

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FRONTEIRAS E DIREITOS HUMANOS

INGRYD FERNANDES DA SILVA FERRÉ

**KUÑANGUE ATY GUASU: ECOANDO AS VOZES DAS MULHERES GUARANI E
KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL**

DOURADOS – MS

2023

INGRYD FERNANDES DA SILVA FERRÉ

**KUÑANGUE ATY GUASU: ECOANDO AS VOZES DAS MULHERES GUARANI E
KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), para a obtenção do título de Mestra em Fronteiras e Direitos Humanos.

Orientadora: Profa. Dra. Thaisa Maira Rodrigues Held

Coorientadora: Profa. Dra. Katiúscia Moreno Galhera

DOURADOS - MS

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

F399k Ferré, Ingrid Fernandes Da Silva
KUNANGUE ATY GUASSU: Ecoando as vozes das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá em
Mato Grosso do Sul [recurso eletrônico] / Ingrid Fernandes Da Silva Ferré. -- 2023.
Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Thaisa Maira Rodrigues Held.
Coorientadora: Kátiuscia Moreno Galhera.
Dissertação (Mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos)-Universidade Federal da Grande
Dourados, 2023.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Corpo-território. 2. Mulheres Guarani e Kaiowá. 3. Movimentos sociais. 4. Teoria Decolonial.
I. Held, Thaisa Maira Rodrigues. II. Galhera, Kátiuscia Moreno. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

INGRYD FERNANDES DA SILVA FERRÉ

**KUÑANGUE ATY GUASU: ECOANDO AS VOZES DAS MULHERES GUARANI E
KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), para a obtenção do título de Mestra em Fronteiras e Direitos Humanos.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Thaisa Maira Rodrigues Held – Orientadora
Universidade Federal da Grande Dourados

Profa. Dra. Katiúscia Moreno Galhera – Coorientadora
Universidade Federal da Grande Dourados

Profa. Dra. Liana Amin Lima da Silva
Universidade Federal da Grande Dourados

Prof. Dr. Almiros Martins Machado
Universidade Federal do Pará

DOURADOS – MS

2023

RESUMO

O principal objetivo desta dissertação é refletir sobre como e em quais aspectos a Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembleia das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul – tem contribuído para a efetivação de seus direitos e especificidades. Para tanto, apontar-se-á qual o papel dessa articulação na construção de uma ordem jurídica democrática, por meio de uma abordagem antieurocêntrica, a fim de tecer uma posição que fala sobre uma nova forma de compreender as intersecções entre raça e gênero e suas implicações no meio jurídico, político e social. Nesse sentido, ressalta-se que a presente pesquisa está balizada na teoria e estudos decoloniais. A partir destas premissas, questiona-se, inicialmente, qual a luta das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul no que tange à proteção de seus direitos e interesses? As problemáticas do presente estudo, por sua vez, se fundamentam nos seguintes questionamentos: a) Há experiências de coletividades, ações estruturadas, associações de mulheres indígenas no estado de Mato Grosso do Sul que buscam estabelecer sua própria voz? b) Qual a luta das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul e as principais reivindicações feitas perante a sociedade e o Estado? Tem-se por hipóteses, a serem buscadas: a) o Estado brasileiro não tem atendido satisfatoriamente os interesses das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, sobretudo no que tange aos direitos territoriais; b) A Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá, apresenta papel de destaque na luta pelos seus direitos, servindo como instrumento de mudança social a essas minorias e; c) a atuação das mulheres Guarani e Kaiowá na Kuñangue Aty Guasu pode ser compreendida através de um enfoque decolonial. O marco teórico utilizado se baseia no pensamento de Aníbal Quijano, Maria Lugones, Lorena Cabnal, Antonio Brand, Lauriene Seraguza, entre outros. O método de análise é majoritariamente qualitativo e tem como principal fonte os relatórios e demais eventos realizados pela Kuñangue Aty Guasu, após revisão bibliográfica em etnologia guarani com foco nas mulheres. As conclusões gerais do trabalho. Assim, compreender como é construída a indiferença do Estado Brasileiro em relação às diversas formas de violências e discriminações sofridas pelas mulheres indígenas se constitui como passo imprescindível na luta pela libertação e para a superação das barreiras impostas contra essas minorias em razão da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero.

Palavras-chave: Corpo-território. Mulheres Guarani e Kaiowá. Movimentos sociais. Teoria decolonial.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to reflect on how and in which aspects the Kuñangue Aty Guasu – Great Assembly of Guarani and Kaiowá indigenous women, in Mato Grosso do Sul – has contributed to the realization of their rights and specificities. Therefore, the role of this articulation in the construction of a democratic legal order will be pointed out, through an anti-Eurocentric approach, in order to weave a position that talks about a new way of understanding the intersections between race and gender and their implications in the legal, political and social environment. In this sense, it is emphasized that the present research is based on theory and decolonial studies. Based on these assumptions, the question is, initially, what is the struggle of Guarani and Kaiowá women in Mato Grosso do Sul regarding the protection of their rights and interests? The problems of the present study, in turn, are based on the following questions: a) Are there experiences of collectivities, structured actions, associations of indigenous women in the state of Mato Grosso do Sul that seek to establish their own voice? b) What is the struggle of the Guarani and Kaiowá women in Mato Grosso do Sul and the main demands made before society and the State? There are hypotheses to be sought: a) the Brazilian State has not satisfactorily attended to the interests of Guarani and Kaiowá indigenous women in Mato Grosso do Sul, especially with regard to territorial rights; b) The Kuñangue Aty Guasu – Great Assembly of Guarani and Kaiowá Women, plays a prominent role in the fight for their rights, serving as an instrument of social change for these minorities and; c) the performance of Guarani and Kaiowá women in Kuñangue Aty Guasu can be understood through a decolonial approach. The theoretical framework used is based on the thoughts of Aníbal Quijano, Maria Lugones, Lorena Cabnal, Antonio Brand, Lauriene Seraguza, among others. The analysis method is mostly qualitative and its main source is the reports and other events held by Kuñangue Aty Guasu, after a bibliographical review in Guarani ethnology with a focus on women. The general conclusions of the work. Thus, understanding how the indifference of the Brazilian State in relation to the various forms of violence and discrimination suffered by indigenous women is constructed constitutes an essential step in the struggle for liberation and for overcoming the barriers imposed against these minorities due to the coloniality of power and of gender coloniality.

Keywords: Body-territory. Guarani e Kaiowá Women. Social movements. Decolonial theory.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1. Mapa exemplificativo das organizações nacionais de mulheres indígenas existentes no Brasil em 2021.....42**
- Figura 2. Publicidade de mobilização à demarcação de territórios.....94**
- Figura 3. Publicidade de mobilização contra a violência sexual.....105**

LISTA DE SIGLAS

ANMIGA	Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ADTC	Ato das Disposições Transitórias Constitucionais
CAND	Colônia Agrícola Nacional de Dourados
CAP's	Centro de Atenção Psicossocial
CF	Constituição Federal
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIM	Convenção pela Comissão Interamericana de Mulheres
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNPM	Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CREAS	Centro de Referência Especializado de Assistência Social
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FNSP	Fórum Nacional de Segurança Pública
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDAC	Instituto de Desenvolvimento e Cultura
KAG	Kuñangue Aty Guasu
MS	Mato Grosso do Sul
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONDH	Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos
ONU	Organização das Nações Unidas
RAJ	Retomada Aty Jovem
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
UAPI	Unidade de Atenção Primária Indígena

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL	15
1.1 Colonialidade e povos originários: reflexões decoloniais sobre os Guarani e Kaiowá ..	22
1.1.1 Perspectivas de gênero nas comunidades indígenas	24
1.1.2 O ser mulher Guarani e Kaiowá.....	27
2. TECENDO NOVAS VISÕES ACERCA DOS DIREITOS HUMANOS	37
2.1 Entre a lei e a espada: contextualizando o cenário dos direitos humanos na realidade das mulheres indígenas no Brasil	40
2.2 As violências contra as mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul.....	49
3. CONSTRUINDO ESPAÇOS DE LUTA: A KUÑANGUE ATY GUASU	54
3.1 Construindo meios para ecoar as vozes das mulheres: a importância dos Relatórios Finais e dos Mapeamentos na análise das categorias de violência	60
3.1.1 As diversas faces da violência estatal: racismo estrutural, discriminação dos saberes tradicionais e desconsideração da autonomia dos povos nas tomadas de decisão	62
3.2 A decolonialidade como prática presente na Kuñangue Aty Guasu.....	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

A criação da Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembléia das Mulheres Guarani Kaiowá – oportunizou às mulheres Guarani e Kaiowá a participação organizada em um conselho indígena de base desse povo nos debates e organizações reivindicatórios de direitos. Para além de abordarem pautas do movimento indígena – a exemplo do direito territorial, direito à saúde e do direito à autodeterminação –, essas mulheres também têm indicado outras demandas importantes que estão intimamente ligadas à sua condição enquanto mulheres e indígenas. Assim, “falar da mulher Kaiowá e Guarani é falar de uma extensão de lutas, de resistências, de tessituras de sobrevivência em 521 anos” (KUÑANGUE, 2021, p. 09).

Por outro lado, as discussões sobre a violação dos direitos das mulheres indígenas têm se mostrado cada vez mais relevantes, principalmente no que tange à tentativa de garantir que haja a adequação das leis de proteção a essas mulheres e às diferentes realidades por elas vivenciadas com respeito às suas respectivas particularidades culturais e sócio-históricas. As mulheres indígenas seguem sendo vítimas de diversas e perversas formas de extermínio, ou, como chamaria Rita Segato (2012) “genocídio de gênero”.

Com essas questões em vista, o principal objetivo desta pesquisa é compreender como e em quais aspectos a Kuñangue Aty Guasu tem, no Mato Grosso do Sul, dos anos de 2016 a 2022, demandado uma nova abordagem na compreensão e efetivação dos direitos para uma parcela institucionalmente ignorada da sociedade, ou seja, as mulheres indígenas Guarani e Kaiowá. Ressalta-se que as Comunidades indígenas Guarani e Kaiowá abrangidas pela Kuñangue Aty Guasu no estado de Mato Grosso do Sul, formaram o objeto deste trabalho, enquanto as mulheres Guarani e Kaiowá que se encontram à frente dessa Assembleia e de seu respectivo observatório, seus modos de ser e viver, que compõem as sujeitas da pesquisa.

A presente pesquisa não trata de uma análise do movimento das mulheres Guarani e Kaiowá a partir de conceitos da Antropologia; a partir de um olhar interdisciplinar entre os campos das Humanidades, em geral, e do Direito, em particular, busco entender os movimentos dessas mulheres dentro e fora de suas comunidades. O debate central proposto pela pesquisa fundamenta-se nos desafios enfrentados pelas mulheres indígenas brasileiras na comunidade jurídica em assegurar igualdade no que tange ao exercício de seus direitos fundamentais, sob perspectivas decoloniais, analisando o modo como o direito pode ser construído a partir de visões multiplurais e jusnaturalistas, que sejam capazes de agregar as

particularidades dessas mulheres enquanto seres pertencentes a um grupo duplamente discriminado.

O marco teórico que subsidia essa pesquisa é o decolonial. Para Walsh (2012), vivemos em um período de transição em que os momentos políticos encontram-se cada vez mais emaranhados e complexos, a exemplo do que se observa com a crise da colonialidade e a expansão do pensamento crítico que sugere rachaduras e rupturas na ordem e nos padrões de poder, “transição” e “revolução”. Neste período, o patriarcado e o machismo, raízes desses séculos de desigualdade, têm sido combatidos pelo feminismo e pela cultura contemporânea, baseados especialmente em perspectivas decoloniais (PRIORI, 2018). Na construção da presente dissertação foram utilizados marcos teóricos a partir dos conceitos fundamentais como modernidade, colonialidade do poder-ser-saber, colonialidade do gênero, decolonialidade, interseccionalidade, interculturalidade. Da mesma forma, nos capítulos que a compõem, foi apresentado um mapeamento sobre a produção que se tem gerado sobre os instrumentos (movimentos) sociais de viés decolonial, examinando e analisando a atuação das mulheres indígenas dentro de espaços comuns, que no recorte escolhido focava na Kuñangue Aty Guasu.

Com efeito, observa-se que o feminismo decolonial privilegia o pensamento produzido a partir das margens por pessoas subalternizadas e silenciadas, comprometendo-se com o desmantelamento da matriz das múltiplas opressões sofridas e assumindo um ponto de vista não eurocêntrico das pessoas que compõem a sociedade. Assim, o protagonismo dessas mulheres, no campo jurídico e também político, pode ser visto, ainda que indiretamente, como resultado da influência da decolonialidade ou movimento decolonial e pela temática do gênero abordada nas pautas feministas comunitárias, que visam à igualdade e equidade na diferença, tendo como fundamento a ideia do “coletivo” em suas agendas¹. É importante mencionar que não encontrei registros de autodefinição dessas mulheres enquanto feministas, porquanto o feminismo decolonial serve tão somente aporte teórico desta pesquisa.

Metodologicamente, entendo que as mulheres indígenas são “capazes de produzir e fornecer explicações e ressignificações sobre si mesmas” (REBELO, 2015, p. 70). Refletindo acerca de seus caminhar e histórias, objetivo, com a dissertação, valorizar os relatos obtidos através das experiências destas mulheres, após a análise da bibliografia relacionada às mulheres Guarani e Kaiowá (AMADO; BOURLEGAT; URQUIZA, 2019; MBOY, 2018; PEREIRA, 2020; SERAGUZA, 2018; ANZOATEGUI, 2018; OLIVEIRA, 2020; PACHECO,

¹ Sobre o tema, vide as obras de Rita Segato, María Lugones, Julieta Paredes e Lorena Cabnal.

