúncias de violações aos direitos das mulheres dentro e fora das aldeias.

Antes deste encontro nacional, houve um longo processo de mobilização onde diversos fóruns regionais de mulheres foram promovidos nas regiões Sul e Sudeste ao longo do ano de 2023. Como resultado, mulheres provenientes dos estados do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul estiveram presentes no Encontro Nacional e representaram suas aldeias. O objetivo prioritário era fortalecer a participação das mulheres na luta por direitos e dentro da própria CGY.

Neste documento transcrito no Anexo B, a organização para a luta das mulheres Guarani a partir das problemáticas de seus territórios fica ainda mais evidente nos quesitos denúncia de violências e valorização das parteiras tradicionais. Elas afirmam com veemência que a violência contra as mulheres não é parte do Nhandereko (modo de vida tradicional comunitário Guarani) e ressaltam que “É preciso desconstruir as linguagens que inferiorizam as mulheres. É importante valorizar as parteiras tradicionais e formar novas. É preciso preservar placentas e outras partes do corpo para serem retornadas aos territórios.”⁷⁹ A seguir, algumas pautas de luta das mulheres Guarani serão transcritas e comentadas de acordo com uma breve análise de conjuntura.

4.2.1 Sobre a crescente participação política das mulheres Guarani:

“O encontro comemorou a conquista da participação de mais de 30% de mulheres na última assembleia da CGY, uma demanda do último encontro nacional das kunhangue⁸⁰ ocorrida no ano de 2021. Isso acarretou em maior participação das mulheres nas coordenações regionais, estaduais e também na criação de um grupo de Articuladoras Kunhangue na gestão atual da CGY. Os avanços conquistados desde o primeiro encontro das mulheres, enaltecem a importância dos encontros das kunhangue, espaços privilegiados para o fortalecimento da rede de lideranças. (...) Uma de nossas articuladoras kunhangue, Ivanildes Pereira, atestou: ‘É bom para termos coragem para falar nos encontros. Porque a mulher tem capacidade e tem voz. Nós temos mais vergonha de falar, e precisamos ter força para falar.’ Em muitos relatos estiveram presentes a insatisfação ao não serem ouvidas tanto em ambientes mais íntimos, no núcleo familiar, como também nos ambientes de decisão política junto aos caciques. Os encontros de kunhangue passam a se desenhar como espaços seguros e importantes para esse aprendizado.”

É interessante observar que as palavras iniciais do documento ressaltam não só o aumento da participação feminina nas articulações políticas internas nas aldeias Guarani como também o estabelecimento do encontro como pólo formador de novas lideranças para diálogos com a sociedade não indígena. A participação das novas gerações no ambiente onde se faz a discussão, onde há deliberação das ações para a preservação da cultura Guarani e onde se definem estratégias de luta visando conquistas políticas exteriores, faz com que possíveis líderes surjam nas plenárias.

Aprender a partir das experiências das outras mulheres é uma oportunidade ímpar, ainda mais se considerarmos que uma das principais queixas trazidas a público nestas grandes assembleias são os altos índices de violência contra a mulher. Na citação a seguir fica claro

⁷⁹ MINISTÉRIO DA SAÚDE. Biblioteca Virtual em Saúde. Dia nacional da parteira tradicional. Disponível em: <https://bvsm.sau.gov.br/20-01-dia-nacional-da-parteira-tradicional-3/> Acesso em 15/09/2024

⁸⁰ Kunhangue (significado): mulher.

que essa dura realidade das violências de gênero têm atingidos meninas e mulheres e, em muitos casos, têm sido motivadas pelo uso abusivo de substâncias químicas.

O texto deste documento aponta para um crescente empoderamento feminino em quatro diferentes níveis: na comunidade indígena, no contexto familiar, como indivíduo e na vida social fora da aldeia. É relevante mencionar que o empoderamento feminino é o quinto objetivo dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) definidos pela ONU na Agenda 2030⁸¹. Este objetivo foi formulado para garantir não apenas a plena participação mas também a igualdade de oportunidades, de maneira que as mulheres possam desempenhar um papel ativo no desenvolvimento sustentável. Além de ser um direito humano fundamental, o empoderamento das mulheres é visto como uma condição indispensável para a criação de um mundo mais pacífico, próspero e sustentável segundo o texto do documento disponibilizado pela ONU em 2015⁸².

Esse tópico se relaciona com a histórica luta emancipatória das mulheres indígenas, que desde o período colonial têm sido subalternizadas e sujeitadas a múltiplas formas de violência e discriminação. Sendo assim, as mulheres das comunidades tradicionais na América Latina têm enfrentado problemas específicos para o desenvolvimento sustentável e constantemente têm se organizado num esforço para sair da invisibilidade. Os documentos citados neste trabalho são a prova sentida no contexto da etnia Guarani. Na pesquisa realizada por Amado, Bourlegat e Urquiza (2019) afirma-se que

... de acordo com o depoimento dos membros do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (Conami, 2006), esse movimento feminino vem ocorrendo desde 1996, embora tenha ganhado visibilidade só muito recentemente. Em 2017, dez anos após a assinatura da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas pelas Nações Unidas, a Comissão sobre o Status da Mulher (CSW) levantou a questão do empoderamento das mulheres indígenas. Em 2018, a ONU em parceria com a Embaixada da Noruega implementou o projeto “Voz das Mulheres Indígenas”, com o objetivo de estimular a mobilização social e de fortalecer a participação política dessas mulheres em diferentes grupos étnicos no Brasil. Esse projeto emergiu da iniciativa de coleta de informações em comunidades indígenas em todo o país, realizada pelas próprias lideranças femininas.⁸³

⁸¹ A Agenda 2030 é um plano global que foi elaborado em 2015 e endossado pelos 193 Estados-membros da ONU com o objetivo de avançar em medidas pela garantia dos direitos e do bem-estar das pessoas em um mundo mais próspero e saudável.

⁸² Nações Unidas (2015). Objetivos do Desenvolvimento Sustentável. Transformando Nosso Mundo: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br> Acesso em 05/02/2025

⁸³ AMADO, Angélica; BOURLEGAT, Cleonice; URQUIZA, Antônio. Empoderamento da mulher Kaiowa e Guarani na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/18043> Acesso em 05/02/2025

A indicação presente no excerto aqui apresentado da “Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa” sinaliza que as mulheres Guarani consideram essas assembleias um espaço seguro para falar de suas mazelas bem como para aprender como se articular pela defesa de seus direitos e dos direitos coletivos, sendo esse fato um indicador de que as pautas pelas quais se faz necessário lutar estão alcançando mais atores disponíveis a se engajar e as vozes indígenas femininas estão tendo oportunidade de serem ouvidas nas suas reivindicações por justiça, mesmo que ainda resistindo num ambiente onde os homens historicamente tinham a prioridade da palavra e das ações. Conforme registrado ao fim do referido documento, “o modo de ser das mulheres guarani fortalece todo o nosso território, que chamamos Yvyrupa, pois somos as detentoras do poder de gerar a vida e dar continuidade a existência do povo Guarani.”

4.2.2 Sobre a violência contra a mulher

Em uma das seções da “Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa” deparamos com a seguinte afirmação acerca das narrativas das mulheres ali representadas:

Esses relatos colocam frequentemente o estupro e a submissão como as formas principais da violência e atingem mulheres de diferentes idades, desde kunhangue adultas até kunhataigue⁸⁴ e kyringue⁸⁵. Entre as adultas, a violência verbal, psicológica, moral e sexual é com frequência praticada pelos próprios companheiros avakue⁸⁶ e muitas vezes relacionado ao uso abusivo de álcool e outras drogas.

Os dados divulgados pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA)⁸⁷, no Atlas da Violência 2024⁸⁸, na seção Violência contra Indígenas, não apresentam especificamente a situação da violência contra a mulher, porém, é significativo que no mesmo ano da publicação, o projeto de lei 2799⁸⁹, cuja ementa prevê a alteração da Lei nº 14.899⁹⁰, de

⁸⁴ Kunhataigue (significado): mulher jovem

⁸⁵ Kyringue (significado): criança do sexo feminino

⁸⁶ Avakue (significado): homem

⁸⁷ O Ipea é uma fundação pública ligada ao Ministério do Planejamento e Orçamento, que oferece suporte técnico e institucional às ações do governo. Isso possibilita a criação de diversas políticas públicas e programas de desenvolvimento no Brasil. Além disso, o Ipea disponibiliza à sociedade as pesquisas e estudos elaborados por seus especialistas.

⁸⁸ Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Atlas da violência 2024. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/7868-atlas-violencia-2024-v11.pdf> Acesso em 27/12/2024

⁸⁹ MELO, Luiza. Projeto inclui indígenas em plano de combate da violência contra a mulher. Fonte: Agência Senado. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/07/30/projeto-inclui-indigenas-em-plano-de-combate-da-violencia-contra-a-mulher> Acesso em 27/12/2024

⁹⁰ A Lei 14.899, de 2024, sancionada em junho, determina a criação de planos de metas para o enfrentamento da violência contra as mulheres. Essa lei também prevê a criação da Rede Estadual de Enfrentamento da Violência contra a Mulher e da Rede de Atendimento à Mulher em Situação de Violência. Essas redes devem ser compostas

17 de junho de 2024, para incluir mulheres indígenas e mulheres de povos e comunidades tradicionais nos planos de metas para o enfrentamento integrado da violência doméstica e familiar contra a mulher da Rede Estadual de Enfrentamento da Violência contra a Mulher e da Rede de Atendimento à Mulher em Situação de Violência.

Um estudo de caso⁹¹ realizado pela ONU Mulheres entre as indígenas Kaiowá e Guarani fez uso da metodologia desenvolvida pelas próprias mulheres aldeadas⁹² para documentar os casos de violência e discriminação.

O presente estudo de caso sintetiza a experiência das mulheres Kaiowá e Guarani e sua Grande Assembleia (Kuñangue Aty Guasu) na coleta, documentação e divulgação de informações sobre as múltiplas formas de discriminação e violência que vêm vivenciando Parceira da ONU Mulheres, Kuñangue Aty Guasu é uma organização de mulheres indígenas pioneira que tem trabalhado para documentar especificamente a violência de gênero em seus territórios, tendo produzido um “Mapeamento da Violência” e criado o Observatório Kasa das Indígenas Mulheres (OKAIM) (p. 6).

Muito embora os dados apresentados sejam apenas referentes ao estado do Mato Grosso do Sul, devido ao fato de que naquele território os Kaiowá e Guarani constituem a segunda maior população indígena do Brasil, totalizando 116.346 pessoas, segundo o Censo de 2022, é nessa região também que, segundo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), ocorreu o maior número de assassinatos (38 casos) e suicídios (28 incidentes notificados) de indígenas, bem como a maior população indígena privada de liberdade no país em 2022⁹³.

Devido aos conflitos violentos com o crime organizado, com os grandes proprietários de terra e com os narcotraficantes, a “maioria das comunidades Kaiowá e Guarani têm acesso limitado aos direitos humanos básicos, como habitação adequada, água e saneamento, cuidados de saúde, educação, segurança alimentar, segurança física, trabalho digno e rendimento” (p.7). E, para agravar a situação, “as mulheres e meninas sofrem de forma generalizada discriminação e violência (...). Segundo dados coletados pela Kuñangue Aty

por órgãos públicos de justiça, saúde, segurança, educação, assistência social e direitos humanos, além de contar com representantes da sociedade civil. Fonte: Agência Senado

⁹¹ ONU Mulheres Estudo de Caso: Mulheres indígenas Kaiowá e Guarani: liderando metodologia inovadora para documentação de campo sobre violência e discriminação. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2024/12/ONU-Mulheres_Estudo-de-caso-Ku%C3%B1angue-Aty-Guasu_web-2.pdf Acesso em 27/12/2024

⁹² Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani. Kunhangue Aty Guasu (Org.) 2020. Disponível em: <https://www.kunangue.com/mapeamento-da-viol%C3%Aancia> Acesso em 27/12/2024

⁹³ Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2022, Conselho Indigenista Missionário, 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf> Acesso em 20/12/2024

Guasu, diversos casos de feminicídio e outros tipos de violência (...) permanecem sem registro” (p. 9). Por conta desse panorama violento, desde 2017 a Delegacia de Atendimento à Mulher (DAM) realiza mutirões de atendimento nas aldeias promovendo rodas de conversa, palestras e atendimentos individuais.

Além disso, a Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso do Sul tomou a iniciativa de publicar cartilhas⁹⁴ contendo informações e orientações sobre a Lei Maria da Penha em língua Guarani e também em língua Terena, assim como fez a Coordenadoria Estadual da Mulher em Situação de Violência Doméstica (Cevid), do Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJSC)⁹⁵ em relação às mulheres Guarani⁹⁶, Xokleng e Kaingang, publicando 28 páginas que explicam de forma acessível o que é a Lei Maria da Penha e o que caracteriza a violência contra a mulher.

4.2.3 Sobre a realidade do suicídio entre a juventude indígena

Os altos índices de suicídio entre os jovens indígenas têm chamado a atenção de muitos pesquisadores e até mesmo constado como informação alarmante nos levantamentos governamentais. Na “Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa” esse tema é mencionado da seguinte forma:

Nós mulheres sofremos muito. Temos que tentar entender porque os jovens estão cometendo suicídio. Porque eles podem estar passando pelo mesmo que as mulheres. Um tema que surgiu espontaneamente e que trouxe muita preocupação foi o suicídio entre a juventude. Mães, irmãs, amigas trouxeram relatos de como tem sido afetadas e buscaram apoio.

É importante observar que essas taxas têm se tornado um indicador fundamental para avaliar o bem-estar psicossocial neste contexto étnico e as informações disponíveis denunciam um estado permanente de violência contra essa parcela da população. Segundo dados publicados na página 90 do Atlas da Violência do IPEA (2024), a proporção de mortes provocadas intencionalmente em relação ao número geral de óbitos “atinge os indígenas de forma mais intensa que outros grupos raciais. Enquanto para os indígenas a mortalidade

⁹⁴ Cartilha com Lei Maria da Penha traduzida para o guarani. Disponível em: <https://www.defensoria.ms.def.br/images/repositorio-dpgems/conteudo-nucleos/nudem/cartilhas/Lei%20Maria%20da%20Penha%20-%20Guarani.pdf> Acesso em 17/12/2024

⁹⁵ Cevid e mulheres indígenas lançam cartilhas guarani e kaingang sobre Lei Maria da Penha. 2023. Disponível em: <https://www.tjsc.jus.br/web/imprensa/-/cevid-e-mulheres-indigenas-lancam-cartilhas-guarani-e-kaingang-sobre-lei-maria-da-penha> Acesso em 17/12/2024

⁹⁶ Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2023/09/cartilha-maria-da-penha-guarani.pdf> Acesso em 17/12/2024

proporcional por suicídio é de 2,88; para a população negra é 0,95; branca, 0,76; e amarela, 0,44.” (p.90)

Dentre os fatores que tem levado os jovens indígenas ao suicídio, está a não aceitação por parte da comunidade dos indígenas LGBT, tanto é que as mulheres em sua Carta pedem que haja mais diálogo acerca dessa temática como uma forma de preservação das próprias comunidades e aldeias. De acordo com a avaliação das mulheres, a desarmonia que tem sido experimentada ocorre também por influência direta das redes sociais.

Que sejam construídos mais espaços de diálogo sobre o tema LGBT nas aldeias, considerando o relato de casos muito graves de jovens que chegaram à situação extrema de cometerem suicídio por não terem espaço para expressarem a sua orientação sexual; que as mães e os pais deem uma atenção mais cuidadosa ao uso da internet e das redes sociais nas aldeias, para ensinar as crianças a se protegerem e respeitarem a vida na aldeia e os ensinamentos dos mais velhos.

No entanto, para compreendermos as discriminações sofridas pelos indígenas LGBT e o aumento de casos de violência, que atualmente têm sido detectadas como uma dos principais fatores que levam ao suicídio da juventude indígena, precisaremos retroceder alguns séculos e esclarecer não apenas as terminologias que foram utilizadas nas primeiras narrativas elaboradas pelos europeus ao identificarem tais práticas homoafetivas no período colonial mas também como a própria palavra “homossexualidade” tem sido utilizada, por vezes erroneamente, na perspectiva interétnica. Fernandes (2016)⁹⁷, em artigo que sistematiza as referências sobre homossexualidade indígena nos cânones quinhentistas da etnologia brasileira, afirma que

... em primeiro lugar, as várias fontes históricas disponíveis trabalham com diversos termos (como sodomia, pederastia e hermafroditismo, por exemplo), cada qual com um significado e existindo dentro de um contexto específico. Tais expressões não devem ser vistas como sinônimos entre si, tampouco entendidas como equivalentes à expressão “homossexualidade”, nos termos utilizados hoje. No primeiro volume de seu História da sexualidade, Foucault (1988) já alerta para os desdobramentos dessa terminologia, sendo que tais palavras são produto de seu tempo e das motivações, em nosso caso específico, para colonizar, normalizando, os povos indígenas – inclusive (ou sobretudo, talvez) em sua sexualidade. “Homossexualidade” é aqui, portanto, usado como termo guarda-chuva para incluir as formas não heteronormadas encontradas pelo colonizador e descritas pela pena de cronistas, missionários, antropólogos, viajantes e historiadores. Nesse sentido, as descrições sobre “homossexualidade indígena” devem ser encaradas aqui muito mais como uma expressão da obsessão colonizadora com a sexualidade indígena e seu controle: seu disciplinamento – e este é um ponto que buscarei demonstrar aqui – é parte do projeto colonial desde o início, nos esforços por incluir as coletividades indígenas ora no conjunto de súditos da Coroa de Portugal, ora à “comunhão nacional”. Desta forma, tem-se aí uma agenda possível de pesquisas que busque recuperar os vários dispositivos e mecanismos discursivos acionados para essa incorporação, tendo

⁹⁷ FERNANDES, Estêvão. Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico. Disponível em <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3849> Acesso em: 20/01/2025

como justificativas sua conversão, civilização ou integração por meio de práticas como corte de cabelo, nomeação, casamentos interétnicos, batismo, incorporação compulsória ao mercado de trabalho e a um sistema de educação e moral impostos pelo colonizador; mas buscando em última medida o controle de sua mão de obra e/ou a desapropriação de seus territórios. (p.16)

A partir dessa perspectiva, compreendemos que algumas influências da religiosidade cristã, bem como da cultura tradicional brasileira, foram responsáveis por parte estrutural da formação de uma mentalidade que gera os conflitos de gênero e sexualidade no ambiente indígena, seja no início da colonização, através da catequização, seja atualmente, através do contato com vertentes do cristianismo. Presentemente, são igrejas cuja postura heteronormativa não acolhe as orientações sexuais dissidentes.

Para além das questões de gênero e sexualidade, pode-se elencar as dificuldades de adaptação à sociedade envolvente. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), o número de suicídios começou a aumentar nos anos 1980, dobrou na década de 1990 e bateu o recorde na virada do século XXI, chegando aos mais de 50 por ano. Detalhando esse problema social entre os Guarani Kaiowá, Borges e Santos (2009) informam que

... os suicídios (jejuvy) são efetuados basicamente por enforcamento (método antigo) e ingestão de venenos das monoculturas (método novo). Rejeita-se a “poluição” como derramamento de sangue ou cortes físicos, para que não se perca a palavra. Muitos guaranis consideram o suicídio uma doença produzida pela prisão da palavra (alma). É pela boca que a palavra se liberta. Se não há lugar para a palavra, não há vida. Por isso, na hora de morrer, não deve ser utilizado o corte contra si mesmo, pois a palavra se dispersaria. Sufocando-a, ela permaneceria como um aglomerado de energia e poderia voltar a vingar em algum outro momento.⁹⁸

Segundo dados pela UNICEF⁹⁹ no documento “Suicídio adolescente em povos indígenas: três estudos” publicado em 2014 acerca dos Guarani da reserva de Dourados no Mato Grosso do Sul, a problemática possui muito níveis de análise possíveis, que vão desde a dificuldade para se ter um território próprio onde se possa viver da maneira tradicional, até as dificuldades de aceitação na escola, a falta de recursos, as barreiras intergeracionais e até mesmo, a dependência química.

