UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

LETÍCIA ZANON YOKOI

“Nós vemos longe”: narrativas e atuações de mulheres mbya em São Paulo

(versão corrigida)

São Paulo

2021

LETÍCIA ZANON YOKOI

“Nós vemos longe”: narrativas e atuações de mulheres mbya em São Paulo

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestra em História.

Orientadora: Profa. Dra. Zilda Márcia Grícoli Iokoi

São Paulo

2021

YOKOI, Letícia Zanon. **“Nós vemos longe”**: narrativas e atuações de mulheres mbya em São Paulo. 2021. 161f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

Aprovada em: 12/05/2021

Banca examinadora:

Prof. Dra. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Y54? Yokoi, Letícia Zanon
"Nós vemos longe": narrativas e atuações de mulheres
mbya em São Paulo / Letícia Zanon Yokoi; orientadora
Zilda Márcia Grícoli Iokoi - São Paulo, 2021.
161 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de História. Área de
concentração: História Social.

1. MULHERES INDÍGENAS. 2. GUARANI MBYA. 3. SÉCULO
XXI. 4. CULTURA INDÍGENA. 5. SÃO PAULO. I. Iokoi,
Zilda Márcia Grícoli, orient. II. Título.

fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Letícia Zanon Yokoi

Data da defesa: 12/05/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof^a Dr^a Zilda Márcia Gricoli Iokoi

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 06/07/2021.

(Assinatura do (a) orientador (a))

AGRADECIMENTOS

Agradeço de todo o coração às mulheres que compartilharam suas histórias: Kátia, Maria, Iracy e Erundina, sobretudo pelos momentos de convivência e aprendizado. Às suas famílias afetuosas. À Tamikuã pela amizade e conversas fundamentais durante os mutirões de barreamento no *tekoa* Itakupé.

Ao *xeramoí* Sebastião por abrir as portas da *opy*, me acolher, convidar para plantar milho e para participar de viagens e cerimônias em outras aldeias. Agradeço por confiar em mim e por sempre lembrar que nossos trabalhos só darão certo quando colocarmos Nhanderu à nossa frente.

À professora Zilda, mulher guerreira que inspira não apenas por suas palavras, mas pelas ações. Agradeço sobretudo por sua sensibilidade em dar o “tom” deste caminhar pela pesquisa, pelas observações valiosas, por confiar em mim e estimular o amadurecimento como pesquisadora.

Agradeço ao professor Maurício pelo acolhimento doce, por toda ajuda, palavras de incentivo e pelos toques fundamentais para compreender meu caminho. Também agradeço por poder fazer parte do grupo de estudos Marxismo e Cultura, fundamental para este processo. Estendo o agradecimento aos colegas do grupo, por lerem o primeiro capítulo e pelos comentários, em especial à Kaká e ao Lucas pelas sugestões.

Aos professores Ana Letícia de Fiori, José Guilherme Cantor Magnani e Paulo Daniel Elias Farah, por aceitarem compor a banca examinadora desse trabalho, pela leitura atenta e todos os comentários.

À minha mãe, que com calma e tranquilidade sempre tem um conselho que incentiva a novos voos. Agradeço por respeitar meu caminho e minhas escolhas, mesmo quando são difíceis de entender. Sobretudo agradeço pelas lições sobre a importância de ir atrás dos meus sonhos.

Ao meu pai que tão cedo partiu, mas deixou uma “sementinha” em mim: a curiosidade sobre o mundo, impulso e força para conhecer. Foi muito marcante quando você me levou a um

acampamento kaingang no interior de Santa Catarina. Eu era bem pequena, mas me lembro bem.

À Marilha, minha irmã. Com todas as turbulências que enfrentou lá no Sul seguiu apoiando incondicionalmente meu trabalho, assim como minhas decisões. Agradeço mana por estarmos juntas nessa e aprendermos a cada dia o valor de ser irmãs.

À pequena Kiki, minha sobrinha e afilhada, que sempre traz ações e palavras que alegram o dia. Acompanhei à distância o seu crescimento, mas em meu coração estamos bem juntinhas! Você é mesmo uma lua que fortalece nossas vidas.

Aos meus sogros Alice e Nelson, que acompanharam de perto todo o processo da pesquisa, principalmente pelas minhas ausências nos encontros de família, por precisar escrever, ir para a aldeia, estudar, preparar aulas ou corrigir provas. Me senti acolhida e agradeço por todas as ações que contribuíram para me fortalecer neste caminho.

Ao Coletivo Itaendy: Aline, Val, Flávia, Thabs, Maria Camila, Edi, Rita, Tyi e demais, ao prof. Danilo, Leandro e Rafael pela boa companhia, experiências em mutirões, *nhemongarai* e manifestações, e, em especial pelo curso “Nhamboea Ara Pyau”, aos professores Kajé e Fátima, à Amanda e Aleandro do CIMI, ao sr. Pedro Macena e dona Geni, à Camilla Nascimento, à Chirley Pankará e Letícia Payaya. Agradeço ainda ao *xeramoí* José Fernandes, que partiu deixando saudades e belas sementes.

Aos professores Maria das Graças de Souza, José Carlos Sebe Meihy, Renato Queiroz, Maria Antonieta Antoniaci, Nirlene Nepomuceno, Maria Cristina Wissenbach, Adriana Queiroz Testa, Neli G. Machado e Luís F. Laroque.

Aos Awá Guajá da TI Caru que me acolheram juntamente ao Marcelo, meu companheiro, ainda em 2012/2013, e deixaram marcas de aprendizados para a vida que nunca esquecerei, assim como é impossível esquecer os laços de amizade que construímos. E ao Manaxiká Awá Guajá, cuja visita a São Paulo motivou a primeira ida ao *tekoa* Itakupé, na TI Jaraguá.

Aos colegas da Amazing, alunos, funcionários, que tornaram minha caminhada na docência uma experiência compartilhada e positiva, além de acompanharem as influências da minha pesquisa no dia a dia escolar.

Aos colegas de mestrado Jaque, Thiago e Aline, pela amizade que construímos neste tempo. À Lourdes (CEA-USP), pelo apoio lá no início. Ao Jair, do arquivo da Cúria Metropolitana, à Juliana, Daiane e ao Pedro, da secretaria de Pós-Graduação, à Regina da CPG, aos funcionários da biblioteca Florestan Fernandes.

Às irmãs com as quais naveguei no lindo barquinho por águas turbulentas e marés mansas. À vó Maria do Mar e ao pai André, sr. Zé do Toco e vô Nestor. À minha madrinha de fogueira Dani. À Natasha, por quem tenho muito carinho. Às irmãs bruxinhas Aline e Erika, à cacheada Ana que deu uma força com o projeto, além da companhia sempre agradável e inspiradora. À Marilis muito carinhosa agradeço pela companhia e bons conselhos virginianos. À Aline Carrenho com toda a sua graça, por compartilharmos nossas descobertas sobre o mundo. À Priscila, pelas palavras e presença afetuosa. Quando temos irmãs o caminho não deixa de ser difícil, mas fica bem melhor!

Às irmãs e aos irmãos daimistas, por estarem juntos nas batalhas na terra e no astral. À Juliana Vidigal e à Melissa, por toda força.

À Lupi, minha primula irmã de sempre, companheira de olhar as nuvens e estrelas. Parceira de conversas e tentativas de entender o mundo, de tantas descobertas em hortas e terrenos baldios quando criança. Mesmo quando nos distanciamos espacialmente, estivemos sempre ligadas pelo coração e por isso te agradeço muito. Às manas de Encantado, que entre distâncias mantivemos sempre o carinho. Em especial à Manu, com quem compartilhei alegrias e tristezas especialmente neste tempo pandêmico. Aos primos que são compreensivos pela demora em os chamarmos em nossa casa.

Por fim, só tenho a agradecer ao Marcelo que sempre esteve junto, acompanhou todo o processo de “parir” este trabalho, vibrou todas as vitórias, acalentou nas dificuldades, leu todas as linhas e me distraiu o suficiente. Com quem compartilho minha vida e sonhos. Que possamos assim nutrir juntos o amor sempre, possamos mais mil vezes juntos ver as estrelas e ficar sem palavras diante da imensidão do universo, nos vendo pequeninhos.

RESUMO

Nesta pesquisa são abordadas histórias de mulheres indígenas cujo fio condutor é a atuação ligada à manutenção do *nhandereko*, o “nosso modo de ser/viver”, ou “nossa cultura/nosso sistema” mbya. O objetivo foi compreender as suas atuações e alianças neste atual momento de crescimento das organizações de mulheres indígenas no Brasil e aproximação a outros movimentos e agentes. Para isto realizei entrevistas centradas em suas memórias e acompanhei atividades do cotidiano, de cerimônias, encontros e manifestações dentro e fora das Terras Indígenas entre os anos 2018 e 2019. Foi possível observar e analisar os caminhos que elas seguem para se aproximar das condições desejáveis de vida a partir das concepções compartilhadas com seus parentes e antepassados, além do diálogo com mulheres de outros povos e não indígenas. Inseridas em um mundo entremeado pelas cicatrizes coloniais, elas criam formas para se manter e garantir o bem-estar das comunidades. Os temas que perpassam suas histórias se cruzam com a defesa do acesso à terra, fundamental para a existência.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres Indígenas - Guarani Mbya – Século XXI - São Paulo

ABSTRACT

In this research, I approach stories of indigenous women whose guiding thread is the agency linked to the maintenance of the mbya nhandereko, that is, "our way of being / living", or "our culture / our system". The aim was to understand their actions and alliances at this present time of indigenous women's organizations growth in Brazil and their approximation to other movements and agents. For this I conducted interviews centered on their memories and followed everyday activities, ceremonies, meetings and political demonstrations inside and outside the indigenous lands between the years 2018 and 2019. It was possible to observe and analyze the paths they follow to reach desirable living conditions based on the concepts shared with their relatives and ancestors, in addition to the dialogue with women from other peoples and non-indigenous people. Inserted in a world interspersed with colonial scars, they create ways to maintain themselves and guarantee the well-being of their communities. The themes that run through their stories intersect with the defense of access to land, fundamental to existence.

Keywords: Indigenous Women - Guarani Mbya – XXI Century – São Paulo

LISTA DE SIGLAS

AMARN - Associação das Mulheres do Alto Rio Negro

AMICOP - Associação de Mulheres Indígenas do Centro Oeste Paulista

AMISM - Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé

AMITRUT - Associação de mulheres Indígenas do Distrito de Taracuí, Rio Uaupés e Tiguié

APOINME - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ARPIN-SUL - Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN-SUL)

ATL - Acampamento Terra Livre

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CONAMI - Conselho Nacional de Mulheres Indígenas

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

CUT – Central Única dos Trabalhadores

DMIAB - Departamento de Mulheres da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IHGSP – Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo

INESC - Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto de Estudos Socioeconômicos

MMM – Marcha Mundial das Mulheres

NAFTA - *North American Free Trade Agreement* - Acordo de Livre Comércio da América do Norte

ONU - Organização das Nações Unidas

PSOL – Partido Socialismo e Liberdade

PT – Partido dos Trabalhadores

PSL - Partido Social Liberal

REDE – Partido Rede Sustentabilidade

SESAI – Secretaria Especial da Saúde Indígena

SGB – Sociedade Geográfica Brasileira

SOF – Sempre Viva Organização Feminista

TI - Terra Indígena

UC – Unidade de Conservação

UMIAB - União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

SUDELPA – Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 NA ALDEIA, NA CIDADE: MULHERES EM MOVIMENTO.....	32
1.1 O Encontro na TI Jaraguá (2018)	34
O espaço e as atividades	38
1.2 Aproximações entre mulheres indígenas no Brasil	44
Associações	46
1.3 As vidas das mulheres e as feridas da colonização.....	49
1.4 Indígenas no 8M (2019)	53
1.5 Espaços de encontro e luta.....	57
2 CAMINHOS PARA O FORTALECIMENTO DE SI E DOS PARENTES.....	64
2.1 Percursos.....	68
Maria Ara Poty.....	70
Erundina Pará Poty.....	76
Iracy	81
Kátia Ara Poty.....	85
2.2 A revelação dos nomes.....	89
2.3 A presença e a força das mulheres na <i>opy</i>	100
2.4 “Alimentos vivos”	103
2.5 A formação dos corpos e os nascimentos	108
3 DA REDUÇÃO À RETOMADA: AS LUTAS PELA TERRA.....	116
3.1 Mobilidade entre os Mbya	119
Primeiros núcleos no Jaraguá.....	121
3.2 Mulheres em retomadas	123
Erundina e a TI Paranapuã.....	124
Maria e o <i>tekoa</i> Itawera	127
Kátia e o <i>tekoa</i> Itaendy.....	129
3.3 Sobre encontros	132
Os mutirões no <i>tekoa</i> Itaendy.....	132
Circuitos.....	135

3.4 No Acampamento Terra Livre 2019.....	139
O Encontro Nacional de Mulheres Indígenas - Território: Nosso corpo e nosso espírito (2019)	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

Os mbya fazem parte do povo Guarani que, de acordo com o antropólogo Egon Schaden, pode ser subdividido em três grandes grupos: Mbya, Nhandeva e Kaiowa, além dos Guarani da Argentina e Bolívia¹. Esta classificação pode ser considerada problemática pois, apesar de haver semelhanças linguísticas e de costumes entre pessoas destes grupos, não haveria uma unidade em que todos se identificassem assim, além disso, antigos mbya afirmam que não se autodenominavam desta forma². De acordo com o Mapa Guarani Continental, na atualidade os Mbya vivem na Argentina, Paraguai e Brasil e, em 2016 somavam o total de 85,255 pessoas³. No mapa abaixo, podemos conhecer as regiões onde se concentram.

Mapa 1: Regiões habitadas pelos Guarani.⁴

¹ SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974. p.3.

² PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível*, reflexões guarani mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018.

³ EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: CIMI, 2016. p. 9.

⁴ GRUNBERG, Wolfgang. In EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: CIMI, 2016. p.4.

Os Guarani são povos com alta mobilidade territorial e habitam há mais de dois mil anos este espaço⁵. Com a colonização e posterior formação dos países independentes eles foram forçados a se deslocarem pelo território por regiões já conhecidas, em busca de áreas com condições favoráveis à vida. Além disso, foram alvo das expedições bandeirantes, com o intuito de torná-los mão de obra escravizada. Assim sendo, os Guarani vivem nestas regiões desde tempos anteriores às fronteiras delimitadas pela colonização europeia.

De acordo com Ladeira e Azanha, os Mbya teriam se deslocado ao longo do século XIX do Paraguai em direção à Argentina e ao Brasil (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná). Haveria duas rotas seguidas naquele tempo: vindos pela Argentina, passando pelo Rio Grande do Sul em direção ao norte, os quais formaram os aldeamentos de Rio Branco (SP), Boa Esperança (ES) e Boa Vista (Ubatuba-SP); e uma outra rota do Paraguai diretamente ao Paraná, formando então as Terras Indígenas Mangueirinha, Rio das Cobras e outras, naquele estado. Destes territórios no Paraná que saíram, no século XX, boa parte da população a formar as aldeias nas Terras Indígenas de São Paulo e também do Rio de Janeiro⁶.

A Terra Indígena Jaraguá, abordada nesta pesquisa, foi reconhecida pelo governo federal em 1987 (posteriormente foi reestudada para ampliação). Ela está na zona Noroeste da cidade de São Paulo, em uma área historicamente marcada pela relação entre colonizadores e povos indígenas pois no Jaraguá, durante o período colonial, havia lavras de extração de ouro onde era empregado o trabalho nativo - sendo que, antes de iniciar a extração, houve conflitos entre os colonizadores e os indígenas que viviam na região-, além disso, aquele espaço constituía um ponto de partida e chegada de bandeiras, as expedições de aprisionamento destes povos⁷. Já na história mais recente, a ocupação que deu origem à Terra Indígena (TI) foi formada pelo casal mbya Jandira e Joaquim (que viviam em situação de despejo na zona Sul), quando foram convidados por um membro da Sociedade Geográfica Brasileira (SGB) a ocuparem aquele espaço próximo ao recém formado Parque Estadual do Jaraguá, no contexto das comemorações do IV centenário da cidade⁸. Eles formaram o primeiro núcleo da TI, que posteriormente desdobrou-se em outros, de acordo com as dinâmicas de crescimento da população e de lideranças. Cabe ainda salientar que anterior à chegada da família de Jandira,

⁵ GRUNBERG, Wolfgang. In EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: CIMI, 2016.

⁶ LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar*, a presença Mbya-Guarani em São Paulo. São Paulo: Nova Stella, 1988. p.16.

⁷ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)*. 2008. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p.45, 46.

⁸ Ibidem, p.22.

outros guarani já viviam na região. Atualmente a TI Jaraguá é composta por seis aldeias: Ytu, Pyau, Itawerá, Itakupé, Itaendy e Yvy Porã, como podemos ver no mapa a seguir.

Mapa 2: Aldeias na Terra Indígena Jaraguá. Fonte: Mapa Guarani Digital, adaptado pela autora.

Já a Terra Indígena Paranapuã, que também será abordada neste trabalho, é localizada no litoral paulista, na cidade de São Vicente e está atualmente na etapa de “identificação”, a primeira fase do processo de demarcação de uma terra indígena. Ela foi formada por um grupo de Mbya e Nhandeva, ocupando assim um espaço que, de acordo com os Mbya, estaria situado em uma área já percorrida e ocupada por seus antepassados.

Percursos

Nas ruas da pequena cidade onde nasci e cresci, no Vale do Taquari-RS, desde a minha infância vi pessoas que aparentavam viver de uma maneira diferente da minha. Elas montavam seus acampamentos em uma área próxima à escola onde eu estudava e por inúmeras vezes as vi dormindo na estação rodoviária da cidade ao lado de seus cestos coloridos, o que me chamava muita atenção. Destas lembranças, sem dúvida a mais marcante foi quando meu pai me levou para conhecer um grupo que acampava em uma mata próxima ao lugar onde nós estávamos, fui presenteada com um pequeno arco, que continha algo escrito, mas eu ainda não sabia ler. Eles não falavam português e eu, com seis anos de idade, fiquei impressionada com aquela aproximação. Alguns anos depois, já adolescente, entendi que eles eram indígenas do povo Kaingang que vinham do Norte do estado e estabeleciam acampamentos temporários na cidade. Já como estudante de graduação em História e me aproximando da História Indígena, me envolvi em atividades nas aldeias Kaingang do Vale, reativando as lembranças de infância sobre aquele povo que circulava pela cidade vendendo artesanato. Além disso, na Arqueologia, participei de escavações de sítios com vestígios materiais indígenas, o que me levou também a estudar documentos do período colonial relacionados a antepassados dos Guarani. Os caminhos se transformaram e nos últimos semestres da graduação pude participar de um trabalho de campo na área da Etnologia, entre os Awá Guajá, durante a pesquisa de mestrado do antropólogo Marcelo Yokoi. Estas experiências marcaram profundamente minha vida. Atualmente vivo em São Paulo e sou docente nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio, foi no espaço escolar que percebi na prática, em sala de aula - e depois expandindo a percepção para as conversas com adultos em diversos espaços - o estranhamento das pessoas frente à existência de indígenas em São Paulo, sejam eles habitantes de Terras Indígenas, sejam aqueles que vivem em contexto urbano.

Eu estava no primeiro ano do mestrado, mas desenvolvia um projeto de pesquisa fora da temática indígena. Surgiram então alguns impasses; ao mesmo tempo que a minha crescente inquietação, principalmente com relação ao desconhecimento dos meus alunos sobre os indígenas em São Paulo, passou a se somar à um desejo de poder me aprofundar sobre a história desses povos na região. Além disso, durante disciplina ministrada pela professora Maria Cristina Wissenbach tive contato com estudos pós-coloniais sobre sociedades africanas, o que ampliou a minha perspectiva sobre a história dos povos indígenas da América. Abria-se, portanto, a possibilidade de encarar um novo projeto, sem que eu tivesse muita consciência disso naquele momento.

Fiz então, primeiramente, várias incursões em acervos paulistas a fim de levantar documentos acerca das mulheres indígenas em São Paulo durante o período colonial. Foi quando uma feliz coincidência me possibilitou conhecer os Mbya na Terra Indígena (TI) Jaraguá, em São Paulo-SP. No início de 2018, juntamente a meu companheiro, acompanhei a visita inédita de um amigo Awá-Guajá, o Manaxiká, ao *tekoa* Itakupe. A partir daí o encontro com os Mbya despertou minha atenção e passei a acompanhar diversas atividades públicas nas quais eles estavam envolvidos. Percebi que, embora em menor número, algumas mulheres participavam junto aos homens com falas relacionadas à política.

Em seguida conheci Maria Ara Poty, mulher mbya, na TI Jaraguá, durante um evento aberto ao público. Ela convidou-me para tomar um café em sua casa e acompanhar o Encontro Estadual, que estava organizando junto a um coletivo de mulheres. Ao experienciar esta aproximação com os Mbya, percebi que, entre outras coisas, aquele poderia ser um caminho frutífero no sentido de contribuir para a produção de conhecimento sobre as mulheres mbya que vivem hoje em São Paulo e consequentemente estender os aprendizados para a transformação da visão acerca dos povos indígenas na comunidade escolar. Resolvi conversar com a orientação que, compreensiva, aceitou a minha proposta e ainda disse “Letícia, não veja apenas documentos escritos, conheça essas mulheres!”. Nhanderu escutou minhas preces, voltava não só aos estudos indígenas, mas também a um aprendizado que está para além das palavras.

Entre os dias 31 de agosto a 3 de setembro de 2018, na Terra Indígena Jaraguá, aconteceu o Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, para o qual Maria havia me convidado. Foram dias marcados pelas trocas de experiências entre mulheres indígenas de diversas etnias, em um evento aberto também aos não indígenas. Quem organizou o evento foi o coletivo “Mulheres Indígenas Lutar é Resistir”, composto por diversos povos presentes no estado de São Paulo, como Guarani Mbya, Kariri, Pankará, Kaingang, Kaimbé, Aymara, entre outros. Ao final, houve um ato de encerramento no centro da cidade, quando os participantes se dirigiram até a Praça da República e, de lá, partiram para o Largo do Paissandu, com suas faixas e cartazes em mãos, entoando cantos tradicionais e movendo seus corpos em danças.

Este movimento entre as mulheres se aproxima do caminho trilhado por outras indígenas no Brasil que, desde a década de 1980, começaram a se organizar em torno de interesses em comum, a partir do recorte de gênero. Estas atuações, tanto em movimentos externos às aldeias quanto internamente, foram pouco abordadas na academia. Ao analisar a produção acadêmica

sobre as mulheres indígenas na América Latina a antropóloga Rosalva Aída Hernandez Castillo, afirma que, ainda que os trabalhos sobre os movimentos indígenas “não mencionam a participação das mulheres, sabemos por testemunhos de participantes que elas foram as encarregadas da ‘logística’ de muitas das marchas, manifestações e encontros”¹⁰. As atuações nos espaços públicos podem ser mais visíveis atualmente, já as atuações menos aparentes podem passar despercebidas se não tivermos o olhar sensível a elas, segundo a etnóloga Celeste Ciccarone¹¹. Inicialmente, a perspectiva que eu construía sobre esta pesquisa era voltada às atuações em espaços públicos, nas quais as lideranças se envolviam. No entanto, as mulheres que me acolheram indicaram outros caminhos possíveis de serem seguidos, ou seja, aqueles vinculados ao mundo interno das aldeias, conforme veremos a seguir.

O início do contato com Maria Ara Poty foi no “Festival Jaraguá é Guarani” em abril de 2018. Desde nossas primeiras conversas ela falou sobre o *tekoa*¹² Itaendy, morada de seu filho Evandro, que estava a realizar um trabalho importante de agricultura utilizando técnicas agroecológicas e agroflorestais. Ela assim me levou para visitá-lo, ocasião em que também pude conhecer a sua nora, Kátia, bem como as quatro netas, filhas do casal. Naquele dia encontrei pela primeira vez os rezadores Iracy e Sebastião. Até aquele momento eu conhecia apenas o *tekoa* Itakupe -, mas a partir desse contato passei a frequentar ambos *tekoa*. Aos poucos, a minha presença na Itaendy acabou se tornando cada vez mais frequente devido à participação em mutirões de plantio e à proximidade com o casal de rezadores da aldeia. Assim, a convite deles, pude estar presente em uma temporada de ano novo guarani - primavera/verão - momento no qual acontecem as principais cerimônias religiosas. Participei de cerimônias no Jaraguá (SP), em Mangueirinha (PR), Paranapuã (SP) e em Tapiraí (SP).

Kátia formou o novo *tekoa* junto a sua família e vive com certa distância espacial do restante de seus parentes diretos que se encontram na TI Paranapuã, localizado em São Vicente (SP). São constantes as visitas de sua mãe, tias e primas, e assim eu as pude conhecer durante as cerimônias religiosas para as quais vieram participar. Em abril de 2019 visitei este *tekoa* do litoral e lá conheci o casal de rezadores Erundina Pará Poty e Marcelino Karaí Tenondé, o tio-avô de Kátia.

¹⁰ HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. *Historias a dos voces*. Instituto Michoacano de la mujer. Dezembro de 2006. Disponível em: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2019/12/2008-LIBROS-Historias-a-Dos-Voces-PDF.pdf> p. 17. Tradução livre da autora.

¹¹ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p.352.

¹² O termo é traduzido de forma simplificada como “aldeia”, mas sua definição é mais complexa, passando por relações e laços de parentesco. Conferir: SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Do tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.96.

Acompanho aqui as histórias de vida de Maria, Kátia, Iracy e Erundina, cujo fio norteador é a atuação ligada à manutenção do *nhandereko*, o “nosso modo de ser/viver”, ou “nossa cultura/nosso sistema”, para o qual a defesa do território é fundamental. Também busco compreender as suas atuações neste momento de ascensão das organizações de mulheres indígenas no Brasil. O campo me conduziu por quatro caminhos: o acompanhamento das rezas da *xejary*¹³ Iracy e do *xeramoi*¹⁴ Sebastião ao longo do ano novo guarani (*ara pyau*) que iniciou em agosto de 2018 e findou em março de 2019; a consequente observação sobre a atuação das mulheres neste espaço, além da marcante presença em outros, como a cozinha, o pátio e a horta; a participação da reza e conversa com Marcelino e Erundina durante o inverno e primavera de 2019; a presença em eventos relacionados às questões políticas que afetam as mulheres e o povo como um todo, nos quais as mulheres da TI Jaraguá participaram ao longo de 2018 e 2019.

Ao voltar o olhar para a história do Brasil, é importante perceber o que afirma a historiadora Suelen Siqueira Julio: ao mesmo tempo em que a colonização invisibilizou a história dos povos indígenas, também omitiu a perspectiva feminina, pois “uma sociedade androcêntrica tende a produzir uma história voltada para a ação masculina (...) e contribui para reforçar essa mesma sociedade e para construir uma memória social pouco atenta à presença das mulheres”¹⁵. Neste sentido, as mulheres indígenas tiveram ainda menos espaço na escrita da história, sendo muitas vezes vistas sob olhar estereotipado. Assim como a historiadora Joan Scott¹⁶ afirma ao se debruçar sobre a categoria “gênero” na análise histórica, concordo que seja necessário o constante reexame sobre as ideias preconcebidas, e que, além disso, a escrita sobre as mulheres indígenas ou não indígenas não pode se limitar a um apêndice da história.

Estudos sobre as mulheres indígenas têm, recentemente, se tornado mais frequentes em áreas como a História, Antropologia e Arqueologia. Beatriz dos Santos Landa é um exemplo dessa última já que em sua dissertação de mestrado intitulada “A mulher guarani: atividades e

¹³ A tradução seria “minha avó”, mas esta também é uma expressão respeitosa utilizada para se referir às mulheres mais velhas.

¹⁴ A tradução literal de *xeramoi* é “meu avô”, mas o termo é também utilizado para se referir aos homens mais idosos e aos xamãs (TESTA, Adriana Queiroz. *Palavra, sentido e memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbyá*. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2007. p.42)

¹⁵ JULIO, Suelen Siqueira. O recorte de gênero na História Indígena: contribuições e reflexões. *Anais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio*. UFRRJ, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1471228116_ARQUIVO_SuelenSiqueiraJulio.pdf p.8.

¹⁶ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

cultura material” (1995), trabalhou com vestígios materiais tendo como foco as ceramistas. As trajetórias de lideranças mulheres entre os Mbya foram estudadas por algumas antropólogas, como Celeste Ciccarone, que abordou as memórias sobre a atuação de Maria *Tataxi*, líder da migração para a TI Boa Esperança, no Espírito Santo¹⁷; e Francine Rebelo, que registrou os caminhos de lideranças como Eunice Antunes (*Kerexu Yxapyry*), da aldeia Morro dos Cavalos (*Itaty*) localizada em Palhoça (SC), e Arminda Ribeiro (*Pará Poty*), da TI Conquista (*Jatay'ty*), Balneário Barra do Sul (SC)¹⁸. Também na área da etnologia Aline de Oliveira Aranha defendeu sua dissertação em 2018 concentrando-se na cosmopolítica mbya, com atenção especial para as mulheres¹⁹. Outro importante trabalho foi produzido por Cristiane Lasmar, que abordou a questão do gênero na antropologia amazônica entre as décadas de 1970 e 1980²⁰.

O historiador e antropólogo João Azevedo Fernandes defendeu a dissertação em Antropologia no ano de 1997 com o título: “De Cunhã à Mameluca: A Mulher Tupinambá e o Nascimento Do Brasil”. O autor questionou o esquecimento ao qual foram relegadas as mulheres indígenas na história do país e se propôs a investigar aspectos da vida das tupinambá nesta sociedade. Para isto, se debruçou sobre fontes primárias registradas durante o período colonial analisando as relações entre as mulheres, os homens e os recém-chegados europeus. O historiador Ronald Raminelli também se debruçou sobre os Tupinambá, o artigo “Eva Tupinambá” (1997) publicado na obra “História das mulheres no Brasil”, organizada por Mary Del Priore e Carla Bassanezi Pinsky²¹, também aborda o tema na busca pelo aspecto feminino. Já Suelen Siqueira Julio, pesquisadora dedicada à história indígena da América portuguesa contribuiu para o campo de estudos sobre as mulheres indígenas com foco na trajetória de Damiana da Cunha, liderança em Goiás que viveu aproximadamente entre os anos de 1780 a 1831, resultando na dissertação defendida em 2015²².

¹⁷ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

¹⁸ REBELO, Francine Pereira. *Kunhangue Mba'e Kua*: As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbya De Santa Catarina. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

¹⁹ ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

²⁰ LASMAR, Cristiane. *Antropologia feminista e Etnologia Amazônica*. A questão do gênero nas décadas de 1970 e 1980. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

²¹ RAMINELLI, Ronald. "Eva Tupinambá". In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto e Ed. da UNESP, 1997. p. 11-44.

²² JULIO, Suelen Siqueira. *Damiana da Cunha*: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831). 2015. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

Tomando como exemplo as apresentações no Simpósio Nacional da Associação Nacional de História que ocorre bianualmente, nesta última década vemos o aumento no número de estudos sobre as mulheres indígenas. Em 2011, apenas um Simpósio Temático (ST) era dedicado à história indígena - coordenado por Edson Hely Silva (UFPE/UFCG) e por John Manuel Monteiro (UNICAMP), intitulado “Os índios e o Atlântico” - enquanto os temas do feminismo e gênero formaram dois Simpósios Temáticos (STs). Neste, somente um trabalho apresentado se voltou especificamente às mulheres indígenas. O crescente interesse pelo tema é evidente ao longo dos anos, sendo que o XXX Simpósio Nacional de História (2019) em Recife-PE marcou o aumento significativo: três STs tiveram como foco a história indígena, oito abordaram a questão de mulheres e gênero e, entre estes, um se voltou para questão de violência e gênero relacionada a povos indígenas, algo inédito. Ao todo foram inscritos doze trabalhos abordando mulheres indígenas, oito deles tinham o recorte temporal entre a segunda metade do século XX e o ano de 2019, os demais distribuídos entre a América portuguesa e o Brasil Imperial²³.

De acordo com John Manuel Monteiro, desde a década de 1970 há um esforço na academia por perceber sob outra perspectiva as questões sobre os povos indígenas. Este posicionamento foi influenciado pelo movimento que buscava a aproximação entre antropologia e história e as demandas do movimento indígena que se estruturava naquele momento²⁴. Já na década de 1990, os estudos pioneiros dele e da antropóloga Manuela Carneiro da Cunha proporcionaram a ampliação da pesquisa acerca dos ameríndios, considerando-os sujeitos históricos, com suas agências próprias. Assim sendo, o protagonismo destes povos na luta por seus direitos refletiu também na construção de uma historiografia que os percebe desta forma.

Atualmente, nota-se a crescente atuação das mulheres indígenas na escrita sobre sua própria história e no estudo de questões referentes a seu povo. Como exemplo, em 2012,

²³ Os trabalhos dedicados à temática das mulheres indígenas são: “Muyrã-Ubi, ‘mãe do povo brasileiro’”, “Sobre quem recai a culpa? A questão da imputabilidade no processo da escrava e índia Felícia (1756-1761)”; “Maninha Xukuru-Kariri: ‘hoje sabemos o lugar que queremos ocupar na História do país’”; “Entre a aldeia e a mesquita: a história de uma mulher nordestina, indígena e muçulmana”; “A Morte da Identidade e o Nascimento do Trauma Brasileiro: Diacuí (década de 1950 a partir da revista “O Cruzeiro”)”; “Escravas de Nação: Escravidão indígena nas Usinas de Cana”; “Correrias, Gênero e Violência nos Seringais Acrianos”; “Violência de Gênero contra os povos indígenas: uma “guerra contra as mulheres” (1993-2017)”; “Diante da lei”: os processos de violências, mulheres indígenas Guarani e Kaiowá e o Sistema de justiça criminal brasileiro”; “Cacicas do Velho Chico, BA: resistência e construção de territorialidades”; “Rastros de Mulheres indígenas nas fontes inquisitoriais e missionárias dos séculos XVII e XVIII”; “Reflexões a partir de histórias de vida de mulheres indígenas da Terra Indígena Jaraguá, São Paulo-SP”.

²⁴ MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (livre docência na área de Etnologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2001. p.7.

Azelene Kaingang publicou um artigo na obra “Nova História das Mulheres no Brasil” com o título “Depoimento de uma militante”, onde descreve sua história de vida e marca a presença da indígena falando sobre si mesma. Assim como ela, Jerá Poty Miri, liderança na TI Tenondé Porã, também publicara artigos sobre seu povo, como “Os xondaro e a circulação de saberes no mundo de hoje”²⁵. Neste caminho, o curso de licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da Universidade Federal de Santa Catarina tem sido, desde o seu primeiro vestibular em 2010, um dos meios diferenciados de acesso à universidade, sendo planejado para ser adequado às necessidades dos indígenas aos quais se destina. A primeira turma, iniciada em 2011, teve 78 formandos que desenvolveram seus Trabalhos de Conclusão de Curso sobre temas ligados às suas realidades. Para citar alguns exemplos: Sandra Benites Ara Rete, com o trabalho intitulado “*Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ: Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola*”; Raiane Benites Samaniego Keretchu Mirim, “Quem sou eu? Juventude guarani: Confronto entre gerações” e Maria Cecília Barbosa Kerexu, “A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará”. Uma segunda turma concluiu a licenciatura em 2020.

A atuação das mulheres indígenas aumentou também no campo político estadual e federal. Em 2018 foi eleita a primeira deputada federal indígena, a advogada Joênia Wapichana (REDE-RR) e a codeputada estadual Chirley Pankará, (PSOL-SP) pela Bancada Ativista. Naquele mesmo ano houve a candidatura inédita para a vice-presidência da República de Sônia Bone Guajajara (PSOL). Desde 2016 a realização das reuniões específicas de mulheres no Acampamento Terra Livre, também resulta em maior visibilidade. Ao mesmo tempo os encontros regionais também crescem reunindo membros de povos como os Guarani, Kaiowá e Mbya. Exemplos disso são o Kunãgue Aty Guasu que, pelo sétimo ano, em 2019, reuniu mulheres guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul e o I Nhemboaty Kunhangue Yvyrupa, realizado em São Francisco do Sul (SC) no mês de março de 2020, pela primeira vez aproximando mulheres guarani do Sul e Sudeste. Estes encontros estaduais, regionais ou locais possibilitam reencontros e a discussão de questões em comum.

O caminho dessa pesquisa guarda em si algumas dificuldades que vão desde a distância por questões culturais até o recorte de classe e etnia, sendo importante reconhecer meu lugar de

²⁵POTY MIRI, Jera. Os xondaro e a circulação de saberes no mundo de hoje. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (Org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

acadêmica não indígena em diálogo com um mundo marcado pela colonização, pela violência e constante ameaça de perda do território, pelo preconceito dos não indígenas e por tantos outros problemas. A primeira impressão que tive era de que havia uma grande distância entre nós, o que me deixou desconcertada²⁶. Isto foi reforçado pela fala de Tamikuã, pataxó e guarani, durante uma conversa que tivemos em sua casa, quando me disse que muitos indígenas não se sentem à vontade com as pesquisas feitas sobre eles, pois os profissionais mantêm uma relação de distância: se aproximam, realizam entrevistas, recebem os diplomas e seus aumentos salariais e esquecem-se daqueles com quem trabalharam. Sua fala reverbera ainda em mim e me moveu a pensar de que maneira posso contribuir e não reproduzir este padrão.

Esta discussão não é exclusiva entre os povos indígenas no Brasil, ela se faz presente em outros lugares com um viés de crítica à colonização. Neste sentido, a acadêmica indígena Devon Abbott Mihesuah, do povo Choctaw, avalia que pesquisas feitas por mulheres brancas feministas sobre as indígenas são problemáticas por diversos motivos. Se, por um lado, as acadêmicas se esquivam do contato com as indígenas, por outro, quando o fazem, buscam apenas informações gerais sobre seus povos ignorando as mulheres como tais, com sentimentos, interesses e emoções; além disso, interessam-se por informações apenas e não pelas necessidades dos povos com os quais se relacionam. Por fim, concluem seus trabalhos e não mais retornam o contato²⁷. Assim como afirmou Tamikuã, Devon expõe uma questão levantada por povos indígenas em diversos contextos, que deve ser levada em consideração na pesquisa.

Para além disso, Maria Ara Poty disse-me, em uma tarde à sombra de sua tenda de artesanato, que alguns não indígenas têm a intenção de ajudá-los, mas não buscam entender qual seria a melhor maneira de fazer isso, assim se tornam impositivos e ignoram os conhecimentos tradicionais. Ela demonstra com sua fala o olhar distante e frio que, ao seu ver, é um aspecto indesejado nesta relação. A antropóloga Sara Alonso relatou o processo de negociação para a realização do trabalho de campo com os Tembê, no qual foi-lhe permitida a pesquisa com a condição de ela estar presente e prestar conta a eles antes de enviar o trabalho à universidade²⁸. No meu caso nenhum pedido explícito foi feito, no entanto, pude compreender durante conversas informais, como aquelas com a Tamikuã e Maria, que a condição para a

²⁶ Sobre o estranhamento entre pesquisador e pesquisado na História Oral com comunidades indígenas, conferir BRINGHMANN, Sandro Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. *Revista Latino-Americana de História* Vol. 1, nº. 4, p.7-23, dezembro de 2012.

²⁷ MIHESUAH, Devon Abbott. *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment, Activism* University of Nebraska Press, p. 3-9, 2003.

²⁸ ALONSO, Sara. Os Tembê e a relação pesquisador-pesquisado. *História Oral*, São Paulo. n. 4, p.121-146, 2001.

realização da pesquisa era a presença, o estar junto a eles não apenas neste período, mas também depois como amiga e apoiadora.

Para mim, a presença nestes lugares faz com que eu aprenda pouco a pouco a andar próxima, compreenda na prática coisas impossíveis de vivenciar por meio da literatura antropológica ou historiográfica e perceba de que maneiras eu poderia contribuir para além da produção de um trabalho acadêmico ou de doações e “favores” pontuais. Isto se tornou cada vez mais evidente ao longo das cerimônias de batismo que pude participar durante o ano novo, das visitas e das conversas. Me tornei a filha da *xejary* Iracy e do *xeramoi* Sebastião, recebendo no batismo da erva-mate o nome de Yva Mirim juntamente com outras colaboradoras²⁹ do *tekoa* Itaendy, Flávia Kerexu Mirim e Aline Yva Mirim. Isso deu início a uma aproximação maior, bem traduzida pela Aline como “somos pequenas crianças dentro da cultura guarani”, ou seja, estamos abrindo os olhos e aos poucos aprendendo a escutar, ver e sentir o mundo guarani ao qual nos aproximamos.

Os relatos que ouvi em diversos momentos contados pelo Evandro e pelo *xeramoi* Sebastião são de que antigamente, talvez há não muito tempo atrás, era vetada a participação de não indígenas nas casas de reza mbya. Atualmente, o que pude perceber na TI Jaraguá, é que há certa frequência de participação dos não indígenas na *opy*³⁰, recebendo ensinamentos e nomes guarani durante as cerimônias, aprendendo histórias, danças, músicas e cantos mbya e sendo acolhidos da melhor maneira possível, o que inclui, por exemplo, a possibilidade de pernoitar na aldeia e o esforço por parte de alguns de utilizar o português durante as falas coletivas para que todos possam compreender. Em uma conversa informal na Itaendy, alguns Mbya interpretaram este novo momento de sua religiosidade, ou este novo momento de postura dos rezadores, como um tempo de alianças onde os não indígenas que são amigos e/ou atuam como colaboradores tem seus laços firmados pelo batismo. Para eles os não indígenas sentem a necessidade da espiritualidade e lá a encontram. Por sua vez os Mbya estabelecem relações de proximidade com os *juruá*³¹. dispostos a contribuir com a luta.

²⁹ Os colaboradores ou apoiadores são não indígenas que formam redes de apoio às aldeias e TIs.

³⁰ A casa de reza.

³¹ “*Juruá*” é o termo que usam para chamar aos não indígenas. É uma referência à barba e bigode dos colonizadores europeus, traduzida como “boca com cabelo” e estendida a todos, independente de gênero. LADEIRA, Maria Inês. O caminhar sob a luz. Território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007. p.39.

Por eu ser contemporânea dos acontecimentos e apresentar as histórias de vida coletadas por meio de narrativas orais, abordando o passado próximo, este trabalho pode ser visto como parte da história do tempo presente. O desenvolvimento deste campo de estudos, no Brasil, segundo Marieta de Moraes Ferreira, tem estreita ligação com a redemocratização e o olhar para povos que sofreram – e sofrem – discriminação e exploração, como os indígenas e os afro-brasileiros³².

Como método utilizo a história oral e a etnografia. Na história oral, tive como referência as entrevistas não estruturadas propostas pelo historiador Ronald Grele, para quem esta forma permite “discursos espontâneos em que as relações entre entrevistador e sujeito são mais harmoniosas, pelo menos na medida em que ambos concordaram com as regras básicas que abrangem a conversa.”³³. O formato das entrevistas se deu de acordo com a relação estabelecida com cada uma das mulheres, tendo em conta suas características pessoais. Kátia me pediu que lhe fizesse perguntas para que ela pudesse responder, assim sendo, de antemão, elaborei algumas questões e busquei apresentá-las de maneira flexível para que ela se sentisse à vontade, estimulando-a a ampliar a narrativa para além das perguntas. Nas entrevistas com Maria³⁴, apresentei algumas questões para que ela compreendesse os caminhos relacionados ao tema da pesquisa, ela assim narrou de maneira livre por entre os temas propostos. Já as entrevistas com Erundina foram menos direcionadas por mim e mais encaminhadas por ela, nos momentos em que busquei definir alguns sentidos, ela retornou aos temas de seu interesse. Durante a pesquisa pude acompanhar mais de perto o trabalho de Kátia, pois fui direcionada pelas circunstâncias do campo a participar mais ativamente das atividades na Itaendy, onde ela vive. Para além das entrevistas e conversas informais na Itawerá, onde mora Maria, acompanhei as ações dela em espaços como o Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, a marcha do Dia Internacional da Mulher, o Acampamento Terra Livre, a ocupação da prefeitura contra a municipalização da saúde indígena, reuniões com apoiadores e a celebração de um batismo no Paraná. Já o encontro com Erundina limitou-se à sua casa, em Paranapuã, e à casa de reza, dentro da qual pude vivenciar sua atuação enquanto rezadora, mãe e avó.

³² FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Revista Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 80 - 108, jan./mar. 2018. p.99.

³³ GRELE, Ronald J. A Surmisable Variety: Interdisciplinarity and Oral Testimony. *American Quarterly*, 1975. p.285.

³⁴ Optei por manter ao longo do trabalho os nomes não indígenas das entrevistadas e assim não me refiro a elas pelos nomes que lhes foram revelados no batismo mbya. A intenção inicial era de tratá-las por seus nomes mbya, no entanto, uma confusão seria inevitável, pois Kátia e Maria têm o mesmo nome: Ara Poty. Assim sendo, para que fiquem melhor definidos ao longo do texto, serão chamadas por seus nomes não indígenas.