2013; ZIMMERMANN; SERAGUZA; VIANA, 2020; SANTOS; CORREA; MOURA, 2016; REBELO, 2015; PEREIRA, 2020; CATELAN; URQUIZA, 2020) me esforçando, ao máximo, para que suas falas sobre si mesmas sejam reconhecidas e devidamente expostas.

Após analisar o conhecimento já produzido, observa-se que a maioria das pesquisas científicas foram elaboradas tendo um objeto em comum: mulheres indígenas e suas diferentes formas de luta, mobilização e articulação social na promoção de seus direitos e assimilando a questão do gênero e das diferentes formas de dominação às mulheres originárias (AMADO; BOURLEGAT; URQUIZA, 2019; ANZOATEGUI, 2017; 2018; BARBOSA, 2019; CATELAN, 2020; CRUZ, 2020; DUTRA; MAYORGA, 2019; GUAJAJARA; SANTOS, 2020; LIPPI, 2018; MBOY, 2018; OLIVEIRA, 2020; PACHECO, 2013; 2017; PEREIRA, 2020; REBELO, 2015; RODRIGUES, 2019; SANTOS; CORREA; MOURA, 2016; SANTOS; CARVALHO, 2020; SEBASTIÃO, 2014; SEGATO, 2003; SERAGUZA, 2013; 2018; VERDUM, 2008; VERON; GUIMARÃES, 2020; ZIMMERMANN; SERAGUZA; VIANA, 2020). Ainda, é possível observar que referidas produções, de maneira genérica, buscaram analisar e compreender, ainda que indiretamente, como se dão as experiências das mulheres indígenas em organizações sociais e políticas, dando ênfase as singularidades e particularidades do movimento dessa minoria nos diferentes estados brasileiros. Durante o mapeamento das teses e dissertações, notou-se a predominância de trabalhos produzidos em universidades públicas, fator que demonstra como estas instituições apresentam um interesse maior em abordar questões sociais, de gênero e de violações de direitos humanos das minorias (AMADO; BOURLEGAT; URQUIZA, 2019; ANZOATEGUI, 2017; MBOY, 2018; OLIVEIRA, 2020; PEREIRA, 2020; REBELO, 2015; SERAGUZA, 2013). Ainda, é possível observar que as todas as teses e dissertações, de maneira genérica, buscaram analisar e compreender, ainda que indiretamente, o ser-mulher na sociedade e seu papel dentro dos diferentes contextos, abordando como se dão as experiências das mulheres indígenas em organizações sociais e políticas e dando ênfase as singularidades e particularidades do movimento dessa minoria nos diferentes estados brasileiros (AMADO; BOURLEGAT; URQUIZA, 2019; ANZOATEGUI, 2017; 2018; BARBOSA, 2019; CATELAN, 2020; CRUZ, 2020; DUTRA; MAYORGA, 2019; GUAJAJARA; SANTOS, 2020; LIPPI, 2018; MBOY, 2018; OLIVEIRA, 2020; PACHECO, 2013; 2017; PEREIRA, 2020; REBELO, 2015; RODRIGUES, 2019; SANTOS; CORREA; MOURA, 2016; SANTOS; CARVALHO, 2020; SEBASTIÃO, 2014; SEGATO, 2003; SERAGUZA, 2013; 2018; VERDUM, 2008; VERON; GUIMARÃES, 2020; ZIMMERMANN; SERAGUZA;

VIANA, 2020). Paralelamente, os trabalhos ressaltam a invisibilidade que as atinge em razão dessas mesmas circunstâncias culturais e étnicas, que corroboram a imprescindibilidade de se repensar os estudos sobre gênero e relações sociais, evidenciando que as discussões sobre a violação dos direitos humanos e fundamentais das mulheres indígenas tem se mostrado cada vez mais relevantes especialmente na última década, porquanto a maioria dos trabalhos foi desenvolvida a partir de então (AMADO; BOURLEGAT; URQUIZA, 2019; ANZOATEGUI, 2017; 2018; BARBOSA, 2019; CATELAN, 2020; CRUZ, 2020; DUTRA; MAYORGA, 2019; GUAJAJARA; SANTOS, 2020; LIPPI, 2018; MBOY, 2018; OLIVEIRA, 2020; PACHECO, 2013; 2017; PEREIRA, 2020; REBELO, 2015; RODRIGUES, 2019; SANTOS; CORREA; MOURA, 2016; SANTOS; CARVALHO, 2020; SEBASTIÃO, 2014; SEGATO, 2003; SERAGUZA, 2013; 2018; VERDUM, 2008; VERON; GUIMARÃES, 2020; ZIMMERMANN; SERAGUZA; VIANA, 2020).

Serão expostos, nas páginas que se seguem, trechos dos textos desenvolvidos no decorrer das Assembleias realizadas em 2012, 2013, 2017, 2019, 2020, 2021, 2022. Além disso, o debate também será feito a partir da análise dos mapeamentos de violência elaborados por elas no âmbito da Kuñangue Aty Guasu e dos trabalhos acadêmicos elaborados por pesquisadoras indígenas versando a respeito da luta emergida pelas mulheres Guarani e Kaiowá no decorrer da história. No ponto, é importante ressaltar que a intenção dessa seção não é trazer à tona a totalidade dos relatórios e destrinchá-los ponto a ponto, especialmente considerando que a cada reunião as mulheres elaboram um novo documento retornando a tópicos debatidos nos anos anteriores, bem como porque ocorreram consideráveis edições do evento.

Já no terceiro capítulo o objetivo é examinar, em um primeiro momento, o atual panorama internacional e nacional acerca dos dispositivos normativos que versam sobre os direitos humanos e fundamentais dos povos tradicionais e das mulheres indígenas, refletindo ainda sobre as interpretações das mulheres indígenas dentro dos espaços comuns, inspecionando os argumentos básicos que têm justificado a exclusão das mulheres onde são violentados vários dos seus direitos, as motivações que os levam a integrar e formar uma rede de conhecimento para o benefício de todos, de suas tendências de mudança que operaram nos processos a partir de suas interpretações no âmbito da Kuñangue Aty Guasu a partir de um viés decolonial.

Para tanto, a análise dos direitos humanos será realizada partir de uma perspectiva decolonial, de modo que, ao tratar sobre os Direitos Humanos, o texto contempla a

generalidade da expressão, ou seja, se refere às diversas espécies que integram o mesmo gênero, dando um enfoque aos interesses das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Ou seja, o texto busca demonstrar a luta das mulheres do povo Guarani e Kaiowa das áreas retomadas no estado do Mato Grosso do sul e compreender como se dá a ação política/social das mulheres nestas assembleias, visando demonstrar os diálogos entre referidas formas de resistência, bem como efetivando a hipótese de que a Kuñangue é um instrumento importante no processo de de(s)colonizar o Brasil.

1. POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL

Amado, Boulergat e Urquiza (2019, p. 06) assinalam que os povos Guarani Kaiowá, pertencentes ao atual estado de Mato Grosso do Sul, originalmente encontravam-se na região conhecida como Itatim, abrangendo todo o território situado entre os rios Paraguay, Mbotetéy (Miranda), Pira'i-Aquidaban e as terras do Xerez. Referidas etnias integram o grupo do tronco linguístico Tupi, que por sua vez está ligado à família linguística Tupi-Guarani, englobando os Guarani-Kaiowá, os Ñandeva (também conhecidos como Xiripá) e os Mbiá (Mbuá, Mbwá, Mbyá), advindos dos Guaranis (BRANDÃO, 1990, p. 55), mas apesar de compartilharem da mesma matriz linguística, os povos Guarani mantinham entre si diferenças significativas, configurando-os, deste modo, como unidades sociais e territoriais independentes (CHAMORRO, 1999, p. 07). Os povos indígenas residentes em Mato Grosso do Sul são onze (COMBÉS; CHAMORRO, 2015) Terena e Kinikinau; Kaiowa e Guarani; Kadiwéu; Ofaié e Guató; Chamacoco e Ayoreo; e Atikum e Camba.

Neste trabalho, se entendeu por bem utilizar o termo “indígena”, vez que o termo “índio” nos remete à ideia colonialista de nominar a extensa diversidade de pessoas que aqui habitavam, atendendo, portanto, aos objetivos do colonizador segundo seus critérios, e ignorando sistematicamente o modo de vida e a cultura dos povos ao mesmo tempo em que repercutia no mundo afora um ideal negativo sobre eles.

Em que pese o emprego do termo “indígena”, é necessário estar atento para o fato de que essa palavra, originada do latim, serve para designar populações autóctones ou no qual se estabeleceram anteriormente a um processo colonizador. Ou seja, advém de um discurso ocidental que “sugere uma pretensa e simplificada unidade identitária que abrange povos extremamente diversos, falantes de diferentes línguas, localizados em variados territórios e, muitas vezes, antagônicos” (DUTRA; MAYORGA, 2019, p. 119).

Quanto aos povos Guarani e Kaiowá, que interessam a esta pesquisa, cumpre destacar que, embora ambos se tratem de etnias diferentes, referida marcação da diferença entre eles acaba se misturando no mundo externo², motivo pelo qual se optou por utilizar a nomenclatura “Guarani e Kaiowá”.

Os integrantes desses grupos, falantes do Guarani, se definem principalmente pelo seu *tekoha*, palavra que pode ser entendida como “lugar onde eles são o que são, lugar que

² As autoras Chamorro e Combé (2015, p. 302) apontam que essa mistura pode ser constatada desde casamentos até os casos de a liderança religiosa guarani ser kaiowa.

promete e faz possível o que serão[...]”, ou, em outras palavras, *tekoha* trata-se do “espaço físico, -ha, com a base material para a reprodução física e cultural, teko, da comunidade indígena que habita no lugar. (CHAMORRO; COMBÉS, 2015). Já para Colman e Pereira (2020, p. 69) o *tekoha* define-se como a conjugação de duas características primordiais:

[...] *tekoha* conjuga duas características centrais, uma vez que teko se refere ao modo próprio de ser, e ha, como sufixo nominador, indica o local em que a ação se realiza. Resulta daí a compreensão de que sem o espaço físico não se produz o teko, do mesmo modo que a prática do teko é imprescindível para sua produção enquanto modo de existir próprio e específico dos povos guarani.

Na visão dos Guarani e Kaiowá, a territorialidade não se limita ao caráter geográfico, porquanto diz respeito ao seu próprio modo de ser, assumindo um sentido mais abrangente, capaz de viabilizar a propagação de suas identidades no tempo-espaço.

Infelizmente, desde a invasão dos colonizadores ao Brasil, os povos originários, de forma geral, têm perdido seus territórios e, por consequência, toda sua identidade, sobretudo considerando que, como visto acima, existe uma relação intrínseca entre o território e o modo de vida tradicional, incluindo-se aqui os Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

Chamorro e Combés (2015, p. 15) ressaltam que os não-indígenas, ao chegarem no território até então habitado pelos povos originários acabaram “[...] despojando-os, em menos de um século e meio, de seu ser primitivo, enquanto primeiro e primordial, para reduzi-los a uma condição secundária e dependente, tida como irrelevante e como resto.” A par dessas considerações, torna-se nítido que, de modo semelhante, a ocupação geopolítica do estado (anteriormente era denominado Mato Grosso³), foi marcada pela exploração econômica dos povos Guarani e Kaiowá, viabilizando o cerceamento territorial e culminando no abalo de sua autonomia política, social e cultural.

Inicialmente, o território tradicional dos povos Guarani e Kaiowá estendia-se, ao norte até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do rio Jejui, os quais, somados, alcançavam 100 km (BRAND, 2004, p. 22) e abrangiam uma extensão de aproximadamente 40.000km², dividida entre Brasil e Paraguai. Ocorre que, com o final da Guerra da Tríplice Aliança em 1870, somada ao processo de delimitação fronteiriça entre o Brasil e Paraguai em 1872, expandiu-se o mercado econômico da região, especialmente voltada à extração de erva-mate a partir da criação da Companhia Mate Laranjeiras, sendo que, para a produção de erva-mate nos extensos campos de ervais, a Companhia apropriou-se

³ Nessa época, o então estado de Mato Grosso englobava os atuais estados de Rondônia, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

da mão de obra dos Guarani e Kaiowá (COLMAN; PEREIRA, 2020). A partir de 1890, a Companhia Matte Laranjeiras iniciou o processo de “colonização” das terras sul-mato-grossenses, fator que evidentemente culminou na expropriação dos territórios indígenas (BRAND, 1997).

Como bem delineado por Chamorro e Combés (2015, p. 08) durante o período de formação das fazendas e outras áreas, “enquanto contribuíam para a derrubada das matas, os indígenas eram úteis e requisitados”, porém, assim que alcançaram seus intentos, as mãos indígenas – agora calejadas de trabalhar – foram consideradas dispensáveis, assim como suas vidas. A política de “ocupação” de terras até então consideradas vazias, somada a posterior decadência da empresa Matte Laranjeiras deram “espaço para os novos proprietários rurais, ou seja, colonos vindos de vários estados do Brasil a fim de se fixarem nestas terras.” (LUCAS; URQUIZA, 2018, p. 13).

Além disso, a posterior redução das terras indígenas pelo próprio governo em reservas também significou uma reviravolta no modo de ser dos Guarani e Kaiowá, pois passaram a viver em condições totalmente diversas daquelas até então conhecidas por eles, repercutindo, por conseguinte em sua cultura (CHAMORRO; COMBÉS, 2015, p. 307). Tal redução se deu através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, com objetivo de demarcar terras para a “população” indígena e reagrupá-los (evitando que se dispersassem), mas que culminou no confinamento compulsório dos Guarani e Kaiowá dentro das poucas reservas indígenas que foram demarcadas⁴:

[...] a chegada dos colonos dá início a significativos conflitos entre índios e não índios que disputavam a posse da terra. O Serviço de Proteção ao Índio - SPI atuava então no sentido de “aconselhar” os indígenas que se mudassem para as reservas. Quando os indígenas resistiam, o próprio SPI era o encarregado de transportar os índios até as reservas fazendo uso da força: a condução dos índios para as reservas foi a maneira encontrada para liberar as terras para a exploração econômica, de tal forma que a resistência era tomada como um ato subversivo, uma recusa à ordem, digna de punição. Uma forma de puni-los era negando-lhes o acesso aos recursos que eram então oferecidos pelo estado do Mato Grosso apenas aos indígenas reservados. Nas reservas, os Guarani e Kaiowá, que nunca tinham vivido, segundo seus costumes, organizados em um pequeno território, passaram então a enfrentar uma série de conflitos e dificuldades como: terras deterioradas e falta de espaço para plantar, alta densidade populacional, elevados índices de violência e conflitos políticos resultantes da sobreposição de parentelas. (FRANCESCHINI, 2016, p. 13).