Como se pode deduzir pelo que foi dito até aqui, não existe entre os jovens guarani uma causa unívoca para cometer suicídio, mas múltiplos fatores sociais, econômicos e culturais que compõem a causalidade deste fenômeno. Para tentar entender o sentido deste ato é necessário escapar de explicações oriundas de modelos biológicos

⁹⁸ BORGES, Fabiane; SANTOS, Verenilde. Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada. 2009. Disponível em <https://cimi.org.br/2009/09/29244/> Acesso: 20/02/2025

⁹⁹ UNICEF. Suicídio adolescente em povos indígenas: 3 estudos. 2012. Disponível em https://www.unicef.org/brazil/media/3766/file/Suicidio_Adolescente_em_Povos_Indigenas.pdf Acesso: 20/02/2025

e habituais das sociedades ocidentais. Precisa-se deduzir quais são as classificações emocionais e como operam para compreender como a definição de “tristeza” – uma das principais explicações como causa do suicídio – é interpretada por estes jovens indígenas. O suicídio é o resultado da tristeza, denominada vy‘ae’y, que leva ao isolamento do jovem, tanto da família quanto do grupo de amigos. Ele deixa de falar e de estar junto de outras pessoas, de modo que os parentes e amigos percebem a melancolia e também se afastam dele, pois a tristeza é contagiosa e geralmente vem acompanhada do suicídio.(...) as condições em que vivem os jovens guarani não se parecem em nada com as que viveram seus avós e, além disso, as memórias destes tempos foram transmitidas, por seus pais, de forma fragmentada carregando grandes traumas culturais.

Levando em conta essa dificuldade muitos estudos consideram que a grande causa de suicídio entre os Guarani seria a perda de elementos essenciais da tradição. Diante da falta de terras estes jovens perdem o sentido permanente de sua cultura. Mas na verdade, o que se constata é que esses jovens criam, como já assinalado, um diálogo híbrido e tenso com a comunidade, e são precisamente os que não conseguem realizar com êxito este diálogo os mais propensos a cometer suicídio.

O texto destaca que a referência moral dos mais velhos já não é considerada pelos jovens, pois suas experiências estão marcadas por vivências traumáticas desde seus primeiros contatos com os não indígenas. Desta maneira, o jovem indígena vê nos seus antepassados, seus avós e seus pais tudo o que ele não quer ser. Isso leva a uma desconexão com a tradição, que é vista como uma das causas do suicídio entre os Guarani. Não se pode desconsiderar a força da ligação com a terra, de maneira que os conflitos pelo território e a perda de terras resultam no enfraquecimento da força da sua cultura.

No entanto, os jovens ainda assim tentam estabelecer uma relação dialogal com a comunidade e, por isso mesmo, aqueles que não conseguem fazer esse diálogo de forma bem-sucedida são os mais vulneráveis ao suicídio. Portanto, as questões ligadas ao Nhandereko, com a prática de suas tradições e conexões com a comunidade, são peça fundamental para entender esse trágico impasse cultural.

4.2.4 Sobre o acesso aos aparelhos de saúde pública existentes

A saúde indígena é um objeto a se analisar de maneira holística, visto que engloba não apenas enfermidades, diagnósticos e medicamentos, mas, efetivamente, o conhecimento ancestral das ervas medicinais, o acesso à alimentação tradicional, o convívio com a comunidade e com o território, somados aos rituais coletivos que produzem saúde mental e consequentemente saúde física. Tudo está interligado.

Não queremos uma forma de saúde institucionalizada (Sesai) que não dialogue com nossas práticas ancestrais de atenção e cuidado com o corpo, especialmente ao momento de parir (...) Precisamos lutar juntos; que a SESAI contrate agentes mulheres de saúde guarani com a sabedoria de cura para atuar em todas as aldeias, valorizando e resgatando os alimentos tradicionais muito importantes para saúde de todas as comunidades; que possa ser paritária a participação das kunhangue dentro do controle social de saúde e da gestão da saúde, seja ela dentro dos conselhos locais ou dentro da SESAI; que as placentas dos bebês guarani sejam tratadas com os nossos rituais de entrega à terra e assim permaneçam nas tekoa, pois assim nossos filhos e filhas se tornam jovens e adultos conectados através da placenta e com isso capazes de defender nosso povo e o nosso nhandereko.

A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), vinculada ao Ministério da Saúde, foi criada em 2010, como resultado da pressão do movimento indígena. Porém, desde 1999, já tinha havido uma mudança significativa com a criação do subsistema de saúde indígena dentro do SUS, que se organizou em 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI). Até então, a saúde indígena estava diretamente vinculada à FUNAI, criada em 1967, ainda que, independentemente, várias instituições hospitalares e convênios atendessem às populações indígenas em seus municípios. Apesar dos avanços em vários setores relacionados à saúde, a população indígena ainda enfrenta enormes desafios, desde a precária estrutura física de enfermarias em aldeias, a falta de médicos e pessoal treinado, até recursos adequados para tratamentos, resultando em um atendimento insatisfatório em muitas regiões do Brasil.

Um outro ponto a se considerar é que elaborar políticas públicas de saúde para os povos indígenas significa levar em consideração que, na perspectiva destes, o aspecto comunitário é tão ou mais importante do que o individual e abrange também o bioma ao seu redor. Como exemplo dessa afirmação cito a recente epidemia de Covid-19 onde, segundo relatos dos próprios indígenas, o aspecto comunitário fez com que o vírus se propagasse mais rapidamente visto que “dentro das aldeias, o idoso que pega covid-19 não tem como se isolar, não é como o branco que fica trabalhando em casa. Ele sempre está preocupado com seu povo. Não temos estrutura dentro da aldeia.”¹⁰⁰

No texto da Carta das mulheres Guarani, a citação que inicia essa seção menciona também a necessidade dos órgãos do governo possuírem agentes mulheres Guarani de saúde conhecimento tradicional que estas possuem e que são reconhecidas pela comunidade. Há também, nas recomendações indígenas, a menção ao rito de devolver a placenta do bebê à

¹⁰⁰ ROCHA, Camilo. Como a morte de idosos por covid-19 abala comunidades indígenas. Revista Nexo, São Paulo, 21 de jun de 2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/como-morte-de-idosos-por-covid-19-abala-comunidades-indigenas> Acesso em: 13/01/2025

terra para que aquela pessoa tenha laços fortes com o território e preserve a forma de vida comunitária tradicional Guarani. Segundo relato Mbya publicado por Magni (2018)¹⁰¹,

... quando o bebê nasce, a placenta, da mesma forma que o puru'a, [umbigo] não deve ser descartada. A placenta é o “irmão” bebê, e deve ter um enterro digno, em uma cova funda para que nenhum bicho possa mexer, o que poderia comprometer a saúde da criança (Vasconcelos, 2011; Lopes, 2000; Menezes, 2012). Dessa forma, a placenta deve ser enterrada junto a casa onde a criança vai morar, pois ela é capaz de agir no corpo da criança de modo a indicar ao nhe'e [alma] seu caminho, para que ele saiba viver no mundo em que veio (Lewkowicz, 2016) (p. 58).

Esta e outras práticas ancestrais ligadas a saúde integral da mulher e da comunidade são mencionadas no “Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil”¹⁰² referente à Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil, que objetiva a instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil, publicado pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

... as parteiras tradicionais têm em seu repertório de saberes e práticas um conjunto de remédios, banhos, chás, garrafadas, produzidos com elementos da natureza e que são aplicados para prevenção da dor e para a cura dos problemas físicos e de outras ordens; um conjunto usado para as mulheres, mas não exclusivamente, sendo acionado com outros membros da comunidade. Elas também detêm os saberes religiosos de rezas e benzeduras que ajudam no parto, que se estendem para a cura do “mau-olhado” e outros estados de sofrimentos psicológicos e físicos. Cuidam da alimentação adequada de grávidas e puérperas e também de crianças e dos membros da comunidade em adoecimentos específicos. Elas ainda estendem o cuidado para a família da gestante, trabalhando no aconselhamento, resoluções de conflitos e produção de rede de apoio necessária para o bem estar da mulher, ajudando a melhorar a dinâmica doméstica e as relações de vizinhança. Na perspectiva da parteira tradicional, a saúde física é indissociável de uma vida social e familiar igualmente saudável. O cuidado deve ser dedicado ainda à relação mãe-bebê-família-rede de apoio.

Assim como mencionado na Carta das mulheres Guarani, a abordagem de saúde originária é integral. Tal ocorre também em outras comunidades tradicionais onde o nascimento é acompanhado por parteiras e rezadeiras em seus ritos e procedimentos aprendidos intergeracionalmente.

A supracitada Carta das Mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) é um registro histórico fundamental para compreender as reivindicações que mobilizaram essas

¹⁰¹ MAGNI, Natasha. Saberes e práticas das parteiras MBYA Guarani do litoral norte do RS. 2018. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/230498> Acesso em: 13/01/2025

¹⁰² Parteiras tradicionais do Brasil: Dossiê referente à Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil com vistas à instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil TED 02/2018 - Iphan MinC. Disponível em: https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/copy_of_Dossi%C3%A9_Parteiras_Tradicionais_do_Brasil.pdf Acesso em: 20/01/2025

mulheres advindas de diversas aldeias e profundamente conhecedoras de suas particularidades territoriais e complexidades sociais. Na busca pela organização coletiva para reivindicar políticas públicas com resultados duradouros, o protagonismo das mulheres Guarani Mbya se torna patente e inquestionável. Este documento apresenta um acurado trabalho de detalhamento das questões inerentes a cada uma das realidades representadas no encontro e colabora com o desenvolvimento de uma compreensão ainda mais profunda das pautas de luta indígenas pelos não indígenas.

O último documento a ser apresentado aqui, é o mais recente cronologicamente e coloca diante de seus leitores a necessidade de reparação histórica aos indígenas que têm vivido de maneira marginalizada e em situação de vulnerabilidade social devido a negação do cumprimento do que foi promulgado na Constituição acerca da garantia de posse suas terras e da promessa de proteção de suas práticas ancestrais tanto no que se refere a mobilidade urbana quanto nas suas práticas de comercialização de artesanias tradicionais.

4.3 O poraró e o Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbya Guarani

O “Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbyá Guarani”, documento publicado em maio de 2024 pelo Centro de Referência Indígena do Rio Grande do Sul, trata, dentre outras coisas, das raízes históricas da prática do *poraró* que teve no ativismo das mulheres Guarani Mbya a oportunidade de receber visibilidade política e a garantia de seus direitos.

Mas o que é *poraró*? De acordo com o Decreto Nº 17.581, de 22 de dezembro de 2011 da Prefeitura de Porto Alegre, “entende-se por “poraró” a presença de mulheres “mbyá-guarani” sentadas em panos no chão, nos espaços públicos, acompanhadas ou não de suas crianças, onde comercializam bens de seu patrimônio material e imaterial e recebem doações de não indígenas.”. Em outras palavras, segundo a pesquisadora Andrea Grazziani Otero (2008),

... a tradução literal do Guarani para a língua portuguesa seria “esperar com a mão”; porém entender esta “espera” foi um trabalho árduo, só possível por meio do entendimento de como eles viviam antes da chegada do branco e como isto se relaciona com sua vivência atual.(...) O poraró é uma forma de ocupar o espaço urbano e se instaura a partir da matriz sociocultural tradicional Mbyá-Guarani, pautada por uma alta mobilidade espacial que contribui para a manutenção e atualização das relações de sociabilidade estabelecidas entre os parentes Mbyá e que possibilita o filtro através do qual se interpreta o mundo do outro – o mundo dos brancos - e os seus diferentes caracteres – espaço urbano, bens de consumo e dinheiro – a partir de uma lógica simbólica própria.(...) As causas que levaram as

mulheres a fazerem o poraró no Centro são múltiplas, sendo que a principal é a falta de terra ambientalmente adequada e demarcada para os Mbyá viverem, trazendo conseqüentemente precárias condições de sustentabilidade socioeconômica e cultural para esse povo.(...) Para as lideranças Mbyá-Guarani o poraró pode ser visto como uma alternativa econômica. O poraró é uma prática exclusivamente feminina e constitui-se numa atividade que busca suprir as necessidades de consumo da família identificadas pelas mulheres Mbyá-Guarani durante o seu cotidiano. Nesse sentido, o poraró apresenta-se principalmente como uma forma da mulher ter acesso ao dinheiro que lhe permitirá comprar aquilo que ela e sua família anseiam ou necessitam.¹⁰³

Existem muitas camadas de análise possíveis ao nos depararmos com essa prática e a forma como as mulheres indígenas explicitaram neste documento suas necessidades materiais e subjetivas diante dos desafios de uma sociedade não indígena que não apenas não compreende alguns comportamentos que são culturalmente estabelecidos na vivência indígena, como as enxerga como estando numa situação de mendicância, o que gera uma postura preconceituosa, intolerante e higienista.

Através da organização delas, finalmente se obteve do Estado uma política afirmativa visando remediar uma situação histórica de vulnerabilidade social, como veremos a seguir no “Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbyá Guarani” (no Anexo C está o texto integral do referido documento) formulado a fim de proteger e garantir os direitos às práticas tradicionais, sem no entanto eximir o governo da necessidade de assistir a essa parcela da população colocada em estado de vulnerabilidade social devido às mazelas do preconceito social e étnico que ainda hoje reverbera na organização do espaço urbano das cidades brasileiras.

4.3.1 Sobre a alimentação como parte da identidade étnica

No texto do “Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbyá Guarani” há a seguinte afirmação:

Do Ser e Estar: respeito às formas de ser e aos saberes tradicionais Mbyá-Guarani, sua territorialidade livre e modo de vida caminhante, considerando que a territorialização de mulheres Guarani Mbyá deve possibilitar que elas plantem alimentos de modo tradicional e criem animais (galinhas, cães).

Da Alimentação: disponibilidade e acesso de alimentos que considerem os modos de vida Guarani Mbyá, tais como arroz, farinha de milho, farinha de trigo, leite, ovos, café, carnes (frango, linguiça, carne de porco, carne vermelha, peixes), macarrão, biscoitos, erva mate, óleo, açúcar, canjica, milho para pipoca, amendoim, frutas e

¹⁰³ OTERO, Andrea. O "esperar troquinho" no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani. 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1919> Acesso em: 28/01/2025

legumes, quais sejam: banana, maçã, manga, melancia, melão; batata doce, batata inglesa, repolho, aipim, tomate, cebola, milho verde.

Para compreender a alimentação como parte da íntima relação dos Guarani Mbya com a sua terra há que se considerar que o território é parte indissociável da vida indígena. Todas as benesses provêm dela, não só a alimentação mas também seus abrigos, suas conexões com a história passada, os insumos para as artes e artesanatos e até mesmo as maneiras de estruturar suas culturas. É por isso que pode-se afirmar sem exagero que, quando privados dela, estão fadados a extinguir-se seja como coletividade ou em suas subjetividades. No texto “Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural” a professora Antonella Tassinari (1995)¹⁰⁴ afirma que

... em relação ao território em que vivem, as sociedades indígenas não têm a noção de propriedade privada da terra. Lembremos que na nossa sociedade, a terra é considerada uma mercadoria e como tal, pertence a quem possa pagar por ela (...) os povos indígenas reconhecem a “posse” de um determinado território a partir do uso que fazem dele. Esta posse é coletiva na medida em que todas as famílias podem utilizar os recursos existentes neste território, como a água dos rios, lagos, cachoeiras, os peixes, os animais, aves e vegetais (p. 453-454).

Desta maneira constatamos que a maneira de se relacionar com o território que os povos originários possuem é bem distinta da que existe na sociedade ocidental, influenciada pela cultura ocidental a partir do século XVI, visto que a relação entre terra e território é fundamental para a identidade, cultura, ethos, organização social e economia dos diferentes grupos indígenas. Assim, não é possível pensar na sobrevivência biológica e na continuidade cultural desses povos sem assegurar, pelo menos, uma parte de suas terras historicamente ocupadas, mantendo-as livres de projetos que atendam aos interesses da sociedade não indígena.

Sendo a alimentação parte importantíssima que liga essa etnia ao seu território, é necessário ressaltar que a Mata Atlântica é o habitat deste grupo étnico há séculos, movendo-se num amplo território que compreende áreas do Brasil, da Argentina, do Uruguai e do Paraguai (SCHADEN, 1974). A tradição alimentar deste grupo e seu conhecimento de manejo do solo e das criações de animais é transmitido oralmente para as novas gerações e ainda pode ser observado entre os membros dessa etnia até os dias de hoje. Em outras

¹⁰⁴ TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: A temática Indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus. SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (org.). Brasília, MEC/ MARI/ UNESCO, 1995. Museu do Índio - Acervo Bibliográfico. Disponível em https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_bibliografico&pagfis=62697 Acesso em: 23/01/2025

palavras, assim como nos primeiros relatos sobre os Guarani, eles continuam plantando mandioca, milho, batata doce e feijão, dentre outras espécies, bem como criando galinhas (ISA, 2016), que estão presentes no texto do documento supracitado. Sendo assim, o respeito aos frutos da terra que fazem parte da identidade dos Guarani Mbya segue uma tradição de tempos imemoriais os constituindo como seres humanos.

Os Mbya contam que no passado os procedimentos rituais de tratamento dos alimentos também eram estendidos, com mais frequência do que atualmente, aos produtos de cultivo e de coleta, pois todos os alimentos consumidos são, primeiro, criaturas geradas por divindades e cuidadas por diferentes donos não-humanos (Testa, 2018, p. 218)¹⁰⁵.

Há uma variedade de aspectos que podemos citar aqui acerca do papel da alimentação como elemento estruturador da subjetividade Guarani. Gabriel e Silva (2013)¹⁰⁶ citam Tempass (2007) em sua afirmação de que “um dos sinais diacríticos acionados pelos Mbyá Guarani para delimitar suas fronteiras étnicas é a sua alimentação. As singularidades de seu sistema alimentar são um motivo de orgulho étnico para este grupo indígena” (p.190). Em sua tese doutoral, Testa (2018) cita a pesquisa de Daniel Pierri, sobre como as dietas alimentares, assim como os diferentes tipos de “remédios do mato” (moã ka’aguy),

... operam numa lógica de transferência de afecções, expressão cunhada por Deleuze e Guatarri (1997), pois os corpos são constituídos por afecções provenientes de vários outros corpos, não formando um sistema fechado. Isso implica não apenas a ideia de que os corpos estão continuamente se constituindo e se desenvolvendo, como também estão sujeitos a diferentes tipos de transformações (p. 220).

Outro fator interessante a ser considerado quando se fala de alimentação são os papéis de gênero que se reafirmam não só no cultivo como também na produção. As mulheres Mbyá-Guarani são encarregadas da preparação dos alimentos, inclusive as meninas que aprendem desde cedo todo o processo e ritual de cozinhar. Esse fator faz parte da socialização das meninas que vão aprendendo com suas mães através da oralidade e da observação. As mulheres Mbyá-Guarani têm na memória o modo de fazer os alimentos tradicionais e, segundo Tempass (2005), “a forma de preparação de cada comida é muito bem guardada na memória. E estas não são poucas, basta lembrar que cada tipo de caça tem uma maneira

¹⁰⁵TESTA, Adriana. Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. São Paulo : FFLCH/USP, 2018.

¹⁰⁶GABRIEL, Vandrezza; SILVA, Marilda. MULHER MBYÁ-GUARANI: ALIMENTAÇÃO, IDENTIDADE E TERRITÓRIO. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: https://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373489824_ARQUIVO_MulherMbya-Guarani_Alimentacao_IdentidadeeTerritorio_MarildaVandrezza.pdf Acesso em 18/02/2025

específica de ser preparada” (p. 135). Muito embora a coleta seja considerada uma atividade majoritariamente masculina, o que faz com que, quando as mulheres participam, costumam estar acompanhadas por homens, e geralmente focam nas ervas medicinais, os chamados “remédios do mato”, e nas sementes que possam ter uso artesanal.

Como fruto dessa memória familiar sempre ativa e moldada pela coletividade, a identidade Guarani Mbya é fortalecida a partir da manutenção dos modos de vida tradicionais dos quais a alimentação faz parte. Não se pode ignorar que os momentos das refeições são espaços de memória que contribuem para as ricas trocas culturais onde a mulher tem um papel importante no processo de manutenção não apenas da cultura local através da língua mas também das práticas características da etnia no contexto do trabalho e das tarefas cotidianas.

Por isso mesmo, ter esse aspecto mencionado neste documento faz com que voltássemos nossos olhos à necessidade da construção de políticas públicas que garantam segurança alimentar a partir do repertório alimentar originário que, por sua vez, contribui para a saúde física e coletiva da etnia.