Alguns aspectos da cultura mbya fundamentais para este trabalho serão abordados para entender as histórias aqui retratadas. O antropólogo Marshall Sahlins marca a relevância deste olhar:

(...) sendo os povos culturalmente distintos e agindo de modos diferentes no mundo e sobre ele, será necessário conhecer seus esquemas de valor e de relações a fim de entender suas histórias. De outra forma, numa historiografia sem antropologia, nossos relatos ficam reduzidos às indeterminações de uma natureza humana genérica, ou ao implícito senso comum da própria tribo do historiador – sendo o etnocentrismo do último, na forma de auto-interesse racional, muitas vezes confundido com a universalidade da primeira³⁵.

Busquei, através da etnografia, suportes para organizar e compreender as experiências pelas quais me deparava. Aliás, foi o próprio trabalho de campo que me ofereceu certas pistas a seguir, caminhos que por vezes pareciam sinuosos, mas que repentinamente se abriam de acordo com as situações. Esta é, portanto, uma dimensão importante da pesquisa pois, além de guiá-la, me proporcionou certos entendimentos que de outra maneira não seriam possíveis. O antropólogo José Guilherme Cantor Magnani definiu a atividade etnográfica como:

(...)uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. Esse é um insight, uma forma de aproximação própria da abordagem etnográfica que produz um conhecimento diferente do obtido por intermédio da aplicação de outros métodos. Trata-se de um empreendimento que supõe um determinado tipo de investimento, um trabalho paciente e contínuo ao cabo do qual e em algum momento, como mostrou Lévi-Strauss, os fragmentos se ordenam, perfazendo um significado até mesmo inesperado³⁶.

Neste sentido, o contato com as mulheres mbya, logo no início, levou-me a conhecer as aldeias onde vivem e, em um segundo momento, a participar de algumas atividades, principalmente relacionadas às cerimônias religiosas, aos mutirões e manifestações. Considerei este direcionamento de extrema importância para o trabalho, pois estes momentos compartilhados me permitiram ter uma visão mais sensível e próxima.

As experiências foram registradas em relatos de campo, vídeos e fotografias. Para a análise deste material foram consultados trabalhos etnográficos produzidos por antropólogas e antropólogos, onde pude perceber algumas situações semelhantes às que vivenciei. Para além disto, os trabalhos de Etnologia Indígena contribuíram para ampliar o escopo e o entendimento

³⁵ SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p.119-120.

³⁶ MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, Dezembro, 2009. p. 135.

sobre as ações das mulheres no que se refere a aspectos da visão de mundo compartilhada pelos Mbya.

Ao longo da pesquisa deparei-me com silêncios a algumas perguntas e imprecisões nas datas apresentadas pelas mulheres. Como afirmou Eclea Bosi sobre a ausência de exatidão em alguns momentos de entrevistas, “nosso interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida”³⁷. Em vez de serem consideradas empecilhos, estas questões foram enriquecedoras no entendimento das histórias narradas, ao mesmo tempo em que se tornaram geradoras de outras indagações.

Para o processo de transcrição das entrevistas, alterei minimamente as narrativas para que elas deixassem entrever os sujeitos. Neste sentido, Raphael Samuel afirma que, sendo a transcrição um processo de conversão da fala para o modo de escrita, por si só a oralidade é alterada. Neste sentido, optei por manter alguns momentos de digressão e trechos inacabados, considerando-os enquanto partes da narrativa, na intenção de manter o aspecto vivo dos relatos, ou seja, preservar “a textura do discurso”³⁸.

A escolha das mulheres foi feita pelo direcionamento da pesquisa de campo e pelo fato de suas ações se apresentarem a mim como de naturezas distintas entre si, o que me permitiu circular por diferentes espaços da vida dos Mbya na atualidade. Além delas, entrei em contato com outras pessoas que também se tornaram parte deste trabalho, no entanto, aparecem aqui de maneira limitada. Exemplo disto é dona Iracy, que tem dificuldades com a fala e audição, mas em certo momento narrou sua história, retratada no capítulo 2. Outro exemplo é Tamikuã, uma liderança do *tekoa* Itakupé, que foi fundamental para compreender a aproximação ao feminismo comunitário e as questões sobre a ética do pesquisador, mencionadas nas páginas anteriores. A participação de outras pessoas aparece com os registros sobre os deslocamentos da família de Kátia, a participação das mulheres nas casas de reza, as marchas, entre outras situações.

As fotografias aqui reproduzidas são imbricadas, por um lado, “pelas escolhas técnicas, pela definição do que o fotógrafo irá fixar” e, por outro, pelo “seu olhar cultural”, no entendimento de Boris Kossoy³⁹. Apesar do esforço pela aproximação, meu “olhar cultural” e as escolhas que provém dele estão marcadas pelo olhar não indígena. Muitas das imagens produzidas tiveram como objetivo o registro, seja dos lugares visitados, das pessoas ou das ações que ali ocorriam. Por ser uma visitante nas aldeias, sempre tive o cuidado de fotografar apenas quando me era permitido ou que não houvesse restrição. De início fui informada de que

³⁷ BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p.1.

³⁸ SAMUEL, Raphael. Perils of the Transcript. *Oral History*. Vol. 1, No. 2 (1972), pp. 19-22. p.21.

³⁹ KOSOY, Boris. *Fotografia e História*. 5.ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2014. p.46.

não seria adequado tirar fotos na casa de reza, no entanto, em situações cada vez mais frequentes, tive a permissão dos rezadores para realizar esta ação. Esta permissão se tornou mais comum na medida em que nos aproximamos, compartilhamos de mais tempo juntos em mutirões, cerimônias e momentos de descontração. Assim, ao longo do trabalho serão vistas algumas imagens relacionadas diretamente ao texto, para isto segui o caminho proposto por Boris Kossoy:

Uma dupla arqueologia do documento fotográfico se impõe para a recuperação daquelas informações: A) a reconstituição do processo que gerou o artefato, momento em que procuramos determinar seus elementos constitutivos e suas coordenadas de situação; e B) a determinação dos elementos icônicos que compõem o registro visual, o conteúdo da representação⁴⁰.

Por se tratar de documentos produzidos por mim, fiz uma reconstituição das circunstâncias em que cada imagem foi fixada. Quanto às legendas, optei por elencar o tema, espaço, tempo e procedência.

Ao longo do trabalho, caminho por entre as lentes mais próximas, as histórias de vida, e o distanciar de uma imagem em panorama, as organizações de mulheres. Este movimento é inspirado na historiadora Emília Viotti da Costa, para quem, no estudo da história, a particularidade e a agência são tão fundamentais quanto a visão mais ampla sobre as condições nas quais os sujeitos estão inseridos⁴¹.

De maneira geral, iniciarei com encontros e manifestações nas quais as mbya da TI Jaraguá (São Paulo-SP), de outras TIs e etnias estiveram envolvidas. São ações em espaços públicos que evidenciam aproximações entre diferentes atores, em torno de objetivos comuns. No segundo capítulo abordarei trajetórias biográficas, com a intenção de perceber as experiências de vida das mulheres, entrelaçadas a aspectos culturais compartilhados pelos mbya. Já o terceiro e último capítulo será o momento para compreender a participação nos processos de retomada de áreas tradicionais, os *tekoa* Itawerá, Itaendy e a TI Paranapuã, importantes para a permanência mbya no território.

⁴⁰ KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. 5.ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2014. p.82.

⁴¹ COSTA, Emília Viotti da. A dialética invertida: 1960-1990. *A dialética invertida e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

1

NA ALDEIA, NA CIDADE: MULHERES EM MOVIMENTO

Mamõ tetã guireju

Mamõ tetã guireju

Têtã ovy rajyi

Têtã ovy rajyi

Têtã ovy rajyi

Eikere xevy, eikere devy

Eikere xevy, eikere devy

De que lugar sagrado você veio

De que lugar sagrado você veio

Filha do paraíso azul

Filha do paraíso azul

Filha do paraíso azul

Diz, entra para mim

Diz, entra para você

Mamõ Tetã Guireju – canto mbya guarani⁴²

⁴² NANDE TEKÓ ARANDU' Memória Viva Guarani -Gravado na Aldeia JAEXM (Ubatuba) pela Unidade Móvel do Estúdio Zabumba - 1998/1999). Tradução disponível em: <https://historiaeculturaguarani.org/biblioteca/#1589945003186-9d538abf-a047> Acesso em 01.02.2021. A música pode ser acessada no link: https://www.youtube.com/watch?v=N--yI9Qu_P8.

Introdução

Neste capítulo serão abordados encontros entre mulheres indígenas e manifestações das quais elas participaram que, aproximando diferentes etnias -inclusive não indígenas-, extrapolaram os limites de seus territórios atuais, tanto por suas relações quanto pelos espaços ocupados, e que converteram ainda que momentaneamente áreas centrais da cidade em locais de mobilização e defesa dos direitos indígenas. As mulheres fazem parte destas articulações e, nos últimos anos, têm se organizado não somente para somar às lutas comuns ao povo em sua totalidade, mas também para refletir e agir sobre questões que as afetam, por serem mulheres.

Em âmbito nacional, as primeiras associações de mulheres indígenas se constituíram a partir da década de 1980 na região Norte do país. Ao longo das décadas seguintes, algumas aproximações aconteceram também entre indígenas de outras regiões, no sentido de formar associações e/ou promover encontros. Inseridas neste movimento de diálogo entre mulheres, algumas indígenas de diversas etnias do estado de São Paulo se reuniram e formaram o coletivo “Mulheres indígenas - lutar é resistir” na década de 2010. Surgiu então a ideia de promover um grande encontro, onde mulheres em diferentes situações pudessem se juntar e fortalecer as lutas em comum.

Sendo assim, neste capítulo é abordada a organização das mulheres na formação do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo e, a seguir, serão apresentadas algumas manifestações das quais elas fizeram parte, voltadas para questões que afetam os povos indígenas de uma maneira ampla ou as mulheres mais especificamente. Ao observar estas ações se tornam evidentes alguns pontos que aproximam os múltiplos atores e, para percebê-los, será utilizada a categoria de *circuito*, conforme desenvolvida pelo antropólogo José Guilherme Cantor Magnani a partir de experiências com etnografias no ambiente urbano. Ela faz parte da “família de categorias” formulada pelo autor (*pedaço, mancha, trajeto, pórtico e circuito*) para possibilitar a análise de uma complexa multiplicidade encontrada na cidade. Não irei abordar aqui todas as categorias, mas apenas a de *circuito*, definida pelo autor como “a configuração espacial, não contígua, produzida pelos trajetos de atores sociais no exercício de alguma de suas práticas, em dado período de tempo”⁴³.

⁴³ MAGNANI, José Guilherme Cantor. O circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe* (Online), 2014. p.8.

1.1 O Encontro na TI Jaraguá (2018)

Quinhentos anos de colonização aproximam as mulheres indígenas da atualidade àquelas que enfrentaram os primeiros europeus que adentraram o continente americano. Os anos se passaram e, apesar do genocídio e etnocídio contra seus povos perpetrado desde o período colonial, elas continuam criar e recriar formas para garantir vida digna para si e suas comunidades. Esta história aproxima as indígenas de todas as regiões e tornou significativa a data de 5 de setembro, definida desde 1983 como o Dia Internacional das Mulheres Indígenas. É uma homenagem a Bartolina Sisa, mulher *aymara* nascida em 1753 em Sullkawi del Ayllu (Bolívia) que, junto ao seu companheiro Tupac Katari, liderou revoltas contra o domínio colonial no século XVIII. A líder foi presa pelos espanhóis, sofreu tortura, foi morta em praça pública e teve seu corpo esquartejado no dia 5 de setembro de 1782. Suas ações em vida, porém, não foram esquecidas e a *aymara* se tornou símbolo de resistência das mulheres, de luta pela liberdade e contra a colonização, sendo evocada por diversos povos indígenas atualmente. Esta data foi celebrada primeiramente na Bolívia, em 1983 e é lembrada em diversos países da América Latina, como na Bolívia, no Brasil, Paraguai, Uruguai, Argentina, Chile entre outros.

Imagem 1: Desenho representando Bartolina Sisa na divulgação online do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo⁴⁴. Agosto, 2018.

A imagem acima foi utilizada pelo “Coletivo Mulheres Indígenas - Lutar é Resistir” na divulgação do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, que aconteceu em 2018 próximo ao 5 de setembro na TI Jaraguá (São Paulo-SP). O objetivo era ampliar o diálogo entre as mulheres indígenas para, a partir da reflexão e do reconhecimento das necessidades,

⁴⁴ Página do Coletivo “Mulheres Indígenas – Lutar é resistir”.
<https://www.facebook.com/MulheresIndigenasLutarEResistir/>. Acesso em 30.08.2018.

fortalecer as lutas por direitos. A imagem de Bartolina Sisa foi evocada pelas organizadoras e seu passado de combates e enfrentamentos, assim como o das demais indígenas que lutaram pela liberdade dos seus povos, foram recordados. O evento aconteceu entre os dias 1º e 3 e uniu as etnias Guarani Mbyá, Pataxó, Terena, Wapichana, Guarani Kaiowá, Tapajó, Guarani Nhandeva, Kaingang, Tabajara, Canindé, Kaimbé, Pankarare, Kalapalo, Maxacali, Xucuru, Tupi-Guarani, Pankará, Tupinambá, Guajajara, Xavante, Kariri, Payayá, Pipipã, Pankararu, Bororo, Kariri-Xocó, Tikuna e Parintintin⁴⁵. Também estiveram presentes membros de povos de outros países, como Aymara, da Bolívia, Mapuche, do Chile, Zulu, da África do Sul e refugiadas da Palestina, Síria e Haiti.

Parte das mulheres que estiveram presentes vive na cidade de São Paulo ou na região metropolitana, enquanto outros grupos se deslocaram de outras partes do estado, vindos principalmente do oeste paulista e do litoral. Para compreender a presença destas diversas etnias no encontro é importante perceber que, de acordo com a Comissão Pró-Índio, a maioria daqueles que vivem em São Paulo pertence a povos vindos do Nordeste, especialmente os Pankararu, Fulni-ô, Pankararé, Atikum, Kariri-Xocó, Xucuru, Potiguara e Pataxó⁴⁶. Estes povos se deslocaram da região Nordeste devido à seca, à perda e redução de seus territórios, pois uma ínfima parcela foi regularizada pelo Estado. Além deles outros povos se fazem presentes na metrópole, como os Terena, do Mato Grosso do Sul, os Kaingang, do centro-oeste paulista e os Xavante, vindos do Mato Grosso⁴⁷. A maior parte deles vive na cidade. De acordo com o IBGE, dos indígenas que viviam no Sudeste do país em 2010, 80% estava morando no meio urbano⁴⁸. Em consonância com este dado, o mesmo instituto também identificou que no estado de São Paulo a maior parte da população indígena vive fora de terras demarcadas: dos 41.981 contabilizados pelo Censo, 39.214 não vivem em TI⁴⁹. Contudo, o estudo do IBGE não nos possibilita conhecer todas as etnias existentes no estado, tampouco na cidade de São Paulo. A obra “A cidade como local de afirmação dos povos indígenas”, produzida pela Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPISP), nos auxilia a ter uma dimensão da questão étnica por meio da sua análise de dois aspectos: “na primeira, estão os Guarani, estimados em 1,4 mil; na segunda, está uma população de aproximadamente 11 mil indígenas autodeclarados”⁵⁰, ou seja, enquanto a

⁴⁵ Manifesto do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, 3 de setembro de 2018.

⁴⁶ ANDRADE, Lúcia M. M. de. BELLINGER, Carolina. PENTEADO, Otavio C. Índios na cidade e políticas públicas. Comissão Pró-Índio de São Paulo; Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos. São Paulo, 2013.

⁴⁷ Ibidem, p.9.

⁴⁸ Destes, 38,6% declararam não saber a qual etnia pertencem. IBGE.Censo 2010: Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo. Censo demográfico, Rio de Janeiro, 2010, p.86.

⁴⁹ Ibidem, p.169.

⁵⁰ Op cit. p.86.

maior parte dos Guaraní vive em TI, cerca de 28 mil indígenas são de povos não conhecidos em sua totalidade, mas que saíram recentemente de aldeias. Além disso, 11 mil são parte de povos historicamente perseguidos, mas que agora se autodeclaram.

Algumas informações mais próximas também evidenciam os motivos pelos quais algumas indígenas se deslocaram para São Paulo. Ricarda Wapichana, que partiu de Roraima para continuar seus estudos na área da pedagogia. Vanusa Kaimbé, que veio da Terra Indígena Massacará, na Bahia, buscando realizar seu sonho de estudar, ela se formou e fez parte do estabelecimento da aldeia multiétnica de Guarulhos, onde concentram-se membros de diversos outros povos. Chirley Pankará que, vinda de Pernambuco, se tornou deputada estadual em 2018 e em 2019 ingressou no doutorado em Antropologia Social na USP. Vinda da Bolívia, Julieta Paredes, indígena aymara divulga o Feminismo Comunitário na metrópole, por meio de oficinas e encontros. Estas são algumas das mulheres que fizeram parte da organização do encontro, que aconteceu na TI Jaraguá e que, apesar de uma diversidade de povos presentes, teve os Mbya como grande parte do público presente.

Inicialmente a proposta era de realizar um evento de cinco dias, então foi construído o cronograma, no qual as organizadoras distribuíram as atividades por eixos temáticos. A programação contemplava discussões e atividades ligadas à saúde, educação, demarcação de terras, autodeclaração e o contexto urbano. Os momentos finais do evento seriam destinados a realizar atividades de encerramento e a Marcha das Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo. No entanto, as organizadoras enfrentaram o problema de terem um auxílio financeiro extremamente reduzido, impossibilitado a compra de alimentos para cinco dias e a realização de algumas atividades. Elas fizeram então uma arrecadação em plataforma digital e receberam doações, mesmo assim o tempo de realização do encontro foi reduzido de cinco para três dias. A programação pode ser consultada nas imagens a seguir.

ENCONTRO DE MULHERES INDÍGENAS EM SÃO PAULO

01-03 de Setembro/2018

Mulheres indígenas - Lutar é resistir!

Nosso encontro tem como objetivo principal, a união e compartilhamento das demandas e especificidades das mulheres indígenas de contextos urbano e aldeado. Um local e um espaço para que possamos discutir e encaminhar políticas públicas em diversos setores. Saúde, Educação, Políticas Afirmativas, Políticas de Afirmação, entre outras trocas de saberes em que as mulheres indígenas estão a frente e em luta. Para tanto, vamos ter dois dias de encontro, nos dias 01 e 02 de setembro. No dia 03/09 nossa troca de saberes internacional com a presença de convidadas de outros países. Bolívia, Síria, Congo, Palestina, outras nações indígenas do mundo.

Haverá espaço para acampamento! Tragam barracas, colchonetes, cobertores, talheres, pratos e copos não descartáveis, pois, não queremos gerar lixo!

SEXTA-FEIRA 31/08

Chegada e acolhida das delegações

19:00 Reza na Opy da Tekoa Pyau!

SÁBADO 01/09

Abertura com Sonia Barbosa;
Reprodução da entrevista da Cacica Jandira Kerexu;
Apresentação do Coral Guarani

08:00

Educação de base, educação normativa
Cristine Takuá e Silmara Guajajara

09:00

Universidade, cotas e permanência
Fabi Medina Guarani e Projeto Pindorama

10:00

Mídias livres
Priscila Tapajoa e Katú Mirim

11:00

Almoço!

12:00

Atividades culturais

13:00

Condições de trabalho a indígenas de contexto urbano
Clarice Pankararu e Jéssica Pankararé

14:00

Invasões e a demora nas demarcações
Geni Para Yry e Tamikuã Txihí

15:00

Marco temporal e o Jurídico
Jaxuká Kaingang e Esther Payake Terena

16:00

Conversa com lideranças TI Jaraguá
Jaxuka Patricia (Tekoa Pyau)
Irene (Tekoa Yvy Porã)
Gizeli Para Poty (Tekoa Itakupe)

17:00

Janta!

18:00

Atividades culturais e oficinas

19:00

DOMINGO 02/09

08:00 Violência contra mulheres
Maria Santos (Tekoa Itawera)

09:00 Medicina tradicional
Cris Roseno e Katarina (Piaçaguera)

10:00 Segurança na alimentação
Rica Wapichana

11:00 Saúde sexual
Vanuza Kaimbé

12:00 Almoço!

13:00 Atividades culturais

14:00 Indígenas em contexto urbano
Chirley Pankará e Jupirá Terena

15:00 O serviço da colonização e da catequização (descolonizando)
Yakuy Tupinambá e Lais Maxakali

16:00 Acolhimento a pessoas que se autodeclararam
Letycia Payayá e Cristiane Santos

17:00 Autodeclaração, OIT 169, Legislativo e Jurídico
Letícia Campus e Mahu Lima

18:00 Janta!

19:00 Atividades culturais e oficinas

SEGUNDA-FEIRA 03/09

08:00 Feminismo comunitário
Juliete Paredes

09:00 Experiências e trocas com as indígenas Mapuche

10:00 Convidadas refugiadas(os) e migrantes de zonas de conflito
Convidadas e convidados da Palestina, Congo, Haiti e Síria

12:00 Almoço!

18:00 Janta!

19:00 Balanço do encontro

TERÇA-FEIRA 04/09

08:00 Café da manhã
Retorno das delegações!

ENCONTRO ESTADUAL DE MULHERES INDÍGENAS em São Paulo

"Mulheres indígenas lutar é resistir!"

Imagens 2 e 3: Programação do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, divulgada nas redes sociais. Disponível em: <https://www.facebook.com/MulheresIndigenasLutarEResistir>

O espaço e as atividades

O encontro era voltado às mulheres, porém, ao longo dos dias também foi enfatizada a importância da presença masculina para que os homens pudessem compreender outra perspectiva acerca das vidas delas. Já no dia 31 chegaram grupos vindos de outras cidades. Alguns participantes eram parentes dos Mbya da TI Jaraguá e foram acolhidos em suas casas. Os demais puderam dormir no espaço do Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI), dentro do *tekoa* Pyau, onde o evento foi realizado. A reza na *opy* fez parte da acolhida das delegações que lá chegaram, o que se repetiu ao fim da tarde do dia seguinte, sábado. Já as demais atividades do evento aconteceram em uma estrutura coberta, no *tekoa* Pyau, uma área construída pela Igreja Assembleia de Deus destinada a sediar cultos na aldeia, mas que é utilizada pelos Mbya para diversos fins⁵¹.

A imagem 4 retrata uma visão geral sobre o local, na qual está visível a estrutura de metal e o formato dividido entre a parte elevada do palco e a área destinada ao público. Além disso, são perceptíveis ao fundo alguns cartazes coloridos colados na parede, onde estão registrados grafismos guarani e também desenhos de casas e onças, identificados logo abaixo pelo nome na língua mbya.

Imagem 4: Primeiro dia do evento. *Tekoa* Pyau, TI Jaraguá (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografia da autora.

⁵¹ O antropólogo Fábio Nogueira Silva trata do processo de entrada deste grupo religioso no *tekoa* Pyau. Inicialmente eles frequentavam o *tekoa* Ytu, que fica do outro lado da avenida, porém, com a proibição expressa pela cacica Jandira, liderança daquela aldeia, os evangélicos foram recebidos no Pyau. No entanto, apesar de realizarem periodicamente cultos lá e terem inclusive construído a estrutura acima, quem participava eram apenas os evangélicos da região, já que os Mbya não frequentavam as celebrações. A estrutura, construída para a realização de cultos é, então, utilizada pelos Mbya para outros fins e, como pude acompanhar, o Encontro Estadual foi um destes novos usos, ainda que por um curto período. Conf. SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Na cerimônia de abertura foi exibido um vídeo com entrevista da cacica Jandira Kerexu, produzido em dezembro de 2011, cerca de três meses antes de seu falecimento⁵². A lembrança da cacica neste momento é significativa, pois ela se tornou um símbolo da presença feminina nos espaços de decisão da TI Jaraguá, além de ser uma referência do fortalecimento e retomada da espiritualidade mbya ligada à *opy*. Esta retomada aconteceu após o falecimento de Joaquim, seu esposo, pois ele havia crescido entre uma família de não indígenas e se declarava evangélico, se opondo assim à construção de uma casa de rezas na aldeia. Apesar de sua posição, ele não resistia à participação de Jandira e de seus filhos e netos na *opy* de outras aldeias, como na Barragem, situada na zona Sul, para onde ela eventualmente os levava⁵³. A seguir as participantes elencadas na programação expuseram suas histórias, reivindicações e reflexões.

O encontro foi realizado em uma TI profundamente marcada pelo crescimento urbano, cuja população e lideranças mantém relações com diversos povos indígenas que vivem em terras não demarcadas, tanto no município como na região metropolitana de São Paulo-SP. O próprio encontro foi organizado pelo coletivo de mulheres citado anteriormente, composto por indígenas de várias origens. Neste sentido, podemos pensar na importância da TI Jaraguá não apenas para os Mbya que a habitam, mas também para os membros de diversos outros povos que estabelecem relações de amizade com os moradores e por ali circulam por diversos motivos políticos, práticos e afetivos.

Os temas escolhidos continham questões relacionadas à cidade, como o acesso à universidade, as indígenas em contexto urbano, as condições de trabalho enfrentadas por elas nesta situação e a autodeclaração. Ao mesmo tempo, questões que abrangem a todos foram levantadas, como o direito de acesso à terra, seja ela no contexto urbano, seja rural. Já a saúde sexual e reprodutiva foi abordada sob dois vieses: Vanusa Kaimbé falou sobre a perspectiva dos indígenas acerca da saúde pública e em outro momento a rezadora Virgínia expôs sua preocupação e conselhos sobre questões reprodutivas e a importância de lembrar das medicinas ancestrais.

⁵² *Jandira cacique guarani*. Direção: Rabetti. São Paulo, dezembro, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zcHME3AE5No>. Acesso em 05.12.2019.

⁵³ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 34-35

Imagem 5: Maria Ara Poty manifesta sua opinião sobre a violência contra as mulheres. Tekoa Pyau, TI Jaraguá (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografia da autora.

Imagem 6: Momento de diálogo para a construção do Manifesto do Encontro, apresentado ao fim da Marcha no último dia do evento. Fotografia da autora. Tekoa Pyau, TI Jaraguá (São Paulo-SP) setembro de 2018.

Apesar de existirem ali falantes de diversas línguas, o português se tornou a principal forma de comunicação entre as participantes. Sobre isso chamou atenção a fala da rezadora Virgínia, que discursou ao longo de alguns minutos apenas em mbya, com uma tradução simultânea-resumida para os não-Mbya, por um membro da TI. Mesmo não compreendendo, muitos estavam lá a prestar atenção. Ela estava dentro do espaço onde vive e que, durante aqueles dias, foi convertido em uma área múltipla, onde muitas línguas seriam possíveis.

Aquele era um evento atípico no *tekoa* Pyau e para atender às necessidades foram mobilizadas soluções, como as equipes de alimentação. A proposta do Encontro era de ser um evento para reunir mulheres indígenas, não sendo restrito apenas às mbya. As pessoas que fizeram parte da organização também eram de diversos povos mas, por estarem em uma TI na qual quase todos os moradores são Mbya e pela proximidade a outras áreas deste povo, era perceptível a grande presença de elementos que se relacionam ao seu modo de vida, como a participação das visitantes na reza diária da *opy*, algumas exposições orais feitas apenas na língua guarani mbya e os cantos durante a marcha.

O preparo dos alimentos também foi marcado pela presença de diferentes povos, sendo produzidos por indígenas e apoiadores voluntários na cozinha localizada ao lado do centro comunitário. A elaboração das refeições foi coordenada na ocasião por Ricarda Wapichana, que organizou a produção dos almoços e jantares, enquanto o café da manhã foi preparado por jovens Guarani. Como desjejum, os jovens prepararam o *xipá*, retratado nas imagens 7 e 8, um pequeno bolo frito de farinha de trigo, água, óleo e fermento produzido em todos os encontros guarani que participei, seja durante cerimônias na *opy* da Itaendy, seja em Paranapuã, no Paraná

ou no Encontro Estadual. Em todas as vezes que presenciei a produção, ele era feito por jovens mulheres e meninas, apenas durante o Encontro vi jovens rapazes se dedicando a esta atividade. A partir de trabalho etnográfico, o antropólogo Martin C. Tempass afirma que são raros os casos em que os homens atuam no preparo de alimentos mais elaborados, como o *xipá*⁵⁴. No caso do Encontro, foram previamente organizadas as equipes responsáveis pelas refeições e dois rapazes de cerca de dezoito anos estiveram à frente deste preparo, desde a manipulação dos ingredientes da massa até a conclusão do processo de fritura.

As imagens a seguir foram registradas no início da manhã do segundo dia do evento, quando era produzido o *xipá* por um dos jovens mbya, na cozinha comunitária. Devido ao público presente, a quantidade de massa produzida foi maior que de costume e o rapaz optou por reduzir o tamanho dos bolinhos.

Imagem 7: Preparo do *xipá*. Tekoa Pyau, TI Jaraguá (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografia da autora.

Imagem 8: *Xipá* sendo frito. Tekoa Pyau, TI Jaraguá (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografia da autora.

O encerramento na segunda-feira foi precedido pelo espaço para a interação e troca de experiências com indígenas de outras nacionalidades e também mulheres refugiadas. À tarde o grupo se deslocou para a Praça da República, na área central da cidade, ponto de encontro e concentração para a marcha. Na concentração na Praça da República teve dança do *xondaro*, música e discursos das mulheres que participaram do encontro.

Após este momento de concentração, teve início a caminhada com faixas e cartazes, com cantos e discursos ao microfone, além da fumaça constante dos cachimbos. Dirigimo-nos

⁵⁴ TEMPASS, Martin César. “*Quanto mais doce melhor*”: um estudo antropológico das práticas alimentares da sociedade Mbyá-Guarani. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010. p. 243-244.

ao Largo do Paissandu, onde o encontro foi encerrado com a leitura do documento final, a apresentação de cantos e a performance do grupo afro Ilú Obá De Min em homenagem às vítimas do incêndio e desabamento do prédio Wilson Paes de Almeida, que aconteceu no dia 1º de maio daquele ano.

O evento foi gestado pelo “Coletivo Mulheres Indígenas - Lutar é Resistir”, uma organização local⁵⁵ composta por mulheres de diversas etnias, que residem em sua maior parte na cidade ou na região metropolitana de São Paulo. Teve como marca também a aproximação às mulheres negras, além de outros apoiadores e simpatizantes formando assim uma mobilização pública. Scherer-Warren entende que este tipo de mobilização, caracterizado por ocupar a esfera pública e aproximar diversas redes e organizações, tem

a finalidade de produzir visibilidade através da mídia e efeitos simbólicos para os próprios manifestantes (no sentido político-pedagógico) e para a sociedade em geral, como uma forma de pressão política das mais expressivas no espaço público contemporâneo⁵⁶.

Assim sendo, diferentemente dos outros encontros realizados entre as mulheres mbya, tais como o Encontro de Mulheres Guarani do Litoral Norte do Estado de São Paulo⁵⁷, de 2004, e o encontro de mulheres da TI Tenondé Porã, (que ocorreu também em setembro de 2018) este evento extrapolou os limites da TI e tomou a Praça e avenidas da região central da cidade. O caráter público permitiu alcançar as pessoas que por lá circulam em seu cotidiano ou que tiveram acesso pelas mídias, levando mensagens sobre os povos indígenas não apenas de São Paulo, mas do país.

Ele foi amplamente divulgado nas redes sociais, além disso, a marcha e a concentração anterior a ela facilitaram a aproximação de outros apoiadores e interessados que estavam na região. A imagem abaixo retrata um momento da concentração na Praça da República quando discursava Sônia Guajajara, candidata naquele ano à vice-presidência da República pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Chuviscos caíam do céu e Sônia proferia palavras sobre a importância daquele momento e da união dos povos indígenas no delicado período eleitoral que se aproximava. A faixa amarela na imagem 9, com os dizeres “Mulheres indígenas e negras pela demarcação de terras, já!” levava o logotipo da Marcha Mundial das Mulheres e mostrava a aproximação entre mulheres de outros movimentos. Na imagem 10 há uma grande faixa onde

⁵⁵Na classificação da socióloga Ilse Scherer-Warren, o associativismo local compreende as “expressões locais e/ou comunitárias da sociedade civil organizada” SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. Sociedade e Estado, Brasília, v. 21, n. 1, p. 109-130, jan./abr. 2006. p. 110.

⁵⁶ Ibidem p. 112.

⁵⁷ Conf. a publicação que resultou do encontro, que contém o registro dos principais pontos levantados pelas mulheres: GOMES Selma A. *Encontro de Mulheres Guarani do Litoral Norte do Estado de São Paulo*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), 2004.

lê-se: “Mulheres indígenas, lutar é resistir”, esta foi utilizada posteriormente em diversas outras ocasiões, como no ato do Dia Internacional das Mulheres (2019). Naquele momento, o discurso da Sonia Ara Mirim, uma liderança da TI Jaraguá, sobre a cidade de São Paulo foi marcante: “Nós estamos sobre uma terra indígena, São Paulo foi construída sobre terra indígena”, ela discursou sobre a terra coberta pelo concreto e por prédios, sobre como isto é prejudicial a todos. Diversos transeuntes paravam para ouvir, enquanto as mulheres continuavam, uma a uma, a declarar palavras de força no microfone: a Praça da República, naquele momento, se tornava lugar de contestação e de afirmação dos direitos indígenas.

Imagem 9: Concentração para a Marcha das Mulheres Indígenas na Praça da República (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografia da autora.

Imagens 10 e 11: Faixas utilizadas na Marcha das Mulheres Indígenas na Praça da República (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografias da autora.

No dia anterior ao encerramento as participantes se reuniram para discutir quais seriam os encaminhamentos do evento e para construir coletivamente um manifesto, que foi lido no

ato de encerramento. O manifesto pontua os entraves encontrados pelas indígenas em seus cotidianos, seja em contexto urbano, seja em aldeias, e reivindica algumas ações específicas, entre elas o reconhecimento nacional de setembro como o Mês das Mulheres Indígenas. A última faixa (imagem 11) faz referência à data na qual Bartolina Sisa foi assassinada e que se tornou o Dia Internacional das Mulheres Indígenas, porém, não consta entre as datas comemorativas oficiais no Brasil. No ano seguinte os codeputados da Bancada Ativista (PSOL) apresentaram na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (ALESP) o Projeto de Lei nº 639/2019, que institui o Dia Estadual da Mulher Indígena.

A figura de Bartolina Sisa também pode remeter à aproximação de alguns moradores da TI Jaraguá ao feminismo comunitário, que tratarei mais adiante. Antes trarei um breve panorama das organizações indígenas de mulheres, as suas associações.

1.2 Aproximações entre mulheres indígenas no Brasil

A iniciativa do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo vem no esteio de outras aproximações ao espaço público em âmbito nacional. Com a população total no Brasil de 896,9 mil indígenas, sendo 305 etnias que falam 274 idiomas e cerca de 36,2% vivem em área urbana enquanto há 63,8% na área rural⁵⁸, temos uma miríade de experiências com relação à participação das mulheres indígenas na esfera pública. Os primeiros registros de organizações com o recorte de gênero entre os indígenas no Brasil datam da década de 1980, sendo iniciativas de âmbito local que, ao longo das décadas seguintes, passaram a se aproximar de outras regiões. As experiências das mulheres indígenas são diversas e compartilhadas com os povos nos quais elas vivem.

O início destas organizações locais está ligado à formação do movimento indígena no país. Inicialmente, ao identificarem as dificuldades comuns vivenciadas diante dos projetos desenvolvimentistas executados pelo governo durante a ditadura militar, os indígenas de todas as partes do país se reuniram em Assembleias, apoiados por entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)⁵⁹. A historiadora Poliene Soares dos Santos Bicalho defende que este foi o marco para a formação do Movimento Indígena no Brasil, o que é diferente das

⁵⁸ IBGE.Censo 2010: Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo. Censo demográfico, Rio de Janeiro, 2010.

⁵⁹ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos* (1970 – 2009). 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010. p.25.

ações movidas pelos povos ao longo dos séculos de contato com os não indígenas. Sobre os períodos anteriores, a autora concorda com Florestan Fernandes⁶⁰, de que podem ser identificadas três maneiras de agir frente aos colonizadores: “a preservação da autonomia tribal por meios violentos”, como a Guerra dos Tamoios; “a submissão”, sendo os indígenas considerados “aliados” e/ou “escravos”; e “a preservação da autonomia tribal por meios passivos”, pelas migrações até regiões ainda inalcançadas e outras formas. Algumas questões que dificultavam a aproximação e organização entre os indígenas eram a “diversidade de povos e línguas; as dimensões geográficas; as rivalidades e diferenças étnicas e culturais; e os obstáculos impostos por diferentes políticas indigenistas”⁶¹.

As diferenças entre os povos não deixaram de existir, no entanto, a partir daquela década, com as Assembleias, teve início a aproximação maior e o diálogo entre os povos. Foi formado assim o Movimento Indígena do Brasil que passou, até a atualidade, por diversos momentos e formas de organização, sendo que, de acordo com a historiadora, alguns pontos marcantes na trajetória do Movimento em âmbito nacional foram: o Decreto de Emancipação de 1978, a Assembleia Constituinte de 1987, a Constituição de 1988, as discussões em torno dos 500 anos da chegada dos europeus ao Brasil, as reuniões do Abril indígena e a formação do Acampamento Terra Livre.

Este último trata-se da maior mobilização indígena de caráter nacional, que acontece anualmente em Brasília, desde 2004, e se tornou um importante espaço de articulação e reivindicação de direitos dos povos indígenas. Uma das primeiras bandeiras defendidas foram a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, assinada pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva (PT) no ano seguinte. Já no segundo ano de evento, em 2005, foi defendida a criação do Conselho Nacional da Política Indigenista (CNPI), que foi atendida parcialmente com a criação da Comissão Nacional da Política Indigenista (2006), ainda de caráter transitório⁶² e a realização da primeira Conferência Nacional dos Povos Indígenas. Após reivindicações pelos anos subsequentes, já no governo da presidenta Dilma Vana Rousseff (PT), a Comissão foi substituída em 2015 pelo Conselho Nacional da Política Indigenista, mantendo a sigla inicial. Além disso, naquele ano aconteceu a primeira Conferência Nacional de Política Indigenista, antecedida por etapas locais e regionais de organização e construção de propostas

⁶⁰ FERNANDES, Florestan. Antecedentes Indígenas: Organização Social das Tribos Tupis. In: BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (Direção). *História Geral da Civilização Brasileira*. A Época Colonial. Do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, volume 1. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. p.84-85. *apud* BICALHO, p.25.

⁶¹ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos* (1970 – 2009). 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010. p. 26.

⁶² *Ibidem*, p.308.

para o evento, ocorrido em novembro de 2015. No documento preparatório são percebidas reivindicações de apoio a iniciativas de mulheres, às suas associações e ao envolvimento político, a questões relacionadas à saúde e educação. No ano seguinte, em 2016, elas passaram a ter um momento específico de reunião durante o ATL.

A característica que marcou os primeiros momentos a aproximação entre as mulheres indígenas à organização política foi o caráter local e regional e a ausência de uma articulação nacional⁶³. Assim sendo, há uma constelação de associações que surgiram desde a década de 1980 e a tentativa de organização em âmbito nacional que até fins dos anos 2010 não havia se consolidado – mas vem se fortalecendo no fim desta década na formação de encontros que unem os grupos regionais e locais.

Associações

Pioneiras na formação de associações, inicialmente as mulheres da região amazônica se organizaram na intenção de fortalecer o movimento ampliado e vieram a criar e ocupar espaços específicos dentro das organizações na medida em que a atuação se diversificava e recebia apoio financeiro⁶⁴. Assim foi criado, por exemplo, o Departamento de Mulheres da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (DMIAB) e, mais tarde, a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB). Inicialmente formaram associações por interesses políticos e econômicos e apenas mais tarde foram elaboradas suas demandas específicas enquanto mulheres⁶⁵. Algumas das discussões e reivindicações que elas compartilham com o movimento ampliado são sobre o direito à terra, saúde, educação, ambiente saudável, controle e autodeterminação sobre os recursos naturais, proteção e apoio do Estado em defesa dos direitos humanos. Já como preocupações específicas das mulheres estão a violência familiar e interétnica, a geração de renda, a saúde reprodutiva, soberania alimentar e a atuação das mulheres nas decisões políticas⁶⁶.

As mais antigas associações de mulheres indígenas no Brasil são a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), fundada em 1984 e a Associação de

⁶³ MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. in SACCHI, Angela. GRAMKOW, Márcia Maria. (orgs) Gênero e Povos Indígenas. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/Funai, 2012. p. 159.

⁶⁴ Ibidem, p.168

⁶⁵ Ibidem, p.147-148

⁶⁶ VERDUM, R. et al. Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. Brasília: Inesc, 2008, p. 9-10

mulheres Indígenas do Distrito de Taracuaá, Rio Uaupés e Tiguié (AMITRUT)⁶⁷, também na década de 1980. A seguir, no estado de São Paulo, foi oficializada a Associação de Mulheres Indígenas do Centro Oeste Paulista (AMICOP) em 1995. Houve então a tentativa de uma primeira união em âmbito nacional: em 1995 foi realizado o Primeiro Encontro Nacional de Mulheres Indígenas do Brasil, em Brasília-DF, que resultou na criação do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI)⁶⁸.

Esta organização de mulheres indígenas tem como objetivos principais “articular, promover, apoiar e defender a luta pelos direitos das mulheres indígenas⁶⁹”, tendo especial atenção nas áreas de defesa da cultura, das demarcações de terras indígenas e proteção ao meio ambiente⁷⁰. No entanto, o CONAMI não logrou se tornar um espaço de representação nacional, entre outros motivos, por causa da dificuldade de troca de informações e intercâmbio entre as etnias localizadas em diferentes regiões do país⁷¹.

Já nos anos 2000 foram criadas articulações regionais que unem associações locais. Em maio de 2001, durante a Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em Santarém (PA) foi criado o primeiro espaço institucional dentro desta organização voltado diretamente para as questões das mulheres indígenas. A articulação ficou a cargo da Associação das Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN) e da Associação de Mulheres Indígenas Sateré Mawé (AMISM), sendo organizado em Manaus o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, com a consolidação do Departamento de Mulheres Indígenas da COIAB, com o objetivo de “inserir e promover os direitos e interesses específicos das mulheres indígenas no interior do movimento indígena e como demanda para políticas públicas”⁷².

Na região Nordeste do país foi realizado em 2007 o primeiro encontro regional de mulheres indígenas da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME)⁷³. No mesmo ano de 2007, entre os dias 21 e 24 de outubro, a região Centro-

⁶⁷ SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológica*, ano 7, volume 14 (1 e 2): 95-110 (2003). p.96.

⁶⁸ SACCHI, Angela Célia Monagas. *União, Luta, Liberdade e Resistência: As Organizações de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. p.91.

⁶⁹ CONAMI – Conselho Nacional de Mulheres Indígenas.

Disponível em: <<https://www.facebook.com/pages/category/Organization/CONAMI-Conselho-Nacional-de-Mulheres-Indigenas-245253462208582/>> acesso em: 01 out. 2019.

⁷⁰ MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. in SACCHI, Angela. GRAMKOW, Márcia Maria. (orgs) *Gênero e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/Funai, 2012. p.159

⁷¹ SACCHI, op. cit., p.91.

⁷² VERDUM, R. et al. *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Inesc, 2008. p.11.

⁷³ Ibidem, p.12.

Sul também realizou o seu primeiro encontro regional de mulheres indígenas, organizado pela Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (ARPIN-SUL) juntamente com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). Um ano antes havia sido criada a ARPIN-SUL, sendo que a Kaingang Maria Inês de Freitas, do Rio Grande do Sul, fora uma idealizadora do projeto, juntamente a Rildo Mendes, de Santa Catarina e Romancil Cretã, do Paraná. Nascida na Terra Indígena Guarita, ela destacou que o encontro ocorreu em Curitiba e reuniu 50 mulheres das etnias Kaingang, Guarani, Xetá e Xokleng e teve como objetivo “instituir, no âmbito da ARPIN-SUL, um espaço de discussão específico para as questões de gênero, no qual, com o apoio do movimento indígena, as mulheres poderiam construir sua autonomia”⁷⁴. Este encontro também tinha como intenção criar a possibilidade de qualificação das mulheres para que pudessem estar presentes ativamente em espaços políticos e sociais, bem como contribuir para as discussões dos problemas das comunidades das quais fazem parte⁷⁵.