⁴ Chamorro e Combés (2015, p. 305) apontam que entre os anos de 1910 e 1923 foram demarcadas 08 reservas indígenas no estado de Mato Grosso do Sul (até então denominado Mato Grosso).

Esse processo desrespeitou a diferença étnica dos grupos ali habitantes e “o direito inalienável a seus territórios tradicionais, situação que acarretou e ainda acarreta um grande conflito interno” (LUCAS; URQUIZA, 2018, p. 13).

O antropólogo Levi Pereira Marques (2004, p. 22), ao tratar sobre o assunto destaca que:

A ocupação das terras tradicionais kaiowá pelas frentes de ocupação agropecuárias no último século impôs a essa população visíveis transformações em seu sistema social, como resultado da imposição de novas formas de produção econômica, da perda do território, de alterações nos padrões demográficos e de residência. Ocorreram também modificações na relação entre os sexos e nos modelos de casamento. Estes problemas resultam da interação necessária e compulsória com as outras populações do Estado Nacional.

Lucas e Urquiza (2018, p. 12), por sua vez, assinalam que a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados⁵ (CAND) entre os anos de 1943 e 1948, também foi outro fator que impactou a vida dos Guarani e Kaiowá, marcando a luta dessas comunidades na manutenção de seus territórios, em contrapartida à política de ocupação das regiões por colonos e outros indivíduos. Com a implantação da CAND, muitos territórios tradicionais da região da grande Dourados foram invadidos pelos colonos e migrantes, que, arbitrariamente, violaram as regras de ética estabelecidas em prol das comunidades originárias dessa região, já que se permitiu a “a concessão de títulos públicos a particulares com o intuito de ocuparem as ‘terras devolutas’, em nome do desenvolvimento nacional” (LUCAS; URQUIZA, 2018, p. 12).

Colman e Pereira (2020, p. 60) apontam que, no final de 1960, o processo de expulsão dos indígenas das aldeias propiciou o confinamento dos indivíduos em reservas, pois, ao serem expulsos de suas terras, sem ter para onde ir, os Guarani e Kaiowá, em sua maioria, se viram obrigados a se recolherem nas reservas para sobreviverem:

A partir do final da década de 1960, a maior parte das aldeias foi efetivamente desarticulada e expulsa de seus territórios, acentuando-se o processo definido por Brand como “confinamento” nas reservas [...] o confinamento teria uma expressão territorial e perceptível, mas agregaria também um confinamento no próprio modo de ser, no teko, em especial, no impedimento da manifestação da palavra - ñe’ẽ. A introdução do cultivo mecanizado da soja, trigo e milho provocou o fim da maior parte das “aldeias refúgio” situadas nos fundos das fazendas, nas quais os Kaiowá e Guarani resistiram por várias décadas.

⁵ A Colônia, criada durante o governo de Getúlio Vargas, abrangia a área correspondente à atual região da “Grande Dourados”, composta pelas cidades de Dourados, Fátima do Sul, Vicentina, Jateí, Douradina, Glória de Dourados e Deodápolis e tinha como objetivo receber imigrantes e colonizar o território.

De igual forma, para Mota (2017, p. 64) o *tekoha* passou a ser ressaltado pelos Guarani e Kaiowá neste período, quando a perda de seus espaços étnicos se intensificou, agregando também o confinamento do próprio modo de ser de referidos povos, vez que, em sua visão, as reservas serviram para “desestruturar o ethos Guarani e Kaiowá ao impor-lhes o modo de viver dos não indígenas – os kará”.

Retiraram-lhes de seus *tekoha*, obrigaram-lhes a ignorar sua memória e roubaram-lhes a liberdade “empobrecendo-a não só de bens, mas também do tesouro de ser diferente em igualdade de direitos com os outros.” (MELÍA, 2015, p. 16). Inevitavelmente, os povos Guarani e Kaiowá, legítimos habitantes do espaço sul-mato-grossense observaram, pouco a pouco, a perda de seus territórios, de modo que suas identidades, foram transformadas “a partir destes referenciais de colonização e [...] deram ênfase a um processo de transformação cultural cujos componentes centrais foram o controle, a dominação e o poder exercido pelo Estado colonial.” (PACHECO, 2017, p. 103).

Como se vê dos elementos acima, ocorreram abruptas e intensas transformações que foram impostas aos Guarani e Kaiowá, aos seus territórios e, indubitavelmente, aos modos de produção de seus coletivos. Por muito tempo (e ainda nos dias atuais), as frentes extrativistas e agropastoris avançaram sobre o estado de Mato Grosso do Sul, “consolidando-se com a instalação de fazendas, sobrepostas aos territórios de ocupação tradicional indígena, resultando na expropriação dos territórios da maior parte das comunidades.” (COLMAN; PEREIRA, 2020, p. 72).

Embora as histórias contadas e disseminadas tentem a demonstrar que existiu uma “descoberta” heroica, em um espaço por densas vegetações e onde somente se assomavam alguns poucos indivíduos ferozes e assustadores, é certo que tal crônica foi criada como subterfúgio para encobrir o real objetivo desejado pelos colonizadores, que era de “integrá-los a novas formas de colonialidade e de trabalho colonial ou fazer com que eles fugissem para o mais longe possível.” (CHAMORRO; COMBÉS; 2015, p. 15). Bueno (2012, p. 22) assevera que dentre todos os dramas vividos pelos indígenas brasileiras, o mais rumoroso tem sido o do suicídio coletivo dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Porém, mesmo sofrendo com várias discriminações e violações perpetuadas pelos colonialismos, imperialismos e reducionismos, os Guarani e Kaiowá resistiram, buscando manter suas raízes bem fincadas em seus territórios, demonstrando “uma incrível capacidade de sobrevivência e resistência” (PACHECO, 2017, p. 106), vez que “[...]lograram preservar uma surpreendente uniformidade

de língua, organização social e sistema de vida — o *ñande reko* "nosso modo de vida" dos Guarani." (BRANDÃO, 1990, p. 54).

De acordo com o relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), no recenseamento de 2010, no Brasil foram registradas 817.963 pessoas indígenas pertencentes a 305 diferentes etnias e 274 distintas línguas em nosso país. Já segundo dados disponibilizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, o Mato Grosso do Sul apresentou a segunda maior população indígena do país (CHAMORRO; COMBÉS, 2015, p. 307), vez que, do total de 817.963 indígenas do país, 73.295 indivíduos estão domiciliados nesse estado, atrás apenas do Amazonas, que soma 168.700 habitantes que se autodeclararam indígenas.

Ainda que por um lado grande parte dos povos Guarani e Kaiowá tenha conseguido sobreviver aos processos acima mencionados, de outro, assim como ocorreu às tantas comunidades tradicionais, foram sujeitos que se predestinaram à incorporação progressiva e forçada à sociedade ocidental, sofrendo inúmeras discriminações e limitações de seus direitos mais essenciais, razão pela qual diversas organizações e redes da sociedade civil, nacionais e internacionais, já registraram e apresentaram denúncias a esse respeito. Clavero (2011) relembra que, já em 2008, quando o relator especial das nações unidas, James Anaya, esteve em terras brasileiras para verificar a situação dos direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos indígenas, deu-se grande enfoque ao caso das comunidades Guarani e Kaiowá, vez que, segundo o sobredito relator, ambas as etnias eram as mais expostas a violências e assédios, incluindo-se altas taxas de homicídios que caracterizavam uma verdadeira crise humanitária. Posteriormente, no relatório emitido em 2021, ou seja, na década seguinte, o CIDH também manifestou preocupação com a situação dos povos Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. No documento, elaborado por vários profissionais e defensores dos direitos humanos, a Comissão alertou para o cenário humanitário crítico vivenciado por essas etnias, descrevendo que a gravidade desta situação é decorrente, em grande parte, da violação de seus direitos territoriais, tema que será abordado de forma mais concisa oportunamente. Similarmente, anualmente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) apresenta relatório aprofundado sobre as diversas formas de violência envolvendo os povos indígenas brasileiros, indicando um maior índice de violações aos direitos fundamentais e humanos desses indivíduos em Mato Grosso do Sul (MS). Esmiuçando os dados apresentados, observa-se que houve aumento no desrespeito à dignidade dos povos e, por

outro lado, diminuição no fomento às políticas públicas que visavam a proteção dos interesses dos indígenas.

Em verdade, é evidente que no Brasil, semelhante ao que ocorreu em praticamente toda América Latina, foi alvo do desprezo pela diversidade (sobretudo cultural) em detrimento do enriquecimento dos colonizadores e de seus ideais etnocêntricos. Ou seja, a formação da cultura brasileira (jurídica, social, epistemológica) se deu pela importação de valores europeus para sua realidade, por meio da imposição dos colonizadores e resistência dos povos originários, em favor da expansão eurocêntrica, gerando um apagamento das formas de existência consideradas “ultrapassadas” e fortalecendo uma “sensibilidade de mundo” quase sempre negativa dos povos indígenas. Pacheco (2017, p. 102) indica que há uma “postura ideológica predominante de que os índios ‘não contam’ para o futuro, considerando-os como uma excrescência arcaica, marcados por uma perspectiva de fatalidade e extinção.” (PACHECO, 2017, p. 103). O atual cenário de Mato Grosso do Sul é exemplo dessa visão, porquanto não há dúvidas de que o integracionismo (ou simplesmente visto como uma tentativa de embranquecimento), realidade ligada à aculturação e assimilação, assumiu dissimuladamente o teor de política pública, resultando na manutenção do racismo sistemático em desfavor dos povos indígenas.

1.1 Colonialidade e povos originários: reflexões decoloniais sobre os Guarani e Kaiowá

Em sua obra *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina* (2005), o sociólogo peruano Aníbal Quijano trouxe um posicionamento crítico acerca da chamada “modernidade capitalista”. Segundo Quijano, a modernidade teve seu nascimento concomitantemente à conquista colonial da América; assim, a colonialidade (do poder, saber, ser) é constitutiva da modernidade, responsável por estruturar as relações de poder na atualidade. Ainda de acordo com o sociólogo, a colonialidade se trata de um elemento material de exploração, de formatação ideacional e identitária, baseada na ideia de hierarquização racial, na qual os brancos/europeus seriam superiores, ao passo que os demais povos (sobretudo negros e indígenas) eram excluídos e explorados.

A raça e a identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população, que na América se transformou em uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela “conquista”, convertendo-se no primeiro critério básico para classificar a população: “Essas construções intersubjetivas, produto da dominação europeia, foram assumidas como fenômeno naturalizado e não um processo das conflitividades históricas do poder.” (SOUZA; PEREIRA, 2020, p. 437).

Não há como se olvidar de que a maneira como o padrão de poder (do ser, saber) foi apropriado e estabelecido reproduziu as dinâmicas coloniais mesmo com o passar do tempo, “seja à custa das relações do controle do trabalho, da produção do conhecimento ou das hierarquias criadas para inferiorizar determinados grupos e indivíduos em relação a outros” (KOGACHI, 2018, p. 07), a exemplo dos brancos x indígenas, homens x mulheres.

Bedía (2014), por sua vez, destaca que até mesmo as reformas liberais do final do século XIX serviram para reforçar o imaginário racista e patriarcal, atualizando-o com novas leis e códigos de comportamento, fundados numa noção de “direitos humanos” que era ancorada na subjugação de mulheres, indígenas, negros e pobres, o que se verifica por meio de restrições, obliterações ou arcaísmos das leis e uma infinidade de práticas diárias que acabaram negando suas próprias noções de direitos humanos, e sua aplicabilidade a certos grupos, especialmente do sexo feminino.

Já Lia Pinheiro Barbosa (2019, p. 218) nos chama atenção para a gritante invisibilidade jurídica no que concerne às indígenas, destacando que essa prática é, do ponto de vista decolonial, um mecanismo de reprodução de toda negação histórica de direitos, esta, por sua vez, intrinsecamente ligada à lógica estrutural de apropriação dos territórios, baseada

no processo de erosão dos direitos “tradicionais” das mulheres e de sua participação nos sistemas de terras comunais.

A exclusão de minorias marcadas pela raça ou pelo gênero pode ser vista como uma consequência do modo de pensar dicotômico, que demanda uma situação de homogeneidade social (RODRIGUEZ, 2017), da chamada “colonialidade do poder”, fenômeno responsável pela produção de obstáculos que tornaram, aos olhos da comunidade geral, inexistentes as necessidades e as aspirações dos povos cujas formas de saber foram objeto de destruição, justificando tais ações com base em valores universais racionais de uma “raça”, de um sexo e de uma classe social.

Uma abordagem diferente do colonialismo surge com a teoria proposta por María Lugones no artigo “*Hacia um feminismo decolonial*” (2011)⁶. No texto, a socióloga feminista investigava a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, visando compreender a indiferença dos homens quanto às violências sofridas pelas mulheres não-brancas (negras, indígenas, pobres), vítimas da colonialidade do poder.