Causa curiosidade perceber que na lista de alimentos mencionada no início desta sessão existem alimentos que não pertencem a cultura indígena originária, tais como galináceos, macarrão e biscoitos. Tal informação sinaliza que esses elementos alimentícios industrializados, que eram estranhos aos hábitos alimentares dos Guarani Mbya, chegam até esta população majoritariamente através de doações que por mais que sejam bem intencionadas, não se adequam à lógica étnica e acabam se tornando um perigo a saúde de grupamentos inteiros. Como afirma Tempass (2010)¹⁰⁷,

Vamos supor que os Mbya-Guarani estejam passando por dificuldades alimentares - o que já virou uma constante nesse grupo. Então, alguém doa alguns pacotes de macarrão para eles. Só que os Mbya-Guarani não gostam de macarrão - lhes é prejudicial - e eles acabam recusando a oferta. Sendo assim, essa pessoa que doou vai pensar/dizer: “estão passando fome, mas nem quiseram a comida que eu lhes dei”. Se os Mbya-Guarani disserem que não gostam de macarrão, os doadores provavelmente se espantaram dizendo: “estão passando fome e ainda querem escolher a comida”. “Se estivessem mesmo com fome, aceitariam o macarrão”. Estranhas lógicas de doação! Lógicas etnocêntricas. E assim acontece com todas as doações recebidas pelos Mbya-Guarani.” (p. 278)

Infelizmente diversos estudos mostram que, a partir desses equívocos, iniciou-se uma grande incidência das doenças metabólicas nas populações indígenas do país¹⁰⁸, e as causas

¹⁰⁷TEMPASS, Martín. Tese (doutorado em Antropologia Social) "Quanto mais doce, melhor" : um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade do Rio Grande do Sul. 2010. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/24852/000748441.pdf> Acesso em 19/01/2025

¹⁰⁸ Transformações de hábitos indígenas trazem doenças metabólicas a povos originários. Entrevista especial com João Farias Guerreiro. 2022. Disponível em:

principais detectadas são as mudanças dos hábitos alimentares, especialmente a introdução dos alimentos ricos em açúcares e sódio, presentes principalmente nos industrializados que, devido ao baixo preço, são mais acessíveis à população que vive em vulnerabilidade financeira. Segundo Brito (2020),

... a drástica mudança no padrão alimentar torna-se ainda mais evidente nos casos das comunidades que vivem em áreas urbanas, já que estão impossibilitadas de produzir seus alimentos e acabam sendo levadas ao consumo de produtos industrializados carregados de sódio, açúcar e agrotóxicos. Muitas vezes, dependem também de doações, realizadas por órgãos privados ou governamentais, de cestas básicas compostas de produtos tais como enlatados, goiabada, farinha de trigo, farinha de milho, óleo vegetal, sal e açúcar, entre outros, que proporcionam uma alimentação altamente calórica. Na maioria das vezes, essas medidas são emergenciais para situações de risco eminente e não solucionam as causas do problema, como a falta de terra para plantar, a dificuldade de acesso a alimentos de qualidade e as condições inadequadas de saneamento.¹⁰⁹

Desta maneira, as questões que têm sido debatidas acerca do território estão no olho do furacão deste problema alimentar, pois, para a maior parte das comunidades, o bioma é a fonte de alimentação; conseqüentemente, a degradação ambiental afeta a produtividade e a segurança alimentar. É necessário que a sociedade não indígena compreenda que é preciso terra para cultivo pois somente assim as comunidades continuarão transmitindo seus conhecimentos ancestrais de práticas agrícolas aos mais jovens.

Atualmente, muitos grupos Guarani Mbya têm se perdido do caminho da preservação de sua cultura mãe por causa do envolvimento intenso com as lutas por demarcação de território, o que torna inviável manter o foco na soberania alimentar. Mesmo que em 2006 tenha sido promulgada a Lei de Segurança Alimentar e Nutricional (Lei n. 11.346), cujo objetivo é promover ações que garantam a oferta e o acesso aos alimentos para toda a população, o Estado brasileiro ainda se mostra carente de políticas públicas voltadas às populações indígenas que considerem as especificidades culturais. Em síntese: alimentação também é bandeira de luta dos Guarani Mbya.

4.3.2 Sobre o direito à infância conforme os costumes Guarani Mbya

Das Crianças: será garantido o modo de vida caminhante e a permanência das crianças junto das mães, conforme a cosmovisão Mbyá Guarani, que firma a imersão no convívio das crianças com a mãe e parentes. No RS, especialmente na capital, as

<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/619028-transformacoes-de-habitos-indigenas-trazem-doe-ncas-metabolicas-a-povos-originarios-entrevista-especial-com-joao-farias-guerreiro> Acesso em 05/04/2025

¹⁰⁹BRITO, Marcilia. A retomada das práticas alimentares ancestrais pelos Guarani Mbya. 2020 Disponível em: <https://diplomatique.org.br/a-retomada-das-praticas-alimentares-ancestrais-pelos-guarani-mbya/> Acesso em 05/04/2025

mulheres Guarani transitam de seus territórios para a venda de suas artes ancestrais, a prática do Poraró, partilha de seus saberes que é reconhecida através do Decreto nº 17.581/2011, realizada em espaços públicos como expressões da cultura indígena Guarani Mbyá. Deve ser respeitado o contato das crianças com as diferenças e com o mundo não indígena, pois é parte fundamental da prática ancestral do Poraró.

Neste trecho do Protocolo, ressalta-se dois aspectos que são: “o modo de vida caminhante” e “a permanência das crianças junto das mães”. Essas duas colocações fazem refletir sobre as questões pertinentes à infância, especialmente porque as concepções contemporâneas são resultado de um longo processo histórico-social, moldado por transformações culturais, econômicas e políticas. É notório que a noção de infância, tal como a concebemos hoje, não é um fenômeno natural, mas algo moldado pelo tempo, ou seja, socialmente construído.

Por isso mesmo, é pertinente sugerir a utilização do termo "infâncias" (no plural) como uma forma de destacar a heterogeneidade das experiências infantis, sempre tendo no radar as influências poderosas de aspectos como classe social, etnia e raça, gênero e contexto geográfico e cultural. Muito embora inúmeros avanços tenham ocorrido nas construções teóricas que versam sobre essa fase do desenvolvimento humano, as discussões sobre as infâncias ainda ocupam um espaço muito limitado no meio acadêmico, especialmente quando comparadas a outras áreas do conhecimento. Sobre isso, escrevem Silva, Tempass e Garcia (2019)¹¹⁰ :

Os materiais etnográficos referentes aos estudos sobre as crianças indígenas ainda são escassos, sendo a produção antropológica sobre as questões relacionadas à escolarização das sociedades indígenas no Brasil algo recente, tendo como alavanca as conquistas no campo dos direitos indígenas. O material disponível sobre escolarização indígena já se apresenta amplo, entretanto, estudos sobre crianças indígenas não. Os Mbyá-Guarani caracterizam-se pela forte mobilidade entre as suas diversas aldeias. São frequentes viagens, visitas e trocas de local de moradia que, desencadeadas por fatores diversos, fazem com que estes indígenas estejam em constante circulação pelo seu amplo território. Assim, com a troca de pessoas, coisas, ideias e emoções, podemos afirmar que a cultura Mbyá-Guarani está sempre sendo atualizada, onde quer que eles se encontrem. Em outras palavras, com raras exceções, os elementos que se encontram em uma aldeia Mbyá-Guarani também podem ser encontrados em todas as outras (p. 211).

No contexto antropológico em análise, a mobilidade territorial emerge como um eixo estruturante da organização sociocultural Guarani. Os processos de deslocamento espacial e a fenomenologia do caminhar encontram-se profundamente imbricados na construção de sua identidade étnica. Na cosmovisão desta etnia, a metáfora da "escolha de caminhos" transcende

¹¹⁰ SILVA, Luana; TEMPASS, Martín; GARCIA, Narjara (2019). Infância Mbyá-Guarani e o processo educativo dos “pequenos indígenas” da Tekoá Pindó Mirim. Revista De Antropologia Da UFSCar, 11(1), 204–231. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/281> Acesso em 04/04/2025

amplamente a dimensão física, configurando-se como um sofisticado sistema semântico de tomada de decisões existenciais e comunitárias visto que a centralidade da mobilidade na episteme Guarani manifesta-se inclusive em sua produção material, onde padrões geométricos presentes na cestaria - mais especificamente um grafismo chamado de *Iparaxyry* (etimologicamente "o caminho percorrido pelos Guarani em suas visitas ou mudanças de aldeia")¹¹¹, representam iconograficamente o coração desse grupo humano caminhante por definição e essência. Essas representações artísticas são um belo registro do permanente movimento que os caracteriza tendo em vista que a mobilidade é algo marcante tanto no plano conceitual quanto nas práticas cotidianas.

Neste contexto, as crianças se inserem como sujeitos autônomos, “atores sociais tanto quanto os adultos membros da comunidade (...) um ser de fato (social e espiritual), que precisa ser cativado para que seu espírito seja feliz neste mundo e aqui queira permanecer” (Silva, Tempass, Garcia, 2019, p.212). No entanto, essa autonomia enquanto sujeito não é excludente da importância fundamental de estar junto às mães para vivenciar o aprendizado cultural que se dá de múltiplas formas. Sobre a permanência com as mães, Bergamaschi (2008)¹¹² afirma que

... o aprender, acionado pela curiosidade, privilegia a observação, que configura um traço sobressalente e que busca no fazer, muito mais do que no dizer, possibilidades concretas para o aprender. A pessoa é, desde pequena, uma observadora da natureza, da qual se sente parte, tendo-a como fonte inspiradora de vida e de educação, mas é, também, uma observadora do comportamento de outras pessoas. Especialmente os pequenos têm nos irmãos maiores e nos adultos seus parâmetros e, pela imitação, constroem seus comportamentos particulares. Nesse sentido, desde pequena a pessoa observa, inspirando-se naquilo que a rodeia, tendo como exemplo as imagens que estão a sua disposição, buscando assemelhar-se ao outro e, a partir daí, constituir um comportamento próprio, que também a distinga. As crianças imitam nas brincadeiras e nas demais situações da vida, pois acompanham os adultos nas mais diferentes atividades (p. 232).

Essa abordagem plural desafia a visão homogeneizadora da infância, evidenciando que não existe uma única maneira de ser criança. O processo de aprendizagem transcende em muito a simples transmissão verticalizada de conhecimentos mediante a linguagem verbal e aspectos meramente cognitivos. Tanto as crianças quanto a comunidade em geral assimilam saberes primordialmente através da observação direta e da participação corporal ativa no contexto sociocultural. Nesse processo, as crianças mais novas desenvolvem suas

¹¹¹A caminhada Guarani Mbya e os significados dos desenhos nas cestarias. Disponível em: <https://historiaeculturaguarani.org/artesanato/artesanato-e-territorialidade/a-caminhada-guarani-mbya-e-os-significados-dos-desenhos-nas-cestarias/> Acesso em 10/03/2025

¹¹² BERGAMASCHI, Maria (2013). Infância nas aldeias Guarani: um modo próprio de estar dos Kyringüe. Revista Contexto & Educação, 23(79), 223–247.

competências através da observação e imitação das ações realizadas por indivíduos mais experientes de seu grupo social. Para Bergamaschi (2008),

... nessa perspectiva, as crianças Guarani desenvolvem-se a partir dos modelos que observam, imitando e, principalmente, fazendo. Empregando uma categoria cara e de difícil concretização nos processos educativos ocidentais, realço como característica da educação dos Kyringüe a autonomia, que expressa a individualidade da pessoa, não como individualismo que a isola e afasta das demais, mas como reconhecimento de cada um no coletivo. São situações concretas que revelam uma forma de estar no mundo e se dispor a ele, desde o nascimento, em que o corpo abriga-se na carinhosa contigüidade propiciada pela proximidade amorosa do colo da mãe e na comunicação corporal que se estabelece nas brincadeiras, nas danças, no contato com irmãos e outras crianças do grupo familiar, com o pai, com os avós e demais parentes, mas que evidencia, também, o quanto cada pessoa deve, desde pequena, responsabilizar-se por si (p. 233).

A construção do conhecimento deve, portanto, ser compreendida como um fenômeno profundamente enraizado nas experiências concretas e nas interações sociais, indo muito além de uma mera aquisição cognitiva de informações transmitidas verbalmente. A aprendizagem efetiva demanda necessariamente a imersão em vivências significativas que envolvam o corpo que participa ativamente no meio sociocultural, “a educação na cultura é integral, é educar em todas as coisas, sem separá-las do local onde ocorrem.

Não precisa levar a um lugar específico para aprender, mas aprende-se no estar aí, ao dar-se ao mundo” (Bergamaschi, 2008, p. 243). Por isso mesmo, o texto do Protocolo no que refere a necessidade do governo e da sociedade não indígena respeitarem não apenas o modo caminhante de ser mas também o direito das crianças indígenas de estarem junto às suas mães quando estas estão envolvidas nas práticas do poraró, é fundamental para que haja um mais profundo entendimento da cultura Guarani.

4.3.3 Sobre a arte e o artesanato originários

Da Arte Ancestral: a Arte Ancestral (Mba'Éapo Tenonde) faz parte do projeto da geração de renda para as mulheres e sua sustentabilidade. Considerando-se que a venda da arte ancestral pelas mulheres Guarani Mbyá não é cotidiana e garantida permanentemente, faz-se necessário articular uma sistemática de obtenção dos insumos, que dependem, necessariamente, do local onde estão e estarão inseridas, e da disponibilidade dos mesmos. Nesse sentido, faz-se premente, organizar o fornecimento regular dos insumos, para que possam colocar em prática seus saberes e fazeres, e garantir a estada e transitoriedade das mulheres para a comercialização de suas artes. Os saberes e fazeres sobre as técnicas e os materiais, milenares, são trocados e perpetuados pela oralidade, e são norteados pelas mulheres mais velhas. Consideram-se artes ancestrais: a) Ajaka (cestos) elaborados com taquaras de várias espécies, podendo ser tingidas e com grafismos; b) Poapyregua (pulseiras), Mboy (colares) e outros adornos, elaborados a partir de sementes nativas e miçangas, que têm a função da proteção e defesa espiritual, sendo que passaram a ser comercializados para garantir a renda das mulheres; c) Vixo Ra'angá (esculturas de bichos), produzidos em madeira, fazem alusão à proteção dos animais silvestres, face

à extinção. Em que pese a produção ser majoritariamente pelos homens, há mulheres artesãs que os produzem, devendo, portanto, ser reconhecido este fazer como parte do mbyá rekó.

Os conceitos que diferenciam arte de artesanato envolvem pelo menos três critérios, a saber: históricos, socioculturais e conceituais. Embora ambos sejam formas de expressão que se utilizam da criatividade, há uma diferença quanto a sua finalidade, o próprio processo de produção e, acima de tudo, o valor simbólico diante da sociedade. A arte tem sido popularmente conceituada como possuindo marcas autorais, expressivas e até mesmo filosófica-reflexivas, locus estético onde a subjetividade encontra terreno fértil para se expor e até mesmo inovar, não estando limitada a funções utilitárias mas tendo seu valor conectado a sua capacidade intrínseca de provocar emoções ou questionamentos no público.

Já o artesanato está associado majoritariamente à produção manual e tradicional, possuindo na maior parte do tempo uma função utilitária ou decorativa a partir da utilização de técnicas aprendidas intergeracionalmente, sem interesse em provocar os parâmetros sociais ou romper com estilos já consagrados, muitas vezes, reproduzido itens em série e mantendo padrões específicos.

Porém, para falar da luta pelo direito de trabalhar e viver a partir da renda obtida pela venda de seus artesanatos, não poderíamos deixar de trazer para a presente análise o posicionamento da antropóloga Berta Ribeiro, grande entusiasta da cultura material produzida pelos indígenas. Essa pesquisadora que dedicou grande parte de suas produções acadêmicas aos estudos das culturas indígenas brasileiras, compreendeu que o artesanato indígena possui uma importância fundamental nas dimensões cultural, simbólica, econômica e histórica.

Em sua obra "Arte Indígena: Linguagem Visual" (1989)¹¹³, ela destaca o aspecto da preservação cultural e da identidade étnica expressas nos materiais produzidos onde cada peça, seja ela uma cerâmica, um cesto, uma pintura corporal ou até um adorno corporal, carrega significados profundos ligados a mitos, a rituais comunitários e à própria organização social. Ribeiro (1989) afirma que a continuidade das técnicas tradicionais tão essenciais para a produção da cultura material é, para além de um objeto utilitário, um saber técnico transmitido por gerações. Ao analisar peças de tecelagem, cerâmicas moldadas em barro ou esculturas feitas com entalhes em madeira o que temos diante de nós, por mais que não percebamos, é um rico patrimônio cultural que mantém vivo a relação dos povos indígenas com sua história, seu território e sua epistemologia.

¹¹³ RIBEIRO, Berta. Arte Indígena: Linguagem Visual. Editora Itatiaia, Minas Gerais. 1989. Museu do Idio - Acervo bibliográfico https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_bibliografico&pagfis=106852

Muitas vezes um olhar desatento ou desinformado produz uma análise simplista que não identifica o artesanato indígena como uma verdadeira documentação etnográfica. Podemos afirmar que ele é, definitivamente, uma ferramenta essencial para a antropologia quando ajuda a revelar as transformações e as continuidades presentes nas tradições étnicas. A padronagem dos desenhos, as matérias-primas escolhidas e utilizadas e as diversas técnicas aplicadas podem indicar não apenas trocas culturais entre povos, mas também as adaptações das comunidades aos novos contextos históricos.

A luta pelo lugar dos artesãos e artesãs indígenas e das suas produções é mais do que justa. O trecho do Protocolo, citado como base para essa seção, aponta que, para além de ser fonte de sobrevivência econômica que permite que os grupos mantenham certa autonomia ao mesmo tempo em que divulgam sua cultura para a sociedade envolvente, as portas de diálogo podem ser abertas a partir da iniciativa de divulgar a arte indígena, visto que, ao circular fora das aldeias, essas peças desafiam os estereótipos presentes na sociedade envolvente e permitem que as pessoas não indígenas reconheçam a riqueza e a complexidade das sociedades originárias.

A leitura na íntegra do “Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbyá Guarani” revela como o Estado brasileiro e a sociedade civil têm ignorado as necessidades básicas das populações indígenas. A descrição detalhada de aspectos da rotina da vida, coloca diante do leitor a possibilidade de refletir sobre as condições materiais precárias às quais estão submetidas essas mulheres e crianças, bem como no desejo latente dessas pessoas de terem o reconhecimento devido de suas tradições e práticas originárias.

As questões levantadas pelas mulheres Guarani Mbya neste documento se relacionam com outros escritos que têm sido publicados por outros movimentos de mulheres indígenas da América Latina. Partindo do pressuposto de que a relação existente entre os territórios tradicionais dos povos indígenas, seus corpos, suas condições materiais e suas espiritualidades fazem parte de uma complexa organização social, tais fatores serão levados em consideração pois essas lutas estão em conexão.

As demandas apresentadas pelas mulheres Guarani Mbya e as demais mulheres indígenas da América Latina têm inúmeros pontos de convergência. Além disso, a forma de se organizar coletivamente a fim de conquistar e garantir direitos civis elementares tem ressoado por diversos territórios através das vozes de lideranças que têm construído o conceito de feminismo comunitário.

Considerações finais

Nós estamos cada vez mais visíveis, o que me levou a afirmar, na virada da década de 1990: “Se vocês não acabaram com a gente até agora, perderam, porque daqui para frente, não terão mais essa chance”

Ailton Krenak¹¹⁴

Na conclusão deste trabalho, deparo-me com o desafio de encontrar conceitos que dialoguem com o que foi apresentado, de maneira que se reconheça a grandeza do que os Guarani têm estruturado em termos de participação política ao mesmo tempo que lanço um apelo aos afetos de todos os que transitarem por essas páginas. A fim de que não apenas essa etnia mas todas as demais que ainda existem e resistem no Brasil de hoje possam ser amparadas dignamente pela sociedade não indígena, teremos como fio condutor o argumentos sólidos de dois grandes autores que são referência no campo do indigenismo brasileiro: Darcy Ribeiro e Mercio Pereira Gomes.

Para melhor compreender os dados e documentos apresentados nesta dissertação, se faz necessário voltar um pouco no tempo e, a partir das lentes de Darcy Ribeiro, um dos maiores antropólogos e indigenistas do Brasil, compreender não apenas o desenvolvimento do indigenismo brasileiro mas também a amplitude dos avanços e conquistas indígenas e as diversas maneiras como a sociedade nacional tem respondido às necessárias reivindicações dos mesmos. Para aprofundar a abordagem dos tópicos tratados aqui, utilizarei a obra “Os índios e a civilização”¹¹⁵, publicado em 1970, onde o autor analisa um apanhado histórico das iniciativas do estado brasileiro para lidar com a causa indígena e o impacto obtido a partir dessas ações.

Ribeiro (2017) inicia sua análise no tempo do Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865–1958), militar, engenheiro, sertanista e humanista brasileiro, conhecido por suas expedições de exploração e integração do território brasileiro, especialmente na região amazônica. Figura histórica importante no Brasil, Rondon destaca-se por seu incansável trabalho no mapeamento de regiões remotas e na defesa dos direitos dos povos indígenas. Sua formação positivista o incentivou a fundar o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão

¹¹⁴ Ailton Krenak em entrevista a MOREIRA, Adriano (2022). “Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”: uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. Revista De Antropologia, 65(3), e202953. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202285> Acesso em 10/09/2024.