Uma nova configuração de atuação das mulheres indígenas em âmbito nacional foi formada na programação do Acampamento Terra Livre (ATL) em 2016 quando o evento incorporou também a perspectiva delas como parte da programação oficial. Durante o evento em 2016 ocorreu a primeira plenária onde foi discutida e aprovada a Pauta Nacional das Mulheres Indígenas. Esta pauta foi o resultado do trabalho desenvolvido nas cinco regiões do país, quando as mulheres que fizeram parte do projeto Voz das Mulheres Indígenas, promovido pela ONU Mulheres no Brasil, dialogaram e aplicaram 281 questionários, que foram respondidos por 105 povos⁷⁶. O objetivo principal foi organizar as lutas das mulheres indígenas de todas as regiões em uma pauta comum.

O Encontro Estadual de Mulheres na TI Jaraguá está na esteira dessas diversas organizações, mobilizações e reuniões observadas no século XXI. É um marco importante para as indígenas que moram em São Paulo, trazendo discussões para uma TI dentro da metrópole. Voltemos para este encontro.

⁷⁴ FREITAS, Maria Inês. Mulheres indígenas e a luta por direitos na Região Sul. In VERDUM, Ricardo (org). *Mulheres indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008. p.49

⁷⁵ Ibidem, p. 49.

⁷⁶ A dinâmica da pesquisa contou com lideranças que compuseram o grupo de referência, sendo elas Andréia Lourenço, Povo Guarani Nhandeva; Maria da Conceição Feitosa, Povo Pitaguary; Ro'otsitsina Juruna, Povo Xavante; Sonia Bone, Povo Guajajara; Suzie Vito, Povo Guarani Kaiowá e Telma Marques, Povo Taurepang; e as multiplicadoras responsáveis por regiões Maria Leonice Tupari, Povo Tupari Priscila Freitas Barbosa, Povo Karipuna; Maria Alice, Povo Umutina; Valdenira Batista, Povo Kaxynawa; Raimunda Lima, Povo Apurinã; Francinara Soares, Povo Baré; Ana Patté, Povo Xoklen; Simone Eloy Amado, Povo Terena; Ana Clecia, Povo Pitaguary; Cremilda, Povo Wassu Cocal; Gricelia da Silva, Povo Tupinambá; Cristiane Julião, Povo Pankararu; Josiane Felício, Povo Tupiniquim; Pury Tembê, Povo Tembê; Angela Amanakwa, Povo Kaxuyana; Rosane Cruz, Povo Piratapuia; Claudeci da Silva, Povo Potyguara; Rayane Máximo, Povo Baré.

1.3 As vidas das mulheres e as feridas da colonização

No Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo que aconteceu na TI Jaraguá em 2018 Maria Ara Poty falou para o público presente, em sua maior parte Guarani-Mbya, mas também de outras etnias e *juruá*, sobre a violência contra as mulheres, sejam elas indígenas ou não. Na noite anterior à sua apresentação eu havia dormido no *tekoa* Pyau e conversamos até tarde, ela disse que estava se preparando para falar sobre problemas muito sérios que acompanhara ao longo de seus anos de vida. Acordei de madrugada e ajudei a preparar o café da manhã que foi servido aos participantes. Quando amanheceu, Maria chegou com o chimarrão e lá estivemos conversando sobre o dia repleto de atividades que teria pela frente, ela logo saiu da cozinha, se dirigiu ao espaço do evento e começou a falar ao microfone, voz firme como sempre.

O tema de sua exposição era a violência contra as mulheres. Ela começou dizendo que percebe o mundo dos brancos muito mais violento do que as comunidades indígenas, pois estas vêm se fortalecendo por meio de conversas entre os homens e jovens para que estas situações não aconteçam. Ela considera que “essa batalha” está sendo vencida pelas comunidades, mas, ainda assim, há que ser debatida a questão. Alguns meses antes eu a havia entrevistado e, na ocasião, ela falara das suas memórias acerca da chegada da violência entre os Mbya:

Do meu ponto de vista, a nossa cultura, o nosso jeito de vida há uns quarenta anos atrás a gente tinha o respeito ainda né, não só pelos não indígena, mas pelos próprios indígenas. Então deste tempo pra cá, até hoje, a mulher indígena é muito discriminada e sofre muito, sofre muito (...) nós era tudo respeitado porque nós vivia tudo como irmão, mesmo.

Na entrevista, Maria discorreu sobre sua percepção de transformações no relacionamento entre os homens e as mulheres, desde sua juventude. Ela entende que há mais ou menos quarenta anos atrás não existia violência contra as mulheres entre os indígenas, mas com o contato intenso com os *juruá* esse cenário mudou. No seu entendimento, recentemente as mulheres passaram a perceber que essa violência não é normal e, enquanto algumas se aproximam da discussão, outras ainda se calam. Articulada com outros temas abordados pelas mulheres naquele dia, como o parto, a segurança alimentar e o direito à assistência à saúde diferenciada, a fala de Maria foi também no sentido tanto de estimular as mulheres a caminharem juntas no combate à violência quanto lembrar aos homens presentes sobre a importância do respeito.

O entendimento de Maria pode ser visto à luz da proposta da antropóloga Rita Segato, para quem a colonização europeia deixou um legado com relação ao poder, à raça e ao gênero,

que foi perpetuado com o avanço da modernidade após as independências na América. Ela defende que as instituições do Estado, junto ao mercado, agem “desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos”⁷⁷. Para ela, esta intrusão não cria, mas causa o “agravamento e a intensificação” das hierarquias que existiam anteriormente nas comunidades.

Tamikuã Txihi, que participou da formação do *tekoa* Itakupé e hoje é uma das lideranças da TI Jaraguá, também esteve presente no encontro e colaborou com a sua construção. Ela e Julieta Paredes, indígena aymara impulsionadora do feminismo comunitário desenvolvido na Bolívia, realizaram diversas atividades de formação política naquele ano de 2018. A imagem abaixo retrata o momento de uma das oficinas sobre o Feminismo Comunitário no *tekoa* Itakupé (TI Jaraguá). O evento ocorreu dentro da *opy* (casa de reza) e foi aberto ao público indígena e *juruá*. Na ocasião, a maioria dos participantes era não indígena, pois alguns dias antes outra oficina acontecera, aberta apenas aos Mbya. Julieta Paredes, de camiseta amarela, está com a palavra.

Imagem 12: Oficina sobre o Feminismo Comunitário com Julieta Paredes e Tamikuã Txihi, Itakupé, TI Jaraguá, 2018. Fotografia da autora.

Segundo Julieta Paredes, o Feminismo Comunitário surgiu na Bolívia durante o levante popular de 2003 e a reconfiguração da política nesta primeira década do século XXI, o que se

⁷⁷ SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de um vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (Comps.) *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. 2a ed. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011, p.113.

deu através da união de dois grupos, a comunidade Mujeres Creando Comunidad e a Asamblea Feminista de La Paz, com forte inspiração nas memórias das ancestrais⁷⁸. Paredes e Guzmán, definiram como “un movimiento de teoría y pensamiento social que nace desde las mujeres feministas de Bolivia y que convoca a todas las personas, a cambiar el mundo en el que vivimos” e também como “un movimiento social, que responde a la forma circular del conocimiento y del pensamiento, que recuperamos críticamente de nuestros pueblos originários, formas del ser y del pensar que hoy las tomamos, las repensamos y replanteamos”⁷⁹. O Feminismo Comunitário tem como base o entendimento de que mulheres e homens são complementares e devem andar lado a lado “como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra”⁸⁰, à semelhança de Bartolina Sisa e Tupac Katari, citado por Paredes durante uma oficina como sendo um casal complementar. O movimento se expandiu pela América Latina e chegou às mulheres mbya a partir de 2018 com estes contatos mediados por Tamikuã, que se juntou ao núcleo de Feminismo Comunitário desenvolvido em São Paulo.

O entendimento de Maria Ara Poty sobre a violência se aproxima da perspectiva proposta por Julieta Paredes na medida em que compreende que o problema do autoritarismo sobre as mulheres está ligado à aproximação aos não indígenas.

No Encontro, Maria ainda lembrou do dia em que presenciou a ação de violência contra uma mulher entre os *juruá* que passavam pela Estrada Turística do Jaraguá, que corta a TI. Um homem agredira sua esposa e apenas parou com a intervenção dos Mbya que se aproximaram, levando-a para dentro de uma das aldeias próximas, para acalmá-la. Maria, assim, ampliou em sua fala a abordagem da luta das mulheres indígenas estendendo, com este exemplo, para todas as mulheres do país a importância de se pensar o machismo e a violência.

*Nós que ficamos no dia a dia dentro de casa fazendo alimentação, lavando roupa pros nossos maridos, nossos filhos não passar fome nem andar sujo, é nós que nos responsabilizamos em cuidar da saúde dos nossos maridos. Então eu entrei de cara, eu sei que eu tô falando isso aqui, eu sei que nós temos homens machistas que acham que podem falar assim “Ah a minha mulher vai ter que fazer o que eu quero e acabou”. Ele tem que entender que hoje as mulheres estão avançando, hoje as mulheres que estamos mostrando pra eles a realidade, né, então eu acho que nós mulheres merecemos mais respeito, mais consideração, não só no Jaraguá, mas no Brasil todo*⁸¹.

⁷⁸ PAREDES, Julieta. GUZMÁN, Adriana. *El tejido de la rebeldia, qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. Mujeres Creando Comunidad. s/ano. p.62.

⁷⁹ Ibidem, p.60-61.

⁸⁰ PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando. La Paz, 2010. p.33.

⁸¹ Exposição de Maria Ara Poty no Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, TI Jaraguá, Setembro de 2018.

Por meio da experiência que teve e das percepções sobre os não indígenas, Maria dialoga entre estes dois universos aproximando as mulheres que sofrem de violência. Ela identifica como sendo uma consequência deste entrelaçar de mundos, o que remete às mulheres em outros contextos que não apenas indígena, assim como aponta Segato.

Dentro deste contexto é importante destacar as propostas do projeto Voz das Mulheres Indígenas, projeto este citado mais acima. Organizado com o apoio da ONU Mulheres no Brasil juntamente à Embaixada da Noruega, esta iniciativa indica a necessidade de enfrentamento da violência através de algo mais institucional. Para a construção desta proposta foram aplicados questionários nas cinco regiões do país, por mulheres indígenas de diversas etnias com a intenção de perceber os pontos em comum para aproximá-las nas lutas por direitos. São as seguintes:

1. Violação dos direitos das mulheres indígenas (incluindo o enfrentamento à violência contra as mulheres, mas não se limitando a esse assunto); 2. Empoderamento político das mulheres indígenas; 3. Direito à terra e processos de retomada; 4. Direito à saúde, educação e segurança; 5. Direito à tradição, cultura e diálogos inter-geracionais; 6. Direitos econômicos das mulheres indígenas; 7. Comunicação e processos de conhecimento; 8. Processos de resistência; 9. Sustentabilidade e financiamento; 10. Formulação de uma estratégia de incidência política nacional e internacional para os direitos dos povos indígenas liderada pelas mulheres indígenas⁸².

Este projeto foi uma ação que envolveu mulheres lideranças de todas as regiões do país, seja na aplicação dos questionários, seja no processo preparatório, organizados pela ONU Mulheres. O órgão internacional se aproxima das indígenas brasileiras em um momento no qual diversas associações já estão formadas e em expansão, à semelhança do que ocorreu na década de 1979 com relação ao movimento feminista. A aproximação da ONU com questões relacionadas aos direitos das mulheres teve como marco oficial o ano de 1975 com a Primeira Conferência Mundial das Mulheres, no México, a declaração daquele como o Ano Internacional das Mulheres e o início da Década das Mulheres da ONU. As iniciativas tiveram continuidade ao longo dos anos seguintes com outras conferências mundiais: 1980 em Copenhague, 1985 em Nairobi, 1995 em Beijing, e foram marcadas pela aliança entre a ONU e grandes ONGs feministas, em um movimento denominado por Renata Guimarães Reynaldo como o “Primeiro Momento de Transnacionalização dos Feminismos”⁸³.

82 ONU Mulheres. *Pauta das mulheres indígenas do Brasil*. 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas.pdf>> Acesso em: 24 abr. 2019.

83 REYNALDO, Renata Guimarães. *Marcha Mundial das Mulheres: um enfoque pós/decolonial sobre interseções e solidariedade no feminismo transnacional*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. p.23.

A relação entre a ONU, os movimentos de mulheres e os países de “terceiro mundo” é alvo de reflexões críticas pela historiadora Sílvia Federici. Ao analisar a atuação do órgão ela afirma que tanto no processo de descolonização dos anos 1960 quanto na defesa de um “feminismo global”, “a intervenção da ONU limitou o potencial revolucionário desses movimentos, assegurando que suas agendas sociais fossem adaptadas ao objetivo do capital internacional e das instituições que o sustentam”, além disso, coloca que o “feminismo global” (...)“despolitizou os movimentos de mulheres, debilitando a preciosa autonomia de outrora e contribuindo para desarticular as mulheres frente à expansão das relações capitalistas”⁸⁴. Federici pondera que estas ações possibilitaram o contato entre mulheres de diferentes regiões do mundo, mas que, por outro lado, esta aproximação independe do órgão, já que de maneira autônoma diferentes povos entram em contato entre si e influenciam mutuamente suas lutas. Neste sentido, como poderíamos pensar os desdobramentos e as diferentes perspectivas sobre esta relação entre as indígenas e a ONU?

Também nos anos 2010 as indígenas se aproximaram da Marcha Mundial das Mulheres (MMM), um “movimento não-institucionalizado, guarda-chuva, disseminado por todo o mundo e que se pretende popular de base”⁸⁵, na definição de Reynaldo. A MMM é identificada pela mesma autora como o “Segundo Momento de Transnacionalização dos Feminismos”, pois aproxima mulheres de diversas partes do mundo. Vinculado a ele, no Brasil é organizado um encontro nacional denominado Marcha das Margaridas, quando mulheres de todas as regiões do país se reúnem em Brasília (DF) e saem em marcha na defesa de direitos. Em 2019 as indígenas, de forma inédita, se uniram a este movimento, na primeira Marcha Nacional das Mulheres Indígenas que será abordada no terceiro capítulo. A seguir, veremos a participação das indígenas no ato do Dia Internacional da Mulher.

1.4 Indígenas no 8M (2019)

Durante o ano de 2019 acompanhei a participação das mulheres indígenas de São Paulo na Marcha do Dia Internacional das Mulheres, no dia 8 de março, que partiu do vão do Museu de Arte de São Paulo (MASP) na Avenida Paulista em direção à Praça Roosevelt. Maria Ara

⁸⁴ FEDERICI, Sílvia. *O marco zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Elefante, 2019. p.238.

⁸⁵ REYNALDO, Renata Guimarães. *Marcha Mundial das Mulheres: um enfoque pós/decolonial sobre interseções e solidariedade no feminismo transnacional*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. p. 24.

Poty e cerca de vinte Guarani da TI Jaraguá juntaram-se aos indígenas que vivem atualmente na cidade de São Paulo, como os Payayá, Wapichana e Pankará, além de jovens apoiadores e estudantes não indígenas, para participar da Marcha 8M. Os Mbya saíram de ônibus da TI Jaraguá no início da tarde com suas faixas e cartazes⁸⁶ com suas reivindicações específicas às mulheres que diziam: “EU EXISTO, EU RESISTO. Xondarias em luta”⁸⁷, “Mulheres indígenas na resistência”, “Mulheres indígenas, lutar é resistir”. Já outras faixas levaram às ruas questões que eram compartilhadas com o Movimento Indígena do Brasil como o direito à terra e à memória: “MULHERES INDÍGENAS, DEMARCAÇÃO JÁ”, “O Brasil foi invadido, não foi descoberto, nossa história não começou em 1500”. A tentativa de reestruturar a atuação na saúde indígena, proposta pelo então ministro da saúde Luiz Mandetta (DEM-MS)⁸⁸, também foi criticada neste 8M: “Não à municipalização da saúde indígena”, trazia uma das faixas.

Imagem 13: Jovens guarani com cartazes. Março de 2019. Fotografia da autora.

Imagem 14: Mulheres com suas faixas. São Paulo (SP). Março de 2019. Fotografia da autora.

Como é possível perceber nas imagens 13 e 14, além da escrita, elas utilizaram grafismos para compor as faixas e cartazes, num momento de luta em que certa estética é acionada, pontuando assim uma diferença. Outro elemento é a marca de mãos em tinta

⁸⁶ Algumas daquelas faixas já tinham sido utilizadas em outras ocasiões, outros foram feitos especialmente para aquele momento.

⁸⁷ *Xondaro* é, segundo Lucas Keese dos Santos (2017, p.21), um termo polissêmico complexo muitas vezes associado à figura do “guerreiro, guardião, auxiliar ou emissário”. Em uma pesquisa realizada por jovens guarani, definem também como uma “dança, uma função e um modo de se comportar” *Xondaro* Mbaraete: a força do *Xondaro* /coordenação editorial Centro de Trabalho Indigenista (CTI). São Paulo, 2013 p.28. O termo *xondaria* se refere às mulheres.

⁸⁸ CANCIAN, Natália. Novo ministro da Saúde diz que irá rever modelo de saúde indígena. *Folha de São Paulo*, Brasília, 2 jan. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/novo-ministro-da-saude-diz-que-ira-rever-modelo-de-saude-indigena.shtml?_ga=2.50333609.1666779142.1625862457-1466379913.1625862457> Acesso em: 3 jan. 2019.

vermelha, simbolizando o sangue derramado – o que pode ser observado na imagem 13. O sangue é um elemento evocado em muitas manifestações indígenas para simbolizar o genocídio em curso desde o início da colonização. Em outros atos esse elemento também foi importante, como durante o ATL 2018, no qual foi utilizada uma grande faixa e litros de tinta vermelha⁸⁹, e na campanha *Sangue Indígena: nenhuma gota a mais*⁹⁰, lançada pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 2019.

Durante o trajeto, ouviam-se cânticos e falas sobre as mulheres proferidos por não indígenas no microfone ou pela multidão. As guarani andaram carregando as faixas, sem a presença constante de cantos ou falas exaltadas. Por outro lado, ao menos para mim, a expressão constante de sua presença era percebida pela fumaça do *petyguá*, o cachimbo. Aspecto marcante, o *petyguá* exalava o perfume característico do *pety* (tabaco) queimado nos forninhos, claramente diferente dos cigarros industrializados. Isto foi evidente quando, ao circular pela multidão observando os diversos grupos, me distanciei de onde estavam concentradas as indígenas e ao retornar tive dificuldade de encontrá-los visualmente- já que estavam em número pequeno e em meio à multidão. Compreendi que estava próxima a elas quando senti o aroma exalado pelos *petynguá*, companheiro inseparável dos Guarani, sendo um dos primeiros itens preparados antes de sair da aldeia, segundo afirmou em uma ocasião o *xeramoí* Sebastião Karaí Tataendy.

No tocante à manifestação, representantes de distintos grupos de mulheres estavam presentes com suas próprias faixas, o que compreendia, por exemplo, as evangélicas contra o fascismo, mulheres do Movimento dos Atingidos por Barragens, anarco-punks feministas, grupos LGBTQI+, mulheres da Sempre Viva Organização Feminista (SOF), entre outros grupos.

⁸⁹ ZUKER, Fábio. Indígenas deixam “rastro de sangue” em protesto do ATL contra o genocídio. *Amazônia Real*. 26 abr. 2018. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/indigenas-deixam-rastro-de-sangue-em-protesto-do-atl-contra-o-genocidio/>> Acesso em: 15 jun. 2019

⁹⁰ Conf. *Sangue Indígena, nenhuma gota a mais* – APIB. 10 jan.19. Disponível em: <<http://apib.info/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

Imagem 15: Capa da página do perfil do Facebook “8 de março SP 2019 | Mulheres Contra Bolsonaro!”.

A imagem acima evidencia alguns pontos que caracterizaram a Marcha de 2019. Trata-se de uma montagem com o fundo repleto de pessoas empunhando bandeiras. No primeiro plano está a socióloga, feminista e vereadora carioca Marielle Franco, assassinada em março de 2018, ao seu lado, Angela Davis, filósofa, ativista, militante feminista e antirracista e, ao fundo, Suelen, jovem liderança guarani mbya do Tekoa Paranapuã. Evoca assim a inspiração em pessoas que representam a busca pelos direitos das mulheres e a interseccionalidade, termo que foi adotado pelo movimento feminista, empregado inicialmente pela advogada e professora Kimberlé Crenshaw para discutir no campo jurídico a necessidade de compreender (...) “como a sobreposição ou a intersecção de identidades sociais, particularmente das identidades minoritárias, são diretamente relacionadas aos sistemas e estruturas da dominação e da discriminação”⁹¹. Enfim, uma perspectiva que abre espaço às especificidades dentro do movimento e que possibilita a aproximação das mulheres indígenas.

Já a imagem 16 retrata o momento em que a marcha chegou à Praça Roosevelt e as indígenas mantiveram aberta a faixa produzida para o Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo de 2018, que aconteceu na TI Jaraguá, “Mulheres indígenas, lutar é resistir”, escrita na cor preta e com grafismo *mbya* vermelho. Também torna visíveis alguns encontros que marcaram o dia: próximas à faixa estavam as indígenas e parceiros, inclusive a

⁹¹ HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org). *Pensamento feminista, conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p.15.

autora deste texto, nos lados direito e esquerdo grupos da comunidade LGBT, pessoas ligadas à Marcha Mundial de Mulheres no Brasil e outros grupos.

Imagem 16: Manifestantes participam de protesto pelo Dia Internacional da Mulher em ato que saiu da Avenida Paulista e terminou na Praça Roosevelt, no centro de São Paulo, nesta sexta-feira, 8 — Foto: Laura Crispim/Photopress/Estadão⁹².

A presença das mulheres indígenas naquele espaço junto a milhares de não indígenas reivindicando seus direitos e reafirmando suas lutas dá visibilidade a estas novas alianças que são costuradas entre os movimentos.

1.5 Espaços de encontro e luta

Como foi visto, no Dia Internacional da Mulher (2019) as indígenas ocuparam a cidade com suas faixas e cachimbos, somando suas presenças às demais mulheres. Já em outros momentos essa relação toma um sentido inverso, ou seja, algumas não indígenas se aproximam da aldeia, das manifestações e organizações indígenas. Como no evento descrito acima tornaram-se visíveis as aproximações a um movimento historicamente gestado fora das TIs, podemos perceber que o inverso também é uma realidade. Um exemplo é a própria formação do movimento indígena no Brasil que contou com apoio de entidades como o Conselho Indigenista Missionário desde na década de 1970, a presença de acadêmicos e a ligação a outros grupos de apoio.

⁹² PINHEIRO, Lara. Protesto na Paulista pede o fim da violência contra mulheres e critica governo Bolsonaro. *GI*, São Paulo, 8 mar. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/03/08/protesto-na-paulista-pede-o-fim-da-violencia-contra-mulheres.ghtml>> Acesso em: 03 ago. 2019.

Com a consolidação do protagonismo indígena em suas lutas nas décadas seguintes, a presença dos apoiadores permanece, mas aos poucos passa para o apoio às ações organizadas pelos indígenas. O Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, por exemplo, não foi restrito às indígenas, mas sim aberto para a presença de mulheres “de fora”. No entanto, este “de fora” pode não ser tão distante ou abstrato quanto parece: muitas das pessoas que estiveram no Encontro são apoiadoras e frequentadoras da TI Jaraguá. Alguns são mais assíduos e há anos participam de mutirões, batismos e outros eventos. Outros têm alianças mais efêmeras e, vez ou outra, se fazem presentes. Entre os apoiadores podemos citar os acadêmicos, os gestores ambientais, os agricultores urbanos, aposentados, professores, artistas, religiosos, membros de organizações não governamentais e outros.

Os direitos indígenas foram firmados na Constituição de 1988, no entanto, os povos continuam a enfrentar constantes ameaças e, assim sendo, muitos daqueles apoiadores que frequentam as aldeias em dias festivos também se unem aos indígenas em momentos de defesa de direitos. Uma destas situações foi o ato do *Janeiro Vermelho - Sangue Indígena: nenhuma gota a mais*, convocado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), citado mais acima, como forma de contestação às primeiras decisões do governo de Jair Messias Bolsonaro (eleito pelo Partido Social Liberal-PSL, atualmente sem partido)⁹³ que tomava posse naquele ano de 2019, em meio a forte polarização política e com a campanha marcada pelos ataques aos direitos indígenas⁹⁴. O ato do dia 31 de Janeiro reuniu na Avenida Paulista indígenas de diversas etnias vindas do interior, do litoral e da região metropolitana, apoiadores de longa data e outros simpáticos à causa e que estiveram juntos naquele momento crítico.

A Avenida Paulista, inaugurada em fins do século XIX se tornou, desde a década de 1970, espaço turístico, de comemorações e manifestações, sendo que estas últimas se tornaram mais frequentes a partir de meados dos anos 1980, com mobilizações de categorias profissionais como a dos bancários, dos professores, dos médicos, entre outros⁹⁵. A geógrafa Viviane Veiga Shibaki aponta para algumas características valorizadas pelos organizadores de festas e manifestações. São elas: a localização privilegiada no espigão central de São Paulo, o prestígio

⁹³ BRASIL. Medida Provisória Nº 870, de 1º de Janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleggetter/documento?dm=7904538&ts=1563401689231&disposition=inline>. Acesso em 11 ago. 2019.

⁹⁴ “NEM um centímetro a mais para terras indígenas”, diz Bolsonaro. *De Olho Nos Ruralistas*. 8 fev. 2018. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2018/02/08/nem-um-centimetro-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro/>> Acesso em 01 ago.2019.

⁹⁵ FRÚGOLI JR, Heitor. Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole. São Paulo: Cortez Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p.140-141 *Apud* SHIBAKI, Viviane Veiga. *Avenida Paulista: da formação à consolidação de um ícone da metrópole de São Paulo*. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p.114.

marcado desde a inauguração, por ser lugar de casarões, sedes financeiras e centros culturais, a acessibilidade, a simbologia, a visibilidade ancorada pelo acesso à mídia e a presença de “âncoras culturais”, como o Museu de Arte de São Paulo (MASP)⁹⁶.

Naquele dia 31, a avenida foi convertida em um espaço marcado pela cor vermelha. As imagens abaixo retratam alguns momentos do evento onde nota-se, na imagem à esquerda, a faixa produzida pelo coletivo “Mulheres Indígenas – Lutar é Resistir” e, ao fundo, uma faixa de tecido sobre os manifestantes, que “tingia” o cenário da cor do sangue. Na imagem da direita, sobre o carro de som, podemos ver indígenas e apoiadores lado a lado discursando sobre a mobilização nacional em frente ao “vão do MASP” (Museu de Arte de São Paulo).

Imagem 17: Manifestantes na Avenida Paulista. 31 de Janeiro de 2019. Fotografia da autora.

Imagem 18: Multidão em frente ao Museu de Arte de São Paulo (MASP). Fotografia da autora. 2019

Poucos meses depois, no dia 27 de março de 2019, houve outra mobilização nacional, desta vez em defesa do atendimento diferenciado para a saúde, frente à proposta do Ministério da Saúde, de municipalizar o atendimento aos indígenas. Com seus corpos pintados e portando instrumentos como o *mbaraká mirim* (chocalho) e *takwapu* (bastão de bambu, instrumento de percussão utilizado pelas mulheres na casa de reza), um grupo de Mbya adentrou a prefeitura municipal de São Paulo. O momento foi registrado em vídeo e divulgado nas redes sociais, como forma de alcançar visibilidade e convidar apoiadores a somarem. Após fazerem um ato de protesto, os Mbya se retiraram do prédio, mas ocuparam a sua frente. Estavam presentes jovens, crianças e adultos mbya, indígenas de outros povos como Aymara, Fulni-o, Pankará.

⁹⁶ SHIBAKI, Viviane Veiga. *Avenida Paulista: da formação à consolidação de um ícone da metrópole de São Paulo*. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. p.115.

Alguns apoiadores também estiveram lá, outros não puderam estar presentes por ser uma quarta-feira, durante horário comercial, porém, contribuíram com as arrecadações de fundos para compra de alimentos e água. Por ser um espaço de circulação, também se aproximavam não indígenas que ali passavam, buscando compreender o motivo da manifestação. Observei que aquela situação também se tornou propícia para troca de contato entre grupos e formação de novas alianças.

As imagens abaixo mostram alguns momentos daquele protesto. À esquerda pode-se ver, no primeiro plano, uma faixa simbolizando luto, com diversos atestados de óbito fixados nela, uma referência à já precária atenção à saúde indígena. Já a imagem à direita é da dança do *xondaro* e *xondaria*. Tradicional entre os Mbya, a dança e o canto foram fundamentais neste dia, aproximando os manifestantes em diversos momentos, dissipando a tensão e dando força aos Guarani para ali permanecerem.

Imagem 19: Protesto à municipalização da saúde indígena. Fotografia de Alexandre Putti, Carta Capital.⁹⁷

Imagem 20: Dança do *xondaro* e *xondaria* em frente à Prefeitura Municipal de São Paulo. Fotografia da autora, março de 2019.

Nestes dois atos vimos a aproximação dos Mbya e povos em contexto urbano às questões discutidas entre indígenas em âmbito nacional, bem como a ocupação dos espaços de visibilidade na capital paulista para a reivindicação de direitos. Também pudemos vislumbrar a participação de apoiadores, que somam com suas presenças, arrecadações de fundos e divulgação da causa.

⁹⁷ PUTTI, Alexandre. Índios ocupam a Prefeitura de São Paulo contra cortes na saúde. *Carta Capital*. São Paulo, 27 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/indios-ocupam-a-prefeitura-de-sao-paulo-contra-cortes-na-saude/>>. Acesso em: 27 mar. 2019.

Paralelamente a estes atos, no Memorial da Resistência, acontecia a exposição “Ser essa terra: São Paulo cidade indígena”, que desde o mês de novembro de 2018 disponibilizava em seu espaço fotografias, artefatos, vídeos, além de publicações que evocam a memória sobre a violência cometida contra eles. A exposição também evidenciou e celebrou a vida destes povos na cidade, seja por meio dos materiais expostos, seja pelos eventos organizados durante o período. Naquele espaço, organizado em colaboração com lideranças⁹⁸, o público geral teve acesso a questionamentos sobre o lugar legado aos indígenas na cidade, sobre o “apagamento” histórico ao qual eles foram submetidos e, por outro lado, à vivacidade contida nas suas presenças.

Imagem 21: Cantos puxados pelo xamã Pitotó Tupi-Guarani, da TI Piaçaguera, litoral de São Paulo, durante a abertura das exposições, no Memorial da Resistência. Fotografia de autor desconhecido, 2018.

Imagem 22: Cartaz de divulgação da exposição “Ser essa terra: São Paulo cidade indígena”. Memorial da Resistência, 2018.⁹⁹

O cartaz de divulgação retrata esta celebração das vidas e a importância da contestação. Ele foi montado com uma fotografia de 2013, quando manifestantes que protestavam contra o Projeto de Emenda Constitucional 215 tingiram de vermelho e pixaram a frase “bandeirantes assassinos” no Monumento às Bandeiras, situado em frente ao Parque do Ibirapuera, em São

⁹⁸ De acordo com o site oficial, teve a mediação curatorial de Daniel Kairoz e Marília Bonas, e participação de lideranças indígenas de Casé Angatu Xukuru Tupinambá, Jera Guarani, Sonia Barbosa, Paulo Wassup, Clarice Pankararu, Dhevan Gwyrá Dju, Pajé Laguna, Alex Kaimbé e Iyadzul Kariri-Xocó. O ritual de abertura contou com a presença dos grupos Guarani Mbya, Kaimbé, Kariboka, Kariri-Xocó, Pankararu, Pankaré, Tupi-Guarani, Tupinambá e Wassu-Cocal. Memorial da Resistência. Disponível em: <http://memorialdaresistenciasp.org.br/exposicoes/ser-essa-terra/> Acesso em: 09.01.2020

⁹⁹ Disponível em <http://memorialdaresistenciasp.org.br/exposicoes/ser-essa-terra/> Acesso em: 31.03.2020.

Paulo-SP. Caso aprovada, a PEC 215 transferiria a responsabilidade das demarcações de novas terras indígenas e quilombolas para o Congresso Nacional, além de outras ações que, na prática, tornariam mais difíceis as demarcações. É simbólico o sangue de tinta, é imenso o peso daquele monumento encravado na cidade, que até hoje está a celebrar os bandeirantes, exploradores que escravizaram os indígenas no passado. Nas palavras de Marcos Tupã:

Ela deixou de ser pedra e sangrou. Deixou de ser um monumento em homenagem aos genocidas que dizimaram nosso povo e transformou-se em um monumento à nossa resistência. Ocupado por nossos guerreiros xondaro, por nossas mulheres e crianças, esse novo monumento tornou viva a bonita e sofrida história de nosso povo, dando um grito a todos que queiram ouvir: que cesse de uma vez por todas o derramamento de sangue indígena no país¹⁰⁰

Os indígenas que vivem na metrópole paulistana não circulam e tampouco constroem suas relações apenas por entre as áreas ocupadas por suas etnias: há conexões entre diferentes povos, sejam eles indígenas ou não. Consequentemente, multiplicam-se as ações que constituem e fortalecem alianças, como os atos de protesto, principalmente em momentos de tensão quando decisões do poder público ou ações de empresas afetam negativamente estes grupos.

Neste capítulo busquei evidenciar alguns caminhos seguidos pelos Mbya em aliança com outros povos indígenas ou não, em momentos de manifestações políticas. Foi possível perceber as ligações em torno de temas comuns a mulheres situadas em diferentes contextos, bem como a povos de outras regiões. A articulação entre as indígenas da TI Jaraguá, outros povos e movimentos de mulheres não indígenas as aproxima da tendência em âmbito nacional de fortalecimento dos grupos e formação de encontros regionais e estaduais.

As manifestações públicas são vias de mão dupla: por um lado tornam visíveis as questões enfrentadas pelos indígenas, por outro visibilizam suas presenças na metrópole. Em determinadas situações, como no Dia Internacional da Mulher, os indígenas somam-se aos demais manifestantes. Em outras, são os apoiadores que se fazem presentes aos atos convocados por eles. Este contato resulta em aproximações que podem ser duradouras ou não, ou seja, os contatos iniciais carregam a potência de se tornarem alianças futuras, traduzidas em novas participações em eventos, em visitas às aldeias, nas presenças em mutirões organizados nelas, novos projetos, enfim.

¹⁰⁰Revista Fórum. “Monumento às Bandeiras homenageia aqueles que nos massacraram”, diz liderança indígena. Revista Fórum. Online, 05 out. 2013. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/noticias/monumento-as-bandeiras-homenageia-genocidas-que-dizimaram-nosso-povo-diz-lideranca-indigena/>> Acesso em: 31 mar. 2020.

Ao acompanhar estes e outros acontecimentos em 2018 e 2019, pude perceber que algumas pessoas, indígenas ou não, participam com certa frequência, seja com suas presenças individuais ou em grupos, sendo vistos e reconhecidos entre si tanto nos atos em espaços centrais da metrópole, quanto nas atividades abertas ao público promovidas na TI. São pessoas que se envolvem em outras questões, - ambientalistas, acadêmicos, músicos, integrantes do movimento negro, feministas, religiosos e outros – mas que se aproximam e reconhecem suas presenças nestes espaços de contestação e construção. Sendo duradoura a aliança, ou efêmera, eles compõem, juntamente a pessoas mbya e de outros povos, o *circuito* das manifestações indígenas.

2

CAMINHOS PARA O FORTALECIMENTO DE SI E DOS PARENTES

No começo da Terra, antes de fazer a Terra, este mundo era só mar. Quando Nhanderu veio de seu amba, veio olhar. Ele caminhava no tataxina (fumaça) e no kuaray raxa (luz do sol). Quando foi gerar a terra e o mato, com os animais e as frutas, foi que pensou em fazer o homem e a mulher. Quando pensou em fazer eles, foi ao mato e buscou madeira, yvyra, e fez um arco e flecha. Fez o arco, para ser um homem, e, para fazer a mulher, foi buscar takuara (bambu). Fez um balainho, que amarrou com guembapy (cipó), e, desse balainho, fez a mulher. [...] Nhanderu soprou o arco, e levantou o homem; soprou o balaio, e levantou a mulher (...)

Xeramoi Timóteo Oliveira – Karai Tataendy (Tekoa Itanhaem, Biguaçu-SC)¹⁰¹

¹⁰¹ AFFONSO, Ana Maria Ramo y. PESQUISADORES Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (org). *Guata Porã*, belo caminhar. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015. p. 16.

Introdução

Neste capítulo trago diferentes expressões das atuações percebidas entre as mulheres mbya na intenção de compreender seus significados e agências. Estas mulheres circulam por entre múltiplos espaços, sejam eles visíveis ou invisíveis, e desenvolvem suas ações no sentido de manter o *nhandereko*, o “nosso modo de ser” guarani e, nas palavras de Sandra Benites, para garantir o *teko porã rã*, o bom viver¹⁰². No âmbito dos estudos históricos, o conceito de “cosmovisão”, conforme afirma Zilda Márcia Gricoli Iokoi na obra “A escrita do historiador”, é fundamental para compreendermos as narrativas dos sujeitos e sua relação ao contexto no qual vivem. Para a historiadora as cosmovisões revelam:

as razões das escolhas, assim como as impossibilidades de responder de modo diferente. [...] os sujeitos agem motivados por valores e crenças que explicitam seu modo de ver o sagrado, a cultura que receberam de sua realidade imediata, de suas ancestralidades em inserção no mundo, seja pela educação, pela religiosidade e pelo seu lugar na história¹⁰³.

Tal conceito é essencial para este trabalho, pois permite a aproximação ao pensamento destas mulheres sobre os mundos com os quais elas se relacionam. O *nhandereko* está presente em suas vidas e implica em concepções específicas sobre todos os âmbitos da existência. Um destes aspectos é o da liderança. Ao longo de conversas durante o trabalho de campo por diversas vezes ouvi dos Mbya que na TI Jaraguá não há cacique. A última líder a ser reconhecida desta forma teria sido a cacica Jandira Kerexu, falecida em março de 2012. Depois do falecimento, teria havido o consenso entre os membros da TI de que não haveria uma pessoa responsável por responder em nome de todas as aldeias: a figura do cacique foi substituída pela das lideranças. Assim, atualmente, são vários os representantes das aldeias quando se faz necessário o diálogo com não indígenas, bem como para resolver questões internas.

O líder único foi descrito a mim como sendo um traço da colonização, durante a qual os mecanismos da sociedade não indígena forçaram à existência desta figura. Ou seja, anteriormente, os Mbyá não teriam esta forma de poder centrado em uma pessoa, que, após a colonização, irão chamar de “cacique”. Isto pode ser visto na elaboração do antropólogo Pierre Clastres que, em sua obra “A sociedade contra o Estado” afirma que os povos Tupi-Guarani, no tempo do início do contato, teriam a tendência de dispersar o poder que porventura se

¹⁰² BENITES, Sandra. *Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ* - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.13.

¹⁰³ IOKOI, Zilda Márcia Gricoli. Introdução. In IOKOI, Zilda Márcia Gricoli (org) *A escrita do historiador: cosmovisões em conflitos*. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p.14.

concentrasse em torno de um líder único¹⁰⁴. Também pode ser vista entre povos contemporâneos, como os Awá-Guajá, aparentados linguisticamente aos Mbya, pertencentes ao tronco Tupi. Entre este povo não existia até poucas décadas atrás o líder único, pois todos os adultos eram considerados assim. Povo de recente contato, os Awá-Guajá continuam não tendo o “chefe”, mas agora tem pessoas identificadas como lideranças¹⁰⁵. Voltando aos Mbya, outro caso de mudança recente foi na TI Tenondé Porã, onde o lugar do cacique foi substituído por um conselho de lideranças. Vale ainda lembrar que entre este povo há várias mulheres que ocupam uma posição de liderança, pensando apenas na TI Jaraguá podemos citar Maria, Patrícia, Sônia, Tamikuã, Jaxuká, Geni e outras. Neste trabalho, porém, não irei abordar as histórias de cada uma delas, na medida em que concentrei a atenção tanto nas configurações da pesquisa como nas trilhas então percorridas que muitas vezes revelam inesperadas proximidades que surgem durante o trajeto, o que passa pelas escolhas, indicações e afetos.

O impacto da colonização também pode ser visto por outra perspectiva: a do reflexo sobre a visão dos não indígenas acerca dos povos indígenas, o que é outra herança a ser desconstruída permanentemente. Os caminhos que percorri durante o trabalho de campo levaram-me às esferas doméstica e pública e permitiram perceber a miríade de ações nas quais as mulheres estão envolvidas. Para compreender estes trajetos, considero importante a observação de Rago¹⁰⁶, de que a valorização das ações que ocorrem em espaços públicos em detrimento dos domésticos é problemática. Sobre esta questão a historiadora Sílvia Federici afirma que a desvalorização do trabalho feminino e a perda de espaço das mulheres está relacionada ao seu estabelecimento enquanto trabalhadora doméstica não remunerada, que deveria se encarregar da reprodução da vida¹⁰⁷. Ela se refere às mulheres não indígenas na formação do capitalismo no Ocidente e às permanências deste sistema na atualidade. Com seus mundos entremeados pela colonização, as indígenas também são afetadas por isto em maior ou menor grau, a depender dos impactos da colonização sobre cada povo. Neste sentido, Hernandez Castillo, inspirada em Chandra Mohanty¹⁰⁸, apontou que universalizar a ideia de mulher faz parte de estratégias de colonização discursiva que:

¹⁰⁴ CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p.231.

¹⁰⁵ YOKOI, Marcelo. *Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. p.146.

¹⁰⁶ RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, gênero e história*. Descobrimos historicamente o gênero. CNT-Compostela, Agosto de 2012. p.27.

¹⁰⁷ FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017. p.181.

¹⁰⁸ MOHANTY, Chandra. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, Liliana Suárez e HERNANDEZ CASTILLO, Aída (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008.

tienden a construir a la mujer del tercer mundo como circunscrita al espacio doméstico, víctima, ignorante, pobre, atada a la tradición, que se convierte en el alter ego de la académica feminista que es liberada, toma sus propias decisiones, tiene control sobre su cuerpo y su sexualidad, es educada y moderna¹⁰⁹.

Assim sendo, neste caminho é importante perceber as particularidades das histórias de cada uma. Se, ao aproximar às mulheres mbya, o olhar for concentrado sobre a esfera pública apenas, a percepção acerca das suas atuações é prejudicada, já que entre eles há outras relações importantes. No caso das mbya, a partir da experiência de campo em TI na zona Sul de São Paulo, a antropóloga Aline Aranha percebeu que a melhor expressão da ação política entre eles é o “movimentar-se”. Ela entende que a política seria:

um movimento relacional, em que muitos mundos se comunicam e negociam continuamente entre si, de modo a buscar amenizar potenciais agressões de seres confinados à esfera terrestre, como os *jurua kuery* [não indígenas] e outros donos-espíritos (*-ja kuery*) e seus domínios-ação que (co)habitam esta terra, visando proteger e manter a continuidade da perspectiva humana daqueles que vivem entre si, no caso os Guaraní-Mbya¹¹⁰.

As ações políticas não se limitam apenas ao campo da atuação no âmbito público ou doméstico, mas estariam neste movimento entre os mundos, seja na relação interna à comunidade, seja com não indígenas ou com donos-espíritos de animais, plantas e outros elementos da natureza. É neste sentido que trago experiências das mulheres no fortalecimento de si e de seus parentes, circulando por diversos espaços.

Neste capítulo, adentraremos às narrativas de Erundina Pará Poty, Maria Ara Poty, Kátia Ara Poty e Iracy, mulheres cujos percursos de vida estão ligados ao processo de mobilidade entre aldeias, retomada de antigas áreas indígenas e de luta pelo reconhecimento destes territórios pelo Estado. As três mulheres se aproximam pelas suas famílias: Kátia é nora de Maria e vive próxima a ela na TI Jaraguá, já Erundina é tia-avó de Kátia e fez parte da formação da TI Paranapuã, enquanto Iracy atuou junto a Kátia na formação do novo *tekoa* Itaendy. Os laços familiares constituem uma proximidade entre as pessoas da TI Jaraguá e Paranapuã, o que favorece a circulação de pessoas entre elas. As trajetórias destas mulheres se diferenciam pelos caminhos que elas trilharam, nas escolhas que fizeram e, sobretudo, pelas maneiras como atuam.

¹⁰⁹ HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *Revista de Estudios de Género La ventana*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México. n. 18, diciembre, 2003, pp. 9-39 p. 23.

¹¹⁰ ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guaraní-Mbya*. 2018. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. p.222.