Frente al Sistema Moderno Colonial de Género (que opera a través de la Colonialidad de Género), Lugones hace una propuesta transformadora que pretende incidir en sistemas de opresión imbricados: el sistema colonial y el patriarcal. Esta resistencia se ejerce desde vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación colonial. En este sentido, al presentar una propuesta que parte de dos sistemas de opresión (racismo y patriarcado) que operan con toda su fuerza en Latinoamérica, así el feminismo decolonial inicia con el auto reconocimiento de la situación de opresión y en la posibilidad de rebelarse a ella, de manera colectiva. El feminismo decolonial es pues, la posibilidad de las mujeres colonizadas de vencer a la colonialidad de género. (MUÑOZ, 2017, p. 26).

Com Lugones, houve a inserção da categoria gênero no pensamento decolonial, até então delimitado a exploração do etnocentrismo colonial e da classificação racial universal.

A modernidade hegemônica é assim constituída por uma série de práticas políticas e retóricas que, em linhas gerais, têm sido realizadas de forma análoga pelos diversos sujeitos que, em tempos e lugares diversos, desempenharam o papel de dominador (o que não é diferente do “modernizador”). Nesse contexto, pode-se considerar que surgem e são criadas as leis - e o próprio Direito -, que “configurando-se como uma área endurecida e um campo conservador, desenvolvem-se na lógica autoritária e colonial”, não há como negar que a estrutura jurídica do Brasil, direcionada pelos fundamentos do pensamento colonial, apesar de dita democrática, foi – e ainda é – moldada por um cenário de disparidade de gênero.

⁶ Na construção da presente dissertação foi utilizada a versão traduzida do referido artigo, datado de 2014.

Em sua pesquisa, Clara Mboy Jegue pontua veemente que seus parentes foram “doutrinados, desrespeitados, massacrados, escravizados. As mulheres sofriam mais ainda nas mãos dos estupradores estrangeiros e sofriam agressões físicas e morais e muitas etnias foram extintas.” (2018, p. 30).

Guajajara e Santos (2020, p. 105) também identificam que os históricos de colonização afeiçoam e agravam as diversas vulnerabilidades e o panorama das desigualdades no Brasil. Para as autoras, nos “silenciamentos” permeados pela ideologia integracionista, as categorias de gênero e etnia são têm impactos reais no contexto indígena.

Considerando o histórico de usurpação dos corpos e territórios dos povos originários pelos colonizadores e com a manutenção do caráter colonizador em nosso país, é nítido que ainda hoje “muitas são as barreiras que distanciam a democracia brasileira de conquistar sua plenitude, a manutenção do machismo estrutural é uma delas.” (SOARES, 2020, p. 208), cenário onde as mulheres colonizadas (negras, indígenas, pardas), “são inferiorizadas pelo capitalismo global e sofrem a violência do Estado, do patriarcalismo e, mais ainda, de um patriarcado branco” (SOUZA; PEREIRA, 2020, p. 435).

De mais a mais, verifica-se que os direitos e a garantia da mulher indígena divergem da realidade sobre o que está em vigor para as mulheres não marginalizadas (no geral brancas, com boas condições financeiras e aceitação social) o que faz com que, em diversos contextos, as mulheres indígenas não possuam meios diretos para proteger realmente seus direitos (RODRIGUES, 2019).

Partindo disso, é indiscutível que nosso país e, no recorte sugerido para este trabalho, o estado de Mato Grosso do Sul, demanda uma nova abordagem na compreensão e efetivação desses direitos para uma parcela institucionalmente ignorada da sociedade, ou seja, as mulheres indígenas Guarani e Kaiowá, pois em que pese todas as conquistas por elas alcançadas, verifica-se que esses grupos continuam a ser marginalizados – especialmente pelos governantes e representantes políticos – como sujeitas passivas nos processos de tomada de decisões dentro e fora de seus territórios.

1.1.1 Perspectivas de gênero nas comunidades indígenas

A presente pesquisa não se propõe a fazer uma análise pormenorizada acerca da questão de gênero na perspectiva indígena, nem da (in)existência de um movimento feminista entre as mulheres Guarani e Kaiowá. Entretanto, parece adequado que sejam apresentadas

algumas considerações sobre o tema, uma vez que as configurações das personagens desse estudo apontam para uma análise de questões que perpassam o universo da mulher indígena e sua relação com a sociedade, incluindo-se aqui os homens.

Inicialmente, ao analisar a temática do gênero e a diferença entre homens/mulheres e/ou a lógica do sistema feminino/masculino dentro das comunidades indígenas, Segato (2003; 2012) problematiza como o encontro colonial afetou a vida das mulheres indígenas e como as consequências desse encontro se cristalizam e se reproduzem no Estado, pois para ela o gênero existia antes da conquista, o que vem a seguir é uma infiltração negativa do modernidade na comunidade. Ao tratar sobre a dominação masculina aos corpos-territórios⁷ das mulheres, a autora assinala que em muitas comunidades indígenas, a violência aparenta ser algo “aprendido” com o homem branco, identificando ainda que os homens indígenas que interagem em maior grau com a sociedade “dominante” são os que aparentam ter sido mais afetados pelo machismo. Ou seja, fundamenta que o apagamento das mulheres é percebido como produto do processo colonizador.

Assim, embora Segato reconheça a existência de relações de gênero nas sociedades “pré-intrusão”, levanta a chamada categoria de patriarcado de baixa intensidade, insistindo que este sistema reproduzido pelos indígenas era diferente dos europeus. Com esta discussão, a autora buscou dar ao gênero um status teórico e epistêmico na crítica decolonial, útil para “entender outros aspectos da transformação além da ordem suposto moderno/colonial nas comunidades ancestrais” (MUÑOZ, 2017, p. 50).

No Mato Grosso do Sul, os debates em torno do gênero e patriarcado merecem um tratamento geográfica, histórica e etnicamente localizado. Anzoategui (2017, p. 97), alinhada com Seraguza (2013), entende que o conceito de gênero comumente disseminado pelo feminismo ocidental carece de relativização quando observado dentro do contexto indígena, razão pela qual as temáticas envolvendo o assunto necessitam também ser analisadas de forma mais atenta pelos pesquisadores:

O gênero é construído e não dado, o conceito clássico de gênero, que aborda diferenças socioculturais existentes entre os sexos masculino e feminino, que se traduzem em desigualdades econômicas e políticas, colocando as mulheres em posição inferior à dos homens nas diferentes áreas da vida humana (TELES, 2002), não pode ser aplicado aqui. O gênero deve ser analisado pelas múltiplas configurações de poder existentes em contextos históricos e culturais específicos.[...]

Embora não divirja diretamente às noções de Segato, Seraguza esclarece que anteriormente ao contato dos povos originários com os não-indígenas, não existia, entre os

⁷ A noção de corpo-território será melhor abordada em momento específico.

Guarani e Kaiowá, uma relação de poder entre homens e mulheres, ou ainda uma acepção de que o sexo masculino era superior ao feminino, mas sim que nestas comunidades as partes se tratavam de “opostos equivalentes assimétricos”, cada qual exercendo uma função que complementava a atuação do outro em diferentes contextos. Anteriormente não havia uma ideia de superioridade entre ambos, mas unicamente uma diferença nas atividades exercidas por cada um, as quais se complementavam, sem, todavia, se excluírem. Assim, a autora parte do pressuposto de que os Guarani e Kaiowá possuem modelos equitativos de gênero, vez que homens e mulheres se complementam em suas tarefas dentro da família e na sociedade.

Seraguza também aponta que, não obstante a colonização tenha, de fato, acarretado modificações aos modos de ser dos Guarani e Kaiowá, as atividades políticas das Guarani e Kaiowá perpassam a esfera que denominamos de privado, razão pela qual não devem ser analisadas pela lógica “comum”, ou seja, eurocentralizada. Anzoategui complementa esse entendimento, dispondo que as indígenas se encontram nos dois ambientes, tanto públicos quanto privados, ao passo que os homens complementam os papéis por elas exercidos:

[...]A etnologia clássica sobre os Guarani e Kaiowá pontua que se destina à mulher Guarani e Kaiowá cuidar da família, organizar a parentela, educar os filhos, alimentá-los, sendo ela quem fica no tekoha enquanto os homens, trabalham fora na —changa. Numa conjuntura atual, podemos dizer que é ela quem enfrenta também os ataques das milícias armadas, a fome, as ordens judiciais de reintegração de posse, as violências do dia-a-dia, sem o mínimo de acesso a direitos fundamentais, como saúde, educação e dignidade humana. Sem contar com a violência doméstica, bem como a violência de gênero (estupros, lesões corporais por parte dos pistoleiros, feminicídios) que podem vir a sofrer, cujas pesquisas ainda são incipientes. (2017, p. 109).

A partir das discussões levantadas, o presente trabalho segue o pressuposto de que a diferença entre homens e mulheres Guarani e Kaiowá não deve ser necessariamente imaginada em termos de superioridade, a fim de escapar da visão etnocêntrica de medir o valor de ambas as categorias tendo como base a mesma ideia das diferenças aplicada nas demais sociedades. Conforme prossegue Anzoategui:

[...] fechar a leitura da proeminência das lideranças e do cenário público como convergindo para os homens, é desmerecer os ditos, feitos e silêncios das mulheres tão invisibilizadas pelos discursos internos e externos, a depender do contexto. Mas mais do que isto, desconsiderar este protagonismo é nos fechar em nossas próprias lógicas pautadas num individualismo que acentua a prevalência da terra como coisa que possuímos e que não nos possui. (2017, p. 95).

É necessário, por outro lado, ter em vista que a colonização e a repressão reestruturaram estes papéis equitativos. Ou seja, deve-se considerar que a relação havida entre os Guarani e Kaiowá com os colonizadores “rompeu em parte com a cultura equitativa dos

povos indígenas, causando uma ruptura do equilíbrio dos papéis entre homens e mulheres” (MONTEIRO, 2018, p. 106).

Conforme explica Almeida (2021, p. 38-40), na visão dos povos Guarani e Kaiowá:

Os nossos gêneros, homens e mulheres Kaiowa e Guarani, são herdados do Nosso Pai (Ore Ru), de Nosso Pai Princípio (Xiru), nossos Deuses e das Nossas Mãe (Ore sy), Nossa Primeira Mãe que Xiru fez surgir do próprio enfeite da roupa tradicional, do poxito. Xiru é o começo das nossas existências aqui no mundo. Ele é um Deus muito poderoso que criou a terra e o espaço sideral, também criou a natureza, junto com os seres vivos e animais primatas, o início de bichos e aves e outros.

Depois da chegada houve grande mudança na organização dos povos indígenas. Antes todas as atividades se dividiam de acordo com o gênero, os homens ficavam com as atividades mais pesadas como caças e pescas, traziam lenha, faziam as roças, faziam as casas e traziam os alimentos para as mulheres. Este era um dever do gênero masculino.

Nesse sentido, utilizando gênero e destacando o viés social e construído do termo, busca-se discutir a posição do elemento mulher em sociedade ou mesmo de se repensar o “ser mulher”. Evidentemente, entendendo-se que o gênero é parte da cultura de um povo, não há como se olvidar de que a questão da colonialidade imposta ao Brasil afetou a relação entre gênero e a organização cultural dos indivíduos que aqui se encontravam (PACHECO, 2017; SEGATO, 2012).

No caso das mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, o significado do gênero apresenta um caráter social, pois não é abordado apenas com base em um aspecto biológico (sexo feminino x masculino), mas também engloba o elemento racial como definidor do papel exercido pelo ser mulher dentro da sociedade tanto indígena quanto não indígena.

1.1.2 O ser mulher Guarani e Kaiowá

No âmbito dos estudos etnográficos que tratam sobre povos integrantes à etnia Guarani do estado de Mato Grosso do Sul, as mulheres são apresentadas brevemente e, em grande parte das etnografias, são concebidas a partir de suas relações com os outros, através das descrições da vida social e nos sentidos cosmológicos e evidenciando a escassez de recursos teóricos e bibliográficos acerca da temática feminina (SERAGUZA, 2013, p. 22).

De modo semelhante, Pereira (2004, p. 24) expõe que:

A despeito da vasta produção bibliográfica sobre os Guarani, persistem significativas lacunas, especialmente no que se refere aos princípios de ordenamento sociológico e da relação que esses princípios estabelecem com a cosmologia. A

etnografia específica sobre os Kaiowá acompanha a tendência da etnografia guarani, em que a vertente predominante tem se concentrado no plano do discurso cosmológico e da religião, mas apresenta um significativo silêncio acerca de outros aspectos da vida social.

Já nas linhas da história de nosso país, não raras vezes, nota-se a existência de relatos de violência cometidos contra mulheres dos povos indígenas. Tal afirmação se deve ao fato de que desde a colonização, as mulheres originárias foram alvos diretos no processo de dominação, período no qual tiveram seus corpos-territórios explorados de várias maneiras diferentes, seja materialmente (através da expropriação territorial), até violências simbólicas, psicológicas e físicas (apagamento das culturas e identidades tradicionais, abusos sexuais e agressões).

Consoante explica Haesbaert (2020) a noção de “corpo-território” se trata de um termo empregado não apenas no sentido literal da palavra, mas também com caráter especialmente simbólico quando observado a partir de uma perspectiva decolonial, já que foi relacionado à literatura da América Latina. Conforme dispõe, em grande parte das vezes cabe aos indígenas e às mulheres utilizarem a expressão como uma forma de luta, tratando o território como corpo – indígenas reivindicando seus direitos aos territórios geográficos e mulheres reivindicando seus direitos a autonomia e proteção do próprio corpo, num sentido figurado da palavra “território”. Nesse aspecto, tratando-se de mulheres e indígenas, é primordial compreender e refletir criticamente sobre qual o sentido dado ao território geográfico e o papel do corpo-mulher na sociedade.