¹¹⁵ RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Global, 2017.

governamental criado em 1910 pelo Decreto nº 8.072, com a finalidade de prestar assistência aos indígenas e que operou em diferentes formatos até 1967 quando foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Cito as palavras do antropólogo sobre essa instituição e seu legado:

O programa dos fundadores do SPI previa a transformação dos índios em lavradores, sua completa e pronta assimilação. A atitude de Rondon e da equipe que ele forjou, composta de jovens oficiais, quase todos de formação positivista, era a um só tempo revolucionária e romântica. Afirmava - contra a convicção geral - que o atraso dos índios não decorria de sua propalada incapacidade congênita, mas da exploração e do tratamento desumano a que vinham sendo submetidos desde a descoberta. Convencidos da unidade essencial dos homens, todos dotados de iguais aptidões para o aprimoramento e o progresso, acreditavam que, uma vez asseguradas oportunidades de desenvolvimento, as tribos desabrochariam da 'condição fetichista' para etapas cada vez mais avançadas. Através desse processo se integrariam na sociedade nacional como autênticos brasileiros, mais fortes, mais honestos, mais diligentes que a caboclada com que deparavam nos seringais ou que servia na tropa. A realidade demonstraria que, embora tendo razão quanto à potencialidade do índio, desconheciam dois fatores que poriam abaixo suas mais caras esperanças: 1) o vigor do conservantismo dos grupos indígenas, sua tenaz resistência à mudança e a força do sentimento de identificação tribal que leva estes minúsculos grupos étnicos a lutar por todos os meios para conservar sua identidade e sua autonomia; 2) a incapacidade da sociedade brasileira, particularmente das fronteiras de expansão, para assimilar grupos indígenas, proporcionando-lhes estímulos e atrativos para nela se dissolverem. Muito cedo perceberam os indigenistas de Rondon que não se estava ali alcançando o objetivo assimilacionista. Os grupos pacificados ou desapareciam rapidamente, vitimados por doenças e pelas precárias condições de vida a que eram submetidos, ou, quando conseguiam sobreviver, tendiam a preservar as características culturais próprias, como a língua e os costumes compatíveis com a nova vida de participantes diferenciados da sociedade nacional (p. 168).

Para Darcy Ribeiro, o SPI tinha uma clara função, que era “salvar os índios de uma extinção certa” (p. 172) e, à época da escrita desta obra, em sua opinião, o processo de extinção das etnias indígenas brasileiras ainda estava em passo acelerado e praticamente não havia o que se pudesse fazer para evitar tal fato. Em sua argumentação, isso se devia ao fato de que, nas entranhas do pensamento social brasileiro havia o desejo de “branquear” o país. Ele diz que “a ideologia brasileira quer o índio - e também o negro - como um futuro ‘branco’ dissolvido pela amalgamação racial e pela assimilação na comunidade nacional.” (p. 172). Aqui ressalto o termo *assimilação* como conceito que fulgura como essencial no pensamento deste autor acerca dos povos indígenas.

Assimilação para Darcy Ribeiro diz respeito a um processo histórico violento e etnocida, no qual os povos indígenas foram forçados a abandonar suas culturas, línguas e modos de vida para se integrar à sociedade nacional brasileira, ou se tornarem “civilizados”. Obviamente que esse processo ocasionou a destruição cultural e o Estado brasileiro tinha sua responsabilidade nisso por considerar os indígenas como obstáculos ao progresso. Não se pode deixar de citar as ações catequizadoras das missões religiosas e a expansão capitalista

sobre os territórios indígenas como protagonistas nesse processo também. Em suas críticas à assimilação, Ribeiro ressalta o etnocídio cultural, integração forçada, perda de autonomia sobre suas terras tradicionais e sua força de trabalho, bem como a marginalização social.

Enquanto Rondon agia pela defesa e proteção aos indígenas, em respeito à sua história mesmo com todas limitações de sua época, Ribeiro apontava que, na prática, o Estado brasileiro operava mais pela assimilação forçada do que pela verdadeira integração respeitosa. Sendo assim, as possíveis alternativas à assimilação seriam o direito à diferença, em outras palavras, poder existir e gozar de sua cultura tradicional, a garantia por lei da demarcação de suas terras tradicionais para que fosse garantida a sobrevivência, uma educação bilíngue que atuasse em território nacional e que não impusesse uma cultura “nacional” monotemática mas que preservasse a diversidade característica da interculturalidade.

Essas seriam algumas das ações que diminuiriam a força da assimilação enquanto projeto de dominação e não de inclusão igualitária que era o sonho do antropólogo. Felizmente, sua perspectiva influenciou positivamente nas mudanças ocorridas nas políticas indigenistas brasileiras do século XX para o XXI, apesar de que, muitos dos problemas que ele denunciou, ainda tenham que ser combatidos hoje.

Outro aspecto que deve ser citado é que, segundo Ribeiro, a assimilação necessitava da intervenção direta do poder governamental porque a população indígena tendia a diminuir até o completo desaparecimento e se integraria na população sertaneja como lavradores sem-terra; e era por isso mesmo que a existência do SPI e seus métodos de atuação se mostravam essenciais naquele momento histórico para orientar minimamente esse processo de maneira a não ser tão prejudicial às etnias indígenas brasileiras.

O processo de interação, se deixado atuar livremente, não levará à assimilação, mas à extinção dos índios e que uma intervenção adequada pode assegurar sua sobrevivência. Isto é, pois, o que cumpre fazer, tanto mais porque, em nossos dias, as compulsões de ordem ecológica, econômica, cultural e outras, que pesam sobre as populações tribais e as condenam ao extermínio, já não são condição de sobrevivência da sociedade nacional. São antes abusos despóticos de interesses locais frequentemente de natureza puramente mercantil, que não teriam ocasião de atuar uma vez denunciados e postos sob vigilância dos órgãos governamentais e da opinião pública esclarecida. Representando apenas um em mil da população brasileira, os índios são hoje quase inexpressivos no conjunto da nação e seus problemas são imponderáveis como problema nacional. (...) A tarefa do SPI é, na maioria dos casos, impedir que sejam chacinados, que morram de fome, vitimados por doenças, ou que sejam conduzidos ao desespero e à marginalidade. Uma vez vivos, progredindo sua aculturação, é de esperar que se integrem na sociedade nacional ou até mesmo nela se dissolvam, na medida em que houver vantagens em viver a vida das populações rurais brasileiras (p. 172).

Tendo no SPI uma referência de órgão que trabalhava pela integração humanizada e minimamente respeitosa no que tange a cultura dos indígenas na sociedade nacional, Darcy estipula quatro classificações básicas quanto ao grau de integração na sociedade nacional: isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados, sendo que os Guarani já constam na listagem dos integrados de 1900 (p.201). Acerca da nomenclatura “integrados” ele afirma:

... relacionamos os grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio a população nacional, à cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão de obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio. Estavam confinados em parcelas do antigo território ou despojados de suas terras, perambulando de um lugar a outro, sempre escorraçados. Compreendiam 29 tribos - 12,6% do total - e, entre todas, eram as que enfrentavam mais precárias condições de vida, maior dependência e miséria. Entre elas e seus ancestrais isolados - em alguns casos, a geração anterior - ia uma enorme distância. Pela simples observação direta, com apelo à memória, seria impossível reconstruir, ainda que palidamente, a antiga cultura. Muitos grupos nesta etapa haviam perdido a língua original e, nesses casos, aparentemente nada os distinguiu da população rural com quem conviviam. Igualmente mestiçados, vestindo os mesmos trajes, talvez apenas um pouco mais maltrapilhos, comendo os mesmos alimentos, poderiam passar despercebidos se eles próprios não estivessem certos de que constituíam um povo e não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem vistos pelos seus vizinhos como ‘índios’. Aparentemente haviam percorrido todo o caminho da aculturação, mas para se assimilarem faltava alguma coisa imponderável - um passo apenas que não podiam dar (p 207, 208).

Falar sobre assimilação é trazer para a discussão as maneiras com a integração ocorre enquanto acomodação, processo moldado a partir das dinâmicas do convívio com civilizados. Inevitavelmente, os indígenas acabam se distanciando de suas singularidades culturais na busca de mecanismos de sobrevivência e participação na sociedade nacional, muito embora nunca percam o status de “participantes diferenciados” dela por suas origens indígenas. Ribeiro (2017) preocupava-se com o fato de que a população indígena brasileira apresentava uma tendência à diminuição e isso apontava uma continuidade, ou seja, “o fenômeno da extinção rápida e maciça de tribos inteiras que vimos estudando vem de longa data, tendo custado o sacrifício de populações indígenas muito mais numerosas do que se supunha anteriormente” (p. 227). Os dados disponíveis na década de 1970 e utilizados por ele para sua análise eram:

37% representam a parcela da população indígena que, tendo alcançado a condição de integração na sociedade nacional, apresenta certa estabilidade demográfica e, em alguns casos, experimenta até mesmo sensível incremento populacional. Os 63% restantes, em grau maior ou menor, ainda estão sofrendo intensa depopulação que acompanha as primeiras etapas do processo de integração. À luz destes dados podemos inferir que, salvo o caso de uma intervenção protecionista muito mais poderosa e mais bem orientada, nos próximos anos a população indígena brasileira continuará diminuindo. Em 1957 ela perfazia, na hipótese mais otimista, menos de

0,2% da população brasileira, mas é de prever que nem esta baixíssima proporção será mantida no futuro (p 229).

Diante da concretude dos dados, pode-se afirmar que a depopulação indígena, na análise de Ribeiro, teve graves consequências sobre o funcionamento da vida social, mesmo com todas as mudanças culturais já ocorridas a partir da adoção de elementos da sociedade não indígena nos séculos de convívio, como é típico do processo de *aculturação*, outro conceito importante que trata do processo dinâmico e, não raro, conflituoso, no qual diferentes culturas entram em contato, e se transformam mutuamente, geralmente de maneira assimétrica, pois como o processo não é neutro e de modo geral ocorre em contextos de dominação, como no caso da colonização brasileira, uma cultura impõe seus valores sobre outra.

Para ele, as sociedades indígenas estavam ameaçadas de extinção para além do processo de aculturação pois “um sistema social qualquer, mesmo o mais simples, só pode operar à base de um número mínimo de membros, o qual, uma vez diminuído, impossibilita a vida social dentro dos moldes tradicionais” (p. 274). Números populacionais decrescentes somados a aspectos deletérios da civilização não indígena como o alcoolismo, para Darcy configuraram a receita do caos.

A aquisição mais deletéria para os indígenas foi, seguramente, a aguardente de cana. Neste caso, ao fascínio exercido sobre diversas tribos, como bebida muito mais forte que as suas, soma-se a propensão à embriaguez, quase fatal no caso de grupos humanos submetidos a tensões e frustrações como as experimentadas pelos índios no curso da aculturação. Acresce ainda que a aguardente, devendo também ser obtida dos brancos, foi largamente utilizada como o principal aliciente para induzir os índios a trabalhar para estranhos e, nas etapas mais avançadas da degradação moral, para obter favores das mulheres indígenas. (p 289)

O exemplo da introdução da aguardente pelo não indígena e o decorrente desabrochar do alcoolismo entre os indígenas, deve ser considerado seriamente como um dos fatores de implosão social que, inclusive, foram mencionados no presente trabalho em documentos elaborados pelas próprias comunidades indígenas. No entanto, como o próprio Ribeiro afirma,

... a adoção de elementos culturais estranhos não é dissociativa em si mesma. Qualquer cultura representa o resultado, em certo lugar e em certo momento, de um sem-número de mudanças que se processaram tanto por adoção como por descoberta, invenção ou redefinição de antigos elementos. Toda cultura, mesmo a mais estável, está permanentemente envolvida nesta substituição de valores, técnicas e equipamentos, tornados arcaicos no próprio desenvolvimento da vida social. Entretanto, conforme vimos, essa substituição deve fazer-se livremente e com tempo suficiente para que os novos elementos sejam experimentados pela competição com os que antes preenchiam os mesmos fins e para que o grupo receptor tenha oportunidade de selecionar o que convém adotar e aprender a supri-los ele próprio. Só nessas circunstâncias os membros de uma sociedade podem adestrar-se no uso, aquisição ou expressão do novo elemento, de modo que o trabalho de redefinição em

termos dos valores tradicionais e de conciliação com o contexto cultural se faça progressivamente (p.295).

Outros dois conceitos que podem nos ajudar a interpretar os dados e documentos apresentados no corpo deste trabalho são o processo de *transfiguração étnica* “através do qual o índio tribal é levado a condição de índio genérico, como integrante diferenciado da sociedade nacional” (p. 298), e de *engajamento compulsório* caracterizado como “a violentação da vida econômica tribal que resultou na sua subordinação a uma economia mais ampla de caráter mercantil (...) esse trânsito de autarquia à dependência (...) se torna cada vez mais opressiva” (p. 298), ou seja, é caracterizado pela inevitável dominação e coerção.

Embora equivocado acerca da extinção dos povos indígenas como se pode comprovar pelos dados publicados no Censo Demográfico de 2022 onde quase 1,7 milhão de pessoas que hoje vivem no Brasil se autodeclaram indígenas¹¹⁶, Darcy levanta questionamentos que hoje ainda são pertinentes. Decorrido o tempo histórico de mais de 50 anos da escrita de sua obra que está sendo utilizada como embasamento teórico para essa seção, os abismos que separam em termos econômicos a sociedade nacional das sociedades indígenas se mostram ainda mais profundos, apesar de toda aculturação e assimilação supostamente ocorridas.

Aparentemente, seria um progresso a passagem do nível de economia tribal fechada e autossuficiente para um sistema econômico mais aberto, de caráter mercantil, dotado de meios de produção incomparavelmente mais eficientes. Como se explica, então, que esse ascenso no tipo de economia resulta em condições de vida mais precárias? Obviamente a causa de tantos males não pode ser encontrada na passagem, em si mesma, de uma etapa cultural mais singela para outra mais complexa. Encontra-se efetivamente, na forma particular de contingenciamento dos índios o novo sistema econômico, no seu caráter compulsório e, sobretudo, no tipo de relações que se estabelecem entre índios - como segmento especial e autônomo das forças produtivas - e os demais segmentos da estrutura social total. A diferença fundamental entre os dois tipos de economia e de cultura, a tribal e a nacional, quanto às condições de vida que criam não reside na diferença entre o capacidade teórica de ação sobre a natureza peculiar a cada uma delas, mas na forma de produção e distribuição dos produtos do trabalho, ou seja, na participação dos trabalhadores no produto por eles criado. A principal fonte de traumas na vida tribal não vem do desajustamento provocado pelas dificuldades de conciliar novos elementos em velhos contextos, mas dos obstáculos que se opõem ao ajustamento dos índios - com seus ideais, valores e expectativas - ao papel de pequenos produtores de artigos de comércio ou de assalariados (p. 299).

Sua crítica cáustica ao modelo social brasileiro, que em tese seria benéfica para os indígenas, desenvolvido a partir do início colonial e atualmente influenciado pelo capitalismo

¹¹⁶ De acordo com os dados do Censo 2022, residem 1.693.535 indígenas no Brasil, o que corresponde a 0,83% do total de habitantes do país. Desde o Censo Demográfico realizado em 2010, quando foram contabilizados 896.917 indígenas (0,47% da população brasileira daquele ano), houve um aumento de 88,82% desse contingente. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/22326-indigenas-2.html> Acesso em: 20/01/2024. Veja, porém, a crítica de Mercio Gomes ao método de coleta de dados na versão de seu livro “Os índios e o Brasil, 2012, pp. 185-188.

neoliberal, provoca uma reflexão acerca dos males sociais e existenciais que assolam os povos indígenas hoje. Os documentos aqui apresentados comprovam os efeitos nocivos da imposição de uma cultura mercantilista da qual os indígenas não participam em sua plenitude e da falácia do que é a tentativa de considerá-los parte dessa estrutura socioeconômica pautada no lucro de poucos a partir do acúmulo possibilitado pela exploração de muitos e da manutenção da desigualdade social.

A “civilização” pareceria um destino desejável para qualquer tribo, porque representaria o acesso a toda a “herança social da humanidade”. Na prática, porém, para uma tribo qualquer - para os índios kaapor, por exemplo - a civilização que lhes é acessível representa coisa bem diversa do progresso industrial e dos requintes da ilustração. Para eles, civilizar-se é ser engajado na vida famélica do seringueiro castanheiro, do remador; é ser brutalizado pelo guante do patrão. É perder a fartura da aldeia, com seus extensos roçados, suas caçadas e pescarias coletivas, suas horas de lazer após cada trabalho extenuante; seu gosto de viver proporcionado pelo convívio com uma centena de pessoas que veem o mundo como ele próprio e cultivam uma rica fantasia para interpretá-lo alegoricamente. Civilizar-se é viver a vida do seringueiro, isolado com a mulher e os filhos em sua choça num braço de rio, vendo as mesmas pessoas que sempre vêm na mesma canoa para lhe trazer os mesmos mantimentos e levar a mesma produção de borracha. Suas oportunidades de gozar os benefícios da civilização são praticamente nulas (p. 300).

A obra supracitada, com mais de 50 anos, nos faz refletir no fato inegável de que o problema não é o “atraso” do indígena diante do “progresso” do branco, mas sim a falta de oportunidades de paridade real que Darcy sintetiza da seguinte maneira: “não é a diferença de nível tecnológico mas o sistema de estratificação em que serão engajados” (p. 301). O que testemunhamos em nossa sociedade não é a assimilação mas sim o congelamento dos indígenas num modo de vida infeliz que dá ensejo ao que o autor denomina de “índio genérico”, ou seja, o índio aculturado que não foi incorporado efetivamente na sociedade nacional.

Especificamente acerca dos Guarani, etnia que impulsionou esta pesquisa, Ribeiro afirma que nesse mundo estranho que é a civilização da sociedade não indígena brasileira, essa etnia, apesar de toda decepção, segue se reinventando. Interessante observar que esse argumento apresentado pelo autor em 1970, hoje em dia pode ser comprovado de maneira cabal, não apenas pelo domínio que estes possuem das estratégias de comunicação das sociedades não indígenas, seja através de protestos públicos com suas reivindicações, do uso das redes sociais para conscientização do valor e das necessidades que enfrentam, da organização coletiva para mobilizações visando conquistas governamentais ou até mesmo da publicação de documentos para orientar as políticas públicas. Cito Ribeiro (2017):

Os remanescentes das populações indígenas que conseguem manter-se na posse de suas terras se veem ilhados em meio a um mundo estranho e hostil. Esta é a situação dos índios (...) Guaraní do sul de Mato Grosso e de muitas outras tribos, todas elas já distantes das primeiras fases de confraternização, em que tudo que simbolizasse a civilização tinha, a seus olhos, o maior prestígio. Superaram, há muito, as fases de “namoro” e a seguinte, de abandono diante do civilizado, que tem lugar quando a vida tribal é traumatizada pela adoção de elementos culturais incongruentes e incompatíveis com a existência tradicional. Nesta terceira fase, alguns grupos procuram voltar atrás, em movimentos contra-aculturativos. A maioria, porém, assume uma atitude de resignação e de amarga reserva para com a civilização. Este é o caso das tribos acima citadas. O que melhor as caracteriza é o esforço consciente de reorganização da cultura, de conciliação do novo com o tradicional, de conservação de todos os aspectos do velho patrimônio tribal suscetíveis de sobrevivência em sua condição de “índios civilizados” (pp. 317-318).

Apesar de terem herdado da civilização ocidental uma versão degradada de sociedade que não os inclui de fato, ideia muito presente nos escritos de Darcy Ribeiro onde afirma que aos indígenas coube “o engajamento na força de trabalho nacional que só representa maior miséria e fome; [e que] ensina o índio a olhar a si próprio do ponto de vista do branco, isto é, como um pária, semi animal” (p. 326), atualmente o que se pode perceber é que essa realidade foi modificada pelas próprias sociedades indígenas como que num processo que vai muito além dos processos conhecidos na literatura antropológica como aculturação, assimilação, integração ou inserção. Nesta minha análise sobre a cultura Guaraní nos dias atuais vi que o processo de relacionamento entre eles e a sociedade brasileira é mais profundo e determinante. Denomino-o *antropofagia social contracolonial*, e conforme explicitarei no início deste trabalho, essa expressão foi livremente inspirada no conceito de Antropofagia Cultural, proposto pelo movimento modernista brasileiro nos anos 1920 (especialmente por Oswald de Andrade no "Manifesto Antropófago" de 1928¹¹⁷). Oswald de Andrade propõe com muita perspicácia que a cultura brasileira se formou tal qual os povos Tupinambá e Guaraní faziam com seus inimigos: devorando-os, absorvendo suas forças e qualidades maiores. Em outras palavras, enquanto a antropofagia cultural falava sobre a digestão crítica de influências estrangeiras para criar uma cultura brasileira única, a antropofagia social expande essa ideia para as relações de poder, desigualdade e resistência na sociedade contemporânea.