2.1 Percursos

As histórias de Erundina, Kátia e Maria, assim como de muitos mbya, são perpassadas pelos movimentos entre aldeias do Paraná, litoral paulista e de São Paulo (SP), pois as três nasceram no Paraná e vieram a São Paulo durante a infância e juventude, tendo parte de seus parentes permanecido lá. Seus relatos refletem algo fundamental aos Guaraní Mbya: o *guatá*, ou seja, *caminhar*, o que pode ser entendido até mesmo como uma metáfora para o ato de *viver*¹¹¹. A etnóloga Flávia Cristina de Mello distingue três tipos de deslocamentos: a mobilidade inter-aldeias, que são visitas temporárias a parentes, podendo ser feitas pela família ou individualmente e que, por vezes pode se converter em uma mudança definitiva da habitação; a migração tradicional, que está relacionada a questões cosmológicas e de parentesco; e a migração por expropriação, causada pela perda de terras e aproximação dos não indígenas, o que impossibilita a permanência dos Mbya e os força a migração¹¹². Abaixo, um mapa identifica em vermelho a localização das Terras Indígenas (TIs) onde elas viviam durante o período da pesquisa.

¹¹¹ MELLO, Flávia Cristina de. *Aetcha nhanderukuery karai retarã*: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guaraní. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. p. 29.

¹¹² MELLO, Flávia Cristina de. *Aata tapé rupy* – Seguindo pela estrada. Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guaraní no Sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001. p. 7-8.

Mapa 1: Localização das aldeias e Terras Indígenas na cidade de São Paulo e litoral. Os pontos vermelhos marcam as áreas onde viviam, durante o período da pesquisa, Maria, Erundina e Kátia. Fonte: Mapa Guarani Digital¹¹³, adaptado pela autora.

¹¹³ Disponível em <https://guarani.map.as/>. Acesso em: 10.07.2019. O Mapa Guarani Digital é uma plataforma colaborativa online formulada pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Guarani Yvyrupá (CGY) e

Maria Ara Poty

Maria Ara Poty nasceu em 1966 no Paraná, ela cresceu distante do contato com os não indígenas, sendo que apenas seu pai conhecia as cidades e falava português. Pedi-lhe durante entrevista que contasse como foi sua infância e juventude:

...porque eu nasci foi em 1966. Ai... já fomos acostumados a crescer no meio da floresta, no meio da mata, aí com dez anos acho (...), foi a primeira vez que eu saí pra cidade. Eu, meu pai e minhas duas irmãs, meus irmãos nem quiseram sair, eles ficaram lá. E aí foi aonde... caminhos e estradas hoje pra mim é normal, mas antigamente assustava, né?! Porque nós não... a gente não tinha esse contato com o não indígena, nós éramos 'bicho do mato'. Aí quando vinham os caminhões... não era direto, mas eles passavam e a gente... corria né, pro meio do mato, se escondia, que a gente imaginava que ia... que ia pegar a gente, né?! Eu lembro a primeira vez que nós chegamos num bar na cidade, com meu pai, aí nós ficamos assim... lá que do outro lado assim... era um lugar bem... não era uma cidade ainda, feita, mais era... uma vilinha lá, tinha um barzinho. Aí meu pai chegou nesse bar, aí a minha irmã mais nova, ela foi junto com ele. Aí ele chegou lá, ele foi comprar um café pra nós tomar, né, aí minha irmã brigou com meu pai, né, ela falou pra ele assim "É, você não tem vergonha, ficar pedindo, né, porque que nós não vamos tomar café em casa?" que a gente morava no mato né, mais ele não foi pedir, ele foi comprar, né, depois que nós fomos entender tudo o que acontecia porque a gente era bem... caboclo! Bem da mata mesmo...

De lá partiu para a cidade de São Paulo ainda jovem, andando, junto a três parentes. Ela sabia que na metrópole paulistana vivia um tio de seu pai, o Joaquim, na zona Sul, junto à Jandira Kerexu. Foram eles que a receberam quando chegou a São Paulo. Sua primeira viagem foi contada por ela em conversas informais e na entrevista a seguir:

L: E... como foi, dona Maria, quando vocês decidiram sair de lá... um dia a senhora contou que a senhora ouvia no rádio....

M: é o meu pai né... ele era bem...é... dessas pessoas que gostavam de... escutar rádio, e ele tinha um rádio antigo de pilha e ele colocava no Zé Bettio que falava da cidade de São Paulo... do coração da cidade, falava coisas bonitas e era nossa rádio principal, né, que nós ouvia música sertaneja, lá no meio dos matão mesmo, fazia parte da nossa vida né, que era a única coisa que nós tinha, não tinha luz, televisão, nós não tinha nada, nada, nada, nós só tinha lamparina, fogueira dentro de casa... então... vida mesmo que nós merecia ter até hoje...e...aí foi aonde a gente começava a escutar, né, essas músicas... ele falando do coração de São Paulo, aí um... nós fomos, nós ia trabalhar na roça, limpar os, o feijão, o milho, às vezes colher, aí nós ficava conversando entre nós, né: "ah, a gente podia ir conhecer, né, a cidade grande, como que seria São Paulo, né", aí o outro falava "Ah, mas como que a gente vai chegar lá? nós não temos dinheiro e, a gente, ninguém leva ninguém de graça, eu não tinha documento, nós não tinha nenhum tipo de documento que pudesse provar que nós era índio e que nós tava vindo pra São Paulo como nós ia tirar as nossas passagens, não tinha, e aí a gente fomos discutindo, aí um... chegou um belo dia, a gente... tinha um.. o nosso transporte era carro de boi, né, aquelas... carroça de boi,

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), com a proposta de “sistematizar e disponibilizar informações sobre a situação territorial dos povos guarani por meio de um sistema de dados georreferenciados projetados sobre imagens aéreas”. Os dados que compõem a plataforma são parte do trabalho do CTI, de lideranças indígenas e de outros apoiadores. Ao longo deste estudo, utilizarei a plataforma como base para a localização das aldeias.

ai colocaram, o meu pai colocou lá os bois pra nós ir buscar milho num rancho que nós tinha feito lá no meio do mato...no meio da roça, ai nós fomos buscar esse tal milho lá né, ai nós chegando lá nós tava em quatro, tava eu, Sebastião e mais duas moças que depois voltaram depois.

L: E quem são elas, dona Maria?

M: Elas são duas guarani também que moravam junto no mesmo local que a gente... e,... uma se chamava Para Poty, a outra chamava Yva e eu e o Waka'e, Sebastião. E ai nós viemos embora...ai a gente conversava: "vamos embora, vamos dá um jeito, vamos deixar os bois por aqui"... né... foi o que a gente fez. Ai nós andamos a pé, eu acho que doze quilômetro da aldeia, do mato até a primeira pista que nós ia achar. E nós ia dando risada. Mas....pra nós era,...uma festa né! ai quando a gente chegamos na primeira rodoviária... ai a gente ficamos com medo né, mais a gente foi até lá... ficamos sentados...isso lá no Paraná, Laranjeira do Sul. E aí... a gente veio embora... carona...pedindo... nós parava nas estradas... quando nós tinha que andar a pé nós pedia o que comer... ou nem pedia... nós ia, nós pegava mandioca, arrancava mandioca da beira da estrada, nas plantação, pegava milho...(risos) até chegar em São Paulo. Ai nós chegamos aqui na rodoviária do Tietê, na maior né, que só tinha ela na época, ficamos lá, a polícia federal pegou nós lá, queria saber de onde nós era... .

L: Teve uma parte do caminho que vocês vieram no bagageiro do...

M: no bagageiro do ônibus... de Curitiba pra cá... foi. E lá (em Curitiba) eles queriam levar nós pro Conselho Tutelar porque tudo era menor né. E aí a gente deu um... nós enganamos eles e nós entramos dentro do bagageiro, o ônibus estava saindo mesmo e nós se enfiamos no meio das malas e viemos embora! Nós era danado! Ai nós viemos embora... ai a gente chego aqui em São Paulo e quando o motorista... o... cobrador abriu a... o bagageiro... ele assustou porque nós tava sentado, né... (risos) Nós tava sentado...com as malas dos outros segurando nós, né...(risos) Ai ele assustou com nós, ele pegou nós assim pelo colarinho e tirou nós pra fora (risos)...ai que ele chamou a polícia pra nós... a gente olhava um pro outro e dava risada, nós não ia chorar, né?! (risos) Já tinha chegado... ai foi onde a gente fomos parar na...na... polícia federal, eles começaram fazer perguntas e ninguém sabia responder, ninguém sabia falar, né.

L: Vocês falavam só guarani?

M: só guarani, aí.. ai eu sei que... chamaram a FUNAI, a FUNAI foi lá e... levo um outro guarani que estava na FUNAI, ai levo esse pessoa lá, até hoje eu me lembro da pessoa, já morreu já, mataram ele. Ai levaram ele lá, ai ele olhou pra nós e começou perguntar em guarani, e a gente foi respondendo pra ele né, ai ele falo "não.. é..." esse senhor falou "eu conheço então os parente deles, eles moram lá no Morro da Saudade" que hoje é Tenondé Porã, né. É lá que os avô deles mora. Ainda nós tinha que passar toda cidade né, pra i pra lá. Ai a FUNAI deu, acho que uns cinco dia pra nós ficar lá até eles avisar e o pessoal vim buscar nós. Ai a FUNAI levo nós até o meio do caminho, deixou nós lá e fomos embora com eles, porque na Tenondé Porã não é como é hoje, quando a gente chegou lá era só mato, mato, mato, mato... ai nós ficamos por lá. Ai depois eu voltei de novo para Nova Laranjeira [PR]

L: E quem a senhora conhecia que estava aqui?

M: Aqui... era a finada cacique Jandira. Aliás, eu não conhecia, eu sabia que tinha um tio do meu pai que morava por esses lados, mas eu nunca sonhava que era aqui. Né, a gente sabia que meu pai já tinha feito as caminhadas dele com os outros parente dele, e um parente dele, um primo dele tinha ficado pra cá.

L: Porque os Guarani fazem essas caminhadas, né?

M: Faz essas caminhadas... fazia né, hoje já não faz mais, porque se hoje... porque antigamente era assim: eu entrava, se eu entrasse dentro do parque, eu ficasse quinze dias, eu podia morar ali. Ninguém tinha direito de chegar lá e me tirar de lá...então era assim, os índios ia caçando, ficava um mês, dois meses e ia indo né. E aí isso que aconteceu com meu pai... Ai ele voltou pro Paraná de novo e esse tio que era o Joaquim, marido da finada Jandira, ficou aqui. E ele sempre falava desse tio dele, né? e a gente ficava curioso pra saber... porque a gente gosta de conhecer todos os parentes de sangue, não de sangue... Ai eu venho quando... ai eu comecei a fazer essa...essas caminhadas, né. Fiquei um tempo no Tenondé Porã, ai Waka'e [Seu primo] veio na... foi embora de novo... ai nós separamos todos. Ai depois ele voltou

pra Tenondé Porã e ficou pra lá, né, aí eu fiz a... caminhada, de lá da Tenondé Porã desci pra Mongaguá, fui pro Rio Branco, aí fui indo... fui pra Peruíbe, fui pras aldeias mais antigas, fui rodando... depois fui pra Ubatuba, fui pro Rio, eu fui pra Niterói, Paraty...eu andei todas essas aldeias... Boa Vista...

Nascida distante da cidade, Maria cresceu no meio rural e compartilhou com os Mbya a prática do *guatá*, o caminhar. Segundo sua narrativa, foi motivada a lançar-se na estrada pela primeira vez junto aos seus jovens parentes pela curiosidade que havia sido despertada pelo programa de rádio e pela experiência de seu pai compartilhada nas conversas com a família. Além da iniciativa dela e de seus parentes, a ação de conhecer outras aldeias está ligada a práticas de mobilidade compartilhadas pelos Mbya. Assim como afirmou Sahlins acerca da ação do indivíduo e as estruturas com as quais eles interagem, (...) “homens e mulheres são seres sofredores por agirem tanto uns em relação aos outros quanto num mundo que possui suas próprias relações”¹¹⁴, é o que vemos neste caso, onde Maria é instigada a caminhar em direção a São Paulo por sua curiosidade em contato com o programa de rádio e a conversa com seu pai, mas também sua ação é facilitada pela prática do *guatá*, compartilhada entre os Mbya.

O percurso de Maria coincide com os caminhos por onde inúmeras gerações de Mbya andaram – e andam - demonstrando na atualidade suas presenças e práticas anteriores à colonização e ao estabelecimento de fronteiras de cidades, estados e países. Este caminho faz parte do que podemos chamar de “circuito cosmológico” dos Mbya, que é composto não apenas por trajetos entre aldeias unidas por laços de parentesco, mas também por espaços percorridos por eles em uma história de longa duração, desde antes da colonização, que permaneceu operando ao longo desta e foi registrada nos últimos séculos como relacionada à busca pela Terra Sem Mal, da qual fazem parte as narrativas sobre o surgimento do mundo e a sua manutenção, que são novamente revelados em sonhos, marcados ainda pela presença de ancestrais divinizados, que alcançaram a perfeição. Este “circuito cosmológico” é ancorado em trajetos visíveis e invisíveis, marcados pelas relações com seres divinos, mas também por questões de pressão dos *juruá* sobre o território e manutenção da própria sobrevivência em um mundo no qual os não indígenas se aproximam cada vez mais dos espaços antes ocupados apenas pelos Mbya. Veremos isto novamente no capítulo 3.

Maria também descreve a viagem como um momento alegre de sua vida, onde eles andavam despreocupadamente, “fazendo festa”. A alegria entre os Mbya é um elemento essencial, sendo que sua ausência é considerada motivo para a aproximação das doenças. Esta aventura da vinda para São Paulo é contada por ela sempre com entusiasmo e em meio a muitas

¹¹⁴ SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.17-18.

risadas. Também serve a ela como ponto para pensar o seu momento presente, de liderança política.

Em meio a idas e vindas das aldeias do litoral e do Rio de Janeiro, onde viveu certo tempo, Maria retornou ao Jaraguá, em São Paulo, e formou um novo núcleo familiar em uma parte da aldeia *Ytu* dividida do núcleo principal pela Estrada Turística. Ela tinha passado a viver na TI a partir do contato com Jandira Kerexu, quem lhe acolheu e apontou a possibilidade de construir sua casa na área próxima à que vive atualmente:

(...) aí eu vim morar aqui, daí que eu... aí a finada Jandira falou pra mim “não, cê vai fica na minha casa, cê vai me ajudar”. E ela era bem forte ainda, na época... aí fiquei, fui ficando, fiquei dois anos na casa dela, a gente se dava muito bem, aí depois saí, fiquei um ano fora, aí voltei de novo, aí foi quando ela falou pra mim “Maria, você quer um cantinho só pra você, sozinha? Pega aquela área” Que é essa área aqui do fundo.

O novo núcleo se tornou uma aldeia e foi nomeada pelas filhas de Maria como *Itawerá*, a pedra com raios, uma referência à rocha maciça e às antenas que estão no Pico do Jaraguá. Apesar disso, Maria afirma que não é uma cacica, mas sim uma liderança da TI juntamente aos demais que “estão à frente”.

A história sobre sua inserção na esfera pública da política tem a marca da experiência na casa de reza, além disso, ela já tinha um caminho de conhecimento adquirido pelos auxílios que prestava àqueles Mbya que não conheciam o mundo dos *juruá*, indo à prefeitura, dialogando com a polícia, etc. Este percurso é narrado como uma revelação que recebera, pois até então não acreditava que a participação em questões políticas internas e externas poderia ajudar em algo. Maria percorreu sobre o modo como seus parentes tentavam envolvê-la nos debates, no entanto, ela não tinha interesse e apenas mudou de ideia por meio de uma visão dentro da *opy*, onde percebeu que poderia atuar nos espaços públicos onde ocorriam os debates sobre as aldeias:

M: (...) aí.. um dia eu entrei na casa de reza, aí eu fumei, foi aqui na Ytu que eu entrei na casa de reza e eu peguei o cachimbo, aí eu fui fumar no... no Ambá. Aí chegando no Ambá, quando deu terceira volta que eu fiquei frente ao Ambá, eu olhei, né, assim... no Ambá, eu vi meu pai, eu vi minha mãe, meus avô, meus bisavô... pessoas que já não estavam mais aqui, dando risada pra mim, né, batendo palma. Aí eu falei: “tô ficando louca!” Não imaginei isso, mais eu olhava e eles dando risada né, batendo palma e... acenando, mas só eu via. Estava cheio de gente, mas só eu via eles, né... aí eu sentei assim... fiquei pensando... aí eu vim embora, aí no outro dia eu fui de novo pra casa de reza. Quando eu cheguei lá, que eu fiz o mesmo ritual, eles estavam lá de novo... aí foi de novo terceira vez eu fui lá, estavam lá de novo (...) [disse] “esh! O que que tá acontecendo?” Aí eu... como nós tava com bastante pajé, né, aí eu fui conversei com o pajé, né (...) eu sentei lá fora, ali, da casa de reza e... fiquei lá... daí (...) eu chamei eles prá conversar. Aí sentaram dois pajés, comecei a explicar pra eles, né...

L: E quem que eram eles, dona Maria?

M: Então, um deles é o... já morreu também... [...] era o Jijocó e o outro era o Kambá [José Fernandes, vivo na época da entrevista, falecido em 2021] (...) Aí eles me explicaram, eles falaram: "ó: você, você tem uma missão, por isso que eles tão aí te... tentando te orientar, tentando te fortalecer, só que você não tá dando esse espaço pra eles... você tem que vir mais na casa de reza e... eles vão te ajudar. Aí eu... eles falaram bastante. Eu falei "tá bom!", aí quando foi no quarto dia eu fui e eles estavam lá de novo, aí eu falei "nossa", aí eu me comprometi mesmo... eu segui em frente, se era isso que eles queria, essa missão que... que tinha pra mim, eu ia cumprir, eu ia fazer o que eles queriam, mas... eles tinham que... que me ajudar, que eu não sabia de nada.... nem por onde começar...

Maria conta que antes deste acontecimento na casa de reza não se interessava pelas discussões sobre questões de terra nas aldeias onde viveu, pois não compreendia que poderiam resultar na obtenção de direitos:

M: ... às vezes eu até eu fico com medo de mim porque... é até meus vinte anos... é... eu não pensava também assim... não pensava em... eu não sabia o que era uma demarcação de terra... pra mim era tudo igual... né. Eu, pra mim, não... eu não... eu pensava que ... ah, era que nem antigamente, que onde a gente estava ninguém ia incomodar, ninguém ia perturbar, que ninguém ia tirar a gente dali... não ia ter essas brigas todas, né. Então pra mim eu.. sei lá, eu nunca imaginei que eu ia...que eu ia um dia fazer o que eu faço por que eu participava, o pessoal me levava pra reunião, mas eu fugia da reunião.

L: Quem te levava pra reunião?

M: Bastante gente chegava e falava pra mim "tem reunião"... "Ah, vamos lá...." eles me enganavam, "ah vamos passear lá, vai ter lá uma conversa, você...você não vai participar...". Só que era mentira por que quando a gente chegava lá, nós tinha que se apresentar, falar nosso nome, de onde nós somos, o que que nós fomos fazer, né... quando chegava minha vez eu saía de fininho... [risos]

M: Eu falava "vocês me pegaram!" Aí eu fugia, né, ia pra casa de algum parente lá e ficava... dois, três dias, as vezes eu vinha embora logo na frente deles né... eu não me sentia... sei lá, eu tinha um... tinha vergonha não sei o que que era, mais eu não me sentia bem.

Ao longo dos diálogos informais e entrevistas, bem como de outras situações que vivenciei junto a ela, suas ações indicam para o espaço que ocupa enquanto liderança internamente à TI Jaraguá, desempenhando papel de mediadora junto a outras lideranças da mesma área, seja internamente na resolução de conflitos e tomada de decisões, ou externamente, no diálogo com agentes indigenistas, apoiadores, ONGs e agentes do Estado. Ela foi também uma das organizadoras do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, descrito no capítulo 1. Ela prossegue com esta prática de visitar seus parentes em lugares distantes, o que pude acompanhar durante a aproximação às atividades dos Guarani da TI Jaraguá. Nós fizemos uma curta viagem de visita para realização de uma cerimônia religiosa na TI Mangueirinha, no oeste do Paraná, onde Maria cresceu. A imagem abaixo é desta viagem, que foi organizada a partir do convite recebido pelos rezadores Sebastião Karaí Tataendy e José

Fernandes Karaí Poty a celebrar a cerimônia do *nhemongarai avaxi'i*, o batismo do milho e mel.

Imagem 23: Maria na *opy* durante o *nhemongarai avaxi'i*. Terra Indígena Manguoeirinha (PR). Março de 2019. Fotografia da autora.

Na fotografia acima ela está sentada em uma das laterais da *opy* (casa de reza) ao lado de um parente e de seu primo Sebastião, também conhecido como Waka'e, o mesmo que veio com ela para São Paulo quando jovem. A *opy* é uma construção no formato retangular onde são feitas as cerimônias voltadas para a parede em direção a leste, onde o sol nasce. É nesta parede que fica o *ambá*, local onde são colocados os instrumentos musicais, o cajado utilizado pelo rezador, o milho, a erva-mate, o mel e as frutas. É também lá onde os rezadores se concentram e narram as “belas palavras”, com ensinamentos, histórias dos antepassados e narrativas míticas. Encostados às paredes laterais estão dois compridos bancos – em um deles estava sentada Maria, conforme a imagem acima- e, ao fundo, há uma fogueira, cobertores e tapetes onde se sentam muitas mulheres e crianças. A *opy* neste caso foi construída em madeira, coberta com telhas de alumínio, a luz fraca deixa transparecer o período do dia: o ritual começou assim que chegou a noite, atravessou a madrugada e foi finalizado somente após o raiar do sol.

No momento que registrei a fotografia, os participantes foram convidados a se apresentar e dizer algumas palavras sobre si, então Maria se levantou e em sua fala definiu-se como liderança política ligada às questões das mulheres. Diferentemente dos demais, ela falou em português, o que denota seu diálogo constante com os não indígenas, além da intenção de

ser compreendida por todos, já que os Mbya que lá estavam são bilíngues e eu, assim como outros *juruá*, estávamos presentes¹¹⁵.

Erundina Pará Poty

Erundina Pará Poty é rezadora e parteira, nasceu no Paraná e veio para São Paulo ainda jovem. Atualmente vive a poucos metros do mar junto ao seu esposo Marcelino Karaí Tenondé na aldeia Paranapuã em São Vicente-SP, em uma casa rodeada de flores e outras plantas medicinais cultivadas por ela.

Filha de rezador, Erundina Pará Poty nasceu no Paraná na década de 1950 e, assim como Maria, conta que cresceu distante dos *juruá*. Sobre esta relação com os não indígenas, ela conta:

(...) Agora eu que já nunca estudei, falar verdade nunca conheci escola. Nasci no sertão. Não... nunca escutei o carro, barulho de carro, nada. Nunca vi cidade. Só meu pai que... saía... pra ir na fazenda, assim, pra... comprar alguma coisinha, não à pé: à cavalo, né. Nunca me esqueço que ele ia pra vender [incompreensível] coisa no sertão, que nós precisava, comprar na fazenda, o resto meu pai plantava: mandioca, principalmente, outras coisas a gente não compra, planta...batata, mandioca [incompreensível]Vamos dizer, naquele tempo a gente não comprava esses óleos, essas coisinhas aqui, não. Comprava banha de porco da fazenda... aquilo, né. A gente usava pra feijão cozido. E no sertão nós conhecia nada da cidade. Não sabia falar a língua, como que os... os brancos falavam, pode xingar e não sabia de nada, não... não entendo. Meu pai já entendeu... falava mais ou menos melhorzinho porque viveu assim, perto da fazenda, quando era criança, né, então aprendeu um pouquinho de falar. Mas tudo nunca teve também. Mas fala a língua. E nós não aprendemos nada. Nós... te... nós tinha medo de carro. Uma vez nós... primeira vez que nós chegava perto de...carro, nós escutava barulho de carro pra nós e... era... “nossa, não sei o que que é aquilo”, nós corria pro mato. Nós não sabia o que que é isto. Depois que nós aprendemos ouvir o carro passar. Meu pai explicava: “o carro, caminhão aquele lá”.

Ela narra assim sobre as memórias da vida no Paraná, distante da cidade, bem diferente da situação na qual se encontra atualmente. Muito anos depois, quando vivia em Rio Silveira (entre São Sebastião e Bertioga-SP) Erundina viu em sonho um caminho que poderia ser seguido por ela e seus parentes: a formação de uma nova aldeia em um lugar que ela até então não reconhecia. Algum tempo depois, ao receberem o convite para participar de uma encenação em referência à chegada dos portugueses a São Vicente, os Mbya junto aos Tupi-Guarani fizeram a retomada da área ocupada antigamente por seus antepassados. Paranapuã foi, assim, formado em 2004 e está localizado dentro do Parque Estadual Xixová-Japuí, em São Vicente-

¹¹⁵ Para conhecer reflexões recentes sobre este trabalho, cf: GUIMARÃES, Danilo Silva et al . Temporalidade e Corpo numa Proposta de Formação do Psicólogo para o Trabalho com Povos Indígenas. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, 2019.

SP. Erundina, ao visitar aquele espaço, reconheceu que era o local indicado por seu sonho, conforme veremos no terceiro capítulo.

Erundina apresenta sua sensibilidade para os sonhos como algo importante para suas decisões e para sua atuação enquanto rezadora. Ela compartilha com os Mbya da noção de que eles podem ser definidores de ações. Neste sentido, a etnóloga Flávia Cristina de Mello¹¹⁶ descreveu a relevância dos sonhos, após acompanhar o casal de xamãs Alcindo e Rosa em viagem para o Sul. O casal Chiripá, outra parcialidade guarani, antes de partir ouviu o sonho de todos os membros da família, com atenção especial para as crianças. Caso eles revelassem mau presságio, a viagem poderia ser cancelada, o que felizmente não foi o caso naquele momento.

Assim também Erundina tem ao longo da vida sonhos que revelam e instruem. Ela os coloca em destaque quando narra sobre si, talvez porque além de evocarem sua história, também fazem referência à sua capacidade xamânica. Ela descreve seu aprendizado:

E: (...) eu mesma... não consigo entender a mim mesma, porque que eu... só muita curiosidade que eu tinha na minha vida. Queria estudar, mas até hoje não estudo, mas graças a Deus aprendi falar bem. Curiosidade minha. Escutava as pessoas conversar perto de mim assim, entre... o que tá falando? Tem que aprender.

L: Você aprendeu sozinha?

E: Aprendi. Aí fui falar um pouquinho... respondia um pouquinho, uma palavrinha, duas palavrinhas, um pouquinho, foi. Aí agora não precisa nem me ensinar, nem ir pra escola... É escola da vida mesmo. É tão pouquinho também a letra que leio um pouquinho também, mas é que eu também nem ia na escola, foi no sonho também, aprendi. Aprendi Bíblia [a seguir, descreve o sonho]:...é... as pessoas me ensinando, "é esse, a palavra é esse, palavra é aquele..." na minha cabeça guardei. E consegui ler um pouquinho [risos] É... eu não sabia se eu tinha... Bíblia. Eu mesma não sabia que eu tinha. Aí não sei, tem um lugar... dificuldade que eu fui sozinha. Me perdi... aí atravessou rio... andou... pinguela tem assim... tem que passar. Segurando, tremendo... mas passei. Aí tinha uma pra subi a pedra é assim [íngreme], tem que subir lá pra cima, pra ver aonde o lugar que eu vim, né, pra subi sofri. Quando subi aí... cansei, aí caiu o livro do meu braço, debaixo do meu braço assim... era a Bíblia. Eu tinha isso aqui, mas não percebi. (risos)...por isso que eu sô assim.

L: E aí a senhora... no sonho aprendeu a ler e conseguiu ler o que estava escrito?

E: Consegui... consegui falar primeiro, na língua do... de vocês. Pra depois entender e ler um pouquinho também. Tudo isso no sonho. E aí que eu sempre falo... se alguém falar assim (...), vai dizer que eu tô mentindo. Não. Eu nunca esqueço que sonho e que vejo.

Em conversa informal este sonho foi relacionado por ela a um momento de dificuldade que estava a acontecer em sua vida, em um período no qual esteve doente. Ela interpretou esta passagem como uma cura e ao mesmo tempo a abertura para o entendimento sobre as letras. A importância do sonho entre os Mbya é registrada também por Flávia Cristina de Mello, no caso da rezadora Luíza da Silva¹¹⁷, de Santa Catarina, que guiou uma migração para nova área de

¹¹⁶ MELLO, Flávia Cristina de. *Aetcha nhanderukuery karai retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. p.45-46.

¹¹⁷ Ibidem. p.32.

terras após ter visto em sonho que assim deveriam prosseguir. Ao longo do caminhar, uma atenção especial era dada aos sonhos para saber por quais caminhos ir. Assim também a *kunhã karai* (mulher rezadora) Erundina narra sua vida com estreitas ligações a estas visões¹¹⁸.

Durante nossas entrevistas e conversas informais, Erundina voltou-se sempre para assuntos ligados à sua atuação xamânica, no entanto, não faz análises demoradas sobre os sonhos, mas os traz como parte essencial da sua história enquanto rezadora, pois este foi o tema que permeou nossas conversas. Ela conta que desde a infância tinha sonhos que lhe traziam revelações, mas não os contava a ninguém. O momento em que se aproximou do cachimbo pela primeira vez foi para ela, de certa forma, o definidor da sua atuação enquanto rezadora, precedido por um sonho alguns anos antes. A fumaça produzida pela queima do tabaco contido no cachimbo é chamada de *atyt'i* e é de grande importância para os Mbya, que a vêem como um “elemento capaz de transferir-lhes de modo sinérgico e parcial, a composição divina da criação”¹¹⁹. Erundina Pará Poty afirma que seu pai utilizava um cachimbo grande na casa de reza e lhe ensinou que ela poderia seguir a prática apenas quando conseguisse compreender o significado. Então, quando nasceu seu primeiro filho e morava no Paraná, teve um sonho que ficou guardado em sua memória, porém, não a levou a praticar a reza com o tabaco. Ela afirmou:

Eu sonhei [com] esse tipo cachimbo... [apontou para um cachimbo feito com nó de pinho] eu fumando e olhando pro céu. Eu gostava de me ver fumando e... o fumaça subindo até direto assim no meio [aponta para o céu]... eu vejo aquele clarão assim, eu vejo meu cachimbo também lá no céu e alguém fumando e a fumaça que foi pra lá e... se encontravam a fumaça de lá e de cá. E eu subindo com a fumaça e o cachimbo na mão. Eu nunca peguei cachimbo na mão ainda. Não sabia se ia fumar ou não. É engraçado isso... eu, mesmo disse assim, “será que eu vou usar cachimbo?” Não tinha vontade, não fumo...

Apesar de ser adulta e ter sonhado com o *petyguá* (cachimbo), Erundina conta que não se interessou por aprender a cachimbar. Foi em um momento de necessidade que adentrou à prática quando, já vivendo no *tekoa* Barragem, na zona Sul de São Paulo, participou de uma cerimônia de batismo guiada pelo rezador chamado Jijocó. Seu filho estava doente e então ela o levou para que o rezador “concentrasse” e fizesse o benzimento nele com o cachimbo. Ela situa nesse contexto cerimonial, movida por uma necessidade de cura, o momento que retomou

¹¹⁸ A presença da Bíblia no sonho acima, assim como em outras conversas informais indica que a xamã considera também as narrativas cristãs e, assim como outros Mbya, reinterpreta passagens bíblicas à luz dos mitos mbya. Um exemplo analisado por Daniel Calazans Pierri são as narrativas dos Mbya sobre a origem de Jesus, nas quais é modificado o mito dos irmãos Sol e Lua (Kuaray e Jaxy) para explicar o surgimento desta figura e sua importância para os *juruá*. Cf: PIERRI, Daniel Calazans. *O Perecível e o imperecível*, reflexões Guaraní Mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018. p.68-82.

¹¹⁹ MARTINS, Fábio do Espírito Santo. *Tekoa Mirim*: Terra Indígena Mbyá Guaraní. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2015. p. 24.

os ensinamentos que recebera de seu pai e que foram sentidos durante a visão onírica descrita anteriormente:

Eu nunca fumava. Aí meu filho... estava doentinho né, aí eu levei as crianças lá pro pajé concentrar com o cachimbo. Eu levava, mas só que eu não fumava. Eu acreditava, mas não fumava. Aí depois na hora que eu fui na frente pra ele dar o nome indígena pra ele, o Jijocó [...] se concentrava, e o cachimbo, que eu tinha em casa um cachimbo, mas não cachimbinho né, é cachimbão [incompreensível] tem que caber bastante né, aí que eu não fumava... meu Deus! Como que não posso... já estava lá mesmo, todo mundo... mandava um homem, um rapaz de vinte ano, assim, cachimbo, botava assim [tabaco no cachimbo]... e trouxeram pra mim o cachimbo na minha mão, e agora? Nunca fumei. Não tinha coragem de fumar, mas [...] Aceitei, lembrando daquele sonho.

Para o xamã de Mbiguaçu (SC) Alcindo Moreira que atuava junto a sua já falecida esposa Rosa, e agora segue sem a companheira, o ato de contar os sonhos a um não indígena é uma tarefa com certos limites, pois há algumas coisas que não podem ser ditas, além de haver a diferença entre a nossa concepção não indígena que tende a descrever os sonhos de modo superficial e a guarani, o que torna esta tarefa de “tradução” mais complexa¹²⁰. Deste modo, entendo que Erundina narrou os sonhos como parte significativa de sua história, tornando possível minha aproximação a elementos que tornariam compreensíveis os significados de suas palavras e da trajetória de sua vida enquanto rezadora que tem o acesso às visões verdadeiras por este meio. Além disso, a escolha por narrar sobre o caminho dos sonhos e a trajetória de aproximação ao *petyguá* podem ser referenciais indicados por ela para eu compreender seu envolvimento na sociedade enquanto rezadora.

Na fala de Erundina é evidente o uso do termo “pajé” para se referir aos rezadores. Este termo não foi usado por mim durante nossas conversas, tampouco faz parte das palavras utilizadas pelos Mbya com quem conversei, para se referir aos xamãs. O uso deste termo pode estar relacionado ao aspecto cognitivo das entrevistas, como apontado por Ronald Grele, pois a relação entre o entrevistado e as informações veiculadas são “transformadas no diálogo entre o entrevistado e a cultura que o entrevistador representa”¹²¹. Ou seja, o uso corrente deste termo pelos não indígenas e a consciência disto por parte de Erundina, pode ter determinado sua escolha no diálogo comigo, uma *juruá*.

¹²⁰ MELLO, Flávia Cristina de. *Aetcha nhanderukuery karai retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. p.57

¹²¹ GRELE, Ronald J. A Surmisable Variety: Interdisciplinarity and Oral Testimony. *American Quarterly*, 1975. p.286.

Na imagem a seguir vê-se o fundo da casa de reza, para onde voltam-se os Mbya quando entoam os cantos sagrados durante as cerimônias religiosas. Dos instrumentos que podem ser vistos na imagem, um em especial foi apontado pela rezadora: a *ravé*, que está à esquerda. É um instrumento antigo e valorizado, foi recebido como presente de seus parentes. Em outra ocasião pude acompanhar a cerimônia guiada por ela e seu companheiro na pequena casa de reza, que fica ao lado de sua habitação. Os participantes eram, em sua maioria, os descendentes de Erundina: sua filha, netos, bisnetos e respectivos cônjuges. Dos seis filhos que nasceram de seu ventre, quatro já faleceram e a mais velha vive em uma casa próxima à da mãe, com seu esposo e filhos. Estas diversas gerações estavam reunidas naquela noite, bebendo o mate amargo até a madrugada e recebendo o benzimento do casal de xamãs.

Imagem 24: A rezadora e os instrumentos musicais na *opy*. TI Paranapuã (São Vicente-SP). Abril de 2019. Fotografia da autora.

Ainda sobre a imagem, pude registrá-la após uma tarde de conversa, quando Pará posou com os instrumentos. Antes disso, estivemos por um instante com um mico que nos acompanhara de longe por longo tempo. Lhe pedi um instante para outra fotografia, ela delicadamente buscou seu animal de estimação e o colocou sobre a cabeça. Isso lembrou a prática entre as mulheres Guajá, que adotam os filhotes de diversas espécies de macacos e os criam, tornando-os, de certa forma, uma espécie de adorno corporal¹²².

¹²² Cf. CORMIER, Loretta. *Kingship with Monkeys*, The Guajá foragers of eastern Amazonia. Columbia University Press: New York, 2003. p. 115-116.

Iracy

Dona Iracy é uma *kunhã karai* que vivia no Itaendy durante o período da presente pesquisa. Ela e seu esposo Sebastião sempre estão juntos, seja nas atividades cotidianas seja nos momentos de reza. As cerimônias na *opy* tornam o seu esposo uma figura conhecida, um líder espiritual poderoso, cantando e dando conselhos durante os rituais. Enquanto isso, dona Iracy lhe acompanha acendendo o cachimbo, soprando tabaco, cuidando da fogueira e dando instruções a ele. Sebastião afirma que ela tem importância fundamental na reza, sendo que ela se tornou rezadora antes mesmo dele iniciar neste caminho.

Iracy é filha de Jandira e Joaquim, o casal fundador do núcleo que se tornou o embrião da Terra Indígena Jaraguá. Sua prática xamânica pode ser percebida como uma imagem desta primeira geração de *Mbya* a constituir a TI, pois, como afirma seu esposo, ela faz benzimento de dois tipos, “de índio e de branco” e “se é para guarani, reza com cachimbo, se é para branco é sem”. O pai, Joaquim, cresceu em meio aos não indígenas, pois foi adotado por uma família de imigrantes alemães e apenas após se tornar adulto retornou ao convívio com os *Mbya*, vindo a conhecer e casar com Jandira¹²³. O casal acolhia seus parentes que necessitavam de tratamentos de saúde, mas seus filhos também adoeceram e, após passarem meses internados, foram encaminhados para casas de repouso onde viveram com os *juruá* por cerca de três a oito anos de sua juventude¹²⁴. Ao retornarem para a aldeia, os jovens já não se expressavam em *mbya*. Além disso, a amizade com os *juruá* da região resultou em casamentos entre eles e no ingresso de não indígenas na aldeia¹²⁵. Assim sendo, Iracy teve em sua juventude uma convivência próxima aos *juruá* o que possivelmente refletiu nas suas duas formas de benzer.

A comunicação com dona Iracy é dificultada pela sua deficiência auditiva, por este motivo seu esposo afirmou ser impossível realizar uma entrevista com ela para conhecer sua história de vida. Mas algo aconteceu: em um domingo após o batismo do *kaa* que celebrou o início do *ara pyau* de 2019, depois de passarmos por momentos emocionantes juntos, Iracy espontaneamente narrou sua trajetória como rezadora. A seguir irei descrever brevemente o contexto em que isso se deu.

Naquele fim de semana havia acontecido o batismo do *kaa*, o mate, tendo iniciado no sábado com os ritos dos homens e finalizado no domingo com a cerimônia das mulheres. A

¹²³ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú* (Jaraguá – São Paulo, SP). 2008. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 27-29

¹²⁴ Ibidem, p.37.

¹²⁵ Ibidem, p. 37-38.

noite de sábado contou com a presença do rezador José Fernandes Karaí Poty e sua filha, além dos familiares, do *xeramoí*, apoiadores e amigos. Alguns amigos foram batizados, comemos *xipá* e ficamos próximos à fogueira até alta madrugada. Na manhã seguinte, desfolhamos e pilamos o mate para, depois, o colocarmos em pequenas cabaças a serem depositadas no *ambá*. Nos deixamo-nos permanecer por mais alguns momentos na *opy*, foi quando o *xeramoí* pediu a todas as mulheres – éramos maioria – para que falássemos sobre nossos sentimentos e impressões daquela cerimônia.

Uma a uma relatamos e agradecemos em uma amigável conversa. Foi quando um beija-flor adentrou pela fresta do telhado de palha da *opy*, deu algumas voltas e saiu. Emocionado, *xeramoí* falou sobre aquela presença, em sua interpretação poderia ser um espírito enviado por Tupã para saber o que estávamos fazendo naquele momento, ou também poderia ser o espírito de algum familiar muito querido que se fazia presente. Esta segunda interpretação o emocionou, pois em seu entendimento poderia ser a visita da alma de seu filho adotivo, que falecera há três anos, uma vez que, durante um mutirão de plantio alguns dias antes, se fez presente o cineasta que dirigiu o filme no qual seu filho havia atuado, estando ele novamente no *tekoa* naquela ocasião. Foram então cantadas as músicas do *maino'i*, o beija-flor, com muita emoção. Entre os Mbya, a lembrança dos familiares falecidos é algo delicado, pois pode causar infortúnios aos vivos. Neste caso, e passados alguns anos de sua morte o que transparecia era o sentimento de perda: o beija-flor-espírito aparecia com sua alegria, trazendo boas novas. O *xeramoí* ainda não havia visto o filme, seu filho morreu logo após a conclusão das gravações. Disse então que gostaria de assisti-lo conosco para que déssemos força como amigos. Assistimos ao filme¹²⁶ juntamente com *xeramoí*, sentados no chão da *opy* e, ao fundo, dona Iracy se sentara sozinha e ficara a olhar de longe. Durante toda a exibição pude perceber que todos os presentes se sentiram emocionados, sabíamos que era um momento muito importante para o casal. Após o término conversamos um pouco, almoçamos e, antes de nos despedirmos, ficamos em um pequeno grupo junto aos rezadores, sentados em volta do fogo na *opy*.

Naquele instante aconteceu algo que até então eu julgara impossível e acredito que tenha relação com todos os momentos relatados anteriormente: dona Iracy começou a narrar sua história de vida com muito vigor. Foram cerca de trinta minutos durante os quais a *xejary* percorreu sua história, explicando o porquê de sua deficiência auditiva e como ela se tornou uma rezadora. Ao longo do tempo no qual a conheço, cerca de um ano e meio, ouvi sua fala por duas vezes, esta era a terceira. Nas duas ocasiões anteriores, como dito anteriormente, ela

¹²⁶ BANDEIRA. Dirigido por Thiago Zé Ferreira. São Paulo: TZÉ filmes, Coletivo Demo ¼ Filmes, 2016. 20 min.

narrara por poucos minutos acontecimentos relacionados à cura do luto sobre seu filho falecido. É o que retrata a fotografia abaixo, registrada na TI Manguueirinha em um momento de grande emoção durante a cerimônia do *nhemongarai*, quando as meninas se preparavam para cantar a música ritual que havia sido recebida em sonho pela *xejary*, mas ela não consegue entoar devido ao seu problema auditivo. Naquele instante dona Iracy falava sobre a importância de externalizar o canto e o *xeramoi*, sentado com o *mbaraka* em mãos, preparava-se para tocá-lo.

Imagem 25: Iracy fala ao público presente na *opy*. Palmeirinha, TI Manguueirinha (PR). Março de 2019. Fotografia da autora.

Agora, já na Itaendy, ela estava disposta a compartilhar conosco a sua trajetória de vida com relação à potência xamânica. Em volta da fogueira Iracy contou que quando era pequena seus pais trabalhavam fora, a mãe lavava roupa, o pai trabalhava de jardineiro. Num dia quente, os irmãos ficaram cuidando dela, foram pescar na represa e a levaram junto no barco... a canoa virou e ela caiu na água. Os irmãos foram pedir socorro para os não indígenas na represa e acharam ela à noite. Segundo Iracy, um de seus irmãos era “igual a pastor”, sabia fazer orações, dividia o dia em horas e pressentia quando chegaria alguém na casa deles para levar comida – todos se admiravam pelo fato de ele orar desde pequeno, “Deus a salvou”, teria dito sobre sua irmã.

Quando seus pais chegaram, a viram com muita febre e buscaram ajuda para levá-la ao hospital. Os médicos descobriram que tinha inflamação nos ouvidos devido ao trauma e então ela ficou com deficiência auditiva definitiva, além de problemas no baço. Ela passou por longo período de internação no hospital, sendo cuidada por seu pai, pois apenas ele falava português e se dividia entre o trabalho e o cuidado da filha doente. Já crescida, Iracy sabia falar português e estimulou sua mãe a ler e escrever.

Sua aproximação ao xamanismo aconteceu pela revelação de uma missão durante um sonho febril. Ainda jovem estava muito doente, com febre em uma casa de folhas de coqueiros, ela permaneceu deitada, teve sono, dormiu e sonhou. No céu, nas nuvens brancas, tinha um trono com um senhor sentado vestido de branco, ele lhe chamou e disse que iria passar a ela tudo o que ele sabia, disse também que era rezador quando esteve em vida, e era pai de sua mãe. Ele desejava passar tudo o que ela deveria fazer na terra. Naquele lugar ela viu muitas pessoas de branco e mulheres de cabelo comprido, uma fogueira, um poço e uma grade com muitos tipos de plantas. Seu avô pediu para suas ajudantes explicarem a ela como usar aqueles tipos de remédio. Ela acordou e contou o sonho para sua mãe, ao que ela respondeu “filha, você vai ter que cumprir”. Ela decidiu assumir...