Sem dúvidas, aos corpos das mulheres indígenas têm sido negados direitos básicos previstos na Constituição de 1988, em tese consagrados a todos os brasileiros. Especificamente no Brasil, percebemos que a classe e a raça são marcadores ligados aos processos sociais e, tratando-se de mulheres, o tema passa a incluir também o “gênero” como fator de suma importância nas diferenças experimentadas pelos indivíduos dentro do sistema colonialista. Dentro de tal cenário, a luta pelo reconhecimento de seu direito pelos territórios tradicionais torna-se fator indissociável para alcançar a igualdade e efetivação de outros direitos essenciais à sua própria existência física e espiritual, razão pela qual elas lutam para serem soberanas de seus corpos e territórios, pensando neste elemento não apenas como espaço geográfico, ou meramente um monte de terra, mas sim como um local onde se construiu e se constrói toda a história de um povo.

Por outro lado, Catelan e Urquiza (2020) assinalam, dentro de um estudo envolvendo questões de gênero e povos indígenas, que é preciso atentar-se para o fato de que os binômios

ocidentais são, em alguns casos, distintos da realidade tradicional, razão pela qual não necessariamente serão utilizados para a análise das mulheres Kaiowá.

Clara Mboy (2018) explica que posteriormente à chegada dos invasores, houve grande mudança na organização dos povos Guarani e Kaiowá, vez que até aquele momento todas as atividades se dividiam de acordo com o gênero, de modo que os homens ficavam com as atividades mais pesadas (caças e pescas, traziam lenha, faziam as roças, faziam as casas e traziam os alimentos para as mulheres), enquanto às mulheres eram destinadas atividades mais leves “como cuidar dos filhos, ser a dona da casa, fazer comidas e cuidar dos pertencem dos seus maridos e família”, o que não implica na afirmação de que referidas ações são de menor importância dentro de sua realidade.

Seraguza (2013), por seu turno, defende que do ponto de vista histórico, essas mulheres foram e são vinculadas ao universo do parentesco, assumindo uma posição de destaque na manutenção do grupo familiar e na alimentação dos parentes, vez que à elas cabe o cuidado do “fogo doméstico”.

De acordo com Pereira (2004, p. 59) “o fogo [...] é o espaço de transformação e consumo dos alimentos, mas também é o espaço de sociabilidade íntima e livre para os seus integrantes.” Em seu livro publicado em 2016, o autor retoma a questão do fogo doméstico, demonstrando a sua importância para a manutenção da vida dos integrantes da etnia Kaiowá (p. 24-25):

Che ypyky kuéry é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de coresidência. [...] O fogo constitui o módulo organizacional mínimo no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana entre os kaiowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas costumam se reunir para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer. Para o Kaiowá, é impensável a condição de saúde física e estabilidade emocional fora da sociabilidade livre e descontraída que ocorre no círculo de parentes próximos. No fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem se sentir confortáveis e à vontade umas com as outras. Quando isto não ocorre, o fogo se desarticula.

Os Kaiowá percebem o fogo doméstico como um módulo. A circulação das pessoas entre fogos permite que o fogo esteja sempre passando por transformações na sua forma e composição. Sua importância está ligada diretamente à existência de procedimentos de cooperação mútua, que deve existir entre pessoas que se consideram parentes próximos e que, por opção ou por determinadas circunstâncias e/ou contingências, vivem juntas. A definição de quem são essas pessoas passa por arranjos políticos entre um conjunto de fogos e, em nível mais geral, articula-se com os padrões de estruturação da parentela.

Assim, analisando as pesquisas que abordam os aspectos sociológicos dos Kaiowá, logo se verifica que a maioria dos integrantes de referida etnia se organiza e interliga a partir do chamado “fogo doméstico”, que comporta grande dinamismo quanto a sua estruturação e funcionamento. Contudo, consoante expõe Seraguza (2013), em que pese a generalidade dos estudos etnográficos analisar as práticas cotidianas das mulheres nos afazeres domésticos como sendo de menor prestígio, dentro da cultura Guarani e Kaiowá tal fato implica na ocupação de espaços tão importantes quanto aqueles “indicados” aos homens, especialmente porque elas são as responsáveis pela preservação dos módulos organizacionais denominados fogos domésticos. Complementando as afirmações acima, Ciccarone *apud* Rebelo (2016, p. 102) também destacam que:

[...] a agricultura Guarani tradicionalmente feminina adquire o marco de uma ação criadora, por meio da transformação cultural do mundo natural, garantindo a construção do tekoa e das condições de reprodução da sociedade. A relação com a terra mostra que ao plantar, ela (a mulher) não apenas garante a continuidade das sementes das variedades guarani, mas também domestica um espaço para viver de acordo com o modo de ser Guarani, garantido assim a existência do seu grupo e transformando-o em um tekoa.

A partir dessas perspectivas, vê-se que a questão do “alimentar”, em verdade, está relacionada à experiência vivida, indicando um “conhecimento acumulado, pois quem nutre tem um papel fundante, além do que as conversas domésticas incluem as opiniões e as sugestões das mulheres aos líderes”. (SERAGUZA, 2013).

Pereira argumenta que (2004, p. 54):

[...] os Kaiowá seguem morando em fogos, sempre controlados por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá. Assim, ele está associado a uma horizontalidade sociológica focada na conjugalidade, que, a cada momento, institui e organiza a vida social das pessoas, impondo ritmo e sentido à vida cotidiana. Remete também aos princípios cosmológicos e aos eventos fundadores da humanidade kaiowá, pois a conduta dos integrantes do fogo, principalmente do casal, deve se espelhar na conduta dos deuses, que, de forma semelhantes aos humanos, vivem junto com suas esposas e filhos ao redor de seus fogos nos diversos patamares celestes.

Assim, constata-se que as mulheres Guarani/Kaiowá se destacam pela condição de guardiãs das tradições e costumes de suas etnias, apresentando papel importante na manutenção dos costumes e valorização da própria cultura.

Ainda em seus estudos, Seraguza discorre que as mulheres Kaiowá exercem atividade laborativa em âmbitos públicos, como escolas, bem como que são conhecedoras dos remédios tradicionais e parteiras, reconhecidas, deste modo, pelo coletivo, pela sua potencialidade xamânica e práticas rituais. A antropóloga observou ainda que todas mantêm

relações sociais entre si e compartilham, no dia-a-dia, atividades conjuntas, ao passo que “os homens kaiowa são condenados à dependência do fogo doméstico controlado pelas mulheres.” (2013, p. 40). Ou seja, as vidas dessas mulheres possuem inúmeras responsabilidades na esfera coletiva e no cuidado aos parentes, reforçando “sua condição de outro, de portadora de alteridade radical, mas também privilegiando sua condição de reprodutora da vida social.” (SERAGUZA, 2013, p. 41).

Veron e Guimarães (2020, p. 116), por sua vez, apontam que em suas experiências com as mulheres Kaiowá, entenderam que elas são consideradas guardiãs de saberes próprios, tendo plena responsabilidade em de transmitir tais ensinamentos e manter o fogo doméstico:

Elas são guardiãs da dinâmica da vida e da sociabilidade que mantêm vivo o tekoha, local onde viveu seus antepassados, território onde constroem suas casas, acendem os fogos, plantam, cantam e rezam. Continuam fazendo florescer os valores coletivos, a essência da vida, fortalecida por esse ensinamento, que vão dinamizar o nhandereko, o bom modo de ser. Ao redor do fogo doméstico, elas colocam as folhas de nhandytay verde para que a fumaça se espalhe para que toda a família possa sentir o cheiro e sentir-se bem. Esse fogo familiar não pode apagar, ele mantém o tecido da vida social Kaiowá.

Evidente que não apenas nas etnias Guarani e Kaiowá, mas na generalidade do “ser indígena” a figura da mulher apresenta um caráter extremamente importante. Mais do que isso, o papel das mulheres indígenas é, sem sombra de dúvidas, essencial para o desenvolvimento regional, para o intercâmbio de diferentes culturas e para a preservação do meio ambiente. Porém, mesmo após séculos, as mulheres indígenas seguem sendo discriminadas e violentadas e, em Mato Grosso do Sul, segundo estado brasileiro com o maior número de indígenas, as mulheres Guarani e Kaiowá encontram-se entre as mais atingidas pelas diversas formas de violências⁸.

De acordo com informações da Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos (ONDH) entre os meses de julho de 2020 e dezembro de 2021 foram registradas centenas de violações a direitos civis e políticos, sociais, à integridade física, psíquica, contra a liberdade e vida das mulheres. Desse número, ao menos 150 violações tiveram como vítimas mulheres indígenas em Mato Grosso do Sul.

Também no relatório emitido pela CIDH, a Comissão chamou atenção para as violências de gênero experimentadas pelas mulheres brasileiras, destacando a necessidade de

⁸ De acordo com o site “A Publica”, em 2017 o MS foi considerado o estado com maior número absoluto de violência sexual contra mulheres indígenas, apresentando quase o dobro dos registros de qualquer um dos estados da Amazônia brasileira. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-pais/#Link2>.

se atentar aos múltiplos fatores estruturais que interferem nos níveis e tipos de discriminações, sendo grande parte deles baseados no machismo, patriarcalismo e de estereótipos sexistas.

Para Crenshaw (2002) a interseccionalidade apresenta vários eixos de dominação que se cruzam, consoante se verifica nas questões de raça, gênero e classe social, as quais condicionam, de forma estrutural e orgânica, alguns grupos, sobretudo as mulheres de cor, a produção e reprodução de desigualdades sociais dentro de determinada sociedade, tendo em vista que são múltiplos eixos de subordinação aptos a interferir na vivência do indivíduo, existindo entre eles uma intersecção.

No caso das mulheres indígenas, a categoria “gênero” também se relaciona com diversas outras identidades e marcadores sociais (raça, por exemplo), contribuindo com a vulnerabilidade particular de referido grupo, razão pela qual considera-se que elas são sujeitas a maiores discriminações e tentativas de dominação:

A discriminação interseccional é particularmente difícil de ser identificada em contextos onde forças econômicas, culturais e sociais silenciosamente moldam o pano de fundo, de forma a colocar as mulheres em uma posição onde acabam sendo afetadas por outros sistemas de subordinação. Por ser tão comum, a ponto de parecer um fato da vida, natural ou pelo menos imutável esse pano de fundo (estrutural) É, muitas vezes, invisível. O efeito disso É que somente o aspecto mais imediato da discriminação. É percebido, enquanto que a estrutura que coloca as mulheres na posição de permanecerem sob tal subordinação permanece obscura. Como resultado, a discriminação em questão poderia ser vista simplesmente como sexista (se existir uma estrutura racial como pano de fundo) ou racista (se existir uma estrutura de gênero como pano de fundo). Para apreender a discriminação como um problema interseccional, as dimensões raciais ou de gênero, que são parte da estrutura, teriam de ser colocadas em primeiro plano, como fatores que contribuem para a produção da subordinação. (CRENSHAW, 2002, p. 176)

A autora ainda assinala que embora a Declaração Universal tenha garantido a aplicação dos direitos humanos sem distinção de gênero “a proteção dos direitos humanos das mulheres foi comprometida à medida que suas experiências poderiam ser definidas como diferentes das dos homens” (CRENSHAW, 2002, p. 172). Deste modo, em razão do momento em que estamos inseridos - sobretudo com a dimensão extrema alcançada pela violência - “se torna imprescindível trazer à tona uma reflexão sobre as diversas formas de violências e discriminações que se têm desenvolvido entre os gêneros”.

De fato, a intersecção dessas fontes de discriminação cria camadas sobrepostas de violações aos seus direitos humanos, impondo inúmeros empecilhos às mulheres indígenas para que possam gozar de seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, bem como para seu acesso à justiça, sobretudo considerando que o direito tem servido para reproduzir as normas sociais de desigualdade de raça e gênero.

Consoante assinala Rodrigues (2019) os direitos e a garantia da mulher indígena divergem da realidade sobre o que está em vigor para as mulheres não marginalizadas (no

geral brancas, com boas condições financeiras e aceitação social) o que faz com que as mulheres indígenas não tenham voz para garantir realmente seus direitos. A partir dessas premissas, os organismos internacionais e entidades, órgãos e outros atores nacionais de suma importância passaram a buscar medidas e estratégias específicas para atender os interesses das mulheres tradicionais.

Hoje, as discussões sobre a violação dos direitos das mulheres indígenas tem se mostrado cada vez mais relevantes, principalmente no que tange à tentativa de garantir que haja a adequação das leis de proteção a essas mulheres, às diferentes realidades por elas vivenciadas, com respeito às suas respectivas particularidades culturais e sócio-históricas.

Estas, evidentemente, têm atingido mais abruptamente as mulheres Guarani e Kaiowá, seja fisicamente, com espancamentos, estupros, agressões e afins, ou mesmo através da chamada violência simbólica, que, na verdade, mascara fortes desigualdades. Diante disso, o assunto passou a repercutir com maior intensidade nos cenários públicos. Em 2021, a violência contra meninas e mulheres indígenas, assim como o enfrentamento ao uso de álcool e drogas em aldeias em Mato Grosso do Sul foram temas discutidos em audiência pública, no município de Dourados/MS, ocasião em que estiveram presentes representantes do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (BRASIL, 2021).

Segato (2012, p. 33) nos questiona como “as mulheres indígenas podem lutar pelos seus direitos específicos como mulheres, sem que isso prejudique sua luta pelos direitos dos seus povos?” Sobre essas dificuldades, Lippi (2018) expõe que referido grupo tem articulado estratégias políticas para denunciar as formas de subalternização, tornando tanto o movimento feminista quanto o indígena mais “receptivos” às suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas, a fim de fazer avançar seus direitos específicos em instâncias locais, domésticas e internacionais. Em nosso país, a participação das mulheres indígenas “nos espaços públicos de discussão política em interlocução com as instituições não indígenas” e a institucionalização de outras organizações sociais e políticas de mulheres indígenas aumentou significativamente (DUTRA; MAYORGA, 2019, p. 114). Inúmeros são os exemplos de mulheres que lutam pelo desenvolvimento de um Brasil mais democrático e igualitário para todas as pessoas, dando ênfase, sobretudo às demandas dos povos originários. No mapa abaixo, é possível identificar as associações de mulheres indígenas fundadas entre 1987 e 2019, presentes em todas as regiões do país, em 21 estados:

Figura 1. Mapa exemplificativo das organizações nacionais de mulheres indígenas existentes no Brasil em 2021

No mapa, podem ser visualizadas 85 organizações de mulheres indígenas e 7 organizações indígenas com Departamentos de Mulheres, totalizando 92 organizações, dentre as quais temos a Kuñangue Aty Guasu.