As previsões de Darcy felizmente não se cumpriram, por mais que seus argumentos fossem realistas. Em suas palavras detectamos a preocupação de que haveria “uma progressiva diminuição de suas populações, vitimadas por epidemias, condições de vida precárias, extermínio intencional e outros fatores” (p. 371) e o que temos atualmente é o oposto. Até mesmo o que ele registra acerca dos Guaraní em sua participação na categoria de

¹¹⁷ ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. Disponível em <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf> Acesso em 09/04/2025

“integrados” na sociedade nacional precisa ser revisto. De acordo com seu pensamento este grupo,

... tendo experimentado todas as compulsões referidas, conseguiram sobreviver, chegando a nossos dias ilhados em meio a população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão de obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. Em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despojados de suas terras, perambulam de um lugar a outro. Alguns desse grupo perderam sua língua original e, aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, poderiam ser confundidos com seus vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte, não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, cistos e discriminados como “índios” pela população circundante (p. 378).

Para fazer um contraponto ao que Darcy Ribeiro pensava acerca do futuro incerto dos indígenas brasileiros, analisaremos a seguir os aportes do antropólogo Mercio Pereira Gomes em seu livro “Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro”¹¹⁸ (2012 com primeira edição publicada em 1998 pela Editora Vozes). Logo nas primeiras linhas nos deparamos com esta ode ao otimismo: “que fique claro desde já: os índios, isto é, uma boa parte dos povos indígenas que aqui viviam em 1500, sobreviveram e hoje estão no Brasil como parte do Brasil - e para ficar - para todo o sempre” (p. 9).

Explicitamente, a obra de Gomes inicia com a perspectiva oposta a de Ribeiro pois ele parte do princípio de que os povos indígenas têm encontrado no decorrer dos séculos, seus caminhos de continuidade apesar de todos os prognósticos negativos. Nas palavras de Gomes, “nas entrelinhas da história e nas brechas dos acontecimentos mais evidentes é que se acham os motivos pelos quais os índios sobreviveram, E eles resistiram!” (p. 11). Em sua análise otimista, o antropólogo reconhece que apesar das condições adversas, os indígenas não apenas encontraram suas tecnologias de sobrevivência e resistiram aos efeitos deletérios da sociedade nacional no seu modo de vida e cultura tradicional (obviamente com muitas perdas) mas se reestruturaram de maneira que puderam avançar dentro de suas possibilidades.

Antes, eu apenas timidamente sugeria que havia algo de bom nessa história do Brasil, a qual auxiliará a população de índios a crescer e ter condições de sobreviver. Agora, nos últimos anos, ficou evidente que esse sentimento e previsão tinham boas razões de ser. Com efeito, os índios que sobreviveram ao que chamei de “holocausto” - palavra forte muito ligada ao morticínio em massa de judeus durante a era nazista, mas que podia ser transplantada, com o devido respeito, para a compreensão do caso indígena - cresceram, consolidaram sua sobrevivência, tiveram suas terras demarcadas (a maioria delas, pelo menos, pois ainda há falhas imensas que serão discutidas aqui) e estão aí, procurando seu espaço na sociedade brasileira (p 11).

¹¹⁸ GOMES, Mercio. Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012.

A razão encontrada por este autor para tal certeza é de que a juventude indígena compreendeu a importância do seu papel político e agiu para ocupar espaços no poder, trazendo em seus discursos a vivência cotidiana impregnada das necessidades de aldeias afastadas ou de comunidades em ambiente urbano. Vale ressaltar que a Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, que resultou na Constituição Federal de 1988, contou com a presença de várias lideranças indígenas e organizações representativas que participaram ativamente do processo, pressionando por direitos indígenas e assessorando os parlamentares.

Podemos fazer memória dos nomes de indivíduos que foram fundamentais para garantir os avanços dos direitos indígenas na nova Constituição, tais como Ailton Krenak (etnia Krenak), Mário Juruna (etnia Xavante), Raoni Metuktire (etnia Kayapó), Paulo Paiakan (etnia Kayapó) e Marcos Terena (etnia Terena). Quanto às organizações indígenas e entidades apoiadoras presentes, listamos a União das Nações Indígenas (UNI), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).

Focando nas conquistas da Constituição de 1988, temos a demarcação de terras indígenas (Art. 231 e 232), o reconhecimento dos direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas, a proteção contra remoções forçadas e, de modo abrangente, a defesa legal do direito às culturas, línguas e tradições. Hoje, os jovens tomam a dianteira, conforme atesta Gomes (2012):

São os jovens indígenas, em sua maioria, que vivem nas cidades, que hoje comandam o movimento indígena com forte teor político, aos moldes das organizações políticas e não governamentais brasileiras, com demandas por recursos, empregos e oportunidades educacionais, por novos espaços na sociedade brasileira, por mais respeito pessoal, pela garantia de direitos já rezados na nossa Constituição e por novos direitos em um mundo novo, esse mundo indígena, e ele não está de cabeça para baixo, mesmo porque, na sociedade mais ampla, essas mudanças vem ocorrendo com igual intensidade. É um mundo muito diferente daquele do passado, mesmo do passado recente (p. 14).

No entanto, o antropólogo detecta que desde o início do processo de colonização que a sociedade nacional e as populações indígenas têm sofrido por diversas causas. Ele afirma que “independentemente do período histórico - seja colônia, monarquia, república, ditadura ou democracia -, nota-se sempre a má sina dos índios: pressões sobre suas terras, desleixo com sua saúde e sua educação, desrespeito, injustiça e perseguições” (p. 16), e os acontecimentos destrutivos podem escalar a ponto de nos fazer pensar que no Brasil não há lugar para os indígenas e, muito embora essa realidade persista há centenas de anos, de acordo com a análise feita por Gomes (2012), a conscientização acerca da causa indígena tem crescido.

Os mesmos problemas de séculos passados permanecem: má vontade e desleixo das autoridades para com os habitantes autóctones deste país, política indigenista dúbia,

ambição por parte das elites político-econômicas e falta de solidariedade humana. Um número expressivo da população no Brasil insiste em condenar os índios à margem da história, considerando-os sociedades inviáveis e um empecilho à consolidação da civilização brasileira. Em contrapartida, vem aumentando o número de brasileiros que simpatizam com os índios e que os reconhecem senhores originários dos territórios nos quais habitam, para quem a nação como um todo tem um gigantesco débito a resgatar. Podemos nos regozijar de que tal simpatia não é apenas comiseração, mas, sim, o início de uma conscientização comprometida que vê os índios como parceiros e aliados do potencial cultural brasileiro. Não resta dúvida: o povo brasileiro conhece mais o índio agora do que há alguns anos. Esse fator foi determinante para aumentar o seu nível de consciência política ao ver a luta pela sobrevivência indígena como paralela a sua pela ampliação dos seus direitos fundamentais de ser humano e cidadão de uma nação moderna (pp. 16-17).

A realidade de que os indígenas têm conquistado apoiadores em todas as camadas da sociedade é visível, a ponto do autor considerar “a reversão histórica da democracia indígena [como] o que há de mais surpreendente e extraordinário na relação entre os índios e o Brasil” (p. 17). Apesar de termos acesso a nefastos dados que indicam que aproximadamente 90% da população indígena originária desapareceu num período de pouco mais de 500 anos, num renomado estudo chancelado pela Unesco na década de 1950, Darcy Ribeiro escreveu sobre o processo de assimilação dos indígenas à sociedade brasileira. Este importante documento realizado em perspectiva histórica e tendo como base seus registros de campo, mais os registros dos primeiros contatos entre indígenas e não indígenas na documentação oficial do SPI categorizava que, naquele momento, a população indígena somavam cerca de 100 mil indivíduos em declínio numérico. Gomes (2012) analisa o profundo impacto causado por essa ausência na sociedade nacional e também em termos planetários:

Não somente morreram e foram mortos milhões de seres humanos, como se extinguiram para sempre, calcula-se, mais de cinco centenas de povos específicos de etnias e culturas humanas produto de milhares de anos de evolução e adaptação ao meio ambiente físico e social em que viviam. A humanidade pereceu com isso não só os valores e conhecimentos que, definitivamente, deixaram de fazer parte de seu acervo, como se ressentiu pela diminuição da diversidade biológica que possibilita mais chances de sobrevivência ao *Homo Sapiens* (p 17).

Porém podemos afirmar que temos boas notícias, ou seja, nas últimas cinco décadas as populações indígenas vêm crescendo significativamente, a ponto de Gomes indicar até mesmo um aprimoramento genético e social entre algumas etnias e aqui o cito: “alguns povos indígenas, como os Guarani (...) que tem mais de duzentos anos de contato com o mundo luso-brasileiro, parecem ter adquirido reforço biológico e cultural para defender-se das adversidades mais brutais que lhes foram impostas” (p. 17). Nesse ponto, ele cita o conceito de *etnogênese* que se refere ao processo de formação ou de reconstrução de uma identidade étnica, embora inicialmente tenha sido onde os sujeitos ao recriarem sua antiga identidade tribal, iniciam um processo de *Retomada* onde reafirmam suas raízes linguísticas, territoriais e

culturais mais amplas, geralmente como uma reação a mudanças históricas, políticas, sociais ou culturais.

Na dinâmica desse processo, já mencionado anteriormente neste trabalho, destaco que a construção identitária é um processo contínuo e frequentemente influenciado por fatores como conflitos sociais, migrações e até mesmo políticas estatais. Sendo assim, pode ocorrer como resistência (ex.: povos indígenas reafirmando sua cultura após séculos de opressão) ou como adaptação (ex.: novos grupos surgindo a partir de misturas culturais). Distintas etnias nas Américas reconstruíram suas identidades após séculos de colonização, unindo tradições ancestrais e elementos adaptados, assim como os Quilombos no Brasil que, por sua vez, ressignificaram suas origens africanas em resposta à escravidão e marginalização.

A importância de situar a etnogênese nesse debate do crescimento da população indígena e sua afirmação constante na sociedade nacional brasileira se deve ao fato de que tal conceito nos ajuda a entender como as identidades são fluidas, políticas e situadas historicamente nesse grande caldeirão de fatores internos (como memória coletiva) ou externos (como pressões políticas). Por conseguinte, “a presença da questão indígena deve-se não somente à lembrança histórica, à presença dos sobreviventes e à continuidade de sua estrutura, mas também à sua influência ideológica e na formação da nacionalidade brasileira” (Gomes, 2012, p. 23).

Em *Os índios e a civilização*, Darcy Ribeiro desenvolve o argumento de que podemos analisar as culturas indígenas como parcela de um processo evolutivo maior das sociedades humanas como um todo onde a autossuficiência se comprova pelo fato de que não há diluição de uma determinada cultura em outras culturas, que podem até ser consideradas superiores. Nesse processo que é em parte dialogal em parte subalternizador, pois se desdobra numa ambiência de dominação política, o inevitável acontece: as culturas mudam e se transfiguram, criando novas modalidades existenciais. No entanto, tais culturas nunca se assimilam e é exatamente essa firmeza que as protege da autodestruição.

Para Gomes, o entendimento de Darcy Ribeiro e de todos os antropólogos que trataram da questão indígena em termos mundiais se deve ao que ele chamou de “paradigma da aculturação, o qual ele definiu como o “conjunto variado de ideias, proposições, intuições, análises, teorias, sentimentos e atitudes, que remontam ao Iluminismo, passando pela teoria da evolução, por Darwin, Marx, Durkheim e Malinowski” (Gomes, 2012, p. 34), e que postula que a extinção das culturas e das sociedades indígenas é inevitável diante da força política e econômica das demais sociedades em expansão da civilização ocidental. Diante do poder desse paradigma, não havia como alguém, até então, sem evidências claras do contrário, se

desprender dos conceitos inerentes a esse paradigma, tais como, aculturação, assimilação, cultura superior, cultura inferior, etc. Entretanto, para o crédito intelectual de Darcy Ribeiro, conforme sugere Mercio Gomes em seu livro, ele criou o conceito de transfiguração étnica, apresentado anteriormente, que permitiu imaginar que “as sociedades indígenas não se assimilam nem se aculturam, mas se recriam em novas sínteses culturais, como uma tentativa do autor de transcender à camisa de força do paradigma da aculturação” (Gomes, 2012, p. 34).

Em seu livro, Gomes reconhece e dá crédito a um outro renomado antropólogo brasileiro, Eduardo Galvão, que, em seus ensaios sobre os povos indígenas do Alto Rio Negro, também considerou a possibilidade de sobrevivência dos povos indígenas, apesar do paradigma da aculturação. Se acrescentarmos a essa análise o papel da etnogênese enquanto processo de reaproximação de pessoas ao redor de uma identidade cultural, temos facilitado o surgimento de uma nova identidade que, como postula Gomes (2012), “se forma a partir da memória de um passado, em geral com aspectos históricos (...) que relembra aos novos membros uma visão mais generosa de sua vida pregressa e a promessa de uma vida melhor a partir da nova identidade” (p.37). Consequentemente, para os indivíduos que têm na pertença indígena o substrato de sua análise existencial da vida, o que importa é seguir na luta pela continuidade étnica e pela valorização de suas subjetividades para que se amplie o reconhecimento da sociedade circundante e também o usufruto das benesses sócio econômicas devidas.

O fator “identidade” como motivador para a luta por direitos de subsistência foi amplamente verificado nos textos de diversos documentos aqui apresentados como uma maneira de garantir não só que a voz das comunidades originárias fossem ouvidas, mas que as conquistas fossem justas acerca da demarcação de territórios tradicionais, acesso aos aparelhos estatais de saúde e educação, bem como a garantia à segurança alimentar. A atual geração de indígenas (em particular os Guarani) está plenamente ciente de que sem utilizar não só as redes sociais mas todas as demais tecnologias de pressão social dos não indígenas, não haverá garantia de direitos. É por isso que Gomes (2012) proclama de maneira cirúrgica que “os povos indígena estão vivendo um novo tempo em que suas populações se recuperaram do declínio “inexorável” e vêm crescendo consistentemente após dezenas e centenas de anos” (p. 269).

Logicamente que podemos fazer uma análise mais aprofundada das causas que levaram os povos indígenas ao fortalecimento a despeito de todos os fatores que iam de encontro a sua sobrevivência e crescimento. Gomes (2012) apresenta uma extensa listagem de motivos que cito a seguir:

O primeiro pode ser a aquisição biológica de antígenos contra doenças trazidas do Velho Mundo, neste período de cinco séculos de convivência. Mesmo entre povos indígenas que atualmente não têm contato com pessoas integradas à civilização brasileira, esses antígenos poderão estar recentes, já que esses índios não são populações biológicas isoladas, mas têm ou tiveram contato com transmissores em potencial (em geral, outros povos indígenas). O segundo, também de caráter biológico, diz respeito ao fato de que muitas epidemias estão mais ou menos controladas e, portanto, surgem com menos frequência na população brasileira, diminuindo o risco de contaminação. Ou, quando há, é de forma atenuada. Deve-se esse fator tanto à expansão da vacinação em massa quanto à melhoria das condições de higiene e profilaxia. O terceiro fenômeno é menos concreto e está se dando no âmbito internacional, ocorrendo tanto em populações autóctones e aborígenes da Américas e Oceania, quanto na África, Ásia e Europa. O fenômeno é, portanto, transbiológico e diz respeito a um rearranjo de valores culturais da humanidade como um todo. A dominação que tendia à homogeneização de valores culturais de povos ou nações militarmente mais poderosos parece estar sofrendo um refluxo, por razões ainda inexplicadas (p. 271).

Outro aspecto que precisa ser considerado é que, nos últimos 50 anos, além do fortalecimento do movimento indigenista originalmente formado por não indígenas que se unem para defender os direitos dos povos indígenas a partir de uma perspectiva externa, geralmente focando em políticas públicas e apoio técnico; houve uma explosão de surgimento de movimentos indígenas liderados pelos próprios indígenas, que se organizam coletivamente para lutar autonomamente por seus direitos. Apesar de pouco noticiada, a presença dos indígenas na política brasileira não é algo incomum. Segundo uma breve revisão histórica feita por Gomes (2012),

... ela já ocorrera em momentos passados, tanto em conjunto com outras forças nacionais - como na expulsão dos holandeses do Nordeste, nas lutas entre franceses e portugueses pela conquista do Rio de Janeiro e do Maranhão, na Guerra do Paraguai, etc - quanto separadamente, e contra as forças brasileiras que os oprimiam, como na Cabanagem, na Guerra dos Bárbaros, na Guerra dos Cabanos, na rebelião de Antônio Conselheiro e em dezenas de ocasiões mais restritas. Os heróis indígenas vão de Araribóia e Felipe Camarão a Ajuricaba, Janduí e Crespim Leão. No tempo dos holandeses, houve participação de índios no parlamento que Maurício de Nassau instituiu para administrar melhor Pernambuco e as demais províncias conquistadas. Porém, a partir do Império e durante a República, foi estabelecido um modo de relacionamento entre autoridades e índios que reduziu estes últimos à condição de menoridade, quase de criança. Com essa forma farsante de paternalismo, os índios só eram ouvidos com condescendência e arrogância; seu pensamento passou a ser entendido com pouco caso e a compreensão de sua realidade passou a ser transferida para outrem, as autoridades, os indigenistas e os antropólogos. Assim o surgimento atual de índios no cenário público nacional significou uma grande vitória para os índios em geral, vitórias pessoais e avanços conceituais e políticos nas relações interétnicas no país. Ficou claro que eles não precisavam de porta-vozes nem intermediários para comunicar-se com as autoridades e o público. Sua presença física passou a servir de garantia nos acordos que a Funai fazia com outros órgãos do governo ou particulares. As figuras folclóricas, em que a dificuldade com a língua portuguesa e a singeleza das atitudes serviam de marcos característicos, passaram a ser ouvidas como legítimos representantes dos direitos dos seus povos, como seres políticos. Essa representatividade era real e os problemas veiculados bastante concreto, como a necessidade de demarcar as suas terras e os programas de saúde. O relacionamento contínuo entre o líder indígena exposto ao público e o seu povo conferia-lhe uma legitimidade total e a clareza ímpar quanto à urgência dos

problemas tratados. O público, o povo brasileiro, sentiu esse drama e esse avanço político e, na primeira oportunidade que teve, depositou formalmente essa confiança através do voto ao Cacique Mário Juruna, na eleição federal do Rio de Janeiro, em 1982 (p. 272).

Esse legado de atuação pública deixou para as novas gerações de jovens indígenas um grande exemplo, pois aponta esperançosamente para o que foi denominado anteriormente nesse trabalho de “antropofagia social” onde se "devora" simbolicamente as estruturas de opressão para transformá-las em resistência. Desta forma a opressão pode ser metabolizada e transformada em luta. Se a antropofagia cultural enaltecida no Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade era sobre identidade nacional, a antropofagia social é sobre justiça e emancipação.

Posto que este é um processo em que os povos originários apropriam-se criticamente de instrumentos do Estado (como leis, redes sociais, mapeamento digital), ressignificam as narrativas (ex.: usam a "preservação ambiental" do discurso branco para garantir territórios) e devolvem o colonialismo digerido em forma de luta (ex.: ocupações, arte, ações judiciais); por isso, essa manifestação do contracolonialismo indígena não busca apenas rejeitar o colonizador, mas transformar suas armas em ferramentas de libertação e recriar um mundo onde ele não consiga mais ditar as regras. Desta forma, aqui, na conclusão deste trabalho, deixo um apelo para que a sociedade não indígena esteja ao lado dos povos indígenas nessa luta contracolonial, como personagens ativos nessa antropofagia social, da mesma forma que propõe Gomes (2012):

Seria ingênuo achar que o movimento indígena, no contexto político que é o Brasil, poderia deslanchar e existir por conta própria. Ele está inserido no movimento mais amplo da sociedade brasileira, na luta pela ampliação da democracia política e social, até como um parceiro menor. Os outros setores da nossa sociedade que se identificam com esses propósitos tem o dever de ladeá-lo, compreendendo-o melhor, dialogando com ele de todas as maneiras possíveis, nos níveis individual e coletivo, para aproximá-lo da complexidade em que se dá a vida política brasileira. O movimento indígena cresceu à medida que foi aumentando a sua autoconsciência da realidade exterior e aí encontrar seus aliados (p. 281).

Os tempos em que vivemos demandam que estejamos despertos para o real significado de tecer parcerias resistentes juntos às comunidades tradicionais. Não se pode ignorar que o controle indígena de 13% do território nacional e mais especificamente de 23% da Amazônia é um “desafio à expansão do capital, em forma de agronegócio, hidrelétricas, estradas, cidades modernas e, em geral, ao desenvolvimento aparentemente insustentável da Amazônia” (Gomes, 2012, p. 281), que agora se vê na iminência de ter a foz de seu mais majestoso rio transformada em palco de busca petrolífera.