Quando completou doze anos sonhou com uma mulher que tinha um carrinho de bebê, mas a criança não se encontrava deitada nele. Ela pedia ajuda para curá-la. No sonho, Iracy se dispôs a ajudar. No dia seguinte, apareceu uma mulher com uma criança pequena com o corpo repleto de bolhas de sangue e água, com aparência de queimadura. Iracy lembrou do sonho e dos remédios, ela foi até seus pais e perguntou se conheciam uma planta chamada “carobinha”; seu pai buscou o remédio em uma sexta-feira à tarde e, no sábado pela manhã, foi à sua casa a mulher com a criança doente. Iracy preparou o remédio com carobinha, sal e sabão azul. No sábado ela deu banho na criança e a benzeu com tabaco, evidenciando assim a sua potência xamânica terapêutica: uma semana após a sessão os sinais da doença haviam desaparecido, ela estava curada.

A antropóloga Celeste Ciccarone relata que, em seu trabalho de campo, conheceu uma “líder feminina triste”, Jandira, do Jaraguá, que empreendia uma luta para retomar as tradições religiosas, os costumes e a língua mbya entre seus familiares¹²⁷. Mãe de Iracy, Jandira se tornou uma figura emblemática por ter assumido a liderança política da TI após o falecimento de seu esposo Joaquim, como dito no capítulo anterior, e ter incentivado a prática da religiosidade *mbya* na aldeia e a construção de uma *opy*¹²⁸. Lá quem passou a dirigir os rituais era seu genro Sebastião e sua filha, que “recebia avisos e visões nos sonhos”¹²⁹.

Iracy contou-nos também sobre seu casamento com Sebastião. Ela disse que Jandira se preocupava com ela, pois sabia que sua saúde era frágil e precisava de alguém que pudesse

¹²⁷ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p.214

¹²⁸ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú* (Jaraguá – São Paulo, SP). 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

¹²⁹ CICCARONE, op. cit., p.214

acompanhá-la quando a mãe já não estivesse viva. Em uma festa de aniversário da cacica eles se conheceram e, nas palavras dela, sua mãe ficou “fazendo ‘graça’ entre os dois”. Depois, chamou Iracy para passar uns dias em uma aldeia da TI Barragem, mas chegando lá lhe deixou na porta da casa de Sebastião. Ela disse que ficou sem reação, mas eles conversaram e se tornaram grandes companheiros de vida. Anos depois, Ciccarone registrou a importância deste casal de xamãs para a cacica Jandira, que contou a ela sobre as atividades rituais que empreendiam na casa de reza que Sebastião ajudara a construir quando passaram a viver com Iracy na TI Jaraguá¹³⁰.

Como observou a antropóloga Valéria Macedo, apesar da exiguidade das terras disponíveis para viver a partir do *nhandereko*, a TI Jaraguá, conta com a atuação de rezadores respeitados nas aldeias do Sul e Sudeste do país. O *xeramoí* Sebastião nasceu no Paraná e viveu sua juventude na TI Guarita, localizada ao norte do Rio Grande do Sul, depois veio para São Paulo. Convivendo na TI Jaraguá com a finada cacica Jandira, participou da construção da primeira casa de reza da área e atuou junto à sua esposa. O outro rezador a quem se referiu Macedo é José Fernandes, importante liderança espiritual e política. Casado com dona Rosa, faleceu em 2021, enquanto liderava uma nova Terra Indígena na cidade de Tapiraí-SP, chamada Guyrá Pepó, formada em uma área de terras obtida a partir da compensação pelo impacto da construção do Rodoanel Mário Covas¹³¹.

Kátia Ara Poty

Kátia Ara Poty nasceu na aldeia Tapixi (PR) em 1984 e veio para São Paulo com dois meses de idade. Ela também viveu no litoral, no Rio de Janeiro e, atualmente mora na TI Jaraguá, onde participou do movimento de retomada de terras que constituiu o *tekoa Itaendy*. O fio que conduz a narrativa sobre sua vida inicialmente é marcado pelos deslocamentos de sua família, os quais acompanhou:

(...) quando fiz seis anos, minha mãe me deixou e fui morar com minha avó Angelina (mãe da minha mãe) em Ubatuba, onde fiquei por três anos. Depois, fomos lá para Araponga, em Paraty. Depois, voltamos pra Ubatuba e, de lá, viemos pra cá. Andamos a pé todos esses caminhos, eu tinha cinco ou seis anos de idade na época e lembro de tudo, de nós pedindo na rua, na praia, dormindo no quiosque da praia, eu era bem pequena ainda, era chorona... ficava chorando. Por isso que minha avó me chama até hoje de filha, filhinha... Fomos morar no Krukutu e, depois, voltamos para

¹³⁰ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p. 264.

¹³¹ Sobre este processo, conf. SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Do tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Barragem novamente. Lá, conheci o Evandro no forró, casei quando eu tinha treze anos. Minha avó não queria que casasse, pois era muito jovem. O Evandro tinha dezesseis anos. Ela foi embora para a Baixada e está até hoje. Nós fomos morar em Paraty, pois minha mãe estava lá na época. Então, depois de três anos, voltamos pra São Paulo. A Érica e o Elder filhos mais velhos nasceram na Barragem, a Elaine em São Vicente, e as duas mais novas, no Jaraguá. Quando viemos para cá, no Jaraguá, ficamos na Itawerá, depois fomos para a Kalipety, na Tenondé Porã, aí voltamos para a Itawerá e, então, viemos pra cá.

A primeira vez que Kátia e eu conversamos brevemente foi na cozinha coletiva do *tekoa* Itaendy no início de *ara yma*, o “ano velho” guarani. Conforme foi-me traduzido pelo *xeramoí* Sebastião, é quando as plantas perdem as folhas e os pássaros se recolhem aos ninhos, mais ou menos coincidindo com o início do outono. O fogo crepitava, a fumaça saía pelas frestas da parede escurecida, cheiro de café dissipava-se no ar e Kátia estava a amamentar sua filha Maria Vitória perto do fogão à lenha em uma área composta por três paredes de madeira de eucalipto, onde são pendurados os utensílios de cozinha, onde também há uma pia, um balcão e uma mesa de taboas. Naquele dia em que nos conhecemos, certo tempo antes da entrevista transcrita acima, trocamos poucas palavras e alguns parentes –além dela mesma- a descreveram como uma pessoa tímida. Esta situação me remeteu à fala de Pará Yxapy, do *tekoa* Ko’enju (RS) para a antropóloga Susane Cavalheiro no momento que ela estava a conhecer as mulheres durante o trabalho de campo e se deparava com o silêncio delas:

Talvez elas não digam uma palavra, mas deixa elas te sentirem (...) não é porque você é de fora. As vezes as mulheres não falam com a gente também. É porque ela precisa ficar mais quieta, porque não se sente bem, porque aconteceu alguma coisa, porque está sentindo alguma coisa diferente. Ou alguma coisa só dela ou com relação ao marido. As mulheres são assim¹³².

A etnóloga observa que mais importante que a expressão por meio de palavras seria o saber sentir, sendo essa uma habilidade valorizada entre os Guarani, percebida pelas expressões “os Guarani sentem” e “eu sei porque sinto”¹³³. Na nossa relação, muitas vezes percebi o silêncio e contive o impulso de exteriorizar muitas perguntas e comentários que surgiam, talvez para preencher aquilo que eu ainda via como uma ausência de comunicação.

Com o tempo nos aproximamos durante os mutirões que aconteciam no Itaendy, enquanto estive junto a ela auxiliando no preparo dos alimentos. Em alguns momentos percebi que apesar de não conversarmos continuamente não havia falta de comunicação, talvez estivéssemos “sentindo” uma à outra. Esta abertura para experienciar a aproximação a outro modo de entender a relação é descrita pela antropóloga Joana Silva e pelo historiador Giovani

¹³² JESUS, Suzana Cavalheiro de. *Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o nhande reko guarani na região das missões*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p. 142.

¹³³ Ibidem. p. 142-143.

Silva como essencial para o trabalho com a história oral indígena¹³⁴. Eles observam que é necessário levarmos em conta a possibilidade de encontrar “outras lógicas de entendimento da história” como explicações de mundo e elementos que podemos considerar estranhos, mas que, no entanto, tem significados importantes para o coletivo com o qual nos relacionamos. Para este estudo com a história oral as contribuições da Etnologia Indígena são de grande valor, pois possibilitam a aproximação a estas outras lógicas de entendimento.

Kátia e eu costuramos estes laços de aproximação e confiança quando passei a frequentar mais vezes a aldeia e a participar dos batismos na casa de reza e dos mutirões de plantio, algumas vezes dormindo lá. Realizamos algumas entrevistas formais, mas as observações e diálogos informais durante nossos encontros foram também valiosos talvez porque, como afirmou a etnóloga Adriana Queiroz Testa sobre seu trabalho com os Mbya, “não é possível aprender as coisas mais importantes simplesmente perguntando sobre elas”¹³⁵. O historiador Ivori Garlet, em seu trabalho sobre a mobilidade, percebeu que há também uma certa resistência dos Mbya ao “pesquisador típico”, o que o levou a uma atenção maior aos dados etnográficos no lugar de entrevistas dirigidas¹³⁶.

Alguns quilômetros distanciam a aldeia de Kátia e da sua família materna, que está em Paranapuã- São Vicente (SP), mas há uma grande aproximação entre elas, visível durante eventos como a inauguração da *opy* na Itaendy e em viagens. A imagem abaixo mostra um momento de reunião das mulheres de sua família em torno da preparação para a cerimônia de batismo (*nhemongarai*) da erva-mate (*kaa*).

¹³⁴ SILVA, Joana A. F.; JOSÉ DA SILVA, Giovani. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. *História Oral*. Revista da ABHO. v. 13, n. 1, p. 33-51, jan.-jun. 2010.

¹³⁵ TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guaraní Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.3.

¹³⁶ GARLET, Ivori José. Mobilidade Mbyá: história e significação. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

Imagem 26: Kátia (de pé) acompanha sua tia na moagem de folhas de erva-mate. Itaendy, TI Jaraguá (São Paulo-SP). Setembro de 2018. Fotografia da autora.

A moagem das folhas de erva-mate é feita pelas mulheres e, na imagem, quem estava utilizando o pilão era a tia de Kátia, que vive em Paranapuã (São Vicente-SP) e viajou até o *tekoa* Itaendy para participar da cerimônia. De maneira geral, Kátia esteve à frente da organização da produção de alimentos (executada pelas suas filhas e por uma cunhada), do preparo do tabaco, cachimbos, água e outras necessidades no rito da *opy*, cuidando também de sua filha menor, Maria Vitória, que foi batizada naquela ocasião. Estas funções essenciais foram analisadas por Celeste Ciccarone na etnografia sobre a liderança Tatati, no caso da TI Nova Esperança (ES). Para a antropóloga,

No ñemongarai celebram-se os frutos do renascimento da natureza e da sociedade, dos quais as mulheres são as artífices. (...) trata-se da função feminina plenamente social, nutrir a sociedade e o/a xamã, para que, num circuito de retroalimentação, este forneça o nutriente divino dos homens, a palavra-alma¹³⁷.

Os rituais da erva-mate são muito importantes para os Mbya, sendo momentos de reencontros, fortalecimento e cura espiritual. Além disso, a planta é considerada filha de Nhanderu, divindade que criou a Terra. No mito, ela era uma menina que escolheu não mais acompanhar seu pai na ida para a morada celeste e foi transformada por ele na árvore de

¹³⁷ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p.127.

pequeno porte, recebendo a missão de acompanhar os humanos na caminhada terrestre¹³⁸. A seguir, veremos mais sobre as cerimônias que envolvem a erva-mate e outros elementos como o tabaco, frutas, milho e mel.

2.2 A revelação dos nomes

A cerimônia de revelação dos nomes é denominada *nhemongarai*, traduzida como “batismo” pelos Mbya com quem tive contato. Os *nhemongarai* acontecem durante o *ara pyau*, o ano novo guarani, período entre agosto e março. É na época dos “ventos novos”, do nascimento de brotos nas plantas, do florescer e do início das chuvas. O restante do ano é chamado de *ara yma*, o ano velho, caracterizado pelo recolhimento. Entre os *nhemongarai* existentes pude conhecer o da *ka’a* (erva-mate), do *nhemongarai avaxi’i* (onde o alimento ritual é um pão de milho, o *mbojapé*, e o mel) e da *yy* (água), todos acontecendo durante o *ara pyau*. Estas cerimônias acontecem dentro da *opy*, a casa de reza, e são comandadas pelos rezadores que, frequentemente, se deslocam de outras aldeias para o evento. Além da revelação de nomes, estas cerimônias muitas vezes têm um momento destinado à cura de crianças e adultos que estejam sofrendo de alguma enfermidade, seja ela física ou espiritual.

Os nomes são fundamentais para os Guarani, pois, como constatou o etnólogo Curt Nimuendaju ainda no início do século XX, os sujeitos não o recebem, apenas: eles são o próprio nome¹³⁹. Ele é revelado a partir do lugar de origem e de sua característica, pois não se trata de um simples nome, é o *nhe’e*, traduzido por *nome-alma*¹⁴⁰, *palavra-espírito*¹⁴¹ e *espírito-nome*¹⁴². De acordo com a antropóloga guarani Sandra Benites, o *nhe’e* (...) “é um ser-nome que vem de Nhanderu Kuery. *Nhe’ẽ* vem dos quatro *amba*: Karai Kuery, Jakaira, Nhamandu e Tupã Kuery. *Nhe’ẽ*, portanto, é o fundamento da pessoa guarani”¹⁴³, assim ela considera que,

¹³⁸ O documentário *Ka’a’i – o ritual da erva-mate*, produzido pelo Projeto Ponto Indigenista de Cultura e Ponto de Cultura “Mbya Arandu Porã” e coordenado por Carlos Papa Fernandes e Cristine Takua apresenta o ritual e o mito sobre a erva-mate. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=3mbjJPnM7KQ&t=8s>.

¹³⁹ NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Tradução Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. 156 p. São Paulo: Hucitec/Edusp. 1987[1914]. p.31-32.

¹⁴⁰ LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

¹⁴¹ Tradução de Eunice Kerexu, conf. REBELO, Francine Pereira. *Kunhangue Mba’e Kua: As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbya De Santa Catarina*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.195.

¹⁴² BENITES, Sandra. *Nhe’ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ* - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.12

¹⁴³ Ibidem, p. 12.

apesar do problema da tradução, a melhor forma de se referir ao *nhe'e* seria como *espírito-nome*.

O caso da cacica Eunice Antunes, da TI Morro dos Cavalos (Santa Catarina), descrito por Francine Rebelo traz mais elementos para compreender a relação entre a *palavra-espírito*, o mundo cósmico e a atuação dentro da sociedade. Ela recebeu o nome *Pará* durante sua infância e precisou mudá-lo após a morte de sua tia, pois, segundo o xamã Alcindo Werá Moreira, sua missão ligada a ela havia acabado e assim Eunice corria perigo de morte. Feito o batismo, seu novo nome ficou Kerexu Yxapyry, sendo traduzido por ela como *kerexu*=matriz, raiz e *yxapyry*=brilho da gota de orvalho. Rebelo destaca que na época em que mudara o nome, Eunice ainda não ocupava posição de liderança dentro da aldeia, mas, segundo a interlocutora, após a alteração sua forma de ser também foi modificada. Enquanto era Pará, sentia profunda melancolia e chorava facilmente, ao se tornar Kerexu, passou a ser menos suscetível a estes sentimentos e, no ano seguinte, se tornou uma liderança eleita pelos membros de seu povo, possivelmente pelas suas ações de “estar à frente”. Conforme Rebelo, “o nome, desta forma, é a pessoa, uma vez que representa o nome de sua alma e seus atributos pessoais”¹⁴⁴. Vale aqui lembrar que o nome da primeira liderança mulher da TI Jaraguá é Jandira Kerexu, sendo ela atualmente um símbolo da resistência guarani na região.

Conforme observa Maria Inês Ladeira, os nomes são vinculados às funções desempenhadas na sociedade e às regiões cósmicas de onde são enviadas as almas. Um exemplo é o caso das migrações lideradas por mulheres cujos nomes provêm de *nhanderenondére*, a direção do sol nascente, o leste, palavra que significa “à nossa frente, para onde devemos nos voltar, ou voltar o nosso rosto”, também é para esta direção que são dirigidas as rezas e é lá o lugar cósmico onde vivem os Mbya que alcançaram a perfeição (*aguyje*) após a vida na terra. As mulheres que lideraram estas migrações tinham características que possibilitaram estar à frente guiando o caminho. Neste sentido, a região cósmica de onde vieram seus nomes é relevante, pois é para esta direção que seguem as almas daqueles que conseguiram alcançar o ideal mbya de chegar à *Yvy Maraey*, a Terra sem Mal¹⁴⁵.

“Flor do Mar”, esta é a tradução de Erundina Pará Poty para seu nome mbya. Já o nome Ara Poty é comum a Maria e Kátia e foi traduzido por elas de forma semelhante: Maria explicou que significa “Flor que abre pela manhã” e Kátia afirmou que é “Flor da manhã”. Elas os

¹⁴⁴ REBELO, Francine Pereira. *Kunhangue Mba'e Kua: As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbya De Santa Catarina*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p.195.

¹⁴⁵ LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

receberam ainda na infância durante uma cerimônia de *nhemongarai*, momento no qual o rezador entra em contato com *nhee ru ete* (verdadeiro pai das almas) e *nhee xy ete* (verdadeira mãe das almas) e revela os nomes¹⁴⁶.

O primeiro *nhemongarai* que participei na inauguração da *opy* recém-construída na Itaendy (TI Jaraguá), que aconteceu em setembro de 2018, quando reuniram-se as famílias de Kátia, vinda de Parapapuã (São Vicente) e de Evandro, do *tekoa* Itawerá (TI Jaraguá). O casal de rezadores Sebastião e Iracy contaram com a participação de outros rezadores: o casal Elias e Neusa, vindos do litoral e Virgínia, da TI Jaraguá. Os ritos aconteceram ao longo de um final de semana e foram voltados à erva-mate, como dito anteriormente, elemento de profunda importância para os Mbya. Nas imagens abaixo podemos ver a casa de reza em construção e concluída, feita de madeira, barro e palha.

Imagem 27: Construção da *opy*. Tekoa Itaendy, julho de 2018. Fotografia da autora.

Imagem 28: *Opy* concluída. Tekoa Itaendy, setembro de 2018. Fotografia da autora.

No sábado, primeira noite da cerimônia, os homens foram protagonistas no manuseio da erva-mate. Os galhos da planta colhida foram divididos em pequenos ramos e unidos em maços, levados pelos homens enfileirados até o fundo da casa de rezas e pendurados lá, onde permaneceram até a manhã seguinte. Na imagem a seguir podemos ver os maços pendurados na parede na *opy* e, abaixo deles, os instrumentos musicais. Ela foi registrada após a primeira noite de celebração, quando os instrumentos já estavam descansando na parede. Ao longo da celebração os participantes deslocavam-se, um a um, para cachimbar bem próximos à erva-mate e aos instrumentos, emanando uma constante fumaça de tabaco sobre eles.

¹⁴⁶ LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

Fundo da *opy* após a primeira noite de batismo da erva-mate. Ao chão, os instrumentos *mbaraka* (violão com cinco cordas e afinação especial), *ravé* (rabeca especial) e *takwapu* (feito de bambu, é um instrumento de percussão utilizado pelas mulheres), vemos também o bastão utilizado pelo rezador, enquanto na parede podemos ver os maços de erva-mate fresca, depositados ali pelos homens. TI Jaraguá, 2018. Fotografia da autora.

Ao amanhecer os ramos de erva-mate foram unidos em um grande maço e pendurados sobre a fogueira para a secagem das folhas. Só então as mulheres retiraram as folhas dos galhos e as trituraram no pilão, o que resultou em um fino pó. Nas imagens abaixo, registradas durante a cerimônia, podemos ver o grande maço de galhos pendurado sobre a fogueira na cozinha da Itaendy. A erva-mate foi pendurada assim logo pela manhã e lá permaneceu até a secagem total das folhas, algumas horas depois. Em 2019 participei novamente desta cerimônia no mesmo *tekoa* e percebi que o lugar de secagem das folhas foi alterado, passando a ser dentro da *opy*, conforme vê-se na imagem abaixo.

Imagem 29: Pequenos maços de erva-mate foram unidos e pendurados sobre o fogo para secarem. Itaendy, TI Jaraguá, 2018. Fotografia da autora.

Imagem 30: Galhos de erva-mate secando. Itaendy, TI Jaraguá, 2019. Fotografia da autora.

O primeiro dia de *nhemongarai* é o dia em que os homens atuam no preparo da erva-mate e depositam seus galhos dentro da *opy*. Cada maço simboliza a vida, o espírito de uma pessoa. Cada homem pode depositar uma porção simbolizando a sua própria vida e de outras, em referência a pessoas que não puderam estar presentes naquele momento. A manhã seguinte é o momento das mulheres manipularem a erva. Elas retiram as folhas dos galhos e as moem em um pilão. Aquele é também um momento de ensino e aprendizado, pois as mais experientes instruem aquelas que ainda não sabem conduzir o preparo. A atividade no pilão é cansativa e, por ser momento de aprendizado, ocorre o revezamento entre elas. Nas imagens abaixo foram fixados os momentos de utilização do pilão.

Imagem 31: Erva-mate sendo preparada para a moagem, atividade feminina, durante o segundo dia de batismo da erva-mate no *tekoa* Itaendy, 2018. Fotografia de Marcelo Yokoi.

Imagem 32: Mulheres triturando a erva-mate no pilão. Enquanto uma mulher mói, as demais retiram os pequenos galhos de erva que restam. *Tekoa* Itaendy, 2018. Fotografia da autora.

Após a conclusão desta etapa, as mulheres encheram pequenas cabaças com a erva moída e se posicionaram enfileiradas dentro da *opy*. O *mbaraká* (violão de cinco cordas com afinação especial) foi tocado pelo rezador e seus assistentes e as mulheres dançaram em forma circular, cantando. Uma a uma, depositaram as cabaças no mesmo local em que os homens colocaram os ramos na noite anterior. A cabaça preenchida, assim como os ramos no caso dos homens, simboliza a vida de quem a está carregando e os recipientes extras que cada mulher deposita na *opy* são referentes a outras mulheres que não puderam estar presentes na ocasião. A imagem abaixo foi registrada após a cerimônia e retrata as pequenas cabaças com o fino pó verde que poderá ser consumido após certo tempo.

Imagem 33: Cabaças com erva-mate moída, depositada pelas mulheres dentro da casa de reza. Itaendy, 2018. Fotografia da autora.

Durante o segundo dia de cerimônia aconteceram as revelações dos nomes a algumas pessoas que ainda não os conheciam. Naquela ocasião o nome da Maria Vitória, filha de Kátia e Evandro, foi revelado: Pará Mirim. Além disso, foi aí que eu e duas outras apoiadoras recebemos também nossos nomes, o meu sendo Yva Mirim.

Em março de 2019 as famílias de Kátia e Maria, junto aos rezadores Sebastião, Iracy, José Fernandes e Joana participaram do *nhemongarai avaxi'i*, o batismo do milho e do mel (*ei'i*) na aldeia Palmeirinha, localizada na Terra Indígena Mangueirinha (entre os municípios de Chopinzinho, Coronel Vivida e Mangueirinha-PR). Esta viagem foi organizada pelo rezador Sebastião, juntamente ao Serviço Rede de Atenção à Pessoa Indígena ligado à Faculdade de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob coordenação do professor Danilo Silva Guimarães. Fui convidada pelo rezador a participar, juntamente ao meu companheiro e a Aline Gonzalez, outra apoiadora das aldeias guarani de São Paulo.

Enquanto o ambiente da TI Jaraguá é pressionado por todos os lados pelas construções, automóveis, luzes e ruídos da cidade, a realidade da TI Mangueirinha é diferente. Lá o espaço é predominantemente rural e seus habitantes têm a possibilidade de cultivar o milho tradicional guarani em quantidade suficiente para fazer a celebração anual. Nós fomos muito bem recebidos pelos moradores daquela aldeia e tivemos a permissão de registrar todos os momentos da celebração que, assim como a da erva-mate, é um momento de encontro, de curas, fortalecimento e revelação de nomes.

O *nhemongarai* iniciou com as apresentações dos rezadores e falas iniciais, em seguida, nós, apoiadores e visitantes, fomos convidados a nos apresentar. Esta prática aconteceu em todos os batismos e reuniões que participei nas *opy*. Antes do ritual, no exterior da casa de reza, alguns homens preparavam pedaços de bambu, cortando-os em seus “nós”, para transformá-los em recipientes. Depois, introduziram mel. Enquanto isso as mulheres ralavam o milho, preparavam pequenos pães e uma bebida de milho. A imagem abaixo registra o momento em que os homens aprontavam os recipientes: ao fundo o bambu é serrado, à esquerda o mel que está no balde é despejado com uma caneca e à direita está o responsável por amarrar um barbante, o que possibilita prender o bambu à parede da *opy* nas etapas seguintes. Esta atividade era acompanhada pelos participantes, que conversavam no entorno. Vê-se também uma criança atenta ao que os mais velhos estão fazendo. Certamente é mais um momento de aprendizado aos mais jovens.

Imagem 34: Homens preparam os recipientes de bambu. Palmeirinha, TI Mangueirinha, PR. Março de 2019. Fotografia de Aline Gonzalez.

Imagem 35: Mulheres ralando o milho. TI Manguueirinha, março de 2019. Fotografia de Aline Gonzalez.

Na imagem acima, as mulheres estão sentadas em círculo sobre alguns tecidos, ralando o milho colhido naquela TI. São três mulheres de diferentes idades e uma criança, que desde pequena acompanha a produção dos alimentos. Veem-se alguns sabugos já limpos e outras espigas ainda contendo os grãos. Para o preparo do *mbojapé* é importante que o milho seja cultivado pelos Mbya, que não venha da agroindústria e não contenha agrotóxicos. Os Guarani cultivam diferentes tipos de milho e os consideram fundamental para o fortalecimento dos corpos. Ainda na imagem, podemos perceber o chão de terra no interior da casa, sobre o qual as mulheres estão sentadas. É importante notar que terra propicia a vida, assim sendo, não haveria sentido em isolar-se dela em construções de concreto ou madeira, pois ela não é considerada um elemento contaminante ou nocivo. Após terem retirado os grãos da espiga, elas preparam o pequeno pão (*mbojapé*), e o assam nas brasas da fogueira dentro da casa de reza. A imagem a seguir retrata o momento em que os pães eram assados em meio às brasas e à cinza. Após finalizado o processo os pães são limpos e depositados em um cesto de bambu.

Imagem 36: *Mbojapé*, pão de milho, assando em meio às cinzas e brasas da fogueira. TI Magueirinha (PR). Fotografia da autora.

A dinâmica do ritual é semelhante à da erva-mate: os homens depositam na *opy* alguns recipientes de bambu contendo mel, a seguir as mulheres entram na casa de reza carregando os pães de milho.

Imagem 37: Mulheres e homens dançam em círculo ao entrarem na *opy*. Tekoa Palmeirinha, TI Mangueirinha-PR, março de 2019. Fotografia da autora.

A imagem acima foi registrada no momento de início da cerimônia. Dispostos em círculo, cantam e movimentam-se até todos depositarem seus alimentos rituais na *opy*. Os bambus são então pendurados e os pães dispostos enfileirados, onde permanecem até o raiar do dia seguinte, quando a cerimônia é finalizada e todos podem compartilhar o pão e o mel. Ao

longo da noite os participantes “abençoam” estes elementos utilizando a fumaça sagrada do cachimbo, fundamental para a reza mbya, conforme vê-se na imagem abaixo.

Imagem 38: Rezadores soprando a fumaça sagrada do *petynguá* (cachimbo) durante a cerimônia. *Tekoa* Palmeirinha, TI Mangueirinha-PR, março de 2019. Fotografia da autora.

Os *nhemongarai* são ritos profundamente importantes para os Mbya e, aqueles que pude experienciar, mobilizaram pessoas diferentes lugares, para a realização. No próximo capítulo veremos mais sobre a circulação de pessoas e objetos que tornam as cerimônias possíveis. Estas cerimônias são esperadas pelos Mbya, pois conhecer o espírito-nome correto ou mudá-lo em caso de necessidade é fundamental para a continuidade de uma vida com saúde e entendimento sobre si mesmo. A pesquisadora e professora guarani Sandra Benites, em seu estudo sobre o modo de ser mbya, aponta que cada espírito-nome implica em “um jeito de ser, um agir específico para cada indivíduo”¹⁴⁷. Observei que as mulheres Kátia e Maria têm o mesmo espírito-nome: Ara Poty. Para Benites, “ser Ara significa que a mulher tem esse conhecimento de liderar, ser mais paciente, tranquila, compreensiva”. As três estão relacionadas ao início de novos *tekoa* na TI Jaraguá: Itawerá e Itaendy. Ao mesmo tempo, os espaços que ocupam e as formas de atuar são próprias de cada uma, como vimos anteriormente, enquanto Maria é liderança política que se relaciona aos espaços públicos internos e externos às TI, Iracy atua principalmente no que diz respeito à religiosidade mbya, também circulando por entre aldeias,

¹⁴⁷ BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ* - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p. 18.

já Kátia situa-se no âmbito mais interno ao *tekoa*. A seguir, trarei algumas situações relacionadas ao contexto ritual, que permitem entender melhor a atuação das mulheres na *opy*.

2.3 A presença e a força das mulheres na *opy*

A potência da ação das mulheres com seus cachimbos na casa de reza foi-me apresentada por uma experiência marcante durante o *nhemongarai avaxi'i*. Ao cair da tarde, a *opy* da aldeia estava abarrotada apesar da chuva torrencial de outono que caía lá fora. A casa de reza era feita de taboas com telhado de alumínio e chão batido. Sentados, os participantes não tinham uma divisão nítida segundo pude observar, exceto pela presença majoritária de homens à frente, enquanto boa parte das mulheres estava na parte de trás da casa, sentada no chão sobre cobertores. Bem ao fundo da casa, próxima à porta, estava a fogueira em brasas e era lá que se concentravam alguns jovens. Apesar desta divisão aparente, percebi também que não é tão rígida, pois havia mulheres sentadas na parte da frente, assim como havia homens próximos ao fundo da *opy*.

A cerimônia atravessou a noite e teve durante este período uma roda de dança do *xondaro* da qual participei. À frente se colocaram os rapazes que de braços dados formavam um círculo, atrás deles estávamos nós, meninas, também de braços dados, mas formando uma fila lateral. O rezador, ao centro do círculo, cantava e tocava o *mbaraka*, os rapazes começaram a se movimentar em pequenos pulos, fazendo a roda girar, enquanto nós nos movimentamos lateralmente, de um lado a outro da *opy*, ao ritmo do *mbaraka*. Certo tempo passou e a música continuava em um ritmo acelerado fazendo com que ficássemos com o fôlego exaltado e as panturrilhas doloridas ao ponto de falharem. Em dado momento, alguns participantes sentiram dificuldade em continuar, eles estavam sem forças e prosseguiram a dança sendo apoiados pelos jovens que permaneciam se movimentando com vigor. Por fim, alguns foram acolhidos pelos mais velhos para recobrem as energias. Em ponto já de esgotamento, eu pensava em desistir da dança quando senti presenças emanando forças àqueles que estavam no rito: eram as *xejary*, várias senhoras mais velhas, rezadoras ou não, lá estavam com seus cachimbos formando uma espécie de parede que soprava muita fumaça em direção a nós. A sensação trouxe surpreendente ânimo para permanecermos até quando, enfim, o *xeramoi* reduziu o ritmo do instrumento e de sua voz e parou de cantar. Aquela imagem das mulheres silenciosa e atenciosamente cachimbando em direção aos jovens tornou evidente a sua importância dentro do rito.

A casa de reza teve atividades ininterruptas naquele fim de semana, tanto de dia quanto de noite, recebendo também alguns apoiadores não indígenas das cidades próximas. Durante o dia todos os participantes, inclusive eu, se apresentaram com breves falas sobre o porquê de estar ali. Já à noite, todos os visitantes mbya se apresentaram falando na língua e alguns também traduziram resumidamente o que haviam falado. Kátia e Evandro não participaram da viagem, pois a filha mais nova, Maria Vitória, estava doente e o caminho era longo; as outras filhas foram com os demais parentes, incluindo suas avós paterna e materna, Maria Ara Poty e Eliane, respectivamente. As moças também se apresentaram, depois cantaram e deixaram-se estar com os parentes. Chamou-me atenção que Maria, como dito anteriormente, quando se apresentou, não falou apenas quem era e de onde vinha. Ela discorreu durante alguns minutos em português sobre o seu envolvimento com a política e a busca por defender as mulheres. Interpretei isso como uma afirmação sobre sua forma de atuação perante a nós e aos seus parentes.

Com relação ao espaço da *opy* na Itaendy observei atuação principalmente de duas mulheres: Kátia e Iracy. Além delas, há de se destacar que as filhas de Kátia a acompanham auxiliando e aprendendo a desempenhar suas atividades.

O olhar atento a quem está no centro cerimonial pode deixar passar despercebidas outras atividades que acontecem paralelamente e são essenciais para o rito na *opy*: as mulheres acendendo os cachimbos são um exemplo. Na imagem abaixo, vê-se a fogueira em brasas no fundo da casa de reza e Kátia a cuidar das batatas doces que acabara de colocar para assar. Durante a cerimônia ela está sempre em atividades essenciais para que haja bem-estar e que as coisas aconteçam, seja por preparar o tabaco a ser utilizado nos cachimbos, aprontar a água para o chimarrão ou organizar a produção de *xipá* para ser degustado por todos. Além disso, há o cuidado para que os alimentos cheguem a todos os presentes, como neste dia das batatas doces e após a colheita do milho tradicional - que assamos na fogueira e as filhas de Kátia distribuíram. Mesmo sendo pouco percebidas pelos *juruá*, como afirma Celeste Ciccarone, as mulheres são “as mais assíduas nas casas de reza, mantendo constante ligação com os deuses”, além disso, aconselham seus esposos, “plantam e colhem o alimento, produzem, nutrem e reproduzem a sociedade e dão vida aos novos seres, nos quais se assentam as almas divinas”¹⁴⁸.

¹⁴⁸ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p.348.

Imagem 39: Kátia a cuidar do fogo e das batatas que assam na brasa. Itaendy, TI Jaraguá (São Paulo-SP). Setembro de 2019. Fotografia da autora.

Em setembro de 2019 aconteceu mais um batismo na *opy* da Itaendy. Naquela ocasião, poucos foram os parentes mbya a comparecer. Também as familiares de Kátia não conseguiram partir de Paranapuã em direção à TI Jaraguá mas, em compensação, a presença de colaboradores *juruá kuery* foi maior do que nos demais encontros. Já à noite, após a fala do *xeramoí* e do Evandro, Kátia chamou as mulheres para participarem da “dança do tangará”¹⁴⁹. Aquilo foi algo inédito para mim e para muitas mulheres *juruá*, pois Kátia dificilmente se manifesta publicamente enquanto estamos presentes. A dança imita o pássaro de mesmo nome, também conhecido como “dançador”, pelos movimentos que faz com pequenos pulos e algumas vezes paira no ar. Para os Mbya, o gracioso movimento é interpretado como um “agradecimento à divindade solar”¹⁵⁰. Dançamos por alguns instantes, fazendo movimentos ritmados enquanto Evandro tocava o *mbaraka*. O ritmo começou lento, mas foi acelerado aos poucos até termos dificuldade de continuar. A dança parece simples, mas requer agilidade, destreza e concentração, em sua aparência valoriza a leveza, que faz parte do ideal guarani de perfeição.

Certo tempo depois, Kátia chamou as filhas para que preparassem o *xipá*, foi quando algumas de nós fomos auxiliá-las. Cerca de oito pessoas dormiram na *opy* naquela noite e foi Kátia quem providenciou colchões e cobertores para quem não tinha. No dia seguinte,

¹⁴⁹ Para mais informações, conferir KEREXU, Maria Cecília Barbosa. *A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

¹⁵⁰ CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade*. Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001. p.182.

estivemos lá até o fim da tarde e pude acompanhar por um lado as atividades na *opy* e, por outro o que ela e suas filhas preparavam na cozinha para comermos juntos mais tarde. Kátia, então, estava novamente próxima ao fogo na cozinha. Aline Aranha aproxima esta questão aos Kaiowa estudados por Levi Pereira, onde entre eles, o fogo “era e continua sendo controlado por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo”¹⁵¹. Assim como ela é a responsável por manter a família unida e nutrida, a mulher também é quem administra as atividades cotidianas e a economia doméstica¹⁵². Além de Kátia, na Itaendy quem está em torno do fogo é a *xejary* Iracy, embora não se ocupe da produção de alimentos como Kátia, ela se concentra nas ações de cura.

2.4 “Alimentos vivos”

Kátia pode ser encontrada ora na cozinha, ora na *opy*, na plantação, na casa e na horta, articulando as atividades com os seus familiares e visitantes. Seu esposo, Evandro, adentrou aos conhecimentos sobre manejo agroflorestal, bioconstrução e construção tradicional mbya ao longo de sua vida e é convidado frequentemente a realizar palestras e oficinas em eventos voltados para estes temas. Com esta atuação e inserção na rede de pessoas ligadas a estes trabalhos, foram costuradas alianças que resultaram na aproximação de algumas organizações da sociedade civil, como a Base Colaborativa que, por meio do projeto Abacaxi apoiou a construção de banheiros ecológicos e da casa de reza, e o projeto Fonte do Ser, que fez uma arrecadação para a compra de um biodigestor. Outro grupo é o Coletivo Itaendy do qual faço parte, mobilizado por gestores ambientais que os apoiam por meio do desenvolvimento de projetos com recursos providos, entre outras origens, pelo Programa para a Valorização de Iniciativas Culturais, obtidos por meio da concorrência em editais da prefeitura municipal de São Paulo. Kátia não acompanha seu esposo em todas as atividades externas ao *tekoa*, mas estas atividades aumentam o fluxo de visitantes e apoiadores na aldeia, o que resulta em um maior contato também dela e suas filhas com não indígenas. Ela, então, atua no acolhimento dos visitantes, na organização da produção de alimentos, na produção de artesanato para venda e troca, além de outras atividades. Foi na Itaendy que nos conhecemos e realizamos algumas

¹⁵¹ PEREIRA, Levi Marques. A criança Kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade infantil. 32º Encontro anual da ANPOCS, Caxambu, 2008. p.9 *apud* ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2018.

¹⁵² ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. p. 263.

atividades juntas, como o preparo de alimentos, o plantio de hortaliças e a construção da cerca para um galinheiro.

Findava-se uma etapa de trabalho de mutirão na construção da cerca das galinhas e plantio de milho. Os apoiadores *juruá* do *tekoa* Itaendy aguardavam o almoço e então toda a atenção se voltava para a Kátia. Naqueles instantes de descanso todos se reuniam na cozinha e buscavam lugares para sentar-se, seja na rede, nos troncos de madeira ou no chão. Durante alguns mutirões a auxiliei na cozinha e tive o prazer de conhecer alimentos preparados a partir de seus conhecimentos da culinária mbya. Aquele era o momento no qual todos se reuniam naquele espaço, conversavam e apreciavam pratos que fazem parte do dia a dia dos Mbya, evidentemente um pouco diferente daqueles que costumamos produzir em nossas cozinhas. Um exemplo mais corriqueiro é a canjica com carne de frango, outro é o *xipá* que por vezes serve de acompanhamento.

No Itaendy, a cozinha era, assim como a *opy*, o lugar de reunião dos visitantes. Se na *opy* predominavam conversas formais, na cozinha aconteciam as conversas informais e descontraídas enquanto nós, os *juruá*, aguardávamos pelo almoço que Kátia e suas filhas preparavam durante os mutirões. A imagem abaixo foi registrada na cozinha coletiva do *tekoa* e retrata um destes momentos. Em diversas ocasiões observei que elas mantinham suas conversas em *mbya* enquanto Kátia concentrava-se na atividade que estava fazendo e definia as tarefas para as meninas mais velhas. Emely Pará Poty, com dez anos, circulava entre o fogão e os *juruá* quase sempre fazendo brincadeiras com sua porquinha da índia chamada Tanjana – ela traduziu o nome como “ratazana”. Em meio a isso a bebê Pará Mirim era cuidada por todas e também pelo seu pai, Evandro, que conversava conosco.

Imagem 40: Momento de almoço e descanso durante mutirão no *tekoa* Itaendy. Terra Indígena Jaraguá, São Paulo-SP, 2019. Fotografia da autora.

A alimentação saudável é de extrema relevância para os Mbya, pois, como afirma o antropólogo Martín Tempass, “uma série complexa de regras precisam ser respeitadas para que se atinja o *aguyje* [perfeição], dentre elas as mais elementares são as regras alimentares”¹⁵³. As mulheres são as principais responsáveis pelo preparo dos alimentos. Durante os momentos que os acompanhei percebi que os homens também preparam refeições, mas apenas em casos excepcionais como, por exemplo, na cozinha do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, conforme tratado no capítulo anterior, e no Itaendy, quando *xeramoí* Sebastião estava sozinho à espera de alguns parentes que chegariam para o *nhemongarai*. Foi-me relatado também que os homens deveriam ocupar este espaço quando a mulher se encontra no período menstrual e não pode preparar alimentos para sua família.

A falta de terras para cultivo e coleta na mata se torna um problema para eles, pois limita a diversidade de alimentos e remédios possíveis. Kátia relatou as dificuldades experienciadas por ela em aldeias onde não havia terras férteis e suficientes para o cultivo de hortaliças e cereais que possibilitassem o consumo de alimentos tradicionais. Já a retomada de terra na qual

¹⁵³ TEMPASS, Martín César. O belo discreto: a estética alimentar Mbyá-Guarani. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 170-194, jul./dez. 2007. p.179.

participou constituindo o Itaendy tem outro aspecto, pois lá, apesar do solo degradado, há a possibilidade de recuperação e do cultivo de alimentos em pequena escala¹⁵⁴.

O *tekoa* Itaendy está em uma área da TI onde há certo espaço para a plantação de víveres (milho tradicional de diversas cores, feijão, batata doce, mandioca, além de erva-mate e tabaco, todos já plantados) e criação de animais (ovelhas, galinhas e pavões). No entanto, não há cultivo suficiente para os moradores e visitantes, assim sendo, quando ocorrem mutirões ou cerimônias, o grupo de apoiadores *juruá* se organiza para uma compra coletiva, além das doações que são recebidas esporadicamente pelos membros da aldeia. Eles recebem uma série de alimentos industrializados e provenientes de agricultura com uso de agrotóxicos, o que se distancia daqueles que promoveriam a saúde perfeita, coletados na mata ou fruto do plantio sem aditivos químicos. Os Mbya na cidade de São Paulo enfrentam dificuldades na busca por manter o ideal de alimentação natural, que possibilita a leveza dos corpos, pois fatores como o reduzido espaço para a agricultura, a degradação do solo e a aproximação da cidade, fazem com que os alimentos processados cheguem com cada vez mais frequência.

De acordo com Karaí Ryapua, morador do *tekoa* Pyau na TI Jaraguá que colaborou com a pesquisa da antropóloga Valéria Macedo, os Guaraní fazem distinção entre “alimentos vivos” e “alimentos mortos”. Para eles todos os seres possuem donos que são espíritos e “é preciso estabelecer uma relação com o dono-espírito do alimento para consumi-lo, e mesmo antes, para caçá-lo, pescá-lo, coletá-lo ou cultivá-lo”¹⁵⁵. Os “alimentos vivos” são aqueles que se conhece a fonte na natureza e que são passíveis de estabelecer uma relação com os seus donos-espíritos. Já os “alimentos mortos” são aqueles que se desconhece a origem como, por exemplo, a água encanada, os remédios de farmácia, os produtos com agrotóxicos ou ultraprocessados. Destes itens não há o conhecimento da origem e de seus efeitos, “eles ocultam, simulam, enganam os sentidos, e ainda faz parte de sua fantasmagoria a aparente desconexão com os donos-espíritos (*ija*) responsáveis pelos diferentes domínios da vida nesta terra”¹⁵⁶. O crescimento da cidade e a diminuição do espaço para coleta, caça e cultivo de alimentos trouxe consigo os “alimentos mortos” e o “perigo” de enfraquecer, modificar e adoecer os corpos pelo seu consumo. Este aspecto pode, ainda segundo Karaí Ryapua, ser amenizado caso a refeição seja preparada pelos parentes e consumida entre eles, o que faz com que seus corpos permaneçam semelhantes e

¹⁵⁴ Sobre a estética dos alimentos tradicionais, conferir TEMPASS, Martín César. O belo discreto: a estética alimentar Mbyá-Guaraní. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 170-194, jul./dez. 2007.

¹⁵⁵ MACEDO, Valéria. "Alimento morto" e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guaraní em São Paulo. *Etnográfica*: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. 2019, Vol. 23. p.612.