Para além das organizações sociais nacionais, destaca-se, em âmbito internacional, a atuação das mulheres indígenas na Conferência de Pequim sobre a Mulher, que ocorreu em 1995. Na época, as mulheres indígenas, entendendo que o texto da Plataforma de Ação de Pequim não dialogava com as necessidades dessas mulheres, publicaram, informalmente a chamada Declaração das Mulheres Indígenas, trazendo várias demandas específicas enquanto mulheres e indígenas (LIPPI, 2018). A autora destaca que, embora essas mulheres tenham sido espremidas entre o machismo da justiça local indígena e o racismo do movimento feminista, passaram a atuar e dialogar com as autoridades internacional e nacional para atingir seu objetivo em nível subnacional. Citando como exemplo, a autora relembra que as indígenas mobilizaram a linguagem da Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) e a da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas de forma interseccional para fazer suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas avançarem na redação da Constituição Plurinacional do Equador.

Especificamente entre o povo Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, há um movimento de mobilização da participação feminina na estrutura social e política no Cone Sul do Estado, em que as mulheres pertencentes à essas etnias têm articulado seus conhecimentos tradicionais e narrativas dos ancestrais como elementos que corroboram para sua presença em espaços até então impensados.

2. TECENDO OUTRAS VISÕES SOBRE DIREITOS HUMANOS

No artigo intitulado “What are Human Rights? Four schools of thought” Dembour (2010) discorre acerca das principais correntes teóricas que dizem respeito aos estudos envolvendo os chamados “direitos humanos”. Segundo a autora, um dos elementos que qualificam os debates acerca dos direitos humanos está intimamente ligado ao pertencimento à determinada corrente ou escola de pensamento, de modo que diferentes autores, mesmo tratando sobre o mesmo assunto, apresentam teorias divergentes sobre eles. Diante disso, para Dembour existem quatro escolas de pensamento, que podem ser sintetizadas em a) escola natural; b) escola deliberativa; c) escola de protesto e; d) escola do discurso. Posteriormente, a autora indica quais são os estudiosos dos direitos humanos de cada escola, que serão descritos a seguir.

No que tange a primeira escola, depreende-se que ela é caracterizada pela universalidade dos direitos humanos, derivada de seu caráter natural. Deste modo, para os adeptos dessa corrente, os direitos humanos são direitos tidos como absolutos, inalienáveis e incontestáveis. Assim, os direitos humanos não necessitam de qualquer reconhecimento social para a existência e validade, pois subsistem por si só. Entretanto, em que pese a importância dessa visão para o surgimento e amadurecimento das pesquisas acerca dos direitos humanos, torna-se necessário revisá-la partindo de outras justificações. Nesse sentido, alguns autores trazem críticas muito interessantes sobre a legitimação dos direitos humanos na sociedade. Exemplo disso é o filósofo Joaquin Herrera Flores, responsável por nos apresentar uma visão muito aprofundada, sob as perspectivas sociológica, histórica e contextual desses direitos, identificando-os através dos processos de lutas sociais e do empoderamento políticos dos seres humanos.

Por sua vez, a escola deliberativa não parece acreditar na naturalização dos direitos humanos, mas sim afirma que tais direitos são fruto do contrato realizados pelos próprios seres humanos. Consequentemente, os autores dessa escola acreditam na impossibilidade de se “possuir” direitos, de modo que os direitos humanos não são realizados através da posse, mas através de um determinado modo de ação política, a exemplo do que ocorre nos estados democráticos. Nota-se então, certo distanciamento e desinteresse desses autores em encontrar uma conceituação do que viriam a ser os direitos humanos.

Diversamente, a escola de protesto determina o conceito de direitos humanos com base em uma filosofia marxista, pois para eles os direitos humanos estariam ligados a

necessidade de reparação das desigualdades sociais. Não obstante a isso, os estudiosos desta corrente consideram que, mesmo com a preexistência de determinados direitos inerentes a cada indivíduo, seria necessário que aqueles que alcançassem a proteção de seus interesses, fossem capazes de buscar, também, os direitos inerentes aos seus pares, ou seja, as outras pessoas. Contudo, tal fundamentação não parece das mais acertadas quando confrontada com a realidade em que nós vivemos, a qual é marcada pela individualidade e pelo egoísmo, que inviabilizam a expansão de uma visão mais “coletivista” acerca dos direitos humanos.

Para os adeptos da corrente acima, há sempre que se questionar a realidade, visando analisar se, de fato, os direitos humanos estariam sendo efetivados e resguardados, sobretudo porque a maioria desses pensadores tende a desconfiar dos mecanismos criados (incluindo a própria lei) que em tese, serviriam em benefício exclusivo da elite. Apesar dessas afirmações, é forçoso reconhecer que há, de certa forma, uma tendência das classes mais altas em se beneficiar dos instrumentos que concretizam a tutela dos direitos humanos em proveito próprio, deixando de lado a imprescindibilidade de se atentar aos clamores das classes menos favorecidas (socialmente e economicamente), razão pela qual torna-se imperioso analisar no plano fático como os direitos tem sido resguardados.

Dembour também ensina sobre a chamada “escola do discurso”, a qual adota a posição de que os direitos humanos não existem no plano concreto. Em verdade, os defensores dessa teoria questionam qualquer afirmação de que os direitos humanos podem ser resguardados, ante a diversidade de formas morais na sociedade humana ao longo do tempo e do espaço. Somado a isso, parte desses pesquisadores “nihilistas” defendem que tais direitos serviriam, sobretudo, para justificar as reivindicações políticas dos indivíduos, e não para pôr fim a todos os males que assolam as sociedades.

A autora ainda apresenta exemplos de pesquisadores de cada recorte teórico, dando como exemplos aqui o cientista político Jack Donnelly, que insere os direitos humanos universalizados como conceitos utópicos ao mesmo tempo que os considera como práticas reais (escola naturalista); Sally Mary, socióloga, que entende os direitos humanos como uma prática cultural, ou seja, como meio de produzir novos entendimentos e ações (escola deliberativa); Neil Stammers, cientista político, que encara o surgimento histórico e o desenvolvimento dos direitos humanos a partir do contexto das lutas do movimento social contra relações existentes e estruturas de poder (escola de protesto) e Wendy Brown, teórica que defende a ideia de que os discursos acerca da existência de direitos humanos poderia ser resumida a uma política de organização do espaço político, muitas vezes com o objetivo de

monopolizá-lo (escola do discurso). Finalmente, a partir de tais premissas, a autora explica que todas essas escolas de pensamento podem ser configuradas como “weberianas”, o que significa dizer que nenhuma delas consegue descrever precisamente esses processos de pensamento, se tratando então de meros elementos teóricos.

Com efeito, ao utilizar as considerações feitas pela autora na prática acadêmica e científica, se torna mais “fácil” identificar quais são as igualdades e diferenças teóricas que permeiam as ideias propostas pelos pesquisadores. Todavia, não há como perder de vista o fato de que todo conhecimento é único, sendo então praticamente impossível sintetizá-lo em uma única visão, ou seja, partindo de uma generalidade. Diante disso, é preciso levar em consideração as particularidades trazidas por cada estudioso, sob pena de perdermos a essência das questões por ele levantadas. Ademais, é sabido que o estudo dialogado entre os inúmeros autores existentes possibilita a construção de um conhecimento e de um entendimento muito mais enriquecedor a respeito do objeto estudado, como é o caso dos direitos humanos.

Embora não se olvide da relevância das teorias acima e, especialmente daquela voltada a visão tradicional dos direitos humanos, há que se pontuar que para a construção e efetivação dos direitos humanos, a mera afirmação de que sua existência e reconhecimento são suficientes não tem se mostrado satisfatória. Tal fato se dá porque busca pela positivação dos direitos se resume em conquistar apenas o direito de tê-lo escrito ou reconhecido em um documento, quando, em verdade, é imprescindível que haja uma implementação mais efetiva por parte do Estado, este em grande parte das vezes requerida pelos integrantes de diferentes movimentos sociais, a exemplo dos povos indígenas e das mulheres de cor.

Neste viés, questionam-se os fundamentos tradicionais dos direitos humanos, porquanto foram alocados no âmbito da concepção hegemônica da natureza humana, repensando-os a partir de uma abordagem descolonial de referidos direitos e de uma formulação contra-hegemônica capaz de incluir a dignidade de vida dos sujeitos subalternos no atual contexto social. Tomar um enfoque múltiplo para as diversas questões dos Direitos humanos importa na prática de compartilhar inquietações em perspectivas críticas, buscando-se aprofundar os estudos sobre referido tema ao mesmo tempo em que devemos aproximá-la da realidade e, neste viés, é indubitável observar os preceitos de Joaquin Herrera Flores, para quem “os direitos humanos, como fenômeno jurídico e político, encontram-se permeados por interesses que não podem ser entendidos separadamente do contexto social e cultural que estão inseridos.” (CASTILHO, 2013, p. 102).

Entretanto, na obra “A reinvenção dos direitos humanos”, Flores (2009) expõe uma nova perspectiva acerca dos direitos humanos, compreendendo-os para além do mero reconhecimento simbólico e sinalizando sua intrínseca relação com os movimentos sociais. Destarte, ao refletir sobre a definição dos direitos humanos no presente contexto em que vivemos, o autor assume uma postura materialista, defendendo que a teoria crítica dos direitos humanos necessita ser contextualizada a partir das práticas sociais “emancipatórias” e de resistência, concluindo, portanto, que os direitos humanos são resultados provisórios das lutas sociais, a exemplo do que se verifica nos movimentos dos povos indígenas, feministas e outros.

Portanto, o pensamento de Herrera Flores dialoga diretamente com as formas de resistência e de construção do poder popular das mulheres indígenas que se expressam como lutas por direitos humanos na Modernidade ocidental, evidenciando, por conseguinte, os limites e as potencialidades do pensamento crítico do direito enquanto uma proposta decolonial para os direitos humanos.

2.1 Entre a lei e a espada: contextualizando o cenário dos direitos humanos na realidade das mulheres indígenas no Brasil

Para Moura e Martins (2016), atualmente os Direitos Humanos (e conseqüentemente seus conteúdos) são reconhecidos como complexos e controversos, vez que se encontram num campo de batalhas contínuas entre lógicas opressoras e desígnios de emancipação social. De igual modo, no decorrer da sua história, os direitos humanos têm sido caracterizados por uma lacuna entre a produção de um discurso dito universalista de defesa de uma dignidade inerente a todo o ser humano e a (re)produção de um cenário crítico eivado por injustiças sociais e pela manutenção das diversas expressões dos colonialismos que ainda definem as assimetrias entre o Norte e o Sul Global, a exemplo do que se constata a partir das desigualdades de gênero que afetam sobremaneira as mulheres indígenas.

Santos e Carvalho (2020) expõem que na Carta das Nações Unidas, publicada em 1945, foi estabelecida a igualdade de direitos entre homens e as mulheres, sendo considerada, deste modo, como um marco na proteção dos direitos das mulheres, posto que o organismo começou, de fato, a tratar sobre questões de gênero desde então, visto que referido tema anteriormente pertencia unicamente ao âmbito doméstico dos Estados.

Os autores apontam que existem instrumentos e normas internacionais que reconhecem e garantem os direitos e liberdades fundamentais das mulheres, refletindo,

mesmo que teoricamente, as necessidades, desejos e demandas dos diferentes movimentos de mulheres através nível global que os instrumentos internacionais e os mecanismos de direitos os humanos tornaram invisíveis. Alguns instrumentos internacionais como As Declarações, Acordos, Conferências e Pactos Relevantes.

De acordo com Muñoz (2017) foi na Primeira Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em 1975, que os Estados-membros da ONU se comprometeram a pactuar esforços para a plena incorporação da mulher ao desenvolvimento, incluindo-se a busca pela eliminação da discriminação de gênero de mulheres. Em 1979, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW, na sigla em inglês), que passou a valer como tratado em 1981. Até 2013, cerca de 187 países ratificaram a Convenção. Nesse documento, ressaltou-se acerca da imprescindibilidade de eliminação de todas as formas de racismo, discriminação racial, colonialismo, neocolonialismo, agressão, ocupação e dominação autoridades estrangeiras e interferência nos assuntos internos do Estados. Alguns anos mais tarde foi promulgada a Quarta Conferência Mundial da Mulher, em Beijing, ocorrida na Plataforma de Ação de Pequim, tendo como objetivo garantir esforços para alcançar direitos iguais direitos de todas as mulheres e meninas de raça, idade, língua, origem étnica ou tradicional (indígena).

Já em 1992, com o aumento gradativo das discussões envolvendo a necessidade de preservação do meio ambiente em âmbito global e suas várias facetas – incluindo-se neste meio o debate acerca dos direitos dos povos originários –, foi realizada a segunda conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, que ficou mundialmente conhecida como Eco-92, ocorrida em território brasileiro, no estado do Rio de Janeiro. O evento repercutiu em grandes escalas e inseriu definitivamente a temática do meio ambiente na agenda nacional e global, buscando jeitos de conciliar o desenvolvimento socioeconômico com a conservação e proteção dos ecossistemas e biomas da Terra (desenvolvimento sustentável). Contudo, a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) passou a ter vinculação jurídica nacional somente em 1998, tendo como objetivos principais a conservação da diversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos.