Nesse cabo de guerra estabelecido pelo capitalismo neoliberal, de um lado temos as grandes potências mundiais buscando incessantemente por lucros em cima das commodities ou dos bens da terra que existem no território brasileiro que estão sob guarda das comunidades indígenas; enquanto, do outro lado, temos a lógica indígena que desafia aos ditames da pós modernidade quando promove a gestão comunitária da terra e seus bens naturais, um sistema de rotação de cultivos e distribuição espacial das lavouras que respeita a fertilidade do solo e mantém-se orientado por princípios de autossustentabilidade em contraste com a exploração mercantil cuja única lógica é a do lucro.

É exatamente por ter terras tão férteis e cobiçadas que os povos indígenas se vêm frequentemente sob ameaças dos grandes proprietários de terras que, dia após dia, estruturam novas estratégias de saque e apropriação, utilizando-se até mesmo de congressistas que mentem para os indígenas e banalizam a vida e a morte dos mesmos em nome da sede por lucro.

A mentalidade que defende os biomas brasileiros com unhas e dentes não pode ser deixada à margem da história; pelo contrário, ela precisa ser fortalecida da mesma forma que a sociedade nacional age de modo a preservar e reconhecer a importância das comunidades tradicionais como guardiãs dos bens da terra. Esse trabalho mostrou de maneira inegável que os indígenas estão fazendo sua parte com maestria, utilizando de todos os meios disponíveis na modernidade para acessar mentes e corações pela causa da vida. Essa marca que tem sido deixada na sociedade brasileira não pode ser apagada.

“A ideia de o índio ser brasileiro, fazer parte e ter direitos sobre as franquias democráticas que devem formar a nação-Estado é um aspecto indiscutível do sentimento atual de brasilidade. Há exceções, mas podemos afirmar que o Brasil como um todo não mais se envergonha de ter índios na sua autoconceituação, de ser parte índio, enfim. Esse é o avanço real e o verdadeiro sentido da integração do índio na nação maior. No entanto, a sobrevivência do índio não é ainda uma questão totalmente definida. Há o preconceito e a atitude contrários, motivados fundamentalmente por interesses econômicos imediatos, mas também por sentimentos equivocados e elitistas sobre o que é o povo brasileiro. Esses são os inimigos dos índios, contra quem se peleja em todas essas frentes de luta (Gomes, 2012, p. 286).

Alguns puristas têm condenado o uso de celulares e das redes sociais pelos indígenas alegando que são elementos que não fazem parte de sua cultura tradicional. Sobre isso, faço minhas as palavras bem humoradas de Gomes (2012) quando ele rechaça essa visão de maneira definitiva e ainda aponta o fundo político que se esconde por trás desse tipo de discurso, como cito a seguir:

Às vezes se acha ridículo o índio que se veste de jeans, usa relógio de pulso e óculos escuros, mas isso culturalmente, não é muito diferente do brasileiro que toca rock, come hambúrguer e usa tênis no verão carioca. Pode-se interpretar os dois acontecimentos como exemplos simples do fenômeno de difusão cultural, do diálogo entre culturas ou como forma de compartilhar do acervo cultural universal da humanidade. Ou ainda como alienação cultural. A diferença está apenas em como esses empréstimos são absorvidos pela outra cultura, com que intensidade, em que momento histórico e psicossocial ela vive, e, enfim, com que finalidade política (p. 288).

Em suma: há que se entender no sentido mais amplo possível que não adianta os povos indígenas lutarem por terra e todo o mais que se faz necessário a uma vida digna se seus filhos e filhas não são devidamente incluídos na vida social como indivíduos autônomos e agentes capazes de escrever sua própria história sem necessitar de intervenções paternalistas. Até porque, como diz Gomes (2012), “sobreviver, para depois ver os seus filhos sem perspectivas sociais e sem rumo cultural, alguns desesperados ao ponto de desistirem de viver, ao ponto de atentar contra suas próprias vidas, é uma tragédia que não se quer ser repetida entre nós” (p. 291).

A prescrição deixada no final de sua obra “Os índios e o Brasil”, que foi amplamente usada para dialogar nesta conclusão, é mais do que nunca pertinente ao contexto em que vivemos. Ele nos pede que “apostemos nesse diálogo-luta e no conhecimento que dele podemos captar para favorecer a sobrevivência e a permanência dos povos indígenas no Brasil” (p. 292). Mas isso não é tudo!

Nem Darcy Ribeiro nem Mércio Gomes constroem suas visões da situação indígena brasileira a partir do papel dos homens e mulheres indígenas, e sim das sociedades e etnias. Entretanto, nesta dissertação procuro demonstrar que o papel das mulheres indígenas surgiu com uma força determinante no processo de ampliação do conhecimento desses povos sobre o mundo circundante e as interações que a partir daí se deram. Os atravessamentos de gênero e raça não podem ser ignorados nesta análise. É a força delas que elabora documentos onde as necessidades da comunidade se tornam ouvidas para fora de seus limites territoriais.

Ouçá! São femininas as vozes que denunciam os sofrimentos dos corpos individuais, sociais e do corpo da terra; corpos estes que ainda são afligidos por sucessivos governos que não foram (nem são) realmente inclusivos na sua mentalidade e que não concede às comunidades tradicionais as condições que necessitam para haja uma vida digna. Sim, são as mulheres que mostram sua força de guerreiras ancestrais para defender suas culturas, sua gente e abrir novos caminhos de sobrevivência nesse país que deve tanto aos povos que nos maternaram. Nesse trabalho, elas brilharam, tiveram voz e vez.

Devemos aceitar o desafio futuroológico e nos abrir a novas possibilidades de reimaginar o futuro em seus mundos possíveis e necessários diante dos desafios que nos têm sido impostos pelo *capitaloceno*, *a era do capital*, porque falar sobre povos indígenas é mais do que lançar um olhar para o passado; é “pensar o futuro com mais responsabilidade e serenidade - e nele os índios deverão estar incluídos. Não mais como símbolos do retrógrado, mas da força do resistente, do equilíbrio cultural e ecológico, imprescindível a um país estável e de bases morais superiores” (Gomes, 2012, p. 293). Meu desejo é que as últimas linhas desta dissertação cravam como uma flecha no coração de quem as lê, fazendo com que se origine o desejo de envolver-se na luta para que haja uma real interação entre sociedades indígenas e a sociedade nacional. Os Guarani e tantos outros povos originários deste território já estão fazendo a parte que lhes cabe. O que temos feito nós?

Nhande mbaraete' i katu (Vamos, sim, nos fortalecer)
Pavê' i jupivegua' i (Todos juntos)
Nhamonhendu' i katu Mborai (Vamos, sim, cantar nossos cantos-rezo)
Javy'a awã (E ser felizes)¹¹⁹

¹¹⁹ Disponível em: <https://www.cantosdafloresta.com.br/audios/nande-mbaraetei-katu/> Acesso em 10/01/2025

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A caminhada Guarani Mbya e os significados dos desenhos nas cestarias. Disponível em: <https://historiaeculturaguarani.org/artesanato/artesanato-e-territorialidade/a-caminhada-guarani-mbya-e-os-significados-dos-desenhos-nas-cestarias/> Acesso em 10/03/2025

Aldeia Guarani Mbyá de viveiro novo. 07/04/2025. Disponível em: <https://baiaviva.org.br/mutirao-mata-verde-bonita/> Acesso em 08/04/2025

AMADO, Angélica; BOURLEGAT, Cleonice; URQUIZA, Antônio. **Empoderamento da mulher Kaiowa e Guarani na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural.** Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/18043> Acesso em 05/02/2025

ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropófago.** Disponível em <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf> Acesso em 09/04/2025

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). **Acampamento Terra Livre.** Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/> Acesso em: 01/11/2024

BARBOSA, Pablo Antunha e BENITES, Tonico. **Relatório Antropológico de eleição de terra indígena localizada no município de Maricá, de acordo com o constante na Instrução Executiva nº 67/2009/DAF/FUNAI de 26 de Junho de 2009.** Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Sandra. Dissertação (mestrado em Antropologia Social). **Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando).** Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

BERGAMASCHI, Maria (2013). **Infância nas aldeias Guarani: um modo próprio de estar dos Kyringüe.** Revista Contexto & Educação, 23(79), 223–247.

BIBLIOTECA Virtual em Saúde. Ministério da Saúde. **Dia nacional da parteira tradicional.** Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/20-01-dia-nacional-da-parteira-tradicional-3/> Acesso em 15/09/2024

BORGES, Fabiane; SANTOS, Verenilde. **Guaranis: do jejuvy à palavra recuperada.** 2009. Disponível em <https://cimi.org.br/2009/09/29244/> Acesso: 20/02/2025

BORGES, Thiago. **Jovem guarani de aldeia no Jaraguá cria mídia para falar da luta dos povos indígenas.** (2022) Disponível em: <https://encurtador.com.br/koWrn> Acesso em 28/11/2024

BRITO, Marcilia. **A retomada das práticas alimentares ancestrais pelos Guarani Mbya.** 2020 Disponível em: <https://diplomatie.org.br/a-retomada-das-praticas-alimentares-ancestrais-pelos-guarani-mbya/> Acesso em 05/04/2025

BUENO, Chris. **Comunidades indígenas usam internet e redes sociais para divulgar sua cultura.** Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v65n2/06.pdf> Acesso em: 23/12/2024

CADOGAN, León. **Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá.** 1959

Campanha Urgente em Maricá. 17/12/2024. Disponível em: <https://baiaviva.org.br/campanha-pelos-guaranis-argentinos/> Acesso em 08/04/2025

CARTA das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa. 2023. Disponível em: https://www.yvyrupa.org.br/wp-content/uploads/2024/02/comissao-guarani-yvyrupa_-III-nhe-mboaty-kunhangue.pdf Acesso em 15/08/2024

CARTILHA Kunhangue (2021) Disponível em: <https://www.yvyrupa.org.br/project/cartilha-kunhangue-2021/> Acesso em: 03/11/2024

CARTILHA com Lei Maria da Penha traduzida para o guarani. Disponível em: <https://www.defensoria.ms.def.br/images/repositorio-dpgems/conteudo-nucleos/nudem/cartilhas/Lei%20Maria%20da%20Penha%20-%20Guarani.pdf> Acesso em 17/12/2024

CARVALHO, Monique Rodrigues de. Tese (doutorado em Antropologia) “**Índios Petistas**” em Maricá? **Conflitos, estigma e estratégias de territorialização na aldeia Guarani Mbya Ka’Aguy Hovy Porã.** Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.

CENSO Indígenas IBGE 2022 Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/> Acesso em 25/09/2024

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguyje : fundamento da palavra guarani.** Dourados, MS : Editora da UFGD, 2008. 368p.

CHAVES, Kena, BAPTISTA, Tainá. Mulheres indígenas e a reconstrução da política indigenista no Brasil. Disponível em: <https://portal.fgv.br/artigos/mulheres-indigenas-e-reconstrucao-politica-indigenista-brasil> Acesso em 28/09/2024

CIMI, **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil (2023).** Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2023-cimi.pdf> Acesso em 12/11/2024

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada: Mitos e Cantos dos Guarani.** 1990

COMANDULLI, Carolina Schneider. **Indígenas Ashaninka protegem sua terra com tecnologia digital.** Disponível em : <https://encurtador.com.br/nPyoW> Acesso em: 28/12/2024

COMISSÃO Guarani Yvyrupa. Disponível em <https://www.yvyrupa.org.br> Acesso em 23/09/2024

COMISSÃO Pró Índio de São Paulo. 2022 Disponível em: <https://cpisp.org.br/jaragua/> Acesso em 05/11/2024

CORADIN, Cristiane; OLIVEIRA, Simone. **Contribuições do conceito de corpoterritório e dos feminismos comunitários para pensarmos na construção de Territórios Saudáveis e Sustentáveis.** SAÚDE DEBATE | RIO DE JANEIRO, V. 48, N. Especial 1, e8731, Ago 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/gycPvWrCCttmphpXxvgKRyb/abstract/?lang=pt> Acesso em: 05/02/2025

DINIZ, Marcela. **Acampamento Terra Livre faz 20 anos com manifestações contra o marco temporal.** 25/05/2024. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/2024/04/25/acampamento-terra-livre-faz-20-anos-com-manifestacoes-contr-o-marco-temporal> Acesso em 20/08/2024

FERNANDES, Estêvão. **Homossexualidade indígena no Brasil: Um roteiro histórico-bibliográfico.** Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3849> Acesso em: 20/01/2025

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. **Métodos de pesquisa para internet.** Porto Alegre: Sulina, 2011.(p. 198-201)

GABRIEL, Vandrezza; SILVA, Marilda. **Mulher Mbyá-Guarani: alimentação, identidade e território.** Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: https://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373489824_ARQUIVO_MulherMbya-Guarani_Alimentacao_IdentidadeeTerritorio_MarildaVandrezza.pdf Acesso em 18/02/2025

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Mercio. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro.** São Paulo: Contexto, 2021.

“GUARDIÕES da Memória” Direção: Alberto Alvares Tupã Ra’y .Nhamandu Produções. 2018. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=Ugu_d4aNAtk Acesso em 11/04/2024.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). **Portal reúne indígenas na internet e vence prêmio sobre divulgação cultural.** Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/PRMFA%202009%20-%20Categoria%20Divulga%C3%A7%C3%A3o.pdf> Acesso em: 28/12/2024

INVENTÁRIO Nacional da Diversidade Linguística (INDL): **Língua Guarani M'bya.** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/182> Acesso em: 12/10/2024

JERÁ GUARANI. **Tornar-se selvagem.** PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, p. 12-19, 2020.

KRENAK, Ailton. **O movimento indígena e a Constituição de 1988** (Entrevista realizada por Marco Sávio). In: _____ (2015). Ailton Krenak: Encontros. COHN, Sergio (Org.), Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LOPES, Luis Carlos de Oliveira. Tese (doutorado em Ciências Sociais). **Processos de territorialização, circulação e mobilização étnico-política dos Guarani (Mbya) do litoral da Costa Verde**. Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

LUCENA, Felipe. **Comunidade Guarani de Maricá pede doações para indígenas argentinos que chegaram na aldeia neste mês**. Jornal Diário do Rio, 16/12/2024. Disponível em: <https://encurtador.com.br/S6lQ8> Acesso em 07/04/2025

MAGNI, Natasha. **Saberes e práticas das parteiras MBYA Guarani do litoral norte do RS**. 2018. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/230498> Acesso em: 13/01/2025

MANIFESTO: **Por que fechamos a Bandeirantes?** - Comissão Guarani Yvyrupa, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=eV7WMdvGirM> Acesso em 05/09/2024

MAPA Digital Guarani. Disponível em <https://guarani.map.as> Acesso em 23/09/2024

“**MBYÁ Xondaro Rekó**”. Direção: Miguel Verá Mirim. Produção: Antropologia Visual UFF. Niterói, 2014. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xCx5CDx42cQ> & t=16s. Acesso em 01/07/2024.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní: experiencia religiosa**. 1997

MELO, Luiza. **Projeto inclui indígenas em plano de combate da violência contra a mulher**. Fonte: Agência Senado. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2024/07/30/projeto-inclui-indigenas-em-plano-de-combate-da-violencia-contra-a-mulher> Acesso em 27/12/2024

MENDELEH, Gabriel. **“Indígenas mulheres lutam pelo direito de todos ao bem viver”: Wayrakunas defendem seus território como garantia de suas percepções de mundo contra a exploração e a favor de direitos a todos**. Disponível em: <https://jornal.usp.br/atualidades/indigenas-mulheres-lutam-pelo-direito-de-todos-ao-bem-viver/#:~:text=Um%20grupo%20de%20mulheres,de%20bem%20viver%20a%20todos>. Acesso em: 03/11/2024

MOREIRA, Adriano (2022). **“Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”: uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak**. Revista De Antropologia, 65(3), e202953. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.202285> Acesso em 10/09/2024.

MOVIMENTO Baía Viva. Disponível em: <https://baiaviva.org.br/> Acesso em 07/04/2025

“**MOVIMENTO das Kunhangue**”. Direção: Comissão Guarani Yvyrupa. 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=g32dwDyBIAC> Acesso em 16/09/2024.

ÑANDE mbaraete’i katu (Vamos nos fortalecer). Disponível em <https://www.cantosdafloresta.com.br/audios/nande-mbaraetei-katu/> Acesso em 10/01/2025.

NGRENHATABARE, Aline; KAYAPÓ, Kaxiriana [et al.] (org.). **Wayrakuna: polinizando a vida e semeando o bem viver** [livro eletrônico]/ Ponta Grossa: uepg/proex, 2023. 232p.;

E-book, pdf. Disponível em <https://www2.uepg.br/ppgel/wp-content/uploads/sites/68/2023/08/Wayrakuna-%E2%80%93-Ebook-1.pdf> Acesso em 02/12/2024

NOVELLINO, Maria Salet. **Movimento feminista no Brasil no século XX**. Revista Feminismos, [S. l.], v. 6, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30362> Acesso em: 14/01 2025.

OBSERVATÓRIO da Presença Indígena no Estado do Rio de Janeiro, **Aldeia Maracanã Vertical**, 2014. Disponível em: <https://opierj.org/aldeia-vertical/> Acesso em 05/11/2024

OLIVEIRA, Marize. Tese (doutorado em Educação) **Aguyjevete para quem luta - movimento indígena e povos originários na luta por direitos à educação: uma escrita etnográfica**. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2024.

OLIVEIRA, Robson; ROCHA, Manoel. **Conexões entre contextos: a ficção persuasiva de Marilyn Strathern**. (2013). Disponível em: <https://encurtador.com.br/h473S>

ONU Mulheres Estudo de Caso: **Mulheres indígenas Kaiowá e Guarani: liderando metodologia inovadora para documentação de campo sobre violência e discriminação**. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2024/12/ONU-Mulheres_Estudo-de-caso-Ku%C3%B1angu-Aty-Guasú_web-2.pdf Acesso em 27/12/2024

ONU Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (2015). **Transformando Nosso Mundo: a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br> Acesso em 05/02/2025

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura. **Mulheres indígenas mantêm tradições do povo Mbya-Guarani através do plantio do milho Avaxi Ete**. Disponível em: <https://www.fao.org/brasil/noticias/detail-events/pt/c/1306191/> Acesso em 07/10/2024

OTERO, Andrea. **O "esperar troquinho" no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani**. 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1919> Acesso em: 28/01/2025

PARTEIRAS tradicionais do Brasil: Dossiê referente à Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil com vistas à instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil TED 02/2018 - Iphan MinC. Disponível em: https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/copy_of_Dossie_Parteiras_Tradicionais_d_o_Brasil.pdf Acesso em: 20/01/2025

PEREIRA, Matheus. **Tradição viva: o rito como prática milenar indígena e a sua propagação na atualidade**. Revista FT, Rio de Janeiro, Volume 27, Edição 128, NOV 2023 Disponível em: <https://encurtador.com.br/uv0Dc> Acesso em 05/11/2024

PEREIRA, Vicente. Tese (doutorado em Antropologia). **Aqueles que não vemos: uma etnografia das relações de alteridade entre os Mbya Guarani**. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

Comissão Guarani Yvyrupa: mobilização (cosmo)política Mbya Guarani. Revista Mundaú. Alagoas, n. 4: Etnologia Indígena: Diálogos e Interfaces do conhecimento. P. 104-120. 07/11/ 2018. Disponível em <https://encurtador.com.br/COCTu>
Acesso em 01/09/2024

PISSOLATO, Elizabeth. Tese (doutorado em Antropologia) **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).** Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006

POLIANOV, Beatriz (2014). **Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos.** Esferas, 1(3). <https://doi.org/10.31501/esf.v1i3.4621>

PREFEITURA de Maricá. **Cultura vai apoiar projetos indígenas contemplados pela Lei Aldir Blanc:** Aldeia Mata Verde Bonita venceu 21 editais federais, que vão levar eventos para dentro da comunidade. Disponível em: <https://www.marica.rj.gov.br/noticia/cultura-vai-apoiar-projetos-indigenas-contemplados-pela-lei-aldir-blanc> Acesso em 07/04/2025

PROTOCOLO para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbya Guarani. 2024. Disponível em: <https://cfemea.org.br/index.php/pt/> Acesso em: 15/08/2024

QUAQUÁ, Washington. **Maricá - Cidade das utopias. 10 anos de governo de hegemonia popular.** Maricá: Mais que palavras, 2019.

Rede de Monitoramento Territorial Independente. Disponível em: <https://www.redemti.org/eixos-estrategicos/> Acesso em 03/10/2024

RELATÓRIO **Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani.** Kunhangue Aty Guasu (Org.) 2020. Disponível em: <https://www.kunangue.com/mapeamento-da-viol%C3%Aancia> Acesso em 27/12/2024

RELATÓRIO **Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2022.** CIMI, 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf> Acesso em 20/12/2024

RESULTADOS do Universo do Censo 2022 revelam que existiam 1,7 milhão de indígenas no Brasil. Fonte: IBGE Educa. Disponível em <https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/22326-indigenas-2.html> Acesso em 20/01/2024.