¹⁵⁶ Ibidem, p.614.

ainda aparentados.¹⁵⁷ Pode-se pensar então que o preparo dos alimentos pelas mulheres tem também este poder de amenizar o poder destrutivo dos “alimentos mortos” que inevitavelmente são consumidos pela sua família.

Imagem 41: Pannelas no fogão à lenha. *Tekoa* Itaendy, TI Jaraguá, 2018. Fotografia da autora.

A imagem acima foi registrada durante um mutirão na Itaendy. As paredes escurecidas pela fuligem evidenciam a permanente atividade de Kátia e suas filhas diante do fogão. Naquele dia as panelas continham o almoço da família e dos participantes do mutirão. Da cozinha, pode-se ver a horta, os “alimentos vivos” esperando o tempo certo da colheita.

No entanto, diferentemente de Kátia, a rezadora Erundina enfrenta um desafio ainda maior: a ausência de espaço para produzir alimentos em seu *tekoa*. Localizado às margens do oceano, a TI Paranapuã é composta de um lado por solo arenoso e de outro pela mata que faz parte do Parque Estadual Xixová-Japuí, que não pode ser manejada livremente pelos indígenas. Apesar destes problemas, Erundina afirma que ali é o seu lugar e de sua família. Ela falou sobre isso durante entrevista quando abordava a transformação do prédio que antigamente era uma unidade da Fundação Estadual para o Bem Estar do Menor (FEBEM) e hoje, desativada, abriga a escola indígena bilíngue. Ainda que o problema da alimentação os assale, aquele espaço é fundamental:

E: Por isso que eu tô aqui tranquila eu e meu esposo. [as outras pessoas disseram:] - [vamos para] “Outro canto, outro lugar, melhor pra plantar”, só que eu falei assim: “o Deus quis, abriu caminhos, mostrou lugarzinho pra nós, por que abandonar? Vamos ficar aqui mesmo. Ó... procurar o que? A terra é um só. É por isso que nós continuamos aqui, graças a Deus nós estamos ficando tempo aqui.

¹⁵⁷ MACEDO, Valeria. "Alimento morto" e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo. *Etnográfica*: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social. 2019, Vol. 23. p.615.

Longe de ser uma realidade apenas em Paranapuã, a dificuldade de alcançar a autonomia alimentar é compartilhada por muitas aldeias. Esta questão afeta todos os espaços da vida dos Mbya uma vez que a alimentação está relacionada à saúde de todo o coletivo. As mulheres, segundo a antropóloga Maria Paula Prates, praticam ações importantes para o equilíbrio do cosmos como “o preparo dos alimentos, a conduta a ser seguida, o cuidado com os filhos e parentes”¹⁵⁸. A seguir, o início da vida será abordado a partir das perspectivas de Kátia e Erundina.

2.5 A formação dos corpos e os nascimentos

Kátia teve cinco filhos junto ao seu companheiro Evandro. Ela conta que seus dois primeiros filhos nasceram quando viviam na TI Tenondé Porã:

K: Da primeira tinha um monte de gente lá, xejary, pra me ajudar porque era a primeira vez né, aí vinha um, passava a mão na minha barriga, falava que já ia nascer, os outros falavam que não ia nascer logo... já até chamaram a ambulância, mas assim que a ambulância chegou, a Érika nasceu.

L: Esse dia tinha quais xejary junto?

K: Na da Érika estava a Virgínia, minha vó, minha mãe, minha tia e uma outra xejary que mora lá em Itaoca que é a mãe do Danilo, eu não sei o nome dela em português, mas em guarani eu sei Pará Rotinga...é a mãe do Danilo. Estava ela também... tinha um monte de gente lá esperando a Érika nascer...[risos] Do [parto do] Werá só estava minha mãe e minha avó. Da Reté acho que só minha mãe que estava.

Assim descreveu o parto de Erika como aquele que recebeu cuidado especial por ser o primeiro e contou com a presença de mais de uma *xejary*, as mulheres mais experientes, que tem conhecimento sobre os nascimentos. Elas são, também, as conhecedoras das formas de produzir e manipular os remédios “do mato” utilizando flores, caules, frutos, resinas e partes de animais. Além disso, para garantir sua eficácia, negociam estes usos com os espíritos-donos de cada elemento¹⁵⁹. Acompanhados pelas *xejary*, estes foram partos naturais que aconteceram na aldeia, sem intervenção da medicina *juruá*. Depois de Erika e Elder nasceu Elaine em Paranapuã, onde a família materna de Kátia vive. Ela nasceu com o auxílio de sua mãe e avó em um parto tranquilo, sendo esta também a característica da sua personalidade. Kátia relata

¹⁵⁸ PRATES, Maria Paula. *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbya-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. p. 249.

¹⁵⁹ ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. p.273

que não houve maiores preocupações, já que não era mais a primeira vez que dava luz a um bebê.

Suas próximas crianças nasceram quando ela já vivia no Jaraguá, distante de sua família materna, que residia no litoral e agora mais próxima ao ambiente urbano. Seu marido também se ausentou e Kátia contou com a ajuda de sua sogra Maria, esta a auxiliou e a encaminhou para o hospital

L: E, em relação aos outros filhos, como foi?

K: É... e da Pará Poty [Emely] não foi tão difícil também. Eu tive que ir no hospital sozinha porque o Evandro trabalhava fora né? Ficava dez, quinze dias fora. Eu ficava sozinha em casa. A gente morava perto da Maria, na Itawerá...

L: E.. e o Evandro trabalhava no que?

K: Naqueles como que é o nome? Aqueles que fazem na estrada

L: Construtora?

K: Aham. Aí eu ficava sozinha em casa com as crianças...

L: E aí a Pará... como que foi o parto da Pará Poty?

K: Ah, a Maria teve que chamar a ambulância... já tava com dor uns três dias já. A dor vinha e ia de novo. Até que não aguentei mais e falei pra Maria. Aí ela chamou a ambulância... Ela não queria chamar, mas não tinha ninguém, a Tari Pará (Virgínia) não tava, tinha viajado. E não tinha ninguém, aí chamou a ambulância.

L: Por que ali debaixo quem faz parto é a Virgínia? Não... não tem mais nenhuma outra?

K: Acho que não... só ela mesmo. Que eu conheço, né? É... parente do meu pai, né? Irmã... por aí.

Se Emely nasceu sem muita dificuldade, o mesmo não aconteceu com a última bebê, Maria Vitória. Igualmente nascida no hospital, seu trabalho de parto foi longo e dolorido e Kátia atribui esta dificuldade à sua alimentação na época:

K: A da Maria também foi difícil. Eu fui acho que umas oito horas da noite, aí nasceu só no outro dia. No hospital não podia descansar, tinha que andar pra ter mais contração, fica andando, mesmo com dor, não tinha como sentar, fica andando, fazendo exercício pra nascer logo. Aí a médica falou que ia nascer umas onze horas, aí a outra veio, falou que ia nascer sete horas da manhã. Aí fiquei esperando até amanhecer sete horas, aí me levaram na sala de cirurgia. Porque como... da Maria foi difícil porque como eu comia muito ovo né, aí como... tinha que furar a bolsa, estourar a bolsa pra nascer né.

L: Ah, porque quando come muito ovo fica mais difícil de estourar a bolsa?

K: É, igual ao ovo que não quebra. Aí fica difícil. Por isso que quando a mulher tá grávida não pode fazer quase nada, comer quase nada também. Não pode comer ovo, não pode comer coco no início da gravidez. Uns três até quatro mês não pode...

A gestação é relatada por ela como um momento delicado principalmente nos primeiros meses, decisivos para o parto, pois o feto tende a imitar as ações dos pais. Assim sendo, se os alimentos consumidos são inadequados, como neste caso com excesso de ovos na dieta, o parto se torna difícil, pois a bolsa adquire os traços dos alimentos ingeridos pela mãe. Aqui vê-se que a necessidade de uma alimentação correta para os Mbya não se limita ao consumo de elementos elencados pela medicina *juruá*, mas sim daqueles que, de acordo com suas características, são tidos como mais apropriados. Isto também ocorre no período do puerpério, quando há restrições

aos alimentos possíveis de serem consumidos, pois interferem tanto na saúde da mãe quanto do bebê. Os alimentos considerados verdadeiros ao modo de vida guarani possibilitam a “manutenção do equilíbrio do indivíduo, dos homens entre si e com os mundos terreno e divino. Por isso também todas as fases críticas da vida social (nascimento, parto, iniciação, doenças, morte) são cercadas de tabu e prescrições alimentares”¹⁶⁰.

Diferentemente das três primeiras gestações, que aconteceram próximas à sua família materna e com mais facilidade, Kátia descreveu os dois últimos como os mais difíceis, sendo que ambos aconteceram no hospital. Como relatado por Mariane de Oliveira Menezes¹⁶¹, a partir da pesquisa em Saúde Pública na TI Jaraguá, o contato com o hospital é feito principalmente em casos emergenciais, mas também pode ser uma opção da gestante. No caso de o parto ser feito no hospital, as mulheres e seus recém-nascidos desta região não contam com atendimento diferenciado por serem indígenas. Isto pode ser evidente na experiência de Kátia em sua última gestação quando, à semelhança do que acontece com as parturientes não indígenas, se sentiu impelida a andar pelo hospital mesmo com dor, o que lhe causou incômodos, diferente da forma como ocorre o parto na TI, onde a mulher pode acomodar-se livremente neste momento delicado. O hospital segue uma lógica diferente da indígena, buscando acelerar o processo do parto por meio de medicamentos ou movimentos. Já nas comunidades mbya outro ritmo de tempo é seguido nos partos, o tempo do corpo da mulher e da criança que nasce, o que as permite ter mais tranquilidade.

Na cidade de São Paulo há dois hospitais com acolhimento diferenciado para as mulheres indígenas, ambos na zona Sul: o Hospital de Pedreira e o Hospital de Interlagos. Lá há, por exemplo, a devolução da placenta para ser enterrada na aldeia, algo importante para os Guarani e também para outros povos indígenas. Além disso, a alimentação no pós-parto deveria ser diferenciada, pois leva em consideração as restrições necessárias para o puerpério, de acordo com o que os Mbya consideram apropriado. O problema é que a TI Jaraguá, apesar de contar com uma Unidade Básica de Saúde Indígena que oferece atendimento básico próximo às aldeias, está distante dos hospitais que atentem para estas particularidades culturais. Assim sendo, muitas mulheres não têm acesso ao atendimento diferenciado devido à distância, já que a TI Jaraguá está no extremo oposto da cidade.

¹⁶⁰CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p. 38.

¹⁶¹ MENEZES, Mariane de Oliveira. *Gestar e parir em terra de juruá: a experiência de mulheres guarani-mbya na cidade de São Paulo*. 2012. (Dissertação em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Neste sentido é importante destacar a reflexão de Chandra Mohanty sobre o problema do poder da ciência ocidental que se sobrepõe aos conhecimentos indígenas transmitidos por gerações e construídos em comunidade. Ela afirma que

El poder colonialista y corporativo para definir la ciencia occidental como único sistema normativo, y la dependencia de los valores capitalistas en la propiedad privada y el lucro resulta en el ejercicio de un poder inmenso. Así, los conocimientos indígenas, que frecuentemente se generan en comunidad y se transmiten entre las mujeres tribales y campesinas para uso doméstico, local y público, están sujetos a las ideologías del paradigma científico corporativo occidental (...). Todas las innovaciones que hayan surgido de forma colectiva, o a lo largo de los años en los bosques y granjas, quedan apropiadas o son excluidas¹⁶².

Seguindo esta lógica, na prática apenas poucas unidades especializadas têm o preparo para dialogar com os conhecimentos indígenas sobre a saúde, o que causa a exclusão destes saberes e dificuldades às parturientes.

Além de fatores externos, há outros elementos que podem interferir não apenas no parto, mas também na formação do bebê, pois a responsabilidade pelas ações que implicam na formação do feto é compartilhada pelos pais. Erundina é uma *xejary* que já fez muitos partos nas aldeias onde viveu, ela conta que as atividades exercidas pelos homens também refletem na gestação. Assim sendo,

[...] Nós mesmo, nosso costume, se um homem...tem que aprender né, a gente fala, conversa da gravidez, né. O que não pode fazer aquilo, não pode comer aquilo... tem colar que nem essas coisas também nós proíbe colocar.[...] Pulseira, se o pai também... o pai não pode usar boné. Depois de... depois que [o feto] já começou a remexer dentro de nós aí sim, aí pode. Mas antes não. No comecinho não.

L: E porque não pode?

E: É porque no comecinho... primeiro pra começar cresce o corpo... então vai crescendo, vai indo... bate o coração, só o corpo inteiro não tinha ainda, tá começando... vai crescendo dia e noite, o bracinho, depois a perninha, tudo, tudo... mas começa na cabecinha e no coração, então por isso vai crescendo talvez pode, é... dizem assim, a criança gosta de brincar, tem curiosidade né (...) então [a mãe ou o pai] tá com colar no pescoço, aí puxa [imita] lá de dentro da mãe. O anjinho, espírito já tá... por aí né, ele puxa e tenta colocar no pescoço também, [para ficar] igual nós. Então no parto (...) já fui parteira muitos anos, é... acredito porque eu vi. As crianças, cada uma é difícil nascer, de uma pra outra... talvez porque que a gente usa o que não podia né, aí puxou [imitou]. Aí demorou pra nascer porque tá sofrendo, porque... tem colar [cordão umbilical enrolado no pescoço do bebê], não sei o que. Aí você sabe que porque tem o colar assim... (...) pulseira, tira e guarda, aí quando você sente que [o bebê] tá... mexendo aí pode usar o que quiser porque não puxa mais.

Entre os Mbya há o entendimento de que o *nhe'e*, a alma, vem para a terra antes de iniciar a gestação e aguarda a oportunidade de se ligar a um corpo. Ele é enviado pelas divindades antes mesmo de acontecer a concepção, por isso é comum os sonhos que contém

¹⁶² MOHANTY, Chandra. De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In: NAVAZ, Liliana Suárez. CASTILLO, Rosalva Aída Hernández. *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. p.424.

avisos de que há um bebê próximo. Durante a gestação, o nascimento, até os primeiros anos de vida, o *nhe'e* acompanha o pai onde ele for, o que é interrompido apenas quando a criança fica ereta e próxima a andar, é quando o *nhe'e* está assentado no corpo. Na fala acima, Erundina lembra dos conselhos que direciona para os futuros pais e mães, já que as suas ações estão diretamente ligadas à formação dos corpos.

Para ela, o aprendizado sobre os partos iniciou no Paraná com o pai, que era rezador:

E: é. Meu pai me ensino desde... dez anos... então... com doze anos já aprendi fazer parto.

L: então homem também faz parto.

E: Isso... mas claro! E o Marcelino também, ajuda a mim. Aprendendo comigo. Pajé tem que aprender fazer tudo. Tem que aprende fazer parto, ser parteira, parteiro, tem que saber curar, tem que fazer remédios... tem que saber tudo. Eu sou parteira antiga. Eu não conto mais quantas criança nasceu na minha mão. Eu não conto mais. Eu não conto mais porque nasceu na minha mão é... tudo casada, tem neta, neto, bisneto já tem. Ixi, eu fiz parto lá no Paraná, já, primeiro. Eu fiz mais... lá... segundo [conta nos dedos]. No mesmo... três. Parto próprio da minha irmã, também, fiz parto. Aí passei aqui em São Paulo, eu passo de lá, passo de cá. Lá na Barragem um monte que nasceu na minha mão, tudo casada. E aqui da minha filha também... nasceu da minha mão (...)

Além de ter aprendido com seu pai, Erundina afirma que ensina para seu esposo para lhe acompanhar, pois no seu entendimento é necessário que um rezador tenha o conhecimento sobre todas as áreas da vida. Segundo Aline Aranha, as *xejary* são as conhecedoras de como produzir remédios e ensinam aos seus companheiros e às mulheres mais novas que têm interesse em aprender¹⁶³. No caso de Erundina, ela ressalta sua relação de aprendizado com o pai e de ensino ao esposo, remetendo à complementaridade das atuações entre o casal.

Ao longo destas páginas as narrativas evidenciam memórias relacionadas às práticas de cada uma das mulheres entrevistadas. As particularidades da trajetória de Erundina, Kátia, Iracy e Maria são relevantes para perceber os espaços de atuação na sociedade onde estão inseridas. Foi possível perceber alguns pontos considerados importantes por elas que, mesmo compartilhando de uma perspectiva semelhante, por serem Mbya, tiveram e têm caminhos e formas de atuar diferentes, nunca individuais, mas inseridas em suas relações, como afirma Calavia Saez¹⁶⁴.

¹⁶³ ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

¹⁶⁴ SAEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, ano 7. N.12, p.11-32, abril/2017. Campo Grande/MS.

Durante a pesquisa, perguntei para Kátia e Erundina sobre como elas veem a participação das mulheres no movimento indígena e na organização de eventos específicos para o público feminino. Ambas afirmaram que são muito importantes estas ações mas, apesar desta consideração, optam por concentrar-se em outras atividades no momento presente, com participações esporádicas nos eventos. Erundina informou durante conversa informal que já teve atuação nestas esferas públicas, no entanto, quando lhe pedi que falasse mais sobre este período de sua vida, ela retornou ao tema do xamanismo.

Kátia diz que, em sua memória, as mulheres mbya até pouco tempo não tinham atuação visível na política, em comparação à presença dos homens. Ela se refere às decisões da esfera pública que, na definição de Segato, diz respeito “às relações, assuntos, interesses, decisões e atividades do povo enquanto tal, quer dizer, da vida comunitária, que afetam as várias unidades domésticas que fazem parte dela”¹⁶⁵. Algo semelhante ao relatado por Kátia também foi dito pela liderança Jerá Guarani, da TI Tenondé Porã, que descreveu a situação anterior às mudanças implementadas onde vive: “Quem falava, quem pensava nas coisas, quem fazia as coisas eram só os homens, não tinha mulher na liderança, nem cacique, nem vice-cacique, nem guardiões...tudo muito homem”¹⁶⁶. Jerá, ao acompanhar as dificuldades enfrentadas pelas mulheres, que não tinham canais para serem ouvidas em seus problemas e, por perceber a complexidade de ter apenas uma liderança para muitas famílias, propôs um conselho onde as mulheres também deveriam participar. Kátia e Jerá referem-se às memórias sobre a participação reduzida das mulheres nesta esfera.

Neste mesmo sentido, de acordo com as lembranças e entendimentos de Adão Antunes, entrevistado pela antropóloga Francine Pereira Rebelo na TI Morro dos Cavalos-SC, as mulheres historicamente não se aproximam do aprendizado do português em função da situação de insegurança gerada pelo contato conflituoso com os homens não indígenas, pois isso resultou muitas vezes em abusos e violências contra elas. Esta situação, segundo ele, seria determinante para o afastamento das mulheres deste âmbito externo¹⁶⁷. Nota-se, portanto, que, de acordo com os relatos de Kátia, de Jerá e de Adão, nas suas memórias estão presentes as figuras masculinas na liderança. Isto vai no mesmo sentido da análise da antropóloga Rita Laura Segato, pois ela

¹⁶⁵ SEGATO, Rita Laura. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, 2003. p.14-15

¹⁶⁶ ANJOS, Anna Beatriz. OLIVEIRA, Semayat (col). Na aldeia, mulher também tem voz. *Revista Fórum*. São Paulo, 22 abr.2015. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/noticias/na-aldeia-mulher-tambem-tem-voz/> Acesso em: 15 abr. 2019.

¹⁶⁷ REBELO, Francine Pereira. *Kunhangue Mba'e Kua: As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbya De Santa Catarina*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. p. 65-66

entende que as relações de gênero foram desequilibradas pela colonização e o poder dos homens foi ampliado enquanto as relações duais se tornaram binárias, passando da complementaridade à relação suplementar¹⁶⁸. Assim sendo, o espaço doméstico teria perdido seu poder político enquanto o público foi supervalorizado e ocupado pelos homens.

No caso de Maria, ela não participava ativamente da esfera pública até ter a visão na *opy* e entender que a sua atuação poderia contribuir de alguma forma com o coletivo – para isto contou com o apoio de seus parentes. Esta mudança na percepção de Maria, para além de sua trajetória pessoal entre os Mbya, pode também ser pensada como parte de um movimento mais amplo. Como aponta a antropóloga Maria Helena Ortolan Matos, desde a década de 1970 houve o crescente contato dos indígenas com órgãos estatais, organizações não governamentais e outros agentes, o que implicou no aumento do prestígio e poder dos homens. Diante desta nova situação, algumas mulheres iniciaram uma aproximação maior dos espaços públicos, se inserindo na política indígena e indigenista, dentro das quais definem suas atuações como complementares e não opostas às deles.

A antropóloga Aline Aranha, ao questionar uma liderança masculina sobre a igualdade entre eles e as mulheres nesta posição, relatou que o que ocorre é uma “igualdade na conduta”, ou seja, eles compreendem que ambos são capazes de desempenhar as funções para favorecer o bem estar da comunidade. Na prática, ela observou, assim como aqui relatei acerca de Kátia, Iracy e Erundina, que as mulheres permanecem mais tempo na aldeia, pois cuidam de seus “fogos” e a família no entorno. Assim ela conclui que o fato de (...) “circular mais entre aldeias ou para a cidade e levar e trazer informações não é mais político ou diplomático ou mais importante que produzir e cuidar dos filhos, da *opy*, da casa em que se vive e das relações entre parentes”¹⁶⁹. Poderia haver, deste modo, a percepção de que a reprodução da vida seria tão importante quanto a atuação nos espaços públicos fora das aldeias.

Neste sentido, as atuações no âmbito doméstico podem ser pensadas com base no que propõe a mesma pesquisadora, para quem este lugar central da *ritualidade cotidiana* envolve “uma negociação entre sujeitos a todo momento e que podemos chamar, talvez de *diplomacias cosmopolíticas domésticas*”¹⁷⁰. Este é também o lugar de relações que poderão refletir no exterior, pois podem, como afirma Rita Segato, “afetar e ser parte da esfera pública, alcançando-

¹⁶⁸ SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial *e-cadernos CES* [Online], 18. 2012. p.46.

¹⁶⁹ ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. p.316.

¹⁷⁰ Ibidem, p.28-29.

a e até orientando o que nela acontece mediante o debate sobre assuntos públicos e decisões sobre o público que são tomadas no espaço doméstico”¹⁷¹.

Como afirmado por Castillo, devemos atentar para as representações das culturas como “entidades homogêneas” que “veen en cualquier intento de las mujeres por transformar prácticas que afectan sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo”¹⁷². É pertinente, neste sentido, lembrar do alerta do historiador Edward P. Thompson sobre esta tendência a “homogeneizar” a cultura, de que “o próprio termo ‘cultura’, com sua invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto”. Assim sendo, o olhar para as particularidades nas quais estão inseridas as mulheres é essencial.

¹⁷¹ SEGATO, Rita Laura. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, 2003. p.14.

¹⁷² HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. *Revista de Estudios de Género La ventana*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México. n. 18, dez, 2003, pp. 9-39. p.27.

3

DA REDUÇÃO À RETOMADA: AS LUTAS PELA TERRA

No começo do mundo, a gente já existia aqui. Nhanderu criou o nosso povo e tantos outros povos, por isso estamos aqui. Nhanderu nos criou antes dos juruá (não indígenas), por isso nós temos os nossos direitos, mas eles também têm os direitos deles. Eles precisam nos valorizar. Eles pensam que sabem mais do que nós. Nhanderu deixou a terra para nós vivermos aqui, mas os juruá kuery pensam que são mais inteligentes do que a gente e, por isso, eles mataram muitos índios, mataram muitos índios por causa da terra. Nhanderu diz: “os nossos filhos estão sofrendo nas mãos dos juruá kuery. Eles estão acabando com os nossos filhos. Vamos destruir a terra aos poucos, assim é melhor”. E se Nhanderu destruir a terra, o que os juruá kuery vão fazer? Não foram eles que fizeram a Terra, mas dizem que são os donos da terra, fazem os índios sofrerem, alguns não gostam do índio, matam os caciques para conseguirem tirar o povo da sua própria terra”.

Xejaryi Tereza – Djatxuka (Tekoa Mboapy Pindo, Aracruz – ES)¹⁷³

Nhande jara tape miri

Mombyry jaexá

Ko e ae ma

Xe a jopy va e rã

Deus, caminho da vida

Longa estrada/ao longo da vida, nós vemos longe

Eu vou seguir esse caminho da vida, sempre seguirei

Canto recebido em sonho por xejary Iracy, musicado pelo xeramoí Karaí Tataendy.

Tradução/explicação pelo xeramoí e por Kátia (Tekoa Itaendy e Tekoa Itawerá, São

Paulo – SP)

¹⁷³ AFFONSO, Ana Maria Ramo y. PESQUISADORES Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (org). *Guata Porã*, belo caminhar. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015. p.47.

Introdução

No período colonial, apesar de ter sido reconhecida “tanto na sua doutrina quanto na legislação, a soberania e os direitos territoriais dos índios no Brasil”, na prática as terras indígenas eram invadidas¹⁷⁴. Assim também ocorreu durante o Império quando, apesar de asseguradas juridicamente, sofreram processo de esbulho seja por deslocamento e concentração de grupos, seja pelo aldeamento no território original com a intenção de reduzir a área ocupada por eles¹⁷⁵. Da mesma maneira no Brasil republicano devido à falta de especificação na lei eles foram, na prática, novamente espoliados, pois as terras indígenas foram consideradas devolutas. O avanço contra os direitos dos povos indígenas resultou, como afirma a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha, na primeira acusação pública à qual o país foi submetido sobre o massacre aos indígenas, que se deu no XVI Congresso dos Americanistas, em Viena (1908)¹⁷⁶. Na época, relacionado a essas críticas foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1910, órgão do antigo Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, extinto em 1967 durante o período da Ditadura Militar no país, sendo substituído no mesmo ano pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A legislação adotada desde o período colonial foi marcada pelas tentativas de distorção e não garantiu o respeito às terras indígenas, como afirma a antropóloga na publicação de 1987, que alertava sobre a necessidade de que o novo texto constitucional - a ser promulgado em 1988- não desse margem a “nenhuma ambiguidade, nem ressalvas que abram a possibilidade de exceções”¹⁷⁷.

Desde os primeiros tempos da colonização houve resistência e ação dos indígenas, mas foi “somente” no século XX que se iniciou a organização que alcançaria uma abrangência nacional. As questões relacionadas à terra foram mobilizadoras na década de 1970 para a reunião das primeiras Assembleias Indígenas, que aproximaram povos de todo o país na busca pela defesa dos territórios frente aos projetos de grandes empreendimentos promovidos pelo governo¹⁷⁸. Assim foi marcado o início do Movimento Indígena no Brasil que “embora se caracterize pela fragmentação entre diferentes organizações indígenas com especificidade muito própria em diferentes cantos do país – se define por bandeiras de luta que o unificam,

¹⁷⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra Indígena: história da doutrina e da legislação. in CUNHA, Manuela Carneiro da. BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p.285.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 292-293.

¹⁷⁶ Ibidem, p.300.

¹⁷⁷ Ibidem, p.315.

¹⁷⁸ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970 – 2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010. p.26.

tais como a luta por terra, por direitos sociais como saúde, educação, etc”¹⁷⁹. A forte presença do Movimento com propostas que defendiam o direito dos povos na nova Constituição e a pressão que fizeram aos membros da Constituinte (1987) garantiram as conquistas perante o governo. Assim sendo, no pós-Constituição a atuação “destacou-se pela luta em torno da garantia dos direitos conquistados, tornando o Estado um interlocutor com o qual estes povos dialogam diretamente através das instâncias que perpassam as demandas do Movimento”¹⁸⁰. Apesar do reconhecimento do direito à terra, as demarcações ainda são objeto de luta dos povos indígenas, pois na prática não se tem garantida a posse e proteção dos territórios.

A busca pela concretização dos direitos garantidos em lei tem sido feita não apenas pelo Movimento de maneira geral, mas também pela atuação das mulheres indígenas nas organizações que ganham forma na última década, resultando na participação em espaço específico no Acampamento Terra Livre, a realização da Primeira Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, além da presença em movimento inicialmente de mulheres não indígenas, como a Marcha 8M. Outra forma da defesa dos direitos territoriais está nas ações de retomadas de terras das quais as mulheres, juntamente a suas famílias, estiveram presentes na luta para garantir a permanência no território ancestral.

Assim sendo, neste capítulo busco compreender como Kátia, Maria e Erundina atuaram em recentes processos e retomadas de terras e de que forma a questão do território, bandeira levantada desde o início do Movimento Indígena no Brasil, é reivindicada pelas indígenas em âmbito nacional. Para isto, inicialmente trarei informações sobre os caminhos percorridos pelos Mbya que compuseram as terras indígenas contemporâneas em São Paulo a fim de situar os movimentos de retomada nos quais as entrevistadas estiveram envolvidas. A seguir, as perspectivas destas mulheres serão evidenciadas para compreender seus lugares na história das retomadas das quais participaram. Além disso, abordarei a organização da primeira Marcha das Mulheres Indígenas, durante o Acampamento Terra Livre, evidenciando as principais questões levantadas por aquelas que estavam presentes no encontro.

¹⁷⁹ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970 – 2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010. p.209.

¹⁸⁰ Ibidem, p.26.

3.1 Mobilidade entre os Mbya

Segundo Ladeira e Azanha, durante o período colonial os Mbya ocupavam o território paraguaio compreendido entre os rios Yguazu e Monday, ao norte, e o Alto Paraná, ao sul. Durante o século XIX houve uma migração que se deu em direção ao leste, atravessando então o Rio Paraná e dirigindo-se para os territórios argentino e brasileiro – na Argentina pelo extremo norte, na província de Misiones, e no Brasil pelos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. Um dos grupos, partindo da Argentina, entrou pelo Rio Grande do Sul e, mais tarde, formou os aldeamentos de Rio Branco (SP), Boa Esperança (ES) e Boa Vista (SP). Já a outra rota teria saído do Paraguai, para adentrar o território brasileiro pelo Paraná, dando assim origem aos aldeamentos de Palmeirinha, Rio das Cobras e outros. Foi destes lugares que partiu boa parte da população mbya que deu origem às demais aldeias em São Paulo e no Rio de Janeiro¹⁸¹.

Léon Cadogan, conforme apontam Ladeira e Azanha, afirma que é provável que estas migrações sejam desde tempos imemoriais e não tenham ocorrido apenas a partir do século XIX. Ele se apoia no corpus de mitos e lendas sobre os “heróis divinizados”, nos quais os grandes líderes religiosos haviam encabeçado migrações para o litoral com a intenção de atravessar o mar para encontrar a “Terra Sem Mal”, teriam assim alcançado o paraíso ao atravessarem o mar a pé.

Para além da motivação religiosa de alcançar a Terra Sem Mal, o historiador Ivori Garlet aponta como outro motivo para a mobilidade a pressão territorial sofrida pelos Guaraní no Paraguai ao longo do período colonial, acentuada após a independência daquele país. Segundo Garlet, um grande impacto foi sofrido pelos indígenas na segunda metade do século XIX após a Guerra da Tríplice Aliança, pois as terras passaram a ser dominadas quase que inteiramente pelo governo. Diante disto, os povos que ali viviam foram forçados a moverem-se de suas regiões¹⁸². Ao mesmo tempo em que perderam seus territórios, os Mbya foram acometidos também por epidemias, o que causou a diminuição da população. Ao se deslocarem, os Mbya buscaram novas (ou antigas) áreas para viver.

O historiador, baseado na proposta de Deleuze e Guatarri, identifica neste processo uma situação de *desterritorialização* e *reterritorialização*. Assim, a sociedade mbya perde o

¹⁸¹ LADEIRA, Maria Inês. AZANHA, Gilberto. *Os índios da serra do mar*. São Paulo: Nova Stella, 1988.

¹⁸² GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997. p. 41.

território original contínuo e, por outro lado, reelabora o espaço e amplia a área na qual circula partindo em busca de outras áreas para se “relocalizarem” no espaço¹⁸³. Ainda segundo Garlet, neste processo a postura e o discurso dos Mbya com relação ao espaço foram modificadas. Ele afirma que, depois de mais de duzentos anos de resistência ativa em defesa do território,

passaram a evitar qualquer possibilidade de conflito por terras, optando por abandonar os locais a ter que defendê-las pelo uso da força e do enfrentamento. ‘Sendo Mbya, não pode brigar por terra’, declara Juancito Oliveira (1987) consciente de que evitar situações conflituosas por terra, abandonando os locais, é uma eficaz estratégia de resistência¹⁸⁴.

Assim sendo, a luta pela terra não deixou de existir, mas foi modificada. Ladeira entende que se a sociedade mbyá percebe que a disputa

por meio do confronto físico e da briga pessoal, fere os princípios éticos dos Guarani, encontrou nas formas da perseverança, da tolerância e da diplomacia, aliadas à argumentação discursiva e às ações judiciais, o caminho para manterem sua autonomia e permanecerem nas terras que ocupam¹⁸⁵

Como estratégia para não sofrer com as intervenções dos não indígenas em seu modo de vida, os Mbyá procuraram a invisibilidade e evitaram o conflito. Neste sentido, Assis e Garlet afirmam que esta sociedade buscou ocupar terras públicas, vestiu-se como *juruá* e se relacionou “como se fossem um grupo marginal qualquer ou índios sem identidade”. A mudança desta postura para uma maior visibilidade teria ocorrido após a promulgação da Constituição de 1988, por meio da qual vislumbraram a possibilidade de conquista de direitos de acordo com suas pautas culturais¹⁸⁶.

Estes espaços hoje identificados como terras indígenas Mbya fazem parte de um amplo circuito composto por trajetos entre casas de parentes próximos e distantes, entre aldeias, cidades e países que, por motivos religiosos, políticos ou por questões culturais, estão inseridos nesta constante mobilidade. O deslocar-se por entre as diversas regiões é motivado por razões visíveis ou não, que operam em longa data e envolvem visões, sonhos e necessidades práticas, no que se configura um *circuito* “cosmológico”.

¹⁸³ GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997. p.20.

¹⁸⁴ Ibidem, p.187.

¹⁸⁵ LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008. p.44.

¹⁸⁶ ASSIS, Valeria. GARLET, Ivori. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. p.35-54. *Revista de Índias*, Madrid, 2004. p.40.

Primeiros núcleos no Jaraguá

É neste processo que está inserida a formação da TI Jaraguá, com a ida do casal Joaquim e Jandira para lá. Conforme descrito por Fábio Nogueira, Joaquim nasceu em Bagé (RS), e partiu ainda criança com seus familiares. Ao aproximarem-se de Sorocaba (SP), o jovem estava adoentado e foi levado ao hospital. Seus parentes, após certo tempo, resolveram deixar o menino e prosseguir a viagem. Ele foi então adotado por um casal de alemães e cresceu na cidade, porém, quando completou dezoito anos, reencontrou seus parentes no litoral¹⁸⁷. Ele não passara a viver na aldeia naquele momento. Alguns anos depois, no entanto, conhecera e casara-se com Jandira na aldeia de Aguapéu (Mongaguá-SP). Eles viveram lá, depois se mudaram para Itaquaquecetuba e, por fim, para a aldeia Barragem, na zona Sul de São Paulo, onde também estavam os parentes do casal. Lá, Joaquim teve importante papel na intermediação entre os Mbya e não indígenas, pois conhecia os meios de acesso a hospitais, delegacia, etc. No entanto, optou por retirar-se da Barragem junto a sua esposa devido a um conflito. O casal mudou para a Cidade Dutra, no entanto, a propriedade onde estavam era da prefeitura, que solicitou sua saída¹⁸⁸.

Naquela época, Fausto Ribeiro de Barros, membro da Sociedade Geográfica Brasileira (SGB) entrou em contato com o casal oferecendo-lhes uma área de terra para que se instalassem com seus filhos. O sítio que oferecia localizava-se próximo ao pico do Jaraguá que, na época, era um ambiente rural. Após Joaquim e seu filho mais velho conhecerem a área e seus recursos naturais – água, animais para caça, espécies de plantas medicinais -decidiram estabelecer lá sua morada. Mais tarde, Sra. Iaiá, esposa de outro membro do IHGSP, fez a doação de mais uma parte do terreno, que totalizou 1,75 ha¹⁸⁹.

Todavia estas doações podem ser situadas para além de uma questão meramente individual. Desta forma, para Fábio Nogueira, a instalação da família mbya no Jaraguá também

¹⁸⁷ Em sua dissertação de mestrado, o antropólogo Fábio de Oliveira Nogueira da Silva traz elementos e discute esta questão do tratamento hospitalar e a falta de compreensão da língua e dos códigos entre médicos e indígenas. Ele traz o exemplo de uma criança que foi retirada de sua família em um hospital e, além da dificuldade de compreensão, elenca também a ideia entre os Mbya de que haveria a intenção de adoção por parte dos médicos. Isto lembra os inúmeros casos de retirada de crianças guarani e kaiojá no Mato Grosso do Sul, denunciadas à ONU em 2018 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Conferir: <https://cimi.org.br/2018/03/retirada-de-criancas-guarani-e-kaioja-de-suas-familias-e-denunciada-na-onu/>.

¹⁸⁸ Para informações detalhadas sobre a trajetória do casal, conferir: SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú (Jaraguá – São Paulo,SP)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p.26-29.

¹⁸⁹FARIA, Camila Salles de. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p. 65.

esteve ligada à construção da ideia de “paulistanidade”. Em 1961, mesma época em que se mudaram, foi fundado o Parque Estadual do Jaraguá, ainda entre as comemorações do IV Centenário de São Paulo. O parque contém vestígios materiais das atividades de mineração comandadas por Afonso Sardinha durante o período colonial como, por exemplo, o tanque de lavagem de ouro. Estes elementos eram importantes para a ideia acerca do “paulistano” difundida na época. A presença indígena somaria a estes signos o elemento dos “povos nativos”¹⁹⁰.

Anos mais tarde, por meio do convênio entre a Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista (SUDELPA) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foi demarcada a TI Jaraguá, a menor terra indígena do Brasil, com 1,7 ha, registrada em 1987. Esta área se refere apenas ao *tekoa* Ytu, o que não abrangeu um perímetro suficiente para que a população pudesse crescer e nem mesmo contabilizou o espaço utilizado na agricultura, caça, coleta e os espaços utilizados pelos indígenas anteriormente. Já na década de 1990, a família do *xeramoí* José Fernandes se mudou para uma área adjacente, onde realizavam plantios, mas que se converteu em local de morada devido ao espaço reduzido do primeiro *tekoa*. Assim se constituiu o *tekoa* Pyau. Com o passar dos anos outros núcleos foram formados, sendo que atualmente contam-se seis, a saber: Itawerá, Itakupe, Itaendy, Yvy Porã e os dois referidos acima, Ytu e Pyau.

As áreas que abrangem esses *tekoa* eram também percorridas, desde a década de 1960, por Joaquim e familiares, áreas essas que segundo os Guarani já foram ocupadas anteriormente por parentes. A ampliação do reconhecimento da área ocupada pelos indígenas ocorreu por meio de um reestudo que resultou na identificação de novos limites em 2013 e no avanço do processo de demarcação com a portaria 581 de 01/06/2015. Assim a TI passou ter 532 ha, aguardando até o presente momento pela homologação. Em agosto de 2017 o ministro da justiça Torquato Jardim anulou a portaria alegando “erro administrativo”, o que foi contestado fortemente pelos Guarani e apoiadores indígenas e não indígenas. Este fato provocou uma grande mobilização que culminou na ocupação da área das torres de telecomunicações instaladas desde a década de 1960 no cume do Pico do Jaraguá. Em forma de protesto, e reivindicando reuniões com os representantes do Estado, conseguiram desligar antenas que emitem sinais de televisão e telefonia celular, atraindo a atenção do poder público e da mídia. Por fim, o processo de anulação foi suspenso por uma liminar da Justiça Federal e a TI voltou para a situação jurídica anterior, aguardando ainda a homologação. Pouco tempo antes da

¹⁹⁰ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú* (Jaraguá – São Paulo, SP). 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p. 23.

ocupação das torres, as famílias de Kátia e Iracy mudavam-se para a porção de terras onde vivem atualmente, denominada *tekoa* Itaendy, em um processo de retomada.

3.2 Mulheres em retomadas

As retomadas são as ocupações de territórios que já eram habitados por indígenas desde tempos imemoriais, mas que então foram tomados pelos *juruá*. A esse respeito a geógrafa Camila Salles afirma que se trata de um percurso onde as terras passaram da posse dos indígenas para a apropriação privada pelos paulistas e, mais recentemente, parte delas volta a ser indígena¹⁹¹. Entre estas duas formas de apropriação há diferenças na noção sobre a terra. Enquanto na lógica capitalista esta é “equivalente de mercadoria”, sendo propriedade privada, possível de gerar lucro e acumulação de riquezas, na lógica guarani está ligada ao pertencimento, “cujo conteúdo remete a uma parte integrante do próprio corpo do indígena expressa na relação sociedade-natureza fundamentada em sua cultura”¹⁹². Salles conclui que, para eles, a terra é sagrada, comunitária e possui um único dono: Nhanderu, a própria divindade que a criou. Estas concepções diferentes sobre a terra podem ser percebidas nos conflitos gerados pela sua disputa.

Os *tekoa* Itaendy, Itakupé e Itawerá na TI Jaraguá são áreas de retomada, assim como a TI Paranapuã em São Vicente. O *tekoa* é o lugar em que se vive entre parentes e amigos, além de ser um espaço ligado a outros mais distantes pelos laços de parentesco e circulação entre aldeias¹⁹³. Um *tekoa*, segundo a antropóloga Adriana Queiroz Testa, é (...) “formado no tempo e no espaço por um grupo familiar extenso e as famílias que a ele se agregam, seja por relações de casamento ou outros tipos de alianças”. Pode ser entendido como o lugar onde acontece a convivência do grupo, ligado à ideia de cuidado de uns com os outros, sendo também um espaço físico, atraente por suas fontes naturais, mas principalmente um local onde se dão as relações de sociabilidade¹⁹⁴. Para referir aos *tekoa* também é utilizada a palavra “aldeia” em diálogos com não indígenas. Apesar de utilizá-la neste trabalho, é bom lembrar que este termo evoca os

¹⁹¹ FARIA, Camila Salles de. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.20.

¹⁹² Ibidem. p.20-21.

¹⁹³ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Do tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.96.

¹⁹⁴ TESTA, Adriana Queiroz. *Caminhos de saberes Guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p. 12-17.

aldeamentos aos quais foram circunscritos os povos indígenas ao longo dos séculos, após o início da colonização europeia. Esta crítica está presente em diálogos com os Mbya quando há a reflexão sobre os colonizadores. A seguir, conheceremos o envolvimento de mulheres em três processos de retomadas.

Erundina e a TI Paranapuã

A retomada de Paranapuã (São Vicente-SP) teve início em 2004 quando foram convidados alguns Mbya e Tupi-Guarani para participar da encenação em comemoração ao 472º aniversário da fundação do município de São Vicente¹⁹⁵. Eles partiram em um grupo que contou com a presença tanto de Mbya como de Tupi-Guarani (Guarani Nhandeva). No entanto o convite teria sido cancelado e o grupo, que já estava na cidade, teria sido conduzido pela Prefeitura ao Centro de Convivência e Formação/CECOF no interior do parque. O casal de rezadores da TI Paranapuã fizeram parte deste grupo que, partindo junto a uma outra importante liderança religiosa, iniciou a retomada da área.

Os estudos da área pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) foram iniciados em 2017, momento de formação de um grupo técnico multidisciplinar dedicado a realizar pesquisas para identificar e delimitar a TI¹⁹⁶. O processo de retomada da área teve início em 2004 e, iniciados os estudos em 2017, prossegue com a determinação do decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996¹⁹⁷, que define as etapas para a oficialização de uma TI, com os levantamentos de identificação, avaliação pela FUNAI, tempo para contestação das partes interessadas, declaração dos limites, delimitação física e, por fim, a homologação e o registro.

Além destas questões práticas relacionadas aos não indígenas, a rezadora traz outro elemento para entender o início da retomada. Ela tem em seus sonhos um elemento importante

¹⁹⁵ Algumas matérias veiculadas na mídia: SEMINÁRIO discute presença de índios Guarani em UCs da Mata Atlântica. Instituto Socioambiental. 8 abr. 2004. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/noticia/43677> Acesso em: 01 set. 2019. AMORIM, Cristina. Grupo de guaranis invade área de proteção no litoral paulista Instituto Florestal briga na Justiça pela retirada dos índios. OESP, Vida, p. A20 in Instituto Socioambiental. 11 ago. 2005 Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=34880>> Acesso em: 10 mar 2019. GERALDO, Natalia. Ocupação Conflituosa - Parque Estadual Xixová-Japuí (PEXJ) Blog Caiçara - <http://www.blogcaicara.com> in Instituto Socioambiental (acervo) 14 abr. 2010. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/ocupacao-conflituosa-parque-estadual-xixova-japui-peqj>> Acesso em: 15 jun. 2019.