Em 1994, no Brasil, foi apresentada e aprovada a Convenção Interamericana para Prevenir, Sancionar e Erradicar a Violência contra as mulheres ou também chamada "Convenção de Belém do Para", que é um instrumento que as mulheres indígenas têm para

erradicar a violência contra a mulher. Referido documento reconhece “que a violência contra as mulheres transcende todos os setores da sociedade independentemente de classe, raça ou etnia, nível renda, cultura, nível educacional, idade ou religião.”

Segundo Santos e Carvalho (2020) com o desenvolvimento da Convenção pela Comissão Interamericana de Mulheres (CIM) da Organização dos Estados Americanos (OEA), passaram a ser adotadas e estabelecidas ações regionais visando o encontro de estratégias para o combate sistematizado à violência de gênero, resultando no tratado que reconheceu que “a violação dos direitos das mulheres constitui violação de direitos humanos e fundamentais, bem como limita o gozo dos referidos direitos.” (2021, p. 419).

Posteriormente, foi elaborada a Convenção n° 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. A Convenção dispõe que os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação, bem como que as disposições da referida Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos.

Em janeiro de 2003, foi criada a Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, que apresentou status importante de ministério, inaugurando, por conseguinte, novas maneiras de formular, coordenar e articular as políticas que promovessem a equidade entre mulheres e homens, especialmente após a realização da I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres (I CNPM), em 2004, evento que mobilizou aproximadamente 120 mil mulheres na discussão de propostas para assegurar os direitos humanos e fundamentais de referido grupo.

Especificamente quanto ao Mato Grosso do Sul, há que se mencionar a elaboração do I Plano Estadual de Políticas Públicas para as Mulheres de Mato Grosso do Sul (BRASIL, 2023), somente em 2021, que se configurou como um mecanismo de institucionalização, estabelecendo prioridades para o governo Estadual e reafirmando os princípios orientadores anteriormente previstos por ocasião da política nacional para mulheres.

Durante o ano de 2007, o Brasil ratificou a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Decreto n.º 6.177, de 1º de agosto de 2007), estabelecendo, entre outras medidas, a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais, a criação de condições para que as culturas se expandam livremente; a promoção do respeito e consideração pela diversidade das expressões culturais; o reconhecimento da importância do vínculo entre cultura e desenvolvimento para todos os países, sobretudo aqueles em desenvolvimento.

Em 2010, visando garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, o governo federal instituiu a Lei n.º 12.288/2010, tratando-se do Estatuto da Igualdade Racial, que prevê, por exemplo, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação, e todas as formas de intolerância étnica.

Denota-se, com base nas informações acima, que os Encontros Internacionais de Mulheres Indígenas têm enfatizado a importância política das necessidades e experiências específicas das mulheres indígenas, trazendo discussões acerca do tema para o interior dos Estados. De fato, ainda que timidamente, as demandas das mulheres indígenas começam a estar presentes nas agendas globais de organizações internacionais e nos debates de toda sociedade.

É certo que os direitos constitucionalmente garantidos aos povos indígenas, embasados pela Convenção 169 da OIT e pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) - também assinada pelo Brasil e focada na figura da autodeterminação desses povos -, resguardam os direitos de referidas minorias. No ponto, cumpre assinalar que tramita no Congresso Nacional há quase vinte anos o projeto de um novo Estatuto dos Povos Indígenas, propondo-se a reconhecer de maneira mais ampla e direta a autonomia dos povos, assegurando meios para proteção de seus modos de vida.

Nesse sentido, extrai-se que no caso brasileiro existem postulados não apenas constitucionais que reconhecem os direitos dos povos indígenas de uma forma ampla, sem, contudo, abordar nuances de gênero, mas que foram dados graças ao trabalho conjunto das mulheres do país e da institucionalidade, viabilizaram a emissão de ações afirmativas em diversos âmbitos. Sem dúvidas, por um longo período, os preceitos jurídicos e sociais não se atentaram à imprescindibilidade das mulheres em acessarem seus direitos, evidenciando, neste viés, que a atual aquisição pode ser entendida como resultado de muitos movimentos de luta “essenciais para a expansão e até mesmo para uma mudança de olhar sobre a compreensão dos direitos humanos enquanto prática da alteridade.” (SANTOS.; CARVALHO.; 2020, p. 423).

Ainda que de forma incipiente, constata-se que o Brasil dispõe de instrumentos de proteção para enfrentar e proteger os direitos das mulheres. Com a aprovação da Convenção do Pará, e com a consequente movimentação das Organizações Governamentais (ONGS) feministas perante a então Secretaria de Política para as Mulheres (SPM), se tornou possível a edição da Lei nº11.340/2006, também conhecida como “Lei Maria da Penha”. Sobre o tema, Santos e Carvalho (2020, p. 427) ressaltam que os reflexos desta inovação jurídica e

normativa constituem “importantes subsídios para o trato da questão do combate à violência contra a mulher no País, porque dão visibilidade ao tema e reforçam a necessidade de mudança dos *status quo*.” Na visão dos autores, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos tem sido importante na elaboração de um diagnóstico sobre a situação das mulheres indígenas no continente, porquanto é ferramenta capaz de proporcionar a observância e a defesa dos direitos humanos desses grupos.

Com efeito, em meados de 2017, após estudar e verificar a realidade das mulheres indígenas da América Latina, a CIDH, em seu relatório, apresentou uma série de preceitos (princípios) considerando-os indispensáveis para “guiar a ação dos Estados na efetivação das medidas necessárias à proteção contra a violência por elas sofrida.” (2020, p. 431). Tais balizas estão elencadas em sete categorias, quais sejam a) atrizes empoderadas; b) interseccionalidade; c) autodeterminação; d) participantes ativas; e) incorporação de suas perspectivas; f) indivisibilidade; e g) dimensão coletiva/holística.

Referidos princípios ou balizas buscam incorporar em todas as leis e políticas que afetam mulheres indígenas uma abordagem holística para abordar as múltiplas e interligadas formas de discriminação que enfrentam, entendendo a mulher indígena como sujeitos de direito e não simplesmente como vítimas. Ao mesmo tempo, implica no reconhecimento de que a discriminação contra as mulheres com base no sexo e no gênero está ligada de forma indivisível a outros fatores, como raça, origem étnica, religião ou crença, saúde, status, idade, classe, orientação sexual e identidade de gênero, e que a sobreposição de várias camadas de discriminação - interseccionalidade - gera uma forma de discriminação agravada, e motivos pelos quais o efetivo respeito do direito dos povos indígenas à autodeterminação, aos seus territórios e recursos e a uma vida livre de racismo é condição para a garantia do direito de mulheres indígenas a uma vida sem nenhuma forma de discriminação e violência.

No mesmo relatório, a fim de prevenir eventuais discriminações e violações aos direitos das mulheres indígenas, a CIDH propôs várias medidas a serem observadas pelos Estados, entre elas, a busca pela formulação e adoção de um plano de ação voltadas a eliminar preceitos normativos e jurídicos nacionais incompatíveis com os princípios regentes acima mencionados, promovendo um “enfoque holístico” na compreensão das diferentes expressões de discriminação, pautado na interseccionalidade e na aplicação de uma perspectiva intercultural⁹ e de gênero em todas as análises acerca das múltiplas formas de violência

⁹ Castilho (2013,p.170) complementando os pensamentos de Walsh (2007; 2012) expõe que a interculturalidade denota suma importância na análise social, porque possibilita identificar e perceber aquilo que tem sido construído a partir das resistências ao colonialismo e à colonialidade pela visão dos povos dominados.

perpetradas contra as mulheres indígenas, criando, para tanto, espaços nos quais seja viável a comunicação efetiva entre os mecanismos judiciais do Estado e os das comunidades tradicionais, para assegurar-lhes maior proteção neste âmbito.

O documento ainda reconhece explicitamente o direito das mulheres indígenas a uma vida digna, o que se dá especialmente a partir do fornecimento de serviços básicos, como saúde, educação e segurança para que usufruam livremente de seus territórios com autonomia e harmonia, além de formular estatísticas detalhadas e organizadas quanto aos dados de violência e outras situações de discriminação contra as mulheres indígenas, implementando, sempre que necessário, medidas diferenciadas para a proteção dos direitos dessas minorias, mormente ante o risco acentuado que correm.

Não obstante o reconhecimento dos avanços registrados na legislação, e corroborando o cenário narrado pelas mulheres indígenas, no relatório emitido em 2021 a CIDH considerou extremamente grave e preocupante a situação dos povos e comunidades indígenas do Brasil, apontando, por outro lado, o índice elevado de projetos totalmente contrários aos preceitos supracitados.

Aqui, repensando a ação dos instrumentos estatais, chama atenção o fato de que embora existam vários órgãos presentes durante as assembleias, o que a princípio demonstraria uma preocupação em intervir sobre os problemas que conduzem a episódios de violência envolvendo as mulheres e meninas indígenas, extrai-se dos relatórios e documentos elaborados durante as assembleias e outros eventos que as interlocutoras indígenas usualmente não se sentem amparadas e contempladas pelo poder público.

Assim, são inúmeras formas de genocídio e epistemicídio¹⁰, negação de direitos, geográfica, identitária e criminalização do povo Guarani e Kaiowá, que segue de geração em geração. E essa situação se agravou com a chegada do governo Bolsonaro ao poder:

Das 1299 terras indígenas no Brasil, 832 (64%) delas estão com procedimentos de demarcação paralisados e as demais, em geral, encontram-se invadidas. Ou seja, o contexto é de violência cotidiana, tanto daqueles que vivem em terras demarcadas quanto daqueles que lutam por elas. A antipolítica indigenista de Bolsonaro vulnerabilizou as comunidades do sul ao norte, porque, para além das demandas fundiárias, promoveu-se o esvaziamento das ações assistenciais, comprometendo a subsistência das famílias e suas condições nutricionais, de saúde e educação. [...] O governo Bolsonaro, de forma simultânea, ataca a natureza, expandido a devastação; ataca os povos originários, destruindo seus direitos, suas terras e suas vidas; e promove ações que relativizam os impactos da pandemia que mata cotidianamente, desde abril do ano de 2020, centenas de pessoas. Ou seja, há no país, com o silêncio dos poderes públicos, uma organização, por dentro do governo, que ataca, articuladamente, todas as formas de vida. [...] O discurso do presidente é

¹⁰ Para melhor compreensão do tema, vide o capítulo anterior.

complementado também por ações práticas que favorecem os interesses das mineradoras. Além do desmonte dos órgãos encarregados da fiscalização e da proteção às terras indígenas, o governo federal apresentou ao Congresso Nacional, no início de 2020, o Projeto de Lei (PL) 191, que pretende legalizar a mineração a exploração de petróleo e gás e autorizar a geração de energia hidrelétrica dentro de terras indígenas. Embora sua tramitação não tenha avançado, em grande medida devido à mobilização dos povos indígenas, o projeto atua como uma carta de intenções – um sinal enviado aos invasores, desde Brasília, de que o governo federal endossa suas ações criminosas e pretende legalizá-las. (CIMI, 2020, p. 18-19).

Especificamente durante o ano de 2020, o CIMI identificou que o segundo ano do governo de Jair Bolsonaro significou para os povos originários um panorama muito insensível quanto aos seus direitos, territórios e vidas, particularmente aquelas que foram afetadas pela pandemia da Covid-19, atestando que houve uma clara omissão do governo federal em estabelecer um plano coordenado de proteção às comunidades indígenas, ocasionando o alto número de óbitos e maior índice de propagação do vírus (2020, p. 15):

Em muitas aldeias, a pandemia levou as vidas de anciões e anciãs que eram verdadeiros guardiões da cultura, da história e dos saberes de seus povos, representando uma perda cultural inestimável – não só para os povos indígenas diretamente afetados, mas para toda a humanidade. Segundo dados da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), mais de 43 mil indígenas foram contaminados pela Covid-19 e pelo menos 900 morreram por complicações da doença no ano de 2020. A falta de apoio para a instalação de barreiras sanitárias nas terras indígenas, a interrupção ou omissão no fornecimento de cestas básicas e de materiais de higiene, necessários para garantir condições básicas de proteção e prevenção contra a Covid-19, foram alguns dos casos recorrentes.

Diante do descaso e da irresponsabilidade do governo federal, as deputadas Rosa Neide e Joênia Wapichana propuseram o Projeto de Lei (PL) nº 1142, que previa medidas urgentíssimas de apoio aos povos indígenas diante da pandemia do coronavírus. Este PL foi aprovado na Câmara e no Senado e submetido à sanção do presidente da República, que vetou 16 dos 25 artigos aprovados, inclusive os que possibilitavam a reserva de leitos hospitalares, transporte de indígenas, medicamentos e até distribuição de água potável. Os vetos presidenciais foram derrubados no Senado e o PL 1142, transformado na Lei Ordinária nº 11.021/2020, que foi totalmente ignorada pelo governo.

Além disso, nas assembleias realizadas em 2019, as conselheiras denunciaram com afinco as práticas anti-indigenistas que avançam especialmente no âmbito legislativo, com a apresentação de inúmeros projetos de leis que evidentemente trazem consequências desastrosas aos povos indígenas, traduzindo uma nítida tentativa de genocídio contra os corpos desses indivíduos:

Estamos enfrentando um governo que vem retirando todos os nossos direitos legais, nos impedindo de existir, vendendo tudo o que é nosso, privatizando a terra que nos resta, acabando com o meio ambiente, aos olhos do capitalismo tudo virou mercadoria, se esquecem que todos os recursos naturais também acabam e a vida no planeta está ameaçada. As políticas anti-indígenas avançam no congresso nacional.

Aplicar a tese do marco temporal é a morte do povo Guarani e kaiowá, é invalidar os nossos direitos pela demarcação de terras indígenas. (KUNANGUE, 2019, p. 03).