RIBEIRO, Berta. **Arte Indígena: Linguagem Visual.** Editora Itatiaia, Minas Gerais. 1989. Museu do Idio - Acervo bibliográfico https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_bibliografico&pagfis=106852

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, Priscilla. **Saúde mental indígena: considerações iniciais e provocações decoloniais.** In: Semear o bem-viver: caminhos para o cuidado da saúde mental. BEOZZO, José; TOSTES, Angelica (org.) São Paulo: Paulus, 2024.

ROCHA, Camilo. **Como a morte de idosos por covid-19 abala comunidades indígenas.** Revista Nexo, São Paulo, 21 de jun de 2020 Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/como-morte-de-idosos-por-covid-19-abala-comunidades-indigenas> Acesso em: 13/01/2025

SAIBA o que é o G20 e como funciona o grupo que reúne as maiores economias mundiais. Fonte: Agência Gov. 2024. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202404/g20-o-que-e-e-como-funciona> Acesso em 03/11/2024

SANTOS, Antonio Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani.** 1974

SCHMITZ, Pedro Ignacio. **El Guarani en Rio Grande do Sul: la colonización del monte y los frentes de expansión.** Pesquisas, São Leopoldo, Instituto Anchietano de Pesquisas, (32):185-205, 1981.

SCHWINGEL, Kassiane (org.) **Mulheres:corpos-territórios indígenas em resistência!** Porto Alegre : Fundação Luterana de Diaconia : Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023. Disponível em <https://legado.luteranos.com.br/textos/conselho-de-missao-entre-ndios-comin/mulheres-corpos-territorios-indigenas-em-resistencia> Acesso em 05/12/2024

SILVA, Luana; TEMPASS, Martín; GARCIA, Narjara (2019). **Infância Mbyá-Guarani e o processo educativo dos “pequenos indígenas” da Tekoá Pindó Mirim.** Revista De Antropologia Da UFSCar, 11(1), 204–231. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/281> Acesso em 04/04/2025

SOARES, Mariana. Tese (doutorado em Antropologia Social) **Caminhos para viver o Mbyareko: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos guarani no Rio Grande do Sul.** Programa de Pós Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2012. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/54094> Acesso em: 13/12/2024

SOUZA, Fátima. **Processos educativos na alteridade Mbya-Guarani no Facebook - afetar e deixar-se afetar.** (2015) Disponível em: <https://repositorio.unisc.br/jspui/handle/11624/678> Acesso em 13/12/2024.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica.** Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

TASSINARI, Antonella. **Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural.** In: A temática Indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. E 2º.

graus. SILVA, Aracy e; GRUPIONI, Luíz (org.). Brasília, MEC/ MARI/ UNESCO, 1995. Museu do Índio - Acervo Bibliográfico. Disponível em https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=mi_bibliografico&pagfis=62697
Acesso em: 23/01/2025

TEMPASS, Mártin. Tese (doutorado em Antropologia Social) "**Quanto mais doce, melhor**" : um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade do Rio Grande do Sul. 2010. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/24852/000748441.pdf>
Acesso em 19/01/2025

TESTA, Adriana. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar.** São Paulo : FFLCH/USP, 2018.

THOMÉ, Clarissa. **Tribo ergue ocas em praia de luxo de Niterói:** comunidade teme que área se torne um 'camelódromo de artesanato'. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/pt-br/noticia/55494> Acesso em: 7 de abril de 2024

TRANSFORMAÇÕES de hábitos indígenas trazem doenças metabólicas a povos originários. 2022. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/619028-transformacoes-de-habitos-indigenas-trazem-doencas-metabolicas-a-povos-originarios-entrevista-especial-com-joao-farias-guerreiro> Acesso em 05/04/2025

UNESCO. **Década das línguas indígenas.** Disponível em: <https://www.decadalinguasindigenasbr.com/> Acesso em: 02/02/2025

UNICEF. **Suicídio adolescente em povos indígenas: 3 estudos.** 2012. Disponível em https://www.unicef.org/brazil/media/3766/file/Suicidio_Adolescente_em_Povos_Indigenas.pdf Acesso: 20/02/2025

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo.** Mana, v. 8, p. 113-148, 2002.

WAYHS, Ana; BENTO, Beatriz; QUADROS, Fatima. **Políticas públicas em saúde mental indígena no Brasil.** TraHs Números especiais N°4 | 2019 : Políticas públicas: desafios nos contextos atuais <http://www.unilim.fr/trahs> - ISSN : 2557-0633 Disponível em: <https://www.unilim.fr/trahs/1577> Acesso em 23/09/2024

WHITACKER, Luciana. **Jogo de futebol entre Indígenas da etnia Guarani Mbya na Aldeia Mata Verde Bonita ou Tekoa Ka'Aguy Ovy Porã** - APA São José de Embassaí. Disponível em: <https://encurtador.com.br/RnqYf> Acesso em 07/04/2025

GLOSSÁRIO

Aguyjevete - agradecimento profundo ("que a bondade se multiplique" segundo a filosofia da reciprocidade Guarani).

Ajaka – cestaria artesanal de taquara.

Angüe – feitiço.

Ara Pyau – tempo novo ou ano novo.

Arandu – sabedoria, conhecimento.

Aty Guasu - Grande Assembleia Guarani.

Avakue - homem.

Avaxi Ete - milho verdadeiro (semente crioula).

Ha'evete - "é verdade", confirmação. Expressão informalmente usada como “muito obrigado”

Iparaxyry - grafismo que representa caminhada.

Jaxy Jateré – espírito protetor das crianças.

Jejuvy - suicídio.

Jeroky – danças coletivas.

Juruá – pessoa não indígena.

Ka'aguy regua– agricultura de coivara.

Ka'ay – erva-mate, bebida sagrada.

Karai – seres espirituais iluminados.

Karai – homem sábio, líder espiritual (pajé).

Ko'ëju - força espiritual ou remédio sagrado.

Kunhã karai – mulher sábia, líder espiritual (pajé).

Kunhangue - coletivo de mulheres.

Kunhangue Nhemboaty - assembleia das mulheres.

Kunhataigue - mulher jovem.

Kyringue - criança.

Mba'eapo Tenonde - trabalho original, arte ancestral.

Mborai – canto-rezo.

Mbyareko – modo de ser do povo Guarani Mbya.

Mbya Xondaro Reko – modo de ser do guerreiro Mbya.

Moã ka'aguy - remédios do mato, ervas medicinais.

Mboy - colar.

Nhandereko – modo de ser e de viver Guarani.

Nhanderu – ser mítico criador (Nhamandu/Nhandejara).

Nhanderamoi – "Nosso Grande Pai", divindade suprema.

Nhe'e - alma ou verbo "falar".

Nhe'e Porã– belas palavras.

Nhemongarai – ritual de celebração comunitário, quando as crianças recebem seus nomes sagrados palavra-alma, também conhecido como o batismo do milho.

Opy – Casa de Reza.

Peiko porã, kunhã ha karai! - "Vivam com honra, mulheres e homens!".

Petyngua – cachimbo sagrado para uso ritual do tabaco ritual.

Poapyregua - pulseira.

Poraró – "esperar com a mão" (paciência ativa).

Puru'a - umbigo.

Tape porã – bom caminho.

Tekoa Ara Hovy – Aldeia Céu Azul.

Tekoa Itaxi Mirim – Aldeia Pedra Branca Pequena.

Tekoa Ka'aguy Hovy Porã – Aldeia Mata Verde Bonita.

Tekoa Mboy-ty – Aldeia das Sementes.

Tekoá Pindó Mirim - Aldeia Palmeira Pequena.

Teko Porã – vida boa.

Vixo Ra'anga - esculturas de bichos.

Vy'ae'y - tristeza.

Xejaryi - anciã.

Xeramõ - ancião.

Xondaro – guerreiro.

Yvy Marae'y – Terra Sem Mal.

Yvy Nhamonguera ha'egui Nhamombarete Nhandekuery Yvyrupa - "Curar a terra para fortalecer o povo Guarani no território".

Yvyrupa – mundo terrestre (território).

Yvymbyte – o mundo verdadeiro.

Anexo A - “Documento final da Marcha das Mulheres Indígenas”¹²⁰, 2019

“Território: nosso corpo, nosso espírito”

(Brasília –DF, 09 a 14 de agosto 2019)

Se fere a nossa existência, seremos resistência.

Nós, 2.000 mulheres de mais de 100 diferentes Povos Indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à

¹²⁰ Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122/30537>

invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeito ao nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram

antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;

2. Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória, que nos envenena com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;

3. Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos. Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos. Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.

4. Reivindicar ao Supremo Tribunal Federal (STF), que não permita, nem legitime nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal);

5.Exigir que todo o Poder Judiciário que, no âmbito da igualdade de todos perante a lei, faça valer nosso direito à diferença e, portanto, o nosso direito de acesso à justiça. Garantir uma sociedade justa e democrática significa assegurar o direito à diversidade, também previsto na Constituição. Exigimos o respeito aos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que incluem, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas;

6.Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;

7.Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo;

8.Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra;

9.Assegurar o direito a uma educação diferenciada para nossas crianças e jovens, que seja de qualidade e que respeite nossas línguas e valorize nossas tradições. Exigimos a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais, a recomposição das condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado;

10.Garantir uma política pública indigenista que contribua efetivamente para a promoção, o fomento, e a garantia de nossos direitos, que planeje, implemente e monitore de forma participativa, dialogada com nossas organizações, ações que considerem nossas diversidades e as pautas prioritárias do Movimento Indígena;

11.Reafirmar a necessidade de uma legislação específica que combata a violência contra a mulher indígena, culturalmente orientada à realidade dos nossos povos. As políticas públicas precisam ser pautadas nas especificidades, diversidades, e contexto social de

cada povo, respeitando nossos conceitos de família, educação, fases da vida, trabalho e pobreza.

12. Dar prosseguimento ao empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres;

13. Fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais;

14. Combater de forma irredutível e inegociável, posicionamentos racistas e anti-indígenas. Exigimos o fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.

Por fim, reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência.

Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que por nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios.

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.

Brasília (DF), 14 de agosto de 2019.

Comissão Guarani Yvyrupa

3º nhemboaty kunhangue 7 a 11 de novembro de 2023, tekoa Ko’enju, São Miguel das Missões (RS)

Carta das mulheres Guarani à Comissão Guarani Yvyrupa

Nós mulheres guarani, das etnias Guarani Mbya e Avá Guarani das regiões sul e sudeste, estivemos reunidos entre os dias 7 a 11 de novembro de 2023, no III Encontro Nacional das Kunhangue da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), realizado na Tekoa Ko’enju, em São Miguel das Missões. Escolhemos este registro como uma maneira de contar o que aconteceu para aquelas e aqueles que não puderam estar presentes em nosso encontro e também como uma forma de apresentar nossas demandas.

Estivemos com cerca de 250 mulheres de mais de 50 tekoa na reunião.

Juntas, a coordenadora tenondé da CGY, o grupo das coordenadoras, articuladoras kunhangue, secretariado, comunicadoras, tradutoras¹ e a assessoria realizaram a sistematização dos relatos registrados durante o encontro para enviar à Comissão. Nosso objetivo é que esta carta permita que todos conheçam em detalhes nossa realidade e trabalhem em conjunto para transformá-la.

O encontro comemorou a conquista da participação de mais de 30 % de mulheres na última assembleia da CGY, uma demanda do último encontro nacional das kunhangue ocorrida no ano de 2021. Isso acarretou em maior participação das mulheres nas coordenações regionais, estaduais e também na criação de um grupo de Articuladoras Kunhangue na gestão atual da CGY. Os avanços conquistados desde o primeiro encontro das mulheres, enaltecem a importância dos encontros das kunhangue, espaços privilegiados para o fortalecimento da rede de lideranças¹ Germania Kerexu; Esmeralda Yxapyá; Ilda Ywa Poty; Géssica Tsere. mulheres que vêm se consolidando nos últimos anos dando continuidade a luta de nossas ancestrais, avós e mães.

¹²¹ Disponível em

https://www.yvyrupa.org.br/wp-content/uploads/2024/02/comissao-guarani-yvyrupa_-_III-nhemboaty-kunhangue.pdf

As nhandejaryi kuery nos trouxeram orientações de grande sabedoria que foram prestigiados ao longo de todo encontro. Coletivamente construímos um espaço de diálogo, encorajando a manifestação de todas, para que todas tivessem seus momentos de vozes liberadas, num sentido de enfrentamento ao silenciamento. Uma de nossas articuladoras kunhangue, Ivanildes Pereira, atestou:

É bom para termos coragem para falar nos encontros. Porque a mulher tem capacidade e tem voz. Nós temos mais vergonha de falar, e precisamos ter força para falar.

Em muitos relatos estiveram presentes a insatisfação ao não serem ouvidas tanto em ambientes mais íntimos, no núcleo familiar, como também nos ambientes de decisão política junto aos caciques. Os encontros de kunhangue passam a se desenhar como espaços seguros e importantes para esse aprendizado.

Um ambiente de escuta se estabeleceu, o que permitiu que relatos de violência e perseguição que sofremos em nossas próprias aldeias pudessem ser compartilhados. Esses relatos colocam frequentemente o estupro e a submissão como as formas principais da violência e atingem mulheres de diferentes idades, desde kunhangue adultas até kunhataigue e kyingue. Entre as adultas, a violência verbal, psicológica, moral e sexual é com frequência praticada pelos próprios companheiros avakue e muitas vezes relacionado ao uso abusivo de álcool e outras drogas. Já entre as moças e crianças, as violências são mais frequentemente praticadas por homens pertencentes a suas próprias famílias, sendo o padrasto ou abusadores que têm algum privilégio ou apoio político nas aldeias, por exemplo, familiares de lideranças ou trabalhadores assalariados.

O que testemunhamos foram relatos de violência física, emocional e sexual, que descreviam histórias de abusos, espancamentos e estupros. Sendo eles do tempo atual ou em histórias do passado, sabemos que essas ações não fazem parte do nhandereko. Viemos para este mundo para caminharmos juntos e juntas.

A mulher desde o começo está participando para ficar forte e falar. Nós mulheres sofremos muito. Temos que tentar entender porque os jovens estão cometendo suicídio. Porque eles podem estar passando pelo mesmo que as mulheres.

Um tema que surgiu espontaneamente e que trouxe muita preocupação foi o suicídio entre a juventude. Mães, irmãs, amigas trouxeram relatos de como tem sido afetadas e buscam apoio.

No geral, a programação do nosso encontro contou com uma avaliação dos encaminhamentos do último encontro nacional, reflexão sobre a estratégia de luta das mulheres em suas bases, nos espaços de poder do Estado brasileiro. Diálogo sobre as pautas prioritárias por região para avançar na discussão. Exposição sobre os diferentes tipos de violências contra as mulheres, sendo estas violências, também contra o território. Bem como trocas de experiências de como as tekoa e as lideranças estão realizando o combate às violências.

A Comissão tem como uma das prioridades o fortalecimento da participação das mulheres e está no seu plano de vida, por isso, resolvemos levantar algumas propostas e reivindicações das kunhangue a partir das demandas que surgiram em cada região :

REIVINDICAÇÕES

- Que o trabalho das coordenadoras e articuladoras kunhangue seja fortalecido, que haja uma ampliação na participação de mulheres na CGY (encontros, coordenações e de articuladoras kunhangue), para equilibrar a participação das mulheres lideranças em nossa organização;
- Que haja a contratação de uma assessoria específica para apoio às kunhangue;
- Que a pauta das kunhangue possa ser atendida em projeto específico da CGY;
- Que haja mais encontros nas regiões sul e sudeste sobre o tema da violência contra a mulher, com metade de participantes mulheres e metade homens; para que não seja desequilibrada a participação das regiões, ou de avakue e kunhangue;
- Que todos os encontros e as atividades organizadas/apoiadas pela CGY promovam a participação equilibrada entre kunhangue e avakue;
- Que todas as tekoa e lideranças, independentemente do apoio da CGY, façam reuniões internas com o tema da violência contra as mulheres, utilizando os materiais produzidos pela CGY nos encontros regionais e nacional;
- Que todas as tekoa e lideranças, independentemente do apoio da CGY, possibilitem e apoiem reuniões internas das mulheres;
- Que todas as tekoa e lideranças, independentemente do apoio da CGY, promovam reuniões para fortalecer a juventude das aldeias, principalmente as jovens mulheres;

- Que todas as aldeias e lideranças, independentemente do apoio da CGY, promovam reuniões com todos os padrastos das aldeias, para que não tenhamos mais casos de agressão, assédio e estupro nas aldeias;

- Que a Comissão ajude a fortalecer os fóruns e organizações próprias das mulheres guarani, sejam aqueles já criados ou aqueles que venham a ser construídos;

Em relação aos relatos de violência contra as mulheres:

- Que possamos cuidar dos nossos corpos e corações, ter coragem e espaço para falar das histórias que aconteceram, e não mais cuidar das nossas feridas em silêncio. Queremos ser ouvidas em nossas aldeias;

- Que nossas lideranças não compactuem com nenhuma forma de violência contra as mulheres, impedindo que a violência invada nossas vidas, nossas famílias, nossas aldeias;

- Que possamos romper esse ciclo de violência, aprendendo a conhecer as armadilhas e definir melhor os limites de respeito nas nossas relações. Decidimos que o melhor caminho não é agir com a mesma violência, ou cair nos mesmos vícios que nossos agressores, porque essas saídas nos machucam ainda mais;

- Que possamos ser escutadas, e que seja entendida a relevância do nosso pensamento e da nossa prática enquanto mulheres guarani no fortalecimento da luta indígena frente às adversidades do mundo não indígena. Somos nós que estamos desde o início das retomadas e que somos nós que permanecemos dia a dia nas atividades de organização de nosso território, mesmo quando os homens vão para as reuniões, mobilizações e lutas. Isso traz um conhecimento profundo das mulheres, pois somos nós que temos apontado a importância de fortalecer o nhandereko, de plantar as sementes tradicionais, de se aconselhar com os mais velhos, de buscar ao máximo viver bem, o como isso é uma das principais formas de contribuir na defesa real do território;

- Que possamos criar campanhas de comunicação para o público interno do povo Guarani de combate às violências contra as mulheres guarani;

Em relação à saúde e educação:

- Que nossos conhecimentos de medicina tradicional sejam respeitados e valorizados, e nossas parteiras e rezadoras sejam fortalecidas, abrindo espaço para a formação de novas parteiras e para a realização de partos nas aldeias, pois são as mulheres guarani as quais

sustentam os saberes sobre o bom nascimento e conhecem a importância do kyingue nhe'e (espírito das crianças) e das plantas medicinais, que são elementos que nos fortalecem. Não queremos uma forma de saúde institucionalizada (Sesai) que não dialogue com nossas práticas ancestrais de atenção e cuidado com o corpo, especialmente ao momento de parir;

- Que possamos trazer os homens conosco na luta para que nosso direito à saúde exista respeitando o nhandereko, o kunhangue reko, sem nunca esquecer das necessidades das mulheres e crianças. Precisamos lutar juntos;

- Que a SESAI contrate agentes mulheres de saúde guarani com a sabedoria de cura para atuar em todas as aldeias, valorizando e resgatando os alimentos tradicionais muito importantes para saúde de todas as comunidades;

- Que possa ser paritária a participação das kunhangue dentro do controle social de saúde e da gestão da saúde, seja ela dentro dos conselhos locais ou dentro da SESAI;

- Que as placentas dos bebês guarani sejam tratadas com os nossos rituais de entrega à terra e assim permaneçam nas tekoa, pois assim nossos filhos e filhas se tornam jovens e adultos conectados através da placenta e com isso capazes de defender nosso povo e o nosso nhandereko;

- Que seja respeitado o momento sagrado da menstruação, de reclusão e cuidados, em que a mulher não pode fazer certas atividades e deve ter apoio para isso;

- Que as escolas indígenas dentro das tekoa sejam específicas, comunitárias, diferenciadas e com um calendário específico desde o Ensino Infantil, Ensino Fundamental I e II e Ensino Médio, dialogando constantemente com as xejaryi e xeramoĩ;

Em relação à formação e à realização de encontros nas aldeias:

- Que lideranças e caciques façam encontros que abordem a discussão da violência contra a mulher nas tekoa, sejam encontros só de avakue, sejam encontros entre avakue e kunhangue, discutindo também esse tema dentro das políticas públicas;

- Que sejam construídos mais espaços de diálogo sobre o tema LGBT nas aldeias, considerando o relato de casos muito graves de jovens que chegaram à situação extrema de cometerem suicídio por não terem espaço para expressarem a sua orientação sexual;

- Que as mães e os pais deem uma atenção mais cuidadosa ao uso da internet e das redes sociais nas aldeias, para ensinar as crianças a se protegerem e respeitarem a vida na aldeia e os ensinamentos dos mais velhos;

- Que haja equilíbrio entre homens e mulheres para compartilhar o cuidado com a casa e com os filhos, e ensinar os filhos desde cedo a cuidar e respeitar a todos de forma igual;
- Que seja considerado importante nosso jeito de fazer a luta pela demarcação, no qual fortalecemos cotidianamente nossos territórios, aprendendo sobre política e sobre a demarcação, e a garantia sobre nossas terras;

REIVINDICAÇÕES POR ESTADO

São Paulo

- Efetivar a presença e participação das kunhangue na coordenação e nas atividades da CGY
- Criar um grupo de articuladoras kunhangue específico no combate a violência
- Ampliar encontros das parteiras e curandeiras medicinais cultural
- Realizar atividades que envolvam diálogos intergeracionais das anciãs para as jovens
- Realizar de encontros regionais para as kunhangue
- Encontro com mães de LGBTQIA+
- Fortalecer encontro das kunhangue'i meme'i e também encontro avakue'i juntos
- Mais apoio dos líderes avakue nas demandas kunhangue'i e na defesa contra a violência
- Criar campanhas de comunicação - Estupro nao é cultura, é violencia
- Ampliar projetos e apoio para movimento das kunhangue'i

Rio de Janeiro

- Que possamos nos unir e fortalecer as lutas das mulheres de nossa tekoa, região e yvyrupa
- Fortalecer xamoi kuery, xaryi kuery, nhandereko
- Pe fortalecer kunhanguepe
- Fortalecer as parteiras
- Cobrar que Funai seja mais presente para atender as demandas das kunhangue
- Fortalecer as lutas para que as demarcações de nossas terras sejam garantidas
- Garantir que as tekoa possuam ensino médio nas aldeias com currículos que considerem as sabedorias das mulheres guarani

- Que possamos ser escutadas e sejam consideradas relevantes nossos conhecimentos e pensamentos pelos avakue, cacique e jovem

Espírito Santo

- Que possamos aumentar a % de mulheres dentro das coordenações, secretariado, assessoria e comunicação da CGY

- Ter mais presença das pautas das kunhangue e das articulação da CGY nas tekoa para fortalecer os territórios do ES

- Criar Campanha para fortalecer as mulheres contra estupro e violência doméstica

- Que possamos garantir um comprometimento dos caciques e lideranças em zelar pela vida das kunhangue

- Formar um grupo em cada tekoa-ES em forma de apoio às mulheres

Paraná

- Que hajam mais encontros de mulheres e jovens no estado do Paraná

- Fortalecer e valorizar as sabedorias de nossas nhanejaryi kuery.