¹⁹⁶ BRASIL. Portaria/PRES-Funai nº 1.128, de 31 de outubro de 2017. Diário Oficial da União Digital p.39. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=529&pagina=39&data=08/11/2017>> Acesso em: 25 fev. 2020.

¹⁹⁷ BRASIL. Presidência da República, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm>. Acesso em: 25 fev. 2020.

para compreender o que acontece consigo e com o mundo com o qual se relaciona, como afirmado no capítulo 2. Ela conta que algum tempo antes da retomada tivera um sonho sobre uma nova aldeia, determinante para que sua família participasse. Eu lhe pedi que descrevesse o sonho:

Mas sonhei aqui... essa aguinha e aquela que... [inaudível] aquele meinho sonhei e eu tô eu e meu tio Gumerindo, finado Gumerindo. Ele [era] rezador também, pajé também né, meu tio finado, que ele faleceu lá em Rio Silveira, bem velhinho, pouco tempo que faleceu ele, aí ele estava aqui, né, ele quando nós chegamos aqui, eu cheguei aqui. (...) Entramos ali, aí vem com a esposa finada, esposa também né, aí... aí meu tio falo assim: ô sobrinha, aqui é o lugarzinho pra vocês ficar. Faz uma casinha nesse... nesse meinho... aqui lugarzinho pra vocês ficar aqui, abrir caminho. Eu voltei aqui porque já passei aqui, ... [inaudível] e agora eu vou pra outra aldeia e essa aqui fica pra você ficar aqui morando com... é al... é aldeia". Aí fiquei pensando: meu Deus, sonhei, né? Aí me levantei de manhã, não esqueci... mas resolvi contar pra ele [Seu esposo Marcelino]. Aí eu falei assim: "o (...) eu acho que a gente... não vai ficar sempre aqui não. Eu sonhei assim que a gente vai encontrar outro aldeia novo. Não é novo, né, mas a gente vai renovar, né? A gente vai arrumar outra aldeia aqui, a gente vai... sempre eu e você em primeiro lugar pra depois a gente vai ter outra aldeia, vamos dizer. Vamos pra uma aldeia. Ele falou assim: será? Eu acho que sim, vamos ver o que que vai dar, o que que vai ser mais tarde. Aí.. não demorou muito, o Pitotô, Elias, é... Tupi, que mora lá mesmo né. Aí conversou com nós, aí falou com nós e ele: "ô, Marcelino, eu queria levar você lá em São Vicente" [...]

Ao chegar na área, Erundina reconheceu a visão de seu sonho, onde seu tio Gumerindo havia indicado- foi lá então que construíram sua moradia e uma pequena *opy*, e lá que estão até hoje. O historiador Ivori Garlet percebeu entre os Mbyá do Rio Grande do Sul que o lugar ideal para viver e formar o *tekoa* é indicado por Nhanderu e isto se dá através do sonho. O Mbya Artur Benitez afirmou a ele que “para existir um lugar tem que acontecer a mesma coisa que precisa para existir a pessoa. Assim como a concepção, o Teko’a precisa ser sonhado”¹⁹⁸. A antropóloga Vera Lúcia Oliveira entende que para os Mbya os sonhos servem como agente mobilizador, conectando a realidade cotidiana à cosmologia, na medida em que “o sonho faz a ligação entre o mundo invisível e o cotidiano reforçando uma concepção ‘religiosa’ voltada mais para a “realidade histórica” do que para um “mundo metafísico” devido às ações que desencadeia”¹⁹⁹. A partir de seu trabalho de campo na aldeia Sapukaia em Bracuhy, Angra dos Reis (RJ), a antropóloga considera que os sonhos são “condutores da ação” diante das situações históricas com às quais eles se encontram. O sonho de Erundina, que aconteceu antes da proposta de saída em direção a Paranapuã, pode ter sido uma indicação do caminho, confirmado

¹⁹⁸ GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997. p.157.

¹⁹⁹ OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *Aecha ra’u: vi em sonho*. História e Memória Guarani Mbyá. *Tellus*, ano 4, n. 7. Campo Grande – MS, out, 2004. p. 59-72.

por ela quando conheceu o local e estabeleceu a casa onde havia sido apontado pelo seu falecido tio.

Aquela área e as adjacências já eram conhecidas pelos Mbya incontáveis anos antes da retomada de 2004. Kátia, por exemplo, lembra que quando criança partia da TI Barragem de trem com sua avó em direção ao litoral, sendo que ao chegar em Santos elas prosseguiram a pé e acampavam nas áreas do entorno do Parque Xixová Japuí, onde se localiza Paranapuã. Diferentemente do que foi apontado tanto pela mídia na época, como pelo Plano de Manejo do Parque Estadual, a ocupação no local não fora motivada apenas pelo evento da encenação sobre a fundação de São Vicente. Além de ser uma região percorrida pelos Mbya e seus antepassados desde tempos imemoriais, também foi uma área indicada à Erundina em um sonho.

Aqui é possível fazer um paralelo com a formação da aldeia Renascer, Ywyty Guaçu, em Ubatuba. Em 1999 cinco famílias tupi-guarani e Guarani Mbya passaram a viver no local onde havia sido criada uma aldeia cenográfica para a filmagem da obra “Hans Staden”, na qual alguns dos indígenas participaram das gravações. A antropóloga Amanda Danaga afirmou que, de acordo com a liderança tupi-guarani Antônio Awá, a aldeia cenográfica foi um motivo secundário para lá se instalarem. Segundo ele, sua mãe Luzia Samuel dos Santos recebera uma revelação em sonho de que aquela região seria um bom lugar para viverem²⁰⁰.

A retomada de Paranapuã está em situação de sobreposição aos limites do Parque Estadual Xixová-Japuí e é alvo de contestação por parte do Instituto Florestal, órgão da Secretaria do Meio Ambiente responsável por administrar as Unidades de Conservação (UC). O parque foi criado em 1993 pelo Decreto nº 37.536, em um processo que remonta a meados da década de 1970, quando houve uma mobilização de moradores contra a tentativa de instalação de um cassino ou resort na praia de Itaquitanduva. A partir daquela primeira movimentação foi criado em 1989 o parque ecológico municipal formado pelo morro do Japuí e pela praia de Itaquitanduva. Em 1993 foi firmada parceria do Instituto Florestal e, em setembro do mesmo ano houve o decreto de criação do Parque. Apesar da população local ter iniciado este processo, a forma final divergiu das reivindicações, pois limitou o acesso aos seus recursos naturais, o que causou impacto entre os pescadores que já utilizavam a área décadas antes do movimento ter começado²⁰¹.

²⁰⁰ DANAGA, Amanda Cristina. *Os Tupi, os Mbya e os outros: um estudo etnográfico da Aldeia Renascer - Ywyty Guaçu*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012. p.34.

²⁰¹ LEONEL, Cristiane (coord). *Parque Estadual Xixová-Japuí, plano de manejo*. Fundação Florestal do Estado de São Paulo, 2010. p.18.

Após a entrada dos indígenas no local o Instituto Florestal entrou com ação de reintegração de posse junto à Justiça Federal e em 2005 foi construído um posto de apoio à fiscalização, em parceria com a Associação Amigos do Parque Prainha²⁰². Atualmente em Paranapuã vivem 24 famílias, totalizando cerca de 110 pessoas. Embora todos ali sejam parentes, há três núcleos de casas que agrupam os mais próximos. Marcelino é irmão de Angelina, a avó materna de Kátia que vive em um dos núcleos rodeada por suas filhas, filhos e netos. Apesar de fazerem parte de um povo indígena que tem na agricultura importante fonte de sustento, os Mbya que ali vivem encontram dificuldades em utilizar o solo para o cultivo de alimentos, como comentei no capítulo anterior, devido à sobreposição ao Parque Estadual, que limita as atividades impossibilitando o cultivo de roças e a construção de casas²⁰³. Apesar das dificuldades em permanecer no local, Erundina reafirma a importância daquela área para a vida de sua família mais próxima e de demais parentes.

Maria e o *tekoa* Itawera

Maria Ara Poty, a liderança do *tekoa* Itawerá retratada nos capítulos anteriores, também se refere a sua área como retomada. O *tekoa* Itawerá foi formado pela família dela, como um desdobramento do *tekoa* Ytu, o primeiro núcleo da TI. Maria narrou em entrevista seu trajeto até se estabelecer lá e formar o novo núcleo familiar. Quando vivia na TI Ribeirão Silveira, no litoral entre as cidades de Salesópolis, São Sebastião e Bertioga, ela recebeu uma proposta de casamento que não aceitou, o que gerou desconforto e a decisão de mudar-se de lá. Assim, entrou em contato com a família de Jandira no Jaraguá e passou a morar em um espaço que ainda era bem diferente do que conhecemos atualmente:

Aí que eu vim embora pra cá. Cheguei aqui em São Paulo, aí eu liguei aqui né, eu tinha o telefone daqui, aí eu liguei pra cá, aí quem me atendeu foi o Isaac, o filho mais velho, do meio da Jandira, ele que atendeu o telefone. Aí ele falou pra mim: "Venha que eu tô, eu vô esperar você, eu vô te encontrar" aí ele, ele começou a falar... dá o endereço pra mim por telefone, aí eu vim e ele foi me encontrar lá embaixo, era uma estradinha... aqui, essa rua de cima era só mato ainda era café, ali..Não tinha toda essas casaradas aqui [...] Era só...assim... aquelas picadão de..de... no meio do café. Aí... passava, vinha só até aqui, daí descia pra cá, que aqui é a entrada do parque.

²⁰² LEONEL, Cristiane (coord). *Parque Estadual Xixová-Japuí*, plano de manejo. Fundação Florestal do Estado de São Paulo, 2010. p.19.

²⁰³ Uma matéria que evidencia o conflito pode ser vista em: A POLÍTICA ambiental anti-indígena no litoral de SP. Repórter Popular - O Povo Tem Voz. 22 fev. 2020. Disponível em: <http://reporterpopular.com.br/sao-vicente-e-guarani-luta-indigena-litoral-sp/?fbclid=IwAR1oW1KJf4qNd9aTNCbfuskF4CoxP8-RIASYj7idc_WF1fKpmi0j%E2%80%A6%202/7> Acesso em: 22 fev.2020.

Maria viveu algum tempo no *tekoa* Ytu, próximo à casa de Jandira. Algum tempo depois, como já registrado no capítulo 2, a cacica indicou uma nova área para que ela pudesse se estabelecer. Era próxima ao Ytu, onde havia um bambuzal - hoje fica no outro lado da Estrada Turística que corta a TI, próxima ao *tekoa* Yvy Porã. Maria assim mudou-se e, com o passar do tempo e sua família crescendo, decidiu ampliar a área para que seus filhos também pudessem construir suas casas. A área contígua ao seu núcleo era ocupada pelo Parque Estadual. Assim ela relata a ampliação do terreno:

L: E como foi, quando a senhora estava morando ali. no bambuzal, quando resolveu vir pra cá? [Itawerá]

M: ...porque eu morava lá, então lá tinha duas, três famílias morando comigo, já estavam lá, né, comigo... aí a gente... estava lá, mas como os meninos estavam crescendo, já estavam querendo casar, né, que a família ia aumentar, como aumentou, né, (...) aí eu falei pras famílias que hoje estão lá, eu falei: "vamos fazer uma coisa? vocês mudam pra cá e eu vou começar outro pedaço, né, vou retomar um outro pedacinho". Aí eles falaram assim "ah, mas..." Era só eu, o Evandro, que é o mais velho. O Evandro, e o meu irmão finado... e aí a gente, eu combinei com meu irmão "ah, vamos pra lá?" Ele falou assim "vamos!" Ele era meio louquinho né [ele disse] "Ah, eu vô com você, eu vô te ajudar". Então aí a gente veio pra cá... (...) E eu não tinha apoio... nem de ninguém... E eu falei, "então tá..." eu... eu fiquei sem medo, eu, sabe, com aquela força, eu falei "não, não vou desistir, não vou desistir" eu tinha meu irmão do meu lado, meus filhos do meu lado, por que que eu ia desistir, né?... eu...aguentei.

Maria assim descreveu os momentos nos quais tomou a decisão de iniciar a ocupação da área que vive hoje. Ela relembra também que naquele momento sua atitude foi apoiada pelos parentes mais próximos, ou seja, seu irmão e filho mais velho. Apesar de estarem em áreas próximas, terem relações de parentesco e compartilharem da história dos Mbya, a proximidade é o que aparentemente faz com que Maria seja apoiada por sua família, pois são vistos como um grupo que tem suas decisões próprias.

Ela não considerou que estava a constituir uma nova aldeia, conforme afirmou para o antropólogo Fábio Nogueira²⁰⁴. A “área da Maria” tem 0,5 hectare e é parte da primeira área demarcada na TI Jaraguá, o *tekoa* Ytu, que ficou dividido pela Estrada Turística. Sendo a “área da Maria” como parte daquele *tekoa*, ela afirmava que não era cacica de sua própria aldeia, deixando isto a cargo de Jandira. A anciã faleceu em 2012 e com o tempo esta categoria mudou, pois o núcleo de Maria é denominado atualmente de Itawerá, assim como as outras aldeias da TI referidas acima. Maria é uma cabeça de parentela²⁰⁵ e congrega seus familiares mais

²⁰⁴ SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Do tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. p.109.

²⁰⁵ Ibidem, p.109.

próximos no *tekoa* Itawerá. No período da pesquisa, ela e uma filha solteira habitavam sua casa. Já as demais filhas viviam com seus esposos em casas construídas dentro da área. Evandro, o mais velho, já morava no Itaendy com sua esposa Kátia. Como afirma a geógrafa Maria Inês Ladeira, de maneira geral são os homens que saem de casa quando se juntam às suas companheiras e passam a viver próximos aos sogros até nascer o primeiro filho e o casal se estabilizar, a partir disso podem escolher onde viver. Apenas no caso de os pais terem prestígio político ou religioso a ação poderia tomar outros rumos²⁰⁶.

Kátia e o *tekoa* Itaendy

De forma semelhante aconteceu com Kátia Ara Poty, ela casou-se com Evandro quando tinha treze anos. Naquele momento viveram próximos à sua família e, mais tarde partiram para o *tekoa* Itawerá, onde foram acolhidos durante algum tempo por Maria. Evandro tem conhecimento sobre técnicas de agroecologia, cultivo agroflorestal e bioconstrução, no entanto, vivia com a família no Itawerá, cuja área exígua o impossibilitava de colocar em prática aquilo que aprendeu e vivenciou. Ao mesmo tempo, com o reestudo e a declaração da ampliação da área pela Portaria 581 - 01/06/2015, foi legitimado o direito de viverem dentro do limite de cerca de 530 ha, abrangendo assim espaços já utilizados pelos Mbya, mas não legalmente reconhecidos. Dentro deste novo limite teve início a retomada de uma área já conhecida por eles há muito tempo, mas que estava com o solo degradado por conta dos investimentos de não indígenas no plantio de eucalipto. Ao refletirem sobre estes problemas de falta de espaço juntamente a outras lideranças, Evandro, Kátia e seus filhos foram visitar a área, assim como fizeram *xeramoí* Sebastião e *xejary* Iracy.

As crianças gostaram de lá e Kátia inicialmente teve receio por estar distante dos seus vizinhos e sogra, que lhe faziam companhia. No entanto, bastou um curto período de adaptação para ela afirmar que não deseja voltar para lugares mais movimentados. A diferença no ambiente é evidente: enquanto no Itaendy os principais sons são de pássaros, grilos, cigarras e do farfalhar das folhas, no Itawerá, Ytu e Pyau os sons da cidade são inevitavelmente ouvidos durante o dia e a noite. Um exemplo disto percebi no *tekoa* Pyau, quando despertei de sobressalto inúmeras vezes na madrugada com o som e a vibração dos caminhões que passam na rodovia dos Bandeirantes, ao lado da aldeia, estremecendo as paredes de madeira. Para além disso, a concentração de moradores em uma pequena área provoca sons inevitáveis, sem contar

²⁰⁶ LADEIRA, Maria Inês. AZANHA, Gilberto. *Os índios da serra do mar*. São Paulo: Nova Stella, 1988. p.25.

a impossibilidade de cultivar alimentos em quantidade razoável, devido à falta de terra. No Itaendy, Kátia e suas filhas têm espaço maior para manter uma horta, criar alguns animais e viver em ambiente calmo. Ela assim descreveu este primeiro momento:

Quando o Evandro quis vir pra cá, no início, eu não queria, pois era longe, no mato, sozinha, né... Aí ele me trouxe para conhecer, eu gostei e fiquei, não quis mais voltar lá para baixo. O que mais gostei é o mato, os passarinhos, a calma. Aqui tem menos barulho...

No primeiro dia as crianças vieram, depois voltaram, eles gostaram mas não queriam ficar aqui, pois estavam acostumados a ficar lá embaixo. Depois, ficaram aqui e acostumaram, aí não querem mais voltar pra lá. Também como eu gosto de plantar, né, aqui é bem melhor, a terra é boa... então fico aqui. Faz tempo já que gosto de plantar, desde que fomos morar em Paraty, ficava plantando alface, cebolinha. Aí quando voltamos, aí embaixo na Itawerá não tinha espaço pra plantar, os gansos não deixavam, comiam tudo. Vindo pra cá, quando estava grávida eu nem parava, ficava trabalhando com a enxada. O Evandro que dizia para largar a enxada, pois a criança ia nascer nervosa, mas eu não parava. Todo dia estava com a enxada...

Em conversas informais, Kátia e Maria me disseram que a atividade física durante a gestação é essencial para garantir que o parto seja feito sem maiores complicações. Em diferentes momentos elas afirmaram que, quando uma mulher sabe que está grávida, deve se esforçar mais nas atividades cotidianas, para que seu corpo esteja preparado para a hora do parto. Maria inclusive disse que acredita ser por isso que muitas mulheres não indígenas necessitam de intervenção cirúrgica no momento do nascimento de seus filhos, pois deixam de fazer atividades cotidianas quando engravidam. Maria Vitória, de Kátia e Evandro, nasceu e seus pais a descrevem como uma criança muito forte e ativa, que gosta de brincar com as ferramentas usadas na plantação.

Por sua vez, os rezadores Sebastião e Iracy reconheceram ali, no Itaendy, um lugar propício para a habitação, pois os ancestrais lhes mostraram em seus sonhos o melhor lugar para construir a casa de reza. Quando começaram a viver lá tiveram experiências que afirmaram que o caminho estava correto e deveriam prosseguir. Em uma noite fria, à beira da fogueira, Kátia e *xeramoi* Sebastião assim narraram essa passagem:

S: Na época que o pessoal foi fazer o levantamento aqui, eu vim e já sabia que seria um lugar bom. Eu tinha sonhado já, do jeitinho que sonhei a opy saiu. Eu falava pra minha esposa, se eu pudesse eu moraria lá... Faz uns dois anos que viemos (...) e onde eu pensei, o Evandro fez a casinha. A dona Iraci veio depois. É que é muito bom aqui, é tranquilo. Parece que tem alma que cuida da gente à noite. Já ouviu falar daqueles encantados? O encantado é assim, o índio, já ouviu falar a história daquele que fez o filme, o Moisés, da Terra Sagrada, a Terra Sem Mal? Não é qualquer um que pode morar aqui, tem que ser de coração muito bom. Quando você não é de coração bom, eu ouço alguns falando... parece casa mal assombrada.

K: É isso que os outros falam, que aqui é assombrado.

S: Minha esposa já viu três meninas aqui brincando. De vez em quando ouve a voz das crianças. Aí tem as crianças que brincam... como aquele dia que nós viemos aqui cantar, era como ali, as crianças vinham e diziam assim, que era para nós cantar. Mas se formos dizer isso pra alguém, eles vão pensar que estamos todos loucos. O Guarani não mora em qualquer lugar. Só onde pode ficar, aí. A Kátia também ouve o encantado tocando o tambor.

K: É, eu ouço eles tocando.

S: *É que nem aquele dia que tinha o protesto lá em cima [a ocupação das torres do Pico do Jaraguá, em 2017]. Eu estava sozinho aqui, a Iraci ainda não estava. Aí comecei a fumar ali, rodei ali. Quando deu dez horas da noite, começou aquela cantoria. As crianças cantavam dali... nossa, bonito! Em guarani! Nós chamamos estes seres de Nhanderu Mirim, Nhanderu pequeno, espírito pequeno. Uma história bem bonita mesmo.*

K: *Antes de eles vim, eu ficava sozinha aqui, não sentia medo, ficava sozinha. Ouvia tocando tambor bem de longe.*

S: *Como quando vamos fazer a dança. As crianças vão começar a cantar e começa o tambor.*

A sensação de medo seria, para eles, um indicativo de insegurança. Na conversa sobre os sonhos, este sentimento também foi abordado, sendo considerado determinante para compreender se o sonho é verdadeiro ou não: o que causa medo e perturbação não deve ser ouvido. Por outro lado, há os sonhos de prosperidade, ou seja, aqueles que remetem à fartura e bonança, como quando se sonha “com milho brotando, espigas de milho”, segundo a explicação do *xeramoí* Sebastião. No caso da Itaendy, Kátia conta que algumas pessoas entendem aquelas terras como sendo assombradas, no entanto, se assim as percebem, isso pode ser visto como um sinal de que elas não teriam um “coração bom”, sendo este o motivo de se assustarem quando ouvem os *encantados*. Já os moradores de lá, quando ouvem esses seres cantando em guarani, se sentem protegidos e contentes, sem medo, têm então a indicação de que estão no lugar certo.

A etnografia sobre a migração dos Guarani Mbya ao estado do Espírito Santo escrita por Celeste Ciccarone pode ajudar a compreender quem são os encantados; Jonas, um de seus interlocutores, afirma que eles são “os humanos eleitos que tinham conseguido, através de uma existência virtuosa, passar pela prova da morte e que, reconhecidos na sua presença, permitiam manter sempre viva a esperança de poder alcançar a perfeição e, com o corpo, a vida eterna”²⁰⁷. Seriam, portanto, seres virtuosos que passaram pela prova da morte. Ainda de acordo com o informante eles podem aparecer aos humanos como luzes na mata, pequenos relâmpagos, ou outras formas. A mesma autora trouxe uma fala de Verá Kwaray sobre os encantados que se assemelha, de certa forma, com a presença descrita pelo *xeramoí* e por Kátia:

Antigamente, uns quatrocentos, quinhentos anos atrás, tinha uma família de Guarani mesmo, ficaram encantados, não morreram e nunca morrem e sempre eles vêm acompanhando à beira-mar, Rio Grande do Sul, Espírito Santo, Bahia, Porto Seguro até em roda do mar. É isso que nós contamos²⁰⁸.

No caso citado por Ciccarone, o contexto era de uma migração liderada pela xamã Tataxi, que percorreu o litoral até o Espírito Santo, constituindo a TI Boa Esperança. Entendo

²⁰⁷ CICCARONE, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001. p. 74-75.

²⁰⁸ Ibidem, p. 258.

que, pelo caráter de movimento, os encantados os acompanhavam na jornada. No entanto, o contexto no Itaendy é diferente, pois neste caso a família percebe a presença destes seres encantados durante o assentamento e estabelecimento em uma área específica. Para eles, isto pode ser um sinal da ancestralidade da ocupação naquelas terras, o local onde os seres divinos dos antigos guarani ainda se fazem presentes, cantando, batendo tambor e brincando, mais um lugar do *circuito cosmológico*. Confirma-se então que a retomada destas terras foi feita onde realmente deveria ser, os sentidos são certos.

A entrevista naquela noite foi encerrada com o *xeramoí* tocando uma música sagrada diretamente relacionada à vida do casal de rezadores e à ida ao *tekoa* Itaendy: “*Nhandejara tape miri mombyry jaexá*”, em uma tradução ditada por Kátia e pelo *xeramoí*: “Deus, estrada sagrada, nós vemos longe”... Algo repetido em diversas ocasiões por Maria Ara Poty e seu filho Evandro: eles afirmam que “veem longe”, por isso, não buscam o dinheiro, algo efêmero, fugaz e incerto mas sim um lugar para morar onde possam manter o *nhandereko*, o que remete a um direito sobre a terra ocupada e dominada pelos *juruá*, percebido através de uma interconexão entre uma visão política e religiosa.

3.3 Sobre encontros

Os mutirões no *tekoa* Itaendy

Ao mudar para aquele lugar, a família de Kátia começou a colocar em prática os conhecimentos que Evandro aprendera com o pesquisador suíço Ernest Gotsch, referência no Brasil e no exterior em sistemas de cultivo agroflorestais. Além disso tem também os aprendizados com comunidades quilombolas, e as tradições de cultivo dos Mbya com as quais eles tiveram contato ao longo de suas vidas. O *xeramoí* e a *xejary* também são conhecedores destas técnicas tradicionais de cultivo, além de saberem sobre a melhor fase da lua e sinais da natureza para iniciar um plantio ou conservar as sementes.

Aquela área de terra onde está o Itaendy foi desgastada pelos não indígenas que a exploravam com o cultivo de eucaliptos, então a família, apoiada por parentes, iniciou o processo de recuperação do solo. Os eucaliptos foram e estão sendo cortados pouco a pouco, de acordo com a possibilidade de retirá-los, substituídos por árvores nativas e plantio de milho, batatas, mandioca e hortaliças. A madeira retirada tem sido utilizada para a construção de parte das casas. Também se formou um grupo de apoiadores não indígenas ligados a questões ambientais: técnicos e gestores ambientais, ativistas, aposentados, professores e biólogos, que

articularam suas redes para colaborar com as transformações que estavam sendo buscadas pela família.

Deste grupo surgiu o Coletivo Itaendy, do qual faço parte. As ações do coletivo estão presentes em diversas frentes relacionadas entre si como, por exemplo, a redação de projetos para editais que tornaram possível a construção de um cercado e a criação de animais, bem como a construção de uma casinha, um cercado e a compra de galinhas-d'angola, além de outras galinhas. Nesta área de editais os principais envolvidos foram os gestores ambientais. Há também alguns membros que participam das redes de troca de sementes crioulas e estendem as atividades para a aldeia, aproximando às mulheres da SOF, que facilitam a troca de sementes com quilombolas do Vale do Ribeira. Duas apoiadoras, uma bióloga e outra cineasta, mobilizaram colaboradores para a compra de um biodigestor, que transforma dejetos em gás.

Aos poucos a terra seca repleta de eucaliptos deu lugar a uma roça de milho, outra de mandioca, os primeiros feijões nasceram, a cana-de-açúcar crioula brotou, o pé de tabaco floresceu. Na imagem abaixo, vê-se o cenário ao qual me refiro: os eucaliptos que restaram ao fundo e no primeiro plano a plantação de *avaxi eté*, o milho tradicional. Foram plantados milhos de diversos tipos: preto, branco, amarelo, pintado e vermelho. Os tamanhos das espigas também eram diferentes daqueles que encontramos nas tradicionais feiras de rua da cidade de São Paulo: algumas eram grandes, outras bem pequenas, não havendo um padrão definido a não ser a diversidade. A fotografia é um retrato do novo momento pelo qual passa aquela terra.

Imagem 42: Plantação de *avaxi eté* (milho verdadeiro) e, ao fundo, os eucaliptos remanescentes. Dezembro de 2018. Fotografia da autora.

Naquela mesma época no *tekoa* Itakupe, também na TI Jaraguá, a Organização Não Governamental Base Colaborativa atuava na capacitação e construção de tanques de evapotranspiração para os banheiros. Tamikuã, uma das lideranças daquele *tekoa*, encaminhou o contato do Evandro para a ONG que, depois de alguns meses, também passou a atuar no Itaendy auxiliando inicialmente na construção do tanque de evapotranspiração, banheiro, um círculo de bananeiras e, em seguida, de uma geodésia, que até o momento não foi concluída, mas que servirá como centro cultural para receber visitantes de escolas. O tanque ao qual me refiro é também chamado de “fossa de bananeira”, “ecofossa”, “fossa bioséptica”, entre outros nomes²⁰⁹. Sua função é tratar a água e os dejetos oriundos do vaso sanitário em áreas onde não há tratamento de esgoto. É escavada uma área de terra, impermeabilizada com materiais próprios, preenchida com pneus usados e entulhos secos, coberta com pedras, areia e terra na qual são plantadas bananeiras, taiobas ou mamoeiros. O sistema funciona da seguinte maneira: os dejetos do vaso sanitário são levados por um tubo até o tanque onde desaguam dentro da fileira de pneus; como há espaço entre eles, a água infiltra nas pedras e é absorvida pelas raízes das plantas que a purifica. Além deste sistema também foi implantado o “círculo de bananeiras” para tratar as águas da cozinha e da máquina de lavar roupas. Assim sendo, foi escavado um círculo de aproximadamente 1 metro de profundidade e 2 metros de diâmetro, adicionando palha e galhos secos no fundo da abertura e folhas de bananeiras na superfície. Um cano direciona a água para lá e na borda foram plantadas as bananeiras para que consumam a água. Todas estas ações foram realizadas na intenção de desenvolver a ocupação com o mínimo de impacto ambiental possível. Assim, os dejetos não contaminam o lençol freático, já que eles vivem em uma área onde há diversas nascentes de água e a ausência de saneamento básico poderia contribuir para degradar as fontes.

Neste processo de retomada, Kátia teve atuação fundamental tanto com relação a sua família como com os apoiadores; foi ela que, por exemplo, liderou o cultivo de espécie vegetais na horta da aldeia e produziu artesanatos *mbya* que servem tanto para gerar renda quanto para ser um meio de troca durante campanhas de arrecadação de fundos, como naquele movido para a obtenção do biodigestor. O acolhimento aos visitantes também contribui para agregar apoiadores que, vindos de diversos lugares, momentos e situações, se aproximam com certa

²⁰⁹ Conf. FIGUEIREDO, Isabel Campos Salles. SANTOS, Bárbara S. C dos. TONETTI, Adriano Luiz. *Tratamento de esgoto na zona rural: fossa verde e círculo de bananeiras*. Biblioteca/Unicamp, Campinas, 2018. Disponível em: <http://www.fec.unicamp.br/~saneamentorural/wp-content/uploads/2017/11/Fossa-Verde-e-C%C3%ADrculo-de-Bananeiras-UNICAMP.pdf>. Acesso em: 10.01.2020

frequência (em alguns períodos do ano aconteciam mutirões em sequência por vários finais de semana).

No período em que acompanhei os mutirões no Itaendy, também participei de outros no *tekoa* Itakupé, e fui convidada para participar de uma construção no Yvy Porã, todos localizados na TI Jaraguá. Os mutirões tinham roteiros parecidos: eram organizados em finais de semana por Mbya e apoiadores; divulgados em grupos de Whatsapp formados por colaboradores; os participantes eram convidados a dormir nos *tekoa*; fundos eram arrecadados para a alimentação; atividades de plantio ou bioconstrução sempre estavam na “programação”; e, por fim, um momento de “descontração cultural”, com danças e cantos guarani, contação de histórias em roda da fogueira, entre outras. Estes eventos aconteceram repetidas vezes ao longo de 2018 e 2019 e configuraram um *circuito* dos mutirões na TI Jaraguá, que envolve os apoiadores e guaranis. Em seguida, buscando compreender essa malha de conexões produzida pelos Mbya, me volto à noção de circuito, o que permite perceber os agenciamentos de diferentes atores em espaços por vezes heterogêneos, fazendo assim com que a ação política guarani se efetive através de um conjunto de relações perenes ou fugazes, mas de qualquer forma sempre significativas.

Circuitos

A partir das pesquisas desenvolvidas pelo Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo (LabNAU-USP) entre os Sateré-Mawé do Amazonas, a categoria *circuito*, inicialmente formulada por Magnani²¹⁰ para analisar as relações com o espaço urbano, foi ampliada ao contexto indígena. Durante a pesquisa de campo desenvolvida pelo grupo, um *circuito* principal foi identificado, composto pelos trajetos e lugares onde se instalaram os indígenas na chegada à cidade de Manaus e na constituição das aldeias, vinculados às migrações e deslocamentos deste povo em direção à cidade.

Inseridos neste *circuito* principal existem diferentes *sub-circuitos* onde situam-se as relações entre os Sateré-Mawé que envolvem futebol, artesanato e o ritual da Tucandeira pois, como define o autor, o “evento aciona, mobiliza, põe em contato determinadas pessoas, não de forma aleatória, e sim no interior de um conjunto, segundo determinadas regras”²¹¹. O *sub-*

²¹⁰ MAGNANI, José Guilherme Cantor. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian de Lucca. *Na Metrópole – textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp, 2008.

²¹¹ MAGNANI, José Guilherme Cantor. O circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe* (Online), 15, 2014.

circuito está envolto no *circuito* ampliado dos Sateré-Mawé e pode estar relacionado a eventos que ocorrem em um lugar definido, ou em vários pontos interligados. O ritual da Tucandeira analisado pelo grupo é um *sub-circuito* que acontece nas comunidades quando se organizam as pessoas que irão ser ferroadas pelas formigas, aqueles que levam os insetos, os vizinhos que assistem, o cantador, a mídia, os pesquisadores e turistas. Já o *sub-circuito* do artesanato aproxima pontos diferentes da cidade, da aldeia, de outras cidades e países, ligados ao trajeto das pessoas e materiais como sementes, miçangas e artesanatos prontos. O *circuito* também pode ser duradouro ou efêmero. O ritual das Tucandeiras, por exemplo, é organizado a partir de alianças com diversos atores, porém, ao fim do evento é possível que estas aproximações não continuem e apenas se formem novamente na próxima ocasião. De acordo com Magnani, o que define a inclusão ou exclusão de elementos no circuito é a “convenção” que utilizaremos²¹².

Neste sentido, os rezadores Sebastião e Iracy, algumas vezes juntos ao xamã José Fernandes e sua filha Joana, percorrem as TIs da cidade de São Paulo, do litoral paulista e do Paraná, para celebrar os *nhemongarai* durante o *ara pyau*. Estes trajetos compõem *circuitos* específicos dos Mbya, que extrapolam as divisões de municípios e estados. A realização dos *nhemongarai* requer tempo para a organização: meses ou semanas antes da data os rezadores são convidados pelas comunidades para celebrarem os batismos.

Em março de 2019 pude acompanhar a organização da viagem para a realização de um batismo na aldeia Palmeirinha, conforme descrito no capítulo anterior. Tudo começou quando Sebastião recebeu uma mensagem convidando-o a celebrar o *nhemongarai* por lá. A partir daquele momento ele mobilizou as redes de alianças já existentes para tornar possível a ida até aquela região distante, contatando seus afilhados não indígenas (aqueles que foram batizados por ele). Um dos afilhados do rezador é o professor Danilo, do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, que desenvolve projetos envolvendo seus alunos e a comunidade mbya. Foi, então, firmado que o projeto do IP-USP contribuiria com o transporte dos rezadores, parentes e um grupo de canto, sendo que também iriam alguns estudantes e bolsistas que desenvolvem seus estudos na graduação ou na Rede de Apoio aos Indígenas. Pude também

²¹² “O circuito passa, assim, a abrigar diversas classes de atores, inclui os espaços onde ocorrem suas práticas e se pauta pelo calendário de sua realização. Não se trata apenas de identificar pessoas, objetos, locais, estilos e marcas que estão em relação por compartilharem determinados interesses, valores, práticas: o que torna vivo o circuito é a movimentação dos atores, que pode ser apreciada, por exemplo, nos eventos, celebrações, rituais coletivos etc. Um evento local mobilizará pessoas, objetos, etc., de forma diferente de um evento de âmbito nacional”. Ibidem, p.4.

participar desta viagem, assim como meu companheiro e outra apoiadora, todos nós afilhados do Sebastião, e então combinamos que contribuiríamos com alimentos.

A organização de quem iria preencher os lugares nas três vans foi feita entre as famílias ligadas ao *tekoa* Itaendy: Sebastião e Iracy viviam nesta aldeia, assim, foram convidados os parentes de Kátia (de Paranapuã) e de Evandro (da TI Jaraguá). Além disso, cabe destacar o prestígio conferido aos rezadores, que foram os pilares centrais da nossa presença no Paraná, como pude perceber pela fala de um Mbya de Palmeirinha, quando afirmou que a presença deles era aguardada para a realização dos batismos das crianças. Sebastião declarou repetidas vezes durante os preparativos que aquela não era a primeira, nem a última viagem, era uma entre muitas que realizara, levando grupos para o Paraná. Vale lembrar que há um laço profundo entre as TIs do Paraná e de São Paulo, pois muitos Mbya vieram de lá e estabeleceram-se aqui. Exemplos disso são Kátia, Erundina e Maria.

Os moradores da aldeia Palmeirinha também faziam seus preparativos organizando a colheita do milho para produzir os pães utilizados no ritual, a arrecadação do mel, a coleta de bambu e o preparo de alimentos para todos. Além disso, preparavam a recepção para os visitantes, organizando o espaço que nos acolheria. Por outro lado, as lideranças contataram parceiros não indígenas, como os membros da Pastoral Indígena e Indigenista, vinculada à CNBB, membros de ongs e apoiadores que gostariam de conhecer os ritos. Os visitantes contribuíram com fumo em corda e alimentos.

Ao longo daquele *ara pyau* pude acompanhar diversos batismos celebrados pelos rezadores Sebastião e Iracy que aconteceram em sua maior parte no Itaendy, *tekoa* onde o casal vivia na época²¹³. Os eventos eram sempre organizados pelo casal, que passava a convidar os parentes e amigos mbya das demais aldeias, enquanto Kátia estendia o convite à sua família que vive em São Vicente, além de sua sogra e cunhadas. Em algumas ocasiões naquela temporada outros rezadores compareceram às cerimônias, eram eles: Virgínia, José Fernandes, sua filha e o casal Elias e Neusa. O convite era estendido também aos não indígenas apoiadores: aqueles que frequentam o Itaendy em mutirões, membros de ONGs, amigos das famílias, colaboradores de manifestações (que estreitaram laços), acadêmicos, indigenistas do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e afilhados dos rezadores. Alguns destes não indígenas vivem relativamente próximos à TI Jaraguá, na zona Noroeste mesmo ou na zona Oeste. Há também aqueles que partem de lugares mais distantes, como do caso de uma família do bairro Interlagos,

²¹³ No início de 2020, antes das primeiras medidas restritivas serem tomadas com relação à pandemia de COVID-19, o casal se mudou para o *tekoa* Guyra Pepo (Tapiraí-SP), liderado por José Fernandes, e lá permanece até o presente momento.

na zona Sul e de amigas vindas da cidade de Piracicaba, no interior. Portanto, é comum o pernoite no *tekoa*, já que os batismos ocorrem em fins de semana. Nestas ocasiões a *opy* é convertida, por uma noite, em alojamento.

Para a realização dos eventos são necessários alguns materiais básicos: o tabaco, fundamental para a reza; a erva-mate e alimentos para os participantes. Estes elementos, durante a temporada que acompanhei, foram providenciados em grande parte pelos apoiadores, como forma de agradecimento pelo convite. Eram organizadas inicialmente compras coletivas e mais tarde também a arrecadação de fundos em um grupo criado para conectar os apoiadores no aplicativo Whatsapp, intitulado “Tekoa Itaendy”. Além disso para cada ritual são necessários alguns elementos específicos que devem ser providenciados pelos Mbya. No caso do *ka’a nhemongarai*, o batismo da erva-mate, é preciso colher as folhas da *ilex paraguariensis*, no entanto, naquele *ara pyau* não havia por perto plantas maduras o suficiente para a utilização. A solução foi buscar nas TIs da zona Sul da cidade. Assim, foi organizada entre eles a ida até aquela região, onde conseguiram colher os galhos da erva e aproveitaram para encontrar os parentes. Outro exemplo é o material para confeccionar as velas utilizadas no batismo das águas: a cera de abelha em lâminas e o pavio são providenciados pelo rezador.

“Você vai receber o nome, mas não pode esquecer de nós. No ano que vem precisa estar aqui, pelo menos uma vez, participando do batismo”. Esta frase, proferida pelo *xeramoí* Sebastião a um *juruá* que seria batizado, evidencia um dos possíveis significados para o batismo dos não indígenas: o estreitamento de laços, a afirmação e reafirmação das alianças, para ambos os lados. Assim, os batismos celebrados no *ara pyau* entre agosto de 2018 e março de 2019 possibilitaram perceber o envolvimento entre os Mbya e os não indígenas, a gama de elementos mobilizados para a realização da cerimônia e, além disso, perceber a sua importância enquanto momento de reavivamento das alianças entre os presentes, bem como o estabelecimento de novas relações. Estas celebrações do *ara pyau* que pude acompanhar fazem parte do *circuito* dos *nhemongarai*, recentemente aberto à participação dos apoiadores, que se intercomunica com o *circuito* dos *mutirões* pela participação tanto dos Mbya quanto dos não indígenas e está inserido em um circuito mais amplo, o cosmológico.

Para a realização dos batismos a terra é necessária, assim como para o cultivo dos alimentos que tornam possível a manutenção da saúde de toda a comunidade e a reprodução da vida. Os *mutirões* se tornam partes do processo de construção dos ambientes propícios para o bem-estar e, além disso, aproximam indígenas e aliados, sendo que estes últimos têm a oportunidade de perceber na prática a importância das terras demarcadas, uma reivindicação dos povos de todo o país. Assim sendo, parte daqueles que se encontram durante as construções

e plantios se reencontram em espaços públicos de defesa dos direitos. Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, os Mbya participam juntamente com outros povos e não indígenas, de manifestações que se conectam pelos seus objetivos e pelas pessoas que as frequentam. A seguir, para finalizar o capítulo e expandindo o circuito das manifestações, veremos o maior encontro indígena realizado no país, o Acampamento Terra Livre em Brasília, onde os Mbya e apoiadores saem de São Paulo para somar esforços numa luta repleta de potências.

3.4 No Acampamento Terra Livre 2019

A questão da terra tem lugar de destaque nas mobilizações das mulheres indígenas, é um tema frequente em reuniões, discursos públicos, faixas de protesto, postagens na internet, etc. No mês de abril de 2019 acompanhei o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas que aconteceu durante o 15º Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília-DF. Aquela não era a primeira reunião específica de mulheres na programação deste evento anual, mas sim a quarta edição do encontro desde a primeira vez que ganhou espaço em 2016. Aqui buscarei tratar sobre a reunião e organização das mulheres que ocorreu em 2019 dentro do ATL, mas antes se faz necessário abordar o contexto de seu surgimento na história do Movimento.

Segundo a historiadora Poliene Bicalho, o Movimento Indígena no Brasil chegou aos anos 2000 com a perspectiva de ampliação, pois as organizações estavam cada vez mais fortes e articuladas. Naquele ano, dada a comemoração oficial dos 500 anos do “descobrimento”, povos indígenas se reuniram na Marcha e Conferência Indígena de Coroa Vermelha entre os dias 17 e 22 de abril e partiram rumo a Porto Seguro (BA) em manifestação pacífica crítica à comemoração, reivindicando direitos. No entanto, as caravanas foram duramente reprimidas pela tropa de choque, com cavalaria e gás lacrimogênio, sendo que indígenas foram até mesmo pisoteados - além disso, foram presos membros do Movimento Sem Terra e do Movimento Negro que os apoiavam. Este acontecimento violento somado à nova perspectiva de protagonismo que se descortinava, marcaram a retração do Movimento Indígena que até então se expandia. Ao longo dos dois anos seguintes, eles voltaram aos seus povos e às demandas internas²¹⁴.

Ainda segundo a historiadora, foi em 2003 com o primeiro mandato do então presidente Luis Inácio Lula da Silva (PT), após período de reflexão interna dos povos, que o Movimento

²¹⁴ BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970 – 2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010. p.275.

Indígena recobrou suas articulações e formou o Acampamento Terra Livre, conhecido também como Abril Indígena, entre os dias 15 e 19 de Abril de 2004, em Brasília-DF. Entre as principais lutas dos primeiros anos estava a homologação da TI Raposa Serra do Sol (RR) – assinada em 2005 - e a garantia dos direitos assegurados pela Constituição de 1988. No segundo ano do Acampamento foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que desde então atua na organização do encontro em conjunto aos apoiadores membros do Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI).

Já em abril de 2019, no início do mandato do atual presidente Jair Messias Bolsonaro (eleito pelo Partido Social Liberal-PSL, mas hoje sem partido), os povos compareceram ao ATL em meio a um clima hostil por parte do governo, o que fez com que o número de participantes diminuísse se comparado ao ano anterior, já que muitos temiam algum tipo de repressão violenta – dias antes o próprio presidente criticou o evento em um pronunciamento rebatido posteriormente pelos indígenas. Ademais, essa tensão já se dava antes mesmo de Jair Bolsonaro assumir a presidência, e se agravou logo em seu primeiro dia de mandato, quando adotou a Medida Provisória nº870 que, entre outras decisões, atribuiu ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento a “identificação, a delimitação, a demarcação e os registros das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas”²¹⁵, antes competência da Fundação Nacional do Índio. Isto foi visto pelos indígenas e indigenistas como extremamente problemático, pois o Ministério da Agricultura está relacionado aos interesses do agronegócio, tradicionais opositores aos direitos territoriais dos povos indígenas. Outro ponto da MP 870 foi a atribuição ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos a autoridade sobre, citando as cláusulas da medida, os “h) direitos das minorias étnicas e sociais; e i) direitos do índio, inclusive no acompanhamento das ações de saúde desenvolvidas em prol das comunidades indígenas”(…)²¹⁶.