De fato, segundo informações do CIMI (2020, p. 09), o governo de Jair Bolsonaro representou, sobretudo durante 2019 “a continuidade e o aprofundamento de um cenário extremamente preocupante em relação aos seus direitos, territórios e vidas” sendo tal omissão constatada também no ano seguinte, ou seja, no contexto pandêmico que assolou o país.

É necessário apontar que a indevida construção de um aparato eficaz por parte do Estado contra o conjunto de violências acima mencionadas é vista como uma forma de tentar apagar e exterminar os povos indígenas, expressando a ideia de que inexistia uma “forte punição ou investigação da violência perpetrada, e contribuiu para a ideia de forma contrária ao direito de viver sem violência e discriminação.” (SANTOS.; CARVALHO.; 2020, p. 431), ou seja, evidentemente pode ser entendida como uma expressão do colonialismo.

No caso brasileiro, os discursos da desumanização e inferiorização de vários povos permanecem hegemônicos (em várias oportunidades de maneira explícita pelos governantes e representantes públicos), reafirmando o pensamento que se criou sobre a superioridade/modernidade, no sentido de que determinados grupos possuem o direito e a autorização para falar por seus “inferiores”, estabelecendo quais são suas fraquezas, falhas e defeitos a serem corrigidos, o que demonstra “como a produção do conhecimento (leia-se do direito) é colonizada e se manteve estável devido à matriz de poder colonial que determina uma forma específica de poder.” (KOGOCHI, 2018, p. 45).

Outrossim, consoante disposto acima, evidencia-se que a luta das mulheres indígenas e dos povos tradicionais, de uma forma geral, é para cumprir e respeitar os direitos constitucionalmente reconhecidos a referidos grupos, entre eles, o disposto no artigo 67 da Constituição Federal, que delimita a demarcação dos territórios tradicionais em cinco anos, além dos preceitos estampados no artigo 231 e seguintes, que prevê, por exemplo o direito originário às terras que tradicionalmente ocupam. Porém, a realidade está longe desse horizonte.

Para Clara Mboy, da etnia Guarani, os planos governamentais têm desencadeado o esbulho sistemático das áreas indígenas, pois as práticas estatais, em vez de auxiliar os povos, protegendo seus interesses, têm dificultado o acesso de referidos grupos ao direito e à justiça, beneficiando, por outro lado, os interesses dos latifundiários e fazendeiros:

Hoje estamos nos humilhando no Congresso e pedindo de novo um pedaço das nossas terras para ser demarcados. Não temos nada a leis que garante a devolução das nossas terras por direito, que tinha que vim pedir um pedaço de terra aqui era os

européus, não nos povos nativos. Quantas vezes fomos mal recebidos em Brasília, nunca tivemos diálogo com nenhum Presidente da república. Sempre fomos recebidos com tropas de choque, bala de borrachas, spray de pimenta na cara e bomba. Nunca fomos ouvidos por quem está no “comando” desse país. Sempre fomos rebaixados e as nossas lutas pela terra sempre foi visto como problema em Brasília. Para ficar ainda mais complicado para povos nativos para recuperar as suas terras, criaram a bancada ruralista, que manda e desmanda no Congresso. Enquanto a bancada ruralista estiver no comando vai ficar muito difícil de recuperar as nossas terras que foram saqueadas pelos latifundiários. (2021, p. 85).

A pesquisadora indígena também defende que os políticos têm apresentado projetos de leis que visam garantir mais a posse da terra para eles, branco, ruralistas, falsos donos da terra. Para ela, enquanto não houver a compreensão de que os europeus invadiram as terras indígenas, saindo dos seus países, em busca de riquezas, bem como que os povos indígenas nativos são, de fato, os verdadeiros donos das terras hoje objeto de demarcação, sempre haverá conflitos, brigas e mortes por defender o que é tido como essencial aos povos Guarani e Kaiowá: o tekoha.

Um exemplo nítido de concretização da política anti-indígena que assola os espaços públicos e decisórios pode ser retirado da proposta de emenda constitucional nº 215-A/2000, apresentado pelo então Deputado Almir Sá e outros, e tendo como principal “objetivo” modificar o texto constitucional, outorgando ao Congresso Nacional a competência exclusiva para aprovar a demarcação das terras indígenas, além de ratificar as demarcações já homologadas pelo Poder Executivo e prevendo também, que os critérios e procedimentos relativos à demarcação das terras indígenas sejam regulamentados por lei.

Em resumo, o projeto proíbe a ampliação de áreas demarcadas e dificulta o reconhecimento de novos territórios em benefício dos povos originários. Referido texto traz à tona ainda a figura do Marco Temporal que implica no reconhecimento de que os povos indígenas e Quilombolas somente teriam direito a terra se já a estivessem ocupando em 5 de outubro de 1988, data da aprovação da Constituição Brasileira.

Além da iniciativa anteriormente mencionada, o governo federal apresentou, em meados de 2020, em plena pandemia, perante o Congresso Nacional, no início de 2020, o Projeto de Lei (PL) 191, que pretendia, entre outras medidas, legalizar a mineração, a exploração de petróleo e gás e autorizar a geração de energia hidrelétrica dentro de terras indígenas. Apesar de sua tramitação não ter rendido frutos, sobretudo devido à grande mobilização dos povos indígenas, referido projeto exprime as reais de que o governo federal endossa as ações criminosas contra os povos originários e pretende legalizá-las

Assim, ante todo cenário exposto, não há dúvidas de que o quadro social em que as mulheres Guarani e Kaiowá estão inseridas é altamente crítico e encontra-se marcado por

múltiplas formas de violências que são cometidas de maneira sistemática e generalizada por vários atores, entre eles, o Estado e os próprios homens indígenas, que, têm se aproveitando da suscetibilidade acentuada desse grupo a toda forma de arbítrio, sobretudo ante a modificação do papel que desempenhavam dentro das comunidades e das interferências causadas pelo contato com a sociedade não-indígena.

Consequentemente, neste labirinto de violações históricas, evidencia-se que a elaboração dos sistemas jurídicos de países tidos como periféricos, a exemplo do Brasil, “pode ser identificada como um ponto de partida para se pensar em que aspectos a colonialidade do poder, do saber e do ser influenciam na compreensão e concepção dos direitos humanos”. (CASTILHO, 2013, p. 74).

2.2 As violências contra as mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul

Definir violência não é uma tarefa fácil. Essa pequena palavra engloba muitos outros sentidos, podendo, assim, ser verificada sob aspectos diversos, especialmente sociais e culturais, bem como através de enfoques e categorias de análise próprias, a exemplo das categorias de gênero e raça.

Em um aspecto geral, pode-se observar que a violência imposta aos Guarani e Kaiowá se deu através da forma física bem como através da violência simbólica, vez que a sociedade nacional – incluindo-se o Estado brasileiro – impôs aos povos originários um “completo ocultamento em sua alteridade, para assim negar-lhe o estatuto de comunidade organizada a partir de suas formas próprias de sociabilidade [...]”. (GAVILAN, 2021). Esse processo de negação do outro e de desconsideração da diferença em razão de sua etnia passou a ser denominado “etnocídio”. Ao abordar o tema, Pierre Clastres (1980) explica que, diferentemente do que ocorre no genocídio, essa forma de destruição não aponta para a morte física do homem indígena, mas sim para sua cultura, tradição, ou seja, do seu modo de vida tradicional.

O genocídio, por seu turno, pode ser compreendido como “o processo lento da morte e da existência dos povos”, concretizando-se pelo conjunto de políticas antindígenas que estão atacando os corpos dos indígenas:

O genocídio é o processo lento da morte e da existência dos povos. Os povos indígenas estão morrendo sem perceber, o genocídio é o conjunto de políticas antindígenas que estão nos atacando. Morremos não só pelas armas de fogos (faca e outros tipos de arma), muitos estão fazendo suicídio sem perceber e sentir a dor. Desde a chegada dos europeus sofremos processo de genocídio até agora. Não

morremos só com a perda das nossas terras, morremos lentamente com a extinção das etnias, espirituais, religião, principalmente com a intervenção da cultura que nos consome sem percebermos que estamos extinguindo as nossas culturas quando compartilhamos da cultura dos europeus. Já fomos extintos de várias formas, com perda dos nossos territórios, fomos expulsos dos nossos lugares tradicionais, já não podemos exercer parte de nossa cultura, como costumes, alimentação, vestimentas. (ALMEIDA, C.; 2021, p. 28).

Nesse sentido, conforme destacado no Atlas da Violência de 2021, é preciso entender a violência contra os povos indígenas como um fenômeno complexo, não sendo apenas ligada ao físico, mas também apresentando um viés simbólico, imbricado em diversos fatores que se manifestam de diferentes maneiras e intensidades, a exemplo da colonialidade, que é tida como instrumento de controle, poder e extermínio dos povos:

Com efeito, a violência simbólica expressa-se primariamente na linguagem como instrumento de ação e poder [...] Embora as conexões causais entre violência simbólica e física não sejam diretas ou lineares, a violência letal encontra suas condições em contextos de conflitos e onde os direitos dos povos indígenas são relativizados e desconstruídos simbolicamente, sobretudo com o uso de meios de comunicação eficientes na propagação de discursos antagônicos aos ideais de interculturalidade e pluralismo cultural, incluindo nesse contexto as conhecidas Fake News. Essa violência simbólica primária, que permanece latente, articulada, é a base sob a qual se ergue a violência aberta e crua vivida pelos povos indígenas, violência física e mesmo o etnocídio, extremos de violência que não se coadunam com o Estado Democrático de Direito. (IPEA, 2021, p. 89).

Especificamente no que tange a violência de gênero, deve-se observar que a violência exercida contra as mulheres indígenas nas diferentes fases do seu ciclo de vida infância, juventude, idade adulta e velhice é um tema que surge de forma recorrente e não se refere apenas ao abuso físico e agressões sexuais, como muitas vezes se acredita, mas considera-se como tal qualquer comportamento que implique violação de seus direitos, não é apenas o abuso carnal, mas também a violação desses direitos.

No ponto, a definição trazida pela Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher, também conhecida como Convenção de Belém do Pará dispõe, em seu primeiro artigo, que a violência se trata de “qualquer ato ou conduta baseada no gênero que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada.” (BRASIL, 1994).

Ao interpretar os dispositivos acima, a CIDH (2017, p. 60) interpretou o termo de forma abrangente, incluindo à concepção de violência, elementos que integram as particularidades do “ser mulher indígena”. Vejamos:

Según la interpretación de la CIDH, el artículo 2 de la Convención de Belém do Pará incluye la violencia obstétrica y espiritual entre las formas de violencia contra la mujer, dada su prevalencia en el hemisferio. La violencia obstétrica abarca todas las

situaciones de tratamiento irrespetuoso, abusivo, negligente, o de denegación de tratamiento, durante el embarazo y la etapa previa, y durante el parto o postparto, en centros de salud públicos o privados¹⁶⁶. Esta violencia se puede manifestar en cualquier momento durante la prestación de servicios de salud materna de una mujer, mediante acciones como la denegación de información completa sobre su salud y los tratamientos aplicables; la indiferencia al dolor; humillaciones verbales; intervenciones médicas forzadas o coaccionadas; formas de violencia física, psicológica y sexual; prácticas invasivas; y el uso innecesario de medicamentos, entre otras manifestaciones. La CIDH há recibido información indicando que mujeres indígenas en la región han sido obligadas a dar a luz en posición supina en vez de vertical; han sufrido incidentes de esterilizaciones forzadas; y mujeres que han sido atadas durante el parto¹⁶⁷. La violencia espiritual, por su parte se manifiesta cuando actos de violencia o de discriminación contra mujeres indígenas se perciben no sólo como un ataque individual contra ellas, sino como um daño a la identidad colectiva y cultural de las comunidades a las que pertenecen¹⁶⁸. En este sentido, la CIDH ha entendido las barreras a la obtención del estatus indígena en Canadá como violencia cultural y espiritual en contra de mujeres indígenas.

A sobredita convenção ainda ilustra as diversas formas de manifestação da violência, entendendo que a violência contra mulher abarca as dimensões a) físicas, b) sexuais e c) psicológicas, assim designadas:

- a. ocorrida no âmbito da família ou unidade doméstica ou em qualquer relação interpessoal, quer o agressor compartilhe, tenha compartilhado ou não a sua residência, incluindo-se, entre outras formas, o estupro, maus-tratos e abuso sexual;
- b. ocorrida na comunidade e cometida por qualquer pessoa, incluindo, entre outras formas, o estupro, abuso sexual, tortura, tráfico de mulheres, prostituição forçada, seqüestro e assédio sexual no local de trabalho, bem como em instituições educacionais, serviços de saúde ou qualquer outro local; e
- c. perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra (BRASIL, 1994).

Já para as mulheres indígenas, o termo apresenta um caráter diverso daquele usualmente empregado. Conforme exposto pela organização da Kuñangue nos relatórios intitulados *Corpos Silenciados, Vozes Presentes* (2020a, p. 09), “a violência é uma palavra que os não indígenas (*karai*) utilizam para se referir à quebra de um pacto/acordo social, a partir de uma visão ocidental” entretanto, é um conceito que não possui tradução na língua Guarani e Kaiowá. As mulheres afetadas insistem que a violência atinge a todos e que sua erradicação depende, no entanto, da auto organização das vítimas, o que se infere através das Assembleias, lugar onde são abordadas diferentes situações enquadradas como formas de “violência”.

Ao tratarem da questão diretamente com as mulheres Guarani e Kaiowá, as autoras Zimmermann, Seraguza e Alves Viana (2015, p. 123) atestam que

as violências perpetradas contra as mulheres destes coletivos étnicos são decorrentes de processos de violações de seus povos, as profundas modificações com o contato não indígena, recolhimento das populações em reservas pequenas, a degradação da paisagem natural e a introdução de drogas e bebidas alcoólicas nestas comunidades.

Chamorro e Nichnig (2021, p. 20), por outro lado, questionam se a ideia de posse dos corpos