- Realizar diálogos, reuniões ou encontros para abordar temas como por exemplo o uso abusivo de álcool e outras drogas; orientações durante o início dos casamentos; depressão e sucídeo

- Realizar encontros de fortalecimento cultural com presença dos nhaneramõi e nhanejaryi kuery

- Realização de encontros de avakue e kunhangue sobre o tema das violência contra as mulheres

- Realizar encontros de diálogo intergeracional com as xejary'i e jovens

- Realizar diálogos e reuniões junto as lideranças das tekoa sobre o tema da violência

- Que sejam fortalecidas as organização local das mulheres

Santa Catarina

- Realização de encontros de Avakue e kunhangue

- Fortalecer encontros, diálogos e reuniões para fortalecimento dos conhecimentos, pensamentos e sabedorias das kunhangue

- Realizar campanhas de comunicação para dar visibilidade às mulheres lideranças e caciques

- Que hajam diálogos nas comunidades sobre a relação entre o uso abusivo de álcool e a violência contra as kunhangue
- Que a rede de apoio a saúde da mulher seja ampliada para que sejam garantidos um bem viver para as kunhangue nas tekoa
- Que possamos fortalecer as articuladoras kunhangue que realizam o combate às violências nas tekoa, na região e na yvyrupa

Rio Grande do Sul

- Que possamos fortalecer a medicina tradicional para garantia da saúde das kunhangue e kunhataingue, bem como de toda comunidade guarani
- Que toda a coordenação da cgy se envolva mais com as pautas das mulheres e não apenas as coordenadoras e articuladoras para garantir que os diálogos e encontros ocorram com o maior número de tekoa. Ampliar assim a mobilização na região do RS
- Que possamos garantir um maior apoio dos caciques e comunidades nos encontros das kunhangue
 - Que haja mais mulheres lideranças na coordenação e nas reuniões
 - Que possam ser mobilizados mais encontros estaduais de mulheres guarani
 - Que nos mobilizemos para combater o estupro e a violência contra a mulher nas tekoa
- Que haja atenção à saúde da mulher, gestante, nos hospitais e postos de saúde com respeito ao nhandereko
 - Que possamos valorizar cada vez mais as redes de apoio entre as mulheres
 - Que estejamos nos fortalecendo e valorizando a importância das casas de reza em nossas tekoa
- Que nas reuniões, encontros, mobilizações as lideranças e os caciques incentivem a indicações de mulheres
 - Que possamos dar maior visibilidade na importância das lutas que as mulheres realizam na defesa dos nossos territórios e proteção da biodiversidade da mata atlântica
 - Que possamos nos articular para localizar as tekoa que não tem participado dos diálogos e encontro das kunhangue, para que possamos nos aproximar mais
 - Realizar encontro de parteiras
 - Rodas de conversa com os avakue sobre uso abusivo de bebidas alcoólicas
 - Que possamos dialogar mais sobre os nossos direitos enquanto indígenas e enquanto mulheres indígenas

- Ter mais encontro para falar sobre futuro das crianças e das mulheres
- Ter encontro de jovens para fortalecimento espiritual
- Que as articuladoras e coordenadoras da CGY em conjunto com lideranças kunhangue realizem visitas em tekoas para dialogar com mulheres nas aldeias e apoiar nas pautas das kunhangue
 - Que os caciques apoiem as mulheres e tenham o compromisso de enfrentar a violência e abusos sofridos pelas mulheres
 - Garantir que haja transporte e garantia nos atendimentos da saúde da mulher, prioridade grávidas, atendimento especializado
 - Que possamos fortalecer que em cada aldeia tenha uma mulher de referência, que junte/una as mulheres da aldeia

Essa carta é um pedido de respeito e de escuta. Estamos em uma guerra para que nosso conhecimento, o conhecimento da mulher guarani, não seja apagado, desprezado, assediado. Para que sejam respeitadas nossas terras, nosso espírito e nossos direitos originários. Para que nossos parentes respeitem nossos corpos, nossos momentos de falas e os nossos pensamentos.

O modo de ser das mulheres guarani fortalece todo o nosso território, que chamamos Yvyrupa, pois somos as detentoras do poder de gerar a vida e dar continuidade a existência do povo Guarani. Portanto, a nossa luta está diretamente ligada à existência desse mundo como ele é. Convocamos a todo o povo Guarani para que se levante conosco na luta, para que possamos viver todas e todos sem dor e com alegria, celebrando o nosso modo de ser, em nossas terras, as quais lutamos até hoje para que sejam demarcadas em sua totalidade.

Aguyjevete pra quem não bate, não estupra e não humilha!

Aguyjevete pra quem luta junto

Anexo C - “Protocolo para a proteção, ancestralidade e dignidade das vidas, corpos-territórios e territorialidades das mulheres indígenas Mbya Guarani”¹²², 2024.

PROTOCOLO PARA A PROTEÇÃO, ANCESTRALIDADE E DIGNIDADE DAS VIDAS, CORPOS-TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES DAS MULHERES INDÍGENAS MBYÁ GUARANI

Trata-se de preceitos e procedimentos a serem observados para a proteção, dignidade e integridade física e psicológica das mulheres Guarani Mbyá, em conformidade às normativas existentes para a segurança e defesa de mulheres não indígenas, mas considerando as especificidades étnico-culturais e a ancestralidade, nos seguintes termos:

Este documento anuncia os direitos e deveres a serem observados, no âmbito do território nacional, estabelecendo-se que os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação das mulheres indígenas, uma ação coordenada, vigilante e sistemática, com vistas a proteger os seus direitos e a garantir o respeito à inteireza Mbyá Guarani.

O atendimento ao protocolo deverá ter como liderança, minimamente, uma mulher Guarani Mbyá, que norteará todas as práticas e ações a serem empreendidas, no âmbito permanente e transitoriamente, em eventual situação de crise, mais precisamente:

Da Dignidade das Mulheres Mbyá Guarani

Respeito ao corpo-território e aos princípios relativos à ancestralidade e presença, na atualidade, sua conexão à cosmovisão, de forma integrada.

Do Ser e Estar

Respeito às formas de ser e aos saberes tradicionais Mbyá-Guarani, sua territorialidade livre e modo de vida caminhante, considerando que a territorialização de mulheres Guarani Mbyá deve possibilitar que elas plantem alimentos de modo tradicional e criem animais (galinhas, cães).

¹²² Disponível em: <https://www.cfemea.org.br/index.php/pt/?view=article&id=9290&catid=584>

Do Bem Viver

Respeitabilidade aos valores, experiências e práticas coletivas e humanas no seio da organização e das confluências Guarani Mbyá, através das mulheres.

Da Espiritualidade

Manutenção das práticas imateriais e espirituais, como instrumento do bem-estar das mulheres Guarani-Mbyá, garantindo-lhes o uso do *petynguá* (cachimbo sagrado) para suas reflexões e seus rezos, a *opy*, seus cantos com coral Guarani e o fogo ancestral, no âmbito do *Mbyá Rekó*.

Da Alimentação

Disponibilidade e acesso de alimentos que considerem os modos de vida Guarani Mbyá, tais como arroz, farinha de milho, farinha de trigo, leite, ovos, café, carnes (frango, linguiça, carne de porco, carne vermelha, peixes), macarrão, biscoitos, erva mate, óleo, açúcar, canjica, milho para pipoca, amendoim, frutas e legumes, quais sejam: banana, maçã, manga, melancia, melão; batata doce, batata inglesa, repolho, aipim, tomate, cebola, milho verde.

Do Preparo do Alimento

Serão atendidas as especificidades dos modos de preparo de cada família, seja no fogo de chão ou fogão, para os quais deverão ser disponibilizadas lenha e gás.

Das Crianças

Será garantido o modo de vida caminhante e a permanência das crianças junto das mães, conforme a cosmovisão Mbyá Guarani, que firma a imersão no convívio das crianças com a mãe e parentes.

No RS, especialmente na capital, as mulheres Guarani transitam de seus territórios para a venda de suas artes ancestrais, a prática do Poraró, partilha de seus saberes que é reconhecida através do Decreto nº 17.581/2011, realizada em espaços públicos como expressões da cultura indígena Guarani Mbyá.

Deve ser respeitado o contato das crianças com as diferenças e com o mundo não indígena, pois é parte fundamental da prática ancestral do Poraró.

Da Habitação

O habitar indígena das mulheres Mbyá Guarani deverá garantir a permanência digna, o qual contempla as espacialidades, os itens indispensáveis para a produção dos alimentos, para dormir, para sua higiene, para o cuidado das crianças, com o fornecimento adequado e cotidiano de energia, água, internet.

Neste aspecto, deverão ser respeitadas as especificidades quanto ao habitar rural e urbano, dignificando-se os acessos, abastecimentos e a manutenção da vida.

Para fins de garantia dos direitos às mulheres, deve-se contemplar as localidades nas quais estão inseridas, às quais serão estabelecidas, nos casos de novas territorialidades, sempre que necessário, ressaltando-se o papel relevante do Centro de Referência Indígena do Rio Grande do Sul (CRIA/RS), para o encontro, a partilha, a proteção e trânsitos das mulheres Mbyá Guarani.

O CRIA/RS é reconhecido como um território ancestral em retomada e um importante espaço de partilha e principalmente de acolhimento de mulheres que vem de diferentes localidades da região metropolitana e do Estado para a venda da arte ancestral. Sendo o primeiro centro de referência do Brasil, possibilita colocar em prática a fundamental resistência, através de ações diárias.

Da Comunicação

Garantia do suporte constante, através de canal amplo e permanente, que garanta a proteção e o sigilo das informações.

Acesso a telefone e internet, permanentemente e com qualidade.

Atenção ampla e respeitabilidade da oralidade Mbyá Guarani.

Acesso a informações, de forma cuidadosa, que atente aos âmbitos da proteção e preservação dos corpos-territórios das mulheres Guarani Mbyá, para o que deverá ser garantida a efetivação da interlocução entre as mulheres e a liderança Kerexu Takuá, que estabelecerá as articulações para as políticas e ações presentes e vindouras, com base nas demandas e entendimentos Guarani Mbyá.

Elaboração de Cartilha em Guarani e tradução para o português, conjuntamente das mulheres Mbyá Guarani, contemplando suas práticas e lutas, para a efetiva garantia de direitos, a ser possibilitada mediante a articulação com órgãos governamentais e não governamentais de defesa dos direitos das mulheres indígenas.

Do Transporte

Garantir, gratuitamente, o transporte público, rural e urbano, das mulheres Guarani Mbyá e seus filhos, mediante articulação para a criação de uma política, que seja permanente, conforme demandas.

Da Arte Ancestral

A Arte Ancestral (Mba´Eapo Tenonde) faz parte do projeto da geração de renda para as mulheres e sua sustentabilidade.

Considerando-se que a venda da arte ancestral pelas mulheres Guarani Mbyá não é cotidiana e garantida permanentemente, faz-se necessário articular uma sistemática de obtenção dos insumos, que dependem, necessariamente, do local onde estão e estarão inseridas, e da disponibilidade dos mesmos. Nesse sentido, faz-se premente, organizar o fornecimento regular dos insumos, para que possam colocar em prática seus saberes e fazeres, e garantir a estada e transitoriedade das mulheres para a comercialização de suas artes.

Os saberes e fazeres sobre as técnicas e os materiais, milenares, são trocados e perpetuados pela oralidade, e são norteados pelas mulheres mais velhas.

Consideram-se artes ancestrais:

a) *Ajaka* (cestos) elaborados com taquaras de várias espécies, podendo ser tingidas e com grafismos;

b) *Poapyregua* (pulseiras), *Mboy* (colares) e outros adornos, elaborados a partir de sementes nativas e miçangas, que têm a função da proteção e defesa espiritual, sendo que passaram a ser comercializados para garantir a renda das mulheres;

c) *Vixo Ra´angá* (esculturas de bichos), produzidos em madeira, fazem alusão à proteção dos animais silvestres, face à extinção. Em que pese a produção ser majoritariamente pelos homens, há mulheres artesãs que os produzem, devendo, portanto, ser reconhecido este fazer como parte do mbyá rekó.

Dos Animais

Deverá ser garantido o transporte, a permanência e a manutenção dos animais, através de rações e cuidados necessários, considerando-se as especificidades das espécies. No que se refere à produção de galinhas, prática cultural Guarani Mbyá para o consumo de ovos e carne, deverá ser garantido o acesso, que permitirá a segurança alimentar e a sustentabilidade desse fazer.

Da Segurança

Nos casos de abrigo, em caráter de urgência e temporário, bem como nos territórios estabelecidos para a proteção e vivência das mulheres, não poderão, em hipótese alguma, serem abertos, devendo-se ser preservado o modo de vida Guarani, garantindo-lhes a segurança pessoal e de seus pertences, pelo Estado.

Da Saúde Física e Mental

Garantida, em primeiro plano, a segurança, deverão ser organizadas, realizadas e preservadas as práticas da saúde física e mental, com a respeitabilidade do ser-estar e a saúde das mulheres indígenas Mbyá Guarani.

Disponibilizar, conforme os regramentos da cultura das mulheres Mbyá Guarani, profissionais que possam assistir, dar o suporte necessário e os encaminhamentos.

Das Violências e Violações

Considerando-se que não há uma legislação específica quanto às práticas de violências contra as mulheres indígenas, o que deverá ser criado mediante as determinações das mulheres Mbyá Guarani. Para isso, deverá ser feito o fortalecimento e empoderamento dessas mulheres, para o que deverá ser providenciada uma política de informação e cuidado.

Da Agricultura

Faz-se indispensável a oferta e garantia de terra para a plantação de alimentos, de forma ecológica e que preserve a forma de viver Guarani Mbyá, com água potável, solo fértil e condições propícias para o manuseio da terra de forma tradicional.

Este documento foi elaborado mediante articulação com as mulheres Mbyá Guarani e suas lideranças, Kunhã Karai. Para que surta seus efeitos e se atualize, deve ser submetido à consulta ampla e participativa das mulheres, sempre que necessário.

Porto Alegre, 11 de Maio de 2024

Anexo D - Comunicado do Movimento Baía Viva encaminhado à Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos (SEDSOH), Defensoria Pública Estadual (DPE-RJ), FUNAI, Ministério Público Federal e Estadual-RJ e ao Conselho Estadual dos Direitos Indígenas (CEDIND-RJ) solicitando providências em relação à garantia da segurança alimentar, saúde, assistência social e direito de acesso à Água para atender as necessidades do grupo étnico vindo da Argentina que emigrou em dezembro/2024 para a Aldeia Mata Verde Bonita em Maricá (RJ).

Diante deste grave quadro de violações de direitos dos povos indígenas que afronta os princípios tanto da CRFB/1988, bem como acordos internacionais dos quais o Brasil é signatário como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) e a Declaração das Nações Unidas dos Direitos dos Povos Indígenas aprovada em 29/06/2006 pelo Conselho dos Direitos Humanos da ONU, vimos por meio desta Representação solicitar as seguintes providências por parte deste MP-RJ:

Requisitar junto aos órgãos públicos federais, estaduais e municipais acima citados que apresentem no prazo máximo de 15 dias um relatório detalhado por escrito com a cronologia (datas) das ações de políticas públicas executadas junto às 2 comunidades indígenas de Maricá nos últimos 10 anos, assim como informar o valor disponível nos seus respectivos orçamentos para o ano de 2025 destinado a implementar as políticas públicas específicas listadas acima e que foram descritas na Representação inicial que deu origem ao processo investigatório 02.22.0004.0012647/2024-51 (MP-RJ) que são demandadas/reivindicadas há mais de uma década por estas comunidades tradicionais;

Desde 2018, em diálogo com as aldeias o CEDIND-RJ tem feito um esforço para promover avanços nas políticas públicas consideradas essenciais para a garantia da dignidade humana dos povos indígenas fluminenses, tendo realizado neste período dezenas de reuniões presenciais e online e enviado dezenas de ofícios a diversos órgãos públicos que, infelizmente, tem sido solenemente ignorados pela maioria dos poderes públicos nas 3 esferas de poder, que desta forma tem se negado ao atendimento das demandas das comunidades, o que requer uma atuação firme por parte deste MP-RJ inclusive através do ajuizamento de ações civis públicas (ACPs) previstas na Lei Federal no. 7.347/1985 que disciplina as ações de responsabilidade por danos morais e patrimoniais causados a diversos interesses difusos ou coletivos.

O contexto regional a ser analisado por este MP-RJ é de que no estado do Rio de Janeiro, somente 5 das 8 aldeias indígenas encontram-se demarcadas e homologadas pelo

poder público. E estes processos demarcatórios ocorreram nos anos 1980/1990, portanto há mais de 30 anos atrás!

Por fim, requeremos cópia integral em formato PDF do PA 02.22.0004.0002401/2024-49 – MPRJ 2024.00084674 e de outros processos administrativos e/ou judiciais relativos aos Povos Indígenas de Maricá (RJ) que tramitam junto a este MP-RJ para conhecimento das comunidades indígenas e dos membros do CEDIND-RJ para conhecimento das medidas que tem sido proposta e adotada no campo das políticas públicas visando assegurar os seus direitos de cidadania.

Determinar no âmbito deste MP-RJ a criação de um Grupo de Trabalho (GT) para promover a Demarcação das Terras Indígenas do Estado do RJ a ser formado pela FUNAI, Ministério dos Povos Indígenas, Ministério da Justiça, CEDIND-RJ, Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ) e das prefeituras onde estão sediadas as aldeias indígenas (Maricá, Paraty e Angra dos Reis), tendo em vista que vem ocorrendo um acirramento dos conflitos fundiários/territoriais nas últimos anos em função do avanço da especulação imobiliária sobre os territórios onde vivem estas comunidades tradicionais, o que já provocou o assassiando de uma jovem liderança em 2018 da Aldeia Rio Pequeno (Paraty), ameaças, incêndio de ocas (casas) e outras manifestações de violência e de racismos.

Alertamos, mais uma vez, que é preciso evitar que ocorram novas tragédias, inclusive com mortes de indígenas, antes que seja tarde demais.