Naquele mesmo mês, janeiro, ainda sob o impacto da campanha eleitoral de Jair Bolsonaro que abertamente se posicionou contra as demarcações – alegando em seus discursos que, caso vencesse a disputa, não haveria “mais nenhum centímetro de terra indígena”²¹⁷ - e tendo em vista estas primeiras definições tinham o potencial de ferir os direitos dos povos, a

²¹⁵ BRASIL. Medida Provisória Nº 870, de 1º de Janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/sdleggetter/documento?dm=7904538&ts=1563401689231&disposition=inline>> Acesso em: 11 ago. 2019.

²¹⁶ Ibidem.

²¹⁷ RESENDE, Sarah Mota. No que depender de mim não tem mais demarcação de terra indígena, diz Bolsonaro à TV. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 5 nov. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>> Acesso em: 11 ago.19.

APIB lançou a campanha “Janeiro Vermelho” sob o lema “Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”. O mês foi então marcado por manifestações por todo o país. Em São Paulo houve um ato na Avenida Paulista, momento no qual se reuniram povos indígenas de diversas partes do Brasil, tais como os Huni Kuin, Pankará, Kariri, Guarani Mbya, Pankararu e outros. Muitos Mbya estiveram presentes, sendo eles jovens, adultos, idosos e crianças.

Poucos meses depois a APIB convocou o ATL com uma nota de chamamento ao encontro onde demonstra a perspectiva do Movimento Indígena sobre as medidas do governo:

Prezad@s parent@s,

O ano de 2019 começou num contexto gravíssimo. Logo no primeiro dia após o ato de posse, o presidente Jair Bolsonaro editou a MP 870, cuja medida desmonta a FUNAI, órgão responsável pela política indigenista do Estado brasileiro, transferindo o mesmo, do Ministério da Justiça para o recém criado Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, comandado pela Ministra Damare Alves. Essa mesma medida retirou as atribuições de demarcação de terras indígenas e licenciamento ambiental nas Terras indígenas da FUNAI e entregou para a Secretaria de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento – MAPA, sob comando da bancada ruralista. Daí seguiu-se uma série de ataques e invasões articuladas contra as terras indígenas, perseguição e expressão de racismo e intolerância aos nossos povos e nossas vidas. Por último o anúncio do Ministro da Saúde Luiz Henrique Mandetta, acirrou ainda mais o desmonte, quando anunciou mudanças no atendimento à saúde indígena, objetivando a municipalização, numa clara intenção de desmontar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), levando a extinção do subsistema de saúde indígena, uma conquista histórica e resultado de muitas lutas do movimento indígena. É nesse contexto que acontece o 15º Acampamento Terra Livre, que vai exigir de nós reação com sabedoria durante os três dias intensos.²¹⁸

A questão da demarcação de terras é fundamental para os povos indígenas, tendo em vista que muitas áreas ainda se encontram em disputas, o que eleva os níveis de insegurança aos quais estes povos se encontram. Como afirma Julio José Araujo Júnior, apesar de amparados em seu direito à terra pela Constituição de 1988 os indígenas enfrentam constantemente ameaças à sobrevivência, pois são vistos erroneamente enquanto empecilhos ao projeto de desenvolvimento do país.

(...) de um lado, constituem um obstáculo as ações do Estado, que deseja explorar recursos hídricos e minerais em áreas menos visadas e exploradas, como comprova o empreendimento de Belo Monte, no Pará. De outro, o agronegócio vê nas terras indígenas um entrave para a exploração econômica e para a expansão da fronteira agrícola²¹⁹.

Além das medidas impopulares citadas acima, o ATL teve início sob a pressão de uma portaria que precedeu o evento: Sérgio Moro, o então Ministro da Justiça e Segurança Pública, autorizou a atuação da Força Nacional de Segurança Pública na Esplanada dos Ministérios e na

²¹⁸ Chamamento – Acampamento Terra Livre – 2019. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Brasília, 01 de abril de 2019. <http://apib.info/2019/04/01/chamamento-acampamento-terra-livre-2019/>

²¹⁹ ARAUJO JÚNIOR, Julio José. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? CUNHA, Manuela Carneiro da. BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p.179

Praça dos Três Poderes durante 33 dias, a partir do dia 17 de abril²²⁰. Apesar disso, indígenas de todas as regiões do país se reuniram durante os três dias, onde discutiram e reforçaram a luta pelos direitos garantidos na Constituição de 1988 e, em nota, reafirmaram o direito originário: “Parem de incitar o povo contra nós! Não somos violentos, violento é atacar o direito sagrado a livre manifestação com tropas armadas, o direito de ir e vir de tantas brasileiras e brasileiros que andaram e andam por essas terras desde muito antes de 1500”²²¹. Tive a oportunidade de participar deste encontro e sentir a tensão sob a qual teve início, mas que foi em parte amenizada ao longo dos dias.

O Encontro Nacional de Mulheres Indígenas - Território: Nosso corpo e nosso espírito

Inúmeras tendas de artesanato foram instaladas por indígenas de todas as regiões. Colares, cestos, redes, cachimbos, maracás, cocares e outros materiais eram vendidos e muitas vezes trocados entre indígenas. Sentadas em alguns pontos, mulheres do Parque Indígena do Xingu ofereciam também as pinturas corporais feitas com jenipapo, cujos grafismos poderiam ser escolhidos em um catálogo previamente preparado por elas. Na manhã do segundo dia do ATL (25.04) concentrei-me em conhecer este espaço de trocas e dialogar com algumas pessoas que ali estavam a ofertar o que haviam trazido de seus locais de origem. Não era prevista atividade no local do evento, a Praça da Cidadania, pois naquele momento acontecia a audiência pública na Câmara dos Deputados. Aqueles que não participaram aproveitaram a manhã para estar nas áreas de convivência, apresentar seus cantos e danças na tenda principal e dialogar em suas áreas de acampamento. Maria Ara Poty estava sentada próxima à “região” onde os Mbya, apoiadores não indígenas vinculados a eles e membros de outros povos vindos de São Paulo, instalaram suas barracas. Ela convidou-me para comer *xipá*, que faria em poucos instantes na cozinha improvisada, porém foi anunciado que logo aconteceria o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, então mudamos os planos e nos dirigimos para a tenda principal.

²²⁰ BRASIL. Portaria Nº 441, de 16 de Abril de 2019. Dispõe sobre o emprego da Força Nacional de Segurança Pública na Esplanada dos Ministérios, em Brasília/DF. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO Publicado em: 17/04/2019. Edição: 74, Seção: 1, Página: 74.

²²¹ Nota da APIB sobre o uso de força contra o ATL. 17/abr/2019 Disponível em: <http://apib.info/2019/04/17/nota-da-apib-sobre-o-uso-de-forca-contra-o-atl/> Acesso em: 20.04.2019.

Aos poucos as mulheres chegavam acompanhadas de suas parentes. Algumas portavam cartazes e camisetas produzidas por suas associações. Cantos e discursos espontâneos aconteciam ao mesmo tempo, as mulheres estavam de certa forma dispersas até o momento que as atenções se voltaram para o palco. Foram feitas algumas apresentações e o coletivo Voz das Mulheres Indígenas propôs uma discussão sobre o tema da Primeira Marcha Nacional das Mulheres Indígenas que aconteceria em agosto daquele ano. Foi definido como seria a melhor forma de proceder para a escolha do tema: as mulheres se juntariam de acordo com as regiões onde vivem e em seguida registrariam as propostas. Cada grupo tinha a missão de definir um tema principal e cinco objetivos para guiar a marcha. Elas então se reuniram durante cerca de uma hora e discutiram quais seriam as prioridades. A seguir, os registros sobre as propostas por região:

Região	Tema	Objetivos
Norte	“Em defesa da Mãe Terra”	<ul style="list-style-type: none"> - Floresta -Natureza - Vida -Água
Sul	“Mulheres indígenas: o sagrado da existência e o nosso espaço de direito”	<ul style="list-style-type: none"> - Enfrentamento da violência doméstica e vulnerabilidade da mulher indígena nos territórios - Trabalho e geração de renda para as mulheres - Defesa territorial e manejo sustentável - Saúde das mulheres indígenas - Direito sobre o corpo das mulheres indígenas - Mães na universidade - Direito ao exercício e prática de educação diferenciada
Sudeste	“O chamado da Mãe Terra”	<ul style="list-style-type: none"> - As mulheres vão curar a Mãe Terra, que está doente, e seus habitantes - Lembrar as mulheres que estão dormindo para ir à luta pelas mulheres e pela vida - Resgatar o sagrado empoderamento feminino - Lutar pelo que é nosso e pelos nossos direitos - Compromisso público das autoridades de forma propositiva. - Carta dos direitos da Mãe Terra do Brasil e do mundo.

Centro-Oeste	(Não apresentou um tema)	<ul style="list-style-type: none"> - Território e moradia - Protagonismo no combate à violência contra a mulher indígena - Presença da mulher indígena na universidade - Saúde diferenciada - Meio ambiente e sustentabilidade.
Nordeste	“Território: nosso corpo, nosso espírito”	<ul style="list-style-type: none"> - Saúde da mulher e respeito às suas escolhas - Demarcação - Empoderamento da mulher nas políticas públicas para direitos constitucionais - Violência contra a mulher - Educação indígena diferenciada

Tabela 1: Propostas de temas e objetivos para a Primeira Marcha Nacional das Mulheres Indígenas (2019). Produzida pela autora a partir de dados do registro de campo.

As sugestões foram apresentadas por representantes das regiões e, por fim, houve a votação. Entre o grupo do Sudeste estavam mulheres Guarani, Pankará, Krenak, Kaimbé e de outros povos. Quem apresentou as decisões foi Sônia Ará Mirim, uma das lideranças da TI Jaraguá. Maria estava presente no ATL, mas não participou daquele momento do encontro.

A imagem abaixo retrata a votação em andamento, sendo que as representantes de todas as regiões ali estavam reunidas, enquanto Ro'tsitsina Juruna (quarta pessoa da esquerda para a direita) lia em voz alta as sugestões em um notebook. Ao seu lado direito vê-se Sônia Guajajara e, no canto direito da fotografia está Sônia Ara Mirim, representante do Sudeste. Elas estão no palco da tenda onde acontecia a programação.

Imagem 43: Mulheres indígenas reunidas no palco do ATL. Brasília (DF). Abril de 2019. Fotografia: da autora.

A proposta com maior parte de votos foi do Nordeste: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Dentre os temas apresentados é possível perceber que ao menos três regiões indicaram a questão da terra como sendo central. Ao mesmo tempo, nos objetivos a guiar os debates fica evidente que todas as regiões abordaram o território como um direito fundamental, somado às questões de saúde, educação e violência.

Além da discussão sobre o nome também foi feita a projeção de quantas mulheres cada região conseguiria mobilizar para o evento, resultando em uma perspectiva animadora. A reunião foi coroada pela apresentação de Djuena Tikuna cantando a música *Évare*, cuja letra trata sobre o rio sagrado onde se passa o mito de surgimento do povo Maguta, e os *hits* da cantora paulistana Maria Gadú, apoiadora da causa indígena. Era notável a animação das mulheres presentes. Entre elas estavam as mbya não apenas de São Paulo, mas também do sul do país, com quem conversei ao longo do evento.

Após o Encontro, jantei junto às mbya e nos dirigimos até o local onde os povos do Sul e Sudeste se reuniram para acender seus cachimbos e refletir sobre questões apontadas naqueles dias. Era um lugar calmo e escuro, em uma parte em declive do terreno. Lá estavam concentrados em sua maior parte os Mbya, mas também os Nhandeva e Kaingang. Enquanto isso, da parte alta do terreno dispersavam-se sons de diferentes cantos oriundos dos grupos que estavam a acender luzes LED e formar um painel onde lia-se a palavra “justiça”.

O ATL é um momento intenso em muitos sentidos, seja na união na defesa de direitos, seja nas aproximações e distanciamentos em questões políticas internas, ou pelas expressões e trocas culturais que ali acontecem. Naquele ano, as mulheres se despediram da capital do país com a promessa de retornar em breve.

Quase quatro meses depois, a primeira Marcha Nacional das Mulheres Indígenas aconteceu em Brasília entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019 em parceria com a Marcha das Margaridas. A Marcha das Margaridas é uma mobilização nacional que acontece em Brasília desde o ano de 2000 e evoca a figura de uma líder sindical, mãe, dona de casa e esposa que lutou pelos direitos dos trabalhadores rurais em Alagoa Grande (PB): Margarida Alves. Ela foi presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais desta cidade paraibana entre 1971 e 1983, período no qual moveu ações trabalhistas contra os usineiros e donos de engenhos da região, em defesa dos trabalhadores do campo. Margarida Alves foi assassinada na porta de sua casa em 1983, mas a memória sobre suas ações segue viva, sendo que a marcha leva seu nome e

acontece em agosto, mês de sua morte. A Marcha das Margaridas surgiu enquanto um movimento de mulheres rurais a partir da experiência compartilhada pelas membras da Sempreviva Organização Feminista (SOF) e da Central Única dos Trabalhadores (CUT), que trouxeram ao Brasil, durante o Fórum Social Mundial (1999), informações sobre a Marcha Pão e Rosas no Canadá (1995) e propuseram a adesão à Marcha Mundial das Mulheres²²².

Em 1995 no Canadá, 525 mulheres marcharam por 250 quilômetros até Quebec na busca por combater a pobreza, pedindo simbolicamente “Pão e Rosas”, uma alusão à greve de 1912 da indústria têxtil de Massachussets²²³. Elas buscavam melhores condições de vida em um momento no qual as taxas de desemprego eram altas e os governos dos Estados Unidos, Canadá e México implantavam o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (NAFTA), que representava a redução de direitos dos trabalhadores²²⁴. O momento no qual foi promovida a marcha era de eclosão de movimentos contra a globalização neoliberal, entre eles os levantes do Exército Zapatista de Libertação Nacional em Chiapas (México) – contra o NAFTA (1994) e o neoliberalismo (1996) – seguido das revoltas em Seattle (EUA) em 1999, além de outras cidades que foram palco de grandes manifestações logo no início do século XXI como Praga e Gênova. Para além da conquista de aumento do salário mínimo, a ideia da marcha ganhou força e contornos internacionais.

Em 1998, três anos após a marcha “Pão e Rosas”, foi realizado um encontro em Quebec, onde foi proposta uma aliança mundial entre as mulheres, resultando então na formação da Marcha Mundial das Mulheres. Representantes do Brasil estiveram presentes no evento e, de volta ao país, organizaram no ano seguinte uma reunião onde se formou o primeiro núcleo da MMM por aqui. Neste encontro, as mulheres da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) propuseram que fosse feita a Marcha das Margaridas como parte da MMM, o que foi aceito e realizado no ano de 2000: a primeira Marcha das Margaridas contou com a participação de aproximadamente 20.000 mulheres²²⁵.

²²² SILVA, Berenice Gomes da. A marcha das margaridas: resistências e permanências. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2008, p.87.

²²³ LAVALLÉE, Josiane. "Bread and Roses March". *The Canadian Encyclopedia*. (2016). Disponível em: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/marche-du-pain-et-des-roses>. Acesso 08.03.2020.

²²⁴ GOMIDE, Cristina de Mello. *Marcha Mundial das Mulheres (MMM): uma abordagem histórica a uma rede de movimentos sociais feminista nos anos 2000*. 2016. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2016. p.60.

²²⁵ TORNQUIST, Carmen Susana; FLEISCHER, Soraya Resende. Sobre a marcha mundial das mulheres: entrevista com Nalu Faria. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 291-312, Apr. 2012. Para mais informações sobre a MMM, conferir GOMIDE, Cristina de Mello. *Marcha Mundial das Mulheres (MMM): uma abordagem histórica a uma rede de movimentos sociais feminista nos anos 2000*. 2016. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2016.

A Marcha Nacional das Mulheres Indígenas em Brasília aconteceu pela primeira vez em 2019, sendo um momento importante da mobilização pelos seus direitos. Assim sendo, a aliança inédita entre as mulheres do campo, do meio urbano e as indígenas pôde ser vista neste dia, configurando também um novo espaço de aproximação entre as indígenas em âmbito nacional, pois até então nunca houve um encontro desta dimensão reunindo mulheres de centenas de povos no Brasil. Os motivos para esta união entre indígenas, camponesas e mulheres das cidades continuam sendo a luta por direitos para si e suas comunidades. Entre eles destacam-se o acesso à terra, à água, aos alimentos de qualidade, assim como as boas condições para desenvolver seus trabalhos.

Da TI Jaraguá partiu um ônibus em direção a Brasília, sendo ele compartilhado com mulheres de outros movimentos. Kátia, Maria e Iracy não participaram do evento. Já Erundina seguiu viagem para a capital do país junto a algumas parentes. Em conversa informal, perguntei-lhe sobre este momento. Ela ressaltou a importância daqueles dias especialmente pela possibilidade de encontrar amigas que não via há muito tempo, pois vivem no Paraná. Na última vez que nos encontramos, logo que nos despedimos, ela me presenteou com um colar com uma escultura de cachimbo em miniatura, sementes de *kapi'i'a* (*Coix lacryma*), frequentemente utilizada pelos Mbya, e duas outras sementes que não identifiquei, mas que disse ter recebido como presente de suas amigas durante a Marcha. Para além do processo de enfrentamento às situações impostas ou negligenciadas pelo governo, Erundina traz a percepção de que aquele momento possibilitou o fortalecimento de um aspecto fundamental para a continuidade da vida e da força dos Mbya: a alegria dos bons encontros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O brilho piscante da antena instalada no topo do Pico do Jaraguá motivou as crianças a nomearem os *tekoa* de Itawerá (pedra com raio) e Itaendy (pedra brilhante). Sons de cantos cerimoniais em mbya soam dentro da *opy*, enquanto ao lado de fora a música eletrônica de uma *rave* torna impossível esquecer da presença *juruá* nas cercanias. Por vezes, o escuro e a tranquilidade fazem esquecer a proximidade à metrópole, mas basta o vento balançar os eucaliptos e podemos entrever as luzes da cidade imensa. Notícias chegam sobre um megaempreendimento que causará mais impactos sobre os *tekoa* até então relativamente distantes do ambiente urbano. Ao longo deste caminho algumas palavras, sons e sensações ficaram marcadas na memória e formam cenas que revelam situações com as quais os Mbya se defrontam cotidianamente. As mulheres estão lá, junto aos seus, cada uma à sua maneira criando, tecendo as malhas rompidas, construindo, reconstruindo, reinventando suas estratégias de vida guiadas pelo *nhandereko*, o “nosso modo de ser” *mbya*.

A primeira intenção ao iniciar esta pesquisa era compreender a articulação das mulheres indígenas de São Paulo na formação do Encontro Estadual com relação ao movimento crescente de organizações de mulheres indígenas no país. Se inicialmente o projeto visava compreendê-las de maneira mais ampla, as relações construídas durante o trabalho de campo mostraram-me a importância de conhecer as dinâmicas das mulheres de um jeito mais próximo, como relatado no segundo capítulo, e entender o que elas consideram importante como motivador de suas ações. Segui por esta trilha, com foco na vida em aldeia, nas narrativas de histórias de vida e nas cerimônias, mas também acompanhei pontualmente e com lentes ampliadas as ações nos espaços externos às Terras Indígenas e no Encontro Estadual. Percebi que estes espaços são ligados pelas pessoas que por eles circulam e pelas relações que estabelecem entre si, sejam elas indígenas ou não, formando *circuitos* de manifestações, mutirões e cerimônias religiosas, que se interconectam e seguem uma linha comum, a do fortalecimento das comunidades indígenas e a garantia do direito à vida digna.

Cada uma das mulheres tem sua experiência de vida com base nas relações com os parentes, nos lugares e nas questões que enfrenta no presente e enfrentou no passado. Além disso, têm sua relação comigo enquanto pesquisadora, o que implica na maneira como foram construídas as narrativas sobre suas vidas e os lugares por onde pude circular. Ao refletir sobre as mulheres mbya, se um risco é percebê-las enquanto um “bloco monolítico”, como afirmado por Mohanty, o outro extremo seria vê-las desconectadas de quaisquer outras realidades. Assim,

considerarei relevante apontar para o movimento de olhar proposto por esta autora, ao evidenciar os laços que aproximam as mulheres do “terceiro mundo”, sejam elas indígenas ou não. Neste sentido, a constante ameaça à expropriação dos territórios e dos recursos naturais indispensáveis às vidas das comunidades é um ponto em comum entre as indígenas entre si e as mulheres camponesas, o que pôde ser visto na aliança entre a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e a Marcha das Margaridas, vinculada à Marcha Mundial das Mulheres (MMM).

Já as questões referentes à violência doméstica as acercam das discussões sobre os direitos das mulheres de maneira geral, não apenas indígenas, como pudemos perceber nas palavras de Maria e no Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo. Ao mesmo tempo em que enfrentam problemas comuns às demais, as indígenas se deparam com questões específicas, por serem indígenas. E ainda assim, além de compartilhadas entre si algumas necessidades semelhantes, também há o recorte sobre as situações de cada povo específico.

Estas mulheres são sujeitos em conexão com seus parentes, seus antepassados e com o mundo que as circunda. Maria e Erundina revelam aspectos de suas ações a partir de entendimentos que tiveram em experiências oníricas e na casa de reza. No caso de Maria, sua visão durante a reza a impulsionou a olhar para as questões políticas externas que atingem os Mbya e a partir disso passou a se envolver em movimentos e a se tornar uma liderança na TI. Já para Erundina, por conta de seus parentes, a ação relacionada ao xamanismo sempre esteve próxima, no entanto se concretizando somente em um momento de necessidade. Esta sua atuação no universo xamânico soma-se aos sonhos, que revelaram uma nova possibilidade de vida na TI Paranapuã. Também por meio do sonho, em situação de doença, Iracy teve a revelação de uma missão em sua vida, a de praticar a cura por meio de rezas e utilização de elementos da natureza. Kátia compreende sua atuação a partir da experiência de ausência tanto de espaço de cultivo como de recursos para ter condições adequadas de alimentação para sua família, assim, contribuindo na formação da nova aldeia, possibilita que estas necessidades sejam satisfeitas. Sua atuação, portanto, vai no sentido de proporcionar uma situação favorável para o desenvolvimento das pessoas no *tekoa* Itaendy, o que envolve os mutirões. As atuações de Kátia, Maria, Erundina e Iracy revelam escolhas seguidas para tornar possíveis as condições desejáveis de vida, o *nhandereko*. Seriam as ações individuais dialogando com ideais compartilhados pela perspectiva da cultura.

“Nós não construímos os *tekoa* na cidade, foi a cidade que se aproximou de nós”. Esta frase foi proferida diversas vezes pelos Mbya em conversas sobre a relação com os *juruá* e principalmente em eventos públicos, com a participação de não indígenas. Seus antepassados

viviam em terras sem as fronteiras forçosamente delimitadas pela imposição dos europeus no período colonial. Muitos foram escravizados, outros tantos partiram para regiões cada vez mais distantes, a evitar o contato com os forasteiros. A aproximação se tornou cada vez menos evitável e os Mbya hoje, no caso da TI Jaraguá, vivem cercados pela cidade. A exiguidade das terras garantidas aos indígenas na metrópole poderia ainda ser pior, não fossem as lutas constantes travadas por eles ao longo dos anos, com intenção de concretizar um direito garantido na própria Constituição.

Neste fim de jornada, considero ainda importante ressaltar que o percurso trilhado foi delineado e redefinido a partir das indicações ao longo do campo e a partir das relações construídas nele. Aproximei-me até onde foi permitido adentrar nas vidas das pessoas que fizeram parte desta caminhada e naturalmente algumas trilhas não foram percorridas, enquanto outras foram abertas. Isto possibilitou perceber as atuações destas mulheres como algo em constante movimento, seja entre os parentes mbya, seja com outros povos indígenas ou mesmo com os *juruá*, formando redes de conexões traçadas por elas em conjunto com sujeitos que se vinculam por lutas em comum.

Os mbya, com seu movimento constante, rompem as fronteiras de cidades, estados e países, aproximam regiões aparentemente distantes por suas relações de parentesco e apoio político, baseados na ideia de que “a terra é uma só”, ou seja, todos andam e vivem sobre *yvyrupá*, o “leito terrestre”, onde na realidade as fronteiras impostas inexistem e a terra é de todos.

É a terra que acolhe as sementes de *avaxi ete*, o milho verdadeiro, que alimenta a *ka’a*, erva-mate e o *pety*, tabaco, essenciais para os ritos diários, curas e batismos mbya. É da terra que a floresta brota e, nela, nascem as plantas que curam. Ela nutre os frutos alimentando a reprodução da vida, dando força aos *xondaros* e *xondarias*. A peleja pela garantia do direito ao território, estabelecido na Constituição de 1988, é o que une indígenas de todas as etnias do Brasil e as mulheres, sejam elas organizadas em associações, seja em movimentos espontâneos, seja em ações individuais, estão imersas nesta causa. “Território: nosso corpo e nosso espírito”, o tema escolhido por elas para a 1ª Marcha Nacional das Mulheres Indígenas marca fortemente a centralidade deste esforço coletivo. Como afirma a ugandesa Aili Mari Tripp, ao refletir sobre a luta pelo direito à terra em seu país, a mulher “é responsável por sustentar seus filhos, e sem qualquer renda ou comida não pode fazê-lo [...]. Se você vem e tira a paz e a renda delas, elas vão lutar, não porque queiram, mas porque foram oprimidas e reprimidas”²²⁶. Brasil e Uganda,

²²⁶ FEDERICI, Sílvia. *O marco zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. Elefante: São Paulo, 2019. p.295

dois países com profundas cicatrizes coloniais, assim como outros tantos não apenas na América e África, onde mulheres mobilizam suas forças na busca por garantir a vida digna e o bem-estar de si e de suas famílias, enfrentando os obstáculos impostos por esta relação desigual. Como disse certa vez Maria ao refletir sobre a importância de defender o direito ancestral à terra e, conseqüentemente, a autonomia que ela lhes permite: “nós vemos longe”. Desta mesma forma os rezadores Iracy e Sebastião expressaram com suas belas palavras o anseio pela continuidade da vida...

REFERÊNCIAS

- AFFONSO, Ana Maria Ramo y. PESQUISADORES Guarani de Aldeias de Santa Catarina e Paraná (org). *Guata Porã*, belo caminhar. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 2015.
- ALONSO, Sara. Os Tembê e a relação pesquisador-pesquisado. *História Oral*, São Paulo, n. 4, p. 121-146, 2001.
- ANDRADE, Lúcia M. M. de. BELLINGER, Carolina. PENTEADO, Otavio C. *Índios na cidade e políticas públicas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, 2013.
- ARANHA, Aline de Oliveira. *Inspirações sobre o fazer (-se) polític@ entre os Guarani-Mbya*. 2018. Dissertação (Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ARAÚJO JÚNIOR, Julio José. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela Carneiro da. BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- ASSIS, Valeria. GARLET, Ivori. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. p.35-54. *Revista de Índias*, Madrid, 2004.
- ASSUMPÇÃO, Jéssica Lícia da. PAIM, Elison Antonio. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) e a formação de professores guarani. *Rev. Ciências Humanas*, Frederico Westphalen, p.84-108, mai/ago. 2019.
- BENITES, Sandra. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ* - Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970 – 2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, 2010.
- BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez (Comps.) *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. 2a ed. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina, 2011.
- BOSI, Eclea. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 3a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRINGHMANN, Sandro Fernando. História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras. *Revista Latino-Americana de História*, vol. 1, nº. 4 – dezembro de 2012.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade*. Migração, xamanismo e mulheres mbya guarani. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CORMIER, Loretta. *Kingship with Monkeys*, The Guajá foragers of eastern Amazonia. New York: Columbia University Press, 2003.

COSTA, Emilia Viotti da. *A dialética invertida e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra Indígena: história da doutrina e da legislação. in CUNHA, Manuela Carneiro da. BARBOSA, Samuel Rodrigues (orgs). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

DANAGA, Amanda Cristina. *Os Tupi, os Mbya e os outros: um estudo etnográfico da Aldeia Renascer - Ywyty Guaçu*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. *Caderno Mapa Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Equipe Mapa Guarani Continental - EMGC. Campo Grande: CIMI, 2016.

FARIA, Camila Salles de. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena*. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade de São Paulo, 2015.

FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a bruxa*. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

_____. *O marco zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FERREIRA, Marieta de Moraes. Notas iniciais sobre a história do tempo presente e a historiografia no Brasil. *Revista Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 10, n. 23, p. 80 - 108, jan./mar. 2018

FIGUEIREDO, Isabel Campos Salles. SANTOS, Bárbara S. C dos. TONETTI, Adriano Luiz. *Tratamento de esgoto na zona rural: fossa verde e círculo de bananeiras*. Biblioteca/Unicamp, Campinas, 2018. Disponível em: <http://www.fec.unicamp.br/~saneamentorural/wp-content/uploads/2017/11/Fossa-Verde-e-C%C3%ADrculo-de-Bananeiras-UNICAMP.pdf>
Acesso em: 10 jan..2020

FREITAS, Maria Inês. Mulheres indígenas e a luta por direitos na Região Sul. In VERDUM, Ricardo (org). *Mulheres indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008.

FRÚGOLI JR, Heitor. *Centralidade em São Paulo: trajetórias, conflitos e negociações na metrópole*. São Paulo: Cortez Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: história e significação*. 1997. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

GOMES Selma A. *Encontro de Mulheres Guarani do Litoral Norte do Estado de São Paulo*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP), 2004.

GOMIDE, Cristina de Mello. *Marcha Mundial das Mulheres (MMM): uma abordagem histórica a uma rede de movimentos sociais feminista nos anos 2000*. 2016. Tese (Doutorado em Serviço Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2016.

GRELE, Ronald J. A Surmisable Variety: Interdisciplinarity and Oral Testimony. *American Quarterly*, 1975.

GUIMARÃES, Danilo Silva *et al.* Temporalidade e Corpo numa Proposta de Formação do Psicólogo para o Trabalho com Povos Indígenas. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, 2019.

HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída. *Historias a dos voces*. Instituto Michoacano de la mujer. Dezembro de 2006. Disponível em: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2019/12/2008-LIBROS-Historias-a-Dos-Voces-PDF.pdf>

_____. Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad. Revista de Estudios de Género La ventana. Universidad de Guadalajara. Guadalajara, México. n. 18, dez, 2003, pp. 9-39.

_____. The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America. *Signs* nº 35(3), Newark, NJ, Rutgers University, University of Chicago Press, 2010, pp.539-545.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org). *Pensamento feminista, conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

IBGE. Censo 2010: Características Gerais dos Indígenas – Resultados do Universo. Censo demográfico, Rio de Janeiro, 2010.

IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. Introdução. In IOKOI, Zilda Márcia Grícoli (org) *A escrita do historiador: cosmovisões em conflitos*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

JESUS, Suzana Cavaleiro de. *Pessoas na medida: processos de circulação de saberes sobre o nhande reko guarani na região das missões*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

JULIO, formada emen Siqueira. Damiana da Cunha: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c. 1780-1831). 2015. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

_____. O recorte de gênero na História Indígena: contribuições e reflexões. *Anais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio*. UFRRJ, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.rj.anpuh.org/resources/anais/42/1471228116_ARQUIVO_SuelenSiqueiraJulio.pdf

KEREXU, Maria Cecília Barbosa. *A vida do pássaro, o canto e a dança do tangará*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

KOSSOY, Boris. *Fotografia e História*. 5.ed. São Paulo: Ateliê editorial, 2014.

LADEIRA, Maria Inês. AZANHA, Gilberto. *Os índios da serra do mar*. São Paulo: Nova Stella, 1988.

_____. *Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. Maringá, PR: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

_____. *O caminhar sob a luz*. Território Mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

LASMAR, Cristiane. *Antropologia feminista e Etnologia Amazônica*. A questão do gênero nas décadas de 1970 e 1980. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

LAVALLÉE, Josiane. "Bread and Roses March". *The Canadian Encyclopedia*. (2016). Disponível em: <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/marche-du-pain-et-des-roses>. Acesso 08 mar..2020.

LEONEL, Cristiane (coord). *Parque Estadual Xixová-Japuí*, plano de manejo. Fundação Florestal do Estado de São Paulo, 2010.

MACEDO, Valeria. "Alimento morto" e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo. *Etnográfica: Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*. 2019, Vol. 23.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 15, n. 32, p. 129-156, Dezembro, 2009.

_____. O circuito: proposta de delimitação da categoria. *Ponto Urbe* (Online), 15, 2014.

_____. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian de Lucca. *Na Metrópole – textos de antropologia urbana*. São Paulo, Edusp, 2008.

MARTINS, Fábio do Espírito Santo. *Tekoa Mirim: Terra Indígena Mbyá Guarani*. 2015. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2015.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. In SACCHI, Angela. GRAMKOW, Márcia Maria. (orgs) *Gênero e Povos Indígenas*. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/Funai, 2012.

MELLO, Flávia Cristina de. *Aetcha nhanderukuery karai retarã: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripá e Mbyá Guarani*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

_____. *Aata tapé rupy – Seguindo pela estrada*. Uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2001.

MENEZES, Mariane de Oliveira. *Gestar e parir em terra de juruá: a experiência de mulheres guarani-mbya na cidade de São Paulo*. 2012. (Dissertação em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MIHESUAH, Devon Abbott. *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment, Activism* University of Nebraska Press, 2003.

MOHANTY, Chandra. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, Liliana Suárez e HERNANDEZ CASTILLO, Aída (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008.

_____. De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In: NAVAZ, Liliana Suárez. HERNANDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (editoras). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. ed. Cátedra, Madrid, 2008.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraka: música, dança. e xamanismo guarani*. São Paulo: Edusp, 2009.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (livre docência na área de Etnologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2001.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Tradução Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. 156 p. São Paulo: Hucitec/Edusp. 1987[1914].

OLIVEIRA, Vera Lúcia de. *Aecha ra'u: vi em sonho*. História e Memória Guarani Mbyá. Tellus, ano 4, n. 7. Campo Grande – MS, out, 2004. p. 59-72.

PAREDES, Julieta. GUZMÁN, Adriana. *El tejido de la rebeldia, qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. Mujeres Creando Comunidad. s/ano.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, Comunidad Mujeres Creando. La Paz, 2010.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. 2015. Tese (Livre Docência em Etnologia Indígena) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

PIERRI, Daniel Calazans. *O Perecível e o imperecível*, reflexões Guarani Mbya sobre a existência. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

_____. (coord.) *Projeto Mapa Yvyrupa: Cartografia digital do Território Guarani (Dados do Sul e Sudeste do Brasil)*. Centro de Trabalho Indigenista – CTI, Comissão Guarani Yvyrupa – CGY e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN Disponível em <https://guarani.map.as/>. Acesso em: 10 jul. 2019

POTY MIRÍ, Jera. Os xondaro e a circulação de saberes no mundo de hoje. In: GALLOIS, Dominique Tilkin; MACEDO, Valéria (Org.). *Nas redes Guarani*. São Paulo: Hedra, 2018.

PRATES, Maria Paula. *Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbya-guarani no contexto de três aldeias no RS/Brasil*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

RAGO, Margareth. *Epistemologia feminista, gênero e história*. Descobrimo historicamente o gênero. CNT-Compostela, Agosto de 2012.

RAMINELLI, Ronald. "Eva Tupinambá". In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto e Ed. da UNESP, 1997.

REBELO, Francine Pereira. *Kunhangue Mba'e Kua: As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbya De Santa Catarina*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

REYNALDO, Renata Guimarães. *Marcha Mundial das Mulheres: um enfoque pós/decolonial sobre interseções e solidariedade no feminismo transnacional*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

SACCHI, Ângela Célia Monagas. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, ano 7, volume 14 (1 e 2): 95-110, 2003.

_____. *União, Luta, Liberdade e Resistência: As Organizações de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SAEZ, Oscar Calavia. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. *Tellus*, ano 7. N.12, p.11-32, abril/2017. Campo Grande/MS.

_____. Autobiografia e sujeito histórico indígena: considerações preliminares. *Novos estudos – CEBRAP*. São Paulo, n. 76, p. 179-195, Nov. 2006.

SAHLINS, Marshall. *História e cultura: apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SAMUEL, Raphael. Perils of the Transcript. *Oral History*. Vol. 1, No. 2 (1972), pp. 19-22.

SANTOS, Lucas Keese dos. *A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n. 1, p. 109-130, jan./abr. 2006.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* [Online], 18. 2012.

_____. *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil*. Série Antropologia Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, 2003.

SHIBAKI, Viviane Veiga. *Avenida Paulista: da formação à consolidação de um ícone da metrópole de São Paulo*. 2007. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

SILVA, Berenice Gomes da. *A marcha das margaridas: resistências e permanências*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SILVA, Fábio de Oliveira Nogueira da. *Elementos da etnografia Mbya: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoa Pyaú (Jaraguá – São Paulo, SP)*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

_____. *Do tekoa Pyau à nova aldeia: sujeitos em movimento na produção do espaço local*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SILVA, Joana A. F.; JOSÉ DA SILVA, Giovani. História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente. *História Oral*. Revista da ABHO. v. 13, n. 1, p. 33-51, jan.-jun. 2010.

TEMPASS, Martin César. “*Quanto mais doce melhor*”: um estudo antropológico das práticas alimentares da sociedade Mbyá-Guarani. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

_____. O belo discreto: a estética alimentar Mbyá-Guarani. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 170-194, jul./dez. 2007.

TESTA, Adriana Queiroz. *Palavra, sentido e memória: educação e escola nas lembranças dos Guarani Mbyá*. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. *Caminhos de saberes Guarani Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

TORNQUIST, Carmen Susana; FLEISCHER, Soraya Resende. Sobre a marcha mundial das mulheres: entrevista com Nalu Faria. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 20, n. 1.

VERDUM, R. et al. Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas. Brasília: Inesc, 2008.

XONDARO MBARAETE: a força do *Xondaro*. São Paulo: Coordenação editorial Centro de Trabalho Indigenista (CTI), 2013.

YOKOI, Marcelo. *Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014.

Matérias e notícias

AMORIM, Cristina. Grupo de guaranis invade área de proteção no litoral paulista Instituto Florestal briga na Justiça pela retirada dos índios. *OESP*, Vida, p. A20 in Instituto Socioambiental. 11 ago. 2005
<<https://piib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=34880>> Acesso em: 10 mar 2019.

ANJOS, Anna Beatriz. OLIVEIRA, Semayat (col). Na aldeia, mulher também tem voz. *Revista Fórum*. São Paulo, 22 abr. 2015. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/noticias/na-aldeia-mulher-tambem-tem-voz/> Acesso em: 15 abr. 2019.

A POLÍTICA ambiental anti-indígena no litoral de SP. *Repórter Popular - O Povo Tem Voz*. 22 fev. 2020. Disponível em: <<http://reporterpopular.com.br/sao-vicente-e-guarani-luta-indigena-litoral-sp/?fbclid=IwAR1oW1KJf4qNd9aTNCbfuskF4CoxP8-RlASYj7idc-WF1fKpmi0j%E2%80%A6%202/7>> Acesso em: 22 fev.2020

CANCIAN, Natália. Novo ministro da Saúde diz que irá rever modelo de saúde indígena. *Folha de São Paulo*, Brasília, 2 jan. 2019. Disponível em:<<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/01/novo-ministro-da-saude-diz-que-ira-rever-modelo-de-saude-indigena>>

rever-modelo-de-saude-indigena.shtml?_ga=2.50333609.1666779142.1625862457-1466379913.1625862457.> Acesso em: 3 jan. 2019.

GERALDO, Natalia. Ocupação Conflituosa - Parque Estadual Xixová-Japuí (PEXJ) Blog Caiçara - <http://www.blogcaicara.com> in Instituto Socioambiental (acervo) 14 abr. 2010. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/ocupacao-conflituosa-parque-estadual-xixova-japui-pexj>> Acesso em: 15 jun. 2019.

“MONUMENTO às Bandeiras homenageia aqueles que nos massacraram”, diz liderança indígena. *Revista Fórum*. Online, 05 out. 2013. Disponível em: <<https://revistaforum.com.br/noticias/monumento-as-bandeiras-homenageia-genocidas-que-dizimaram-nosso-povo-diz-lideranca-indigena/>> Acesso em: 31 mar. 2020.

“NEM um centímetro a mais para terras indígenas”, diz Bolsonaro. *De Olho Nos Ruralistas*. 8 fev. 2018. Disponível em: <<https://deolhonosruralistas.com.br/2018/02/08/nem-um-centimetro-mais-para-terras-indigenas-diz-bolsonaro/>> Acesso em 01 ago.2019.

PINHEIRO, Lara. Protesto na Paulista pede o fim da violência contra mulheres e critica governo Bolsonaro. *G1*, São Paulo, 8 mar. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2019/03/08/protesto-na-paulista-pede-o-fim-da-violencia-contra-mulheres.ghtml>> Acesso em: 03 ago. 2019

PUTTI, Alexandre. Índios ocupam a Prefeitura de São Paulo contra cortes na saúde. *Carta Capital*. São Paulo, 27 mar. 2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/indios-ocupam-a-prefeitura-de-sao-paulo-contra-cortes-na-saude/>>. Acesso em: 27 mar. 2019.

RESENDE, Sarah Mota. No que depender de mim não tem mais demarcação de terra indígena, diz Bolsonaro à TV. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 5 nov. 2018. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>> Acesso em: 11 ago.19.

SEMINÁRIO discute presença de índios Guarani em UCs da Mata Atlântica. *Instituto Socioambiental*. 8 abr. 2004. Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/noticia/43677> Acesso em: 01.09.2019.

ZUKER, Fábio. Indígenas deixam “rastros de sangue” em protesto do ATL contra o genocídio. *Amazônia Real*. 26 abr. 2018. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/indigenas-deixam-rastro-de-sangue-em-protesto-do-atl-contra-o-genocidio/>> Acesso em: 15 jun. 2019

Filmes

BANDEIRA (2016). Dirigido por Thiago Zé Ferreira, produzido por TZÉ filmes com Coletivo Demo ¼ Filmes. 20 min.

JANDIRA CACIQUE GUARANI. Direção: Rabetti. São Paulo, dezembro, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zcHME3AE5No> . Acesso em 5 dez. .2019.

KA'A'I – O RITUAL DA ERVA-MATE - Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=3mbjJPnM7KQ&t=8s> Acesso em: 20 abr 2020.

Documentos online

Chamamento – Acampamento Terra Livre – 2019. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Brasília, 01 abr. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/04/01/chamamento-acampamento-terra-livre-2019/>>. Acesso em: 20 abr. 2019.

Nota da APIB sobre o uso de força contra o ATL. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Brasília, 17 abr. 2019. Disponível em: <http://apib.info/2019/04/17/nota-da-apib-sobre-o-uso-de-forca-contr-o-atl/>. Acesso em: 20 abr. 2019.

Sangue Indígena, nenhuma gota a mais – APIB. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Brasília, 10 jan. 2019. Disponível em: <<http://apib.info/2019/01/10/sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>>. Acesso em: 10 jan. 2019.

CONAMI – Página do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas. Disponível em: <<https://www.facebook.com/pages/category/Organization/CONAMI-Conselho-Nacional-de-Mulheres-Indigenas-245253462208582/>>. Acesso em: 01 out. 2019.

MANIFESTO do Encontro de Mulheres Indígenas no Estado de São Paulo, 3 de setembro de 2018. Página do Coletivo “Mulheres Indígenas – Lutar é resistir”. <https://www.facebook.com/MulheresIndigenasLutarEResistir/>. Acesso em 30 set. 2018.

Pauta das mulheres indígenas do Brasil. ONU Mulheres. 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas.pdf>> Acesso em: 24 abr. 2019.

Legislação

BRASIL. Presidência da República, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d1775.htm>. Acesso em: 25 fev. 2020.

BRASIL. Portaria PRES-Funai nº 1.128, de 31 de outubro de 2017. Diário Oficial da União Digital p.39. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=529&pagina=39&data=08/11/2017>> Acesso em: 25 fev. 2020.

BRASIL. Medida Provisória Nº 870, de 1º de Janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/sdleggetter/documento?dm=7904538&ts=1563401689231&disposition=inline>> Acesso em: 11 ago. 2019.

BRASIL. Portaria Nº 441, de 16 de Abril de 2019. Dispõe sobre o emprego da Força Nacional de Segurança Pública na Esplanada dos Ministérios, em Brasília/DF. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO Publicado em: 17/04/2019. Edição: 74, Seção: 1, Página: 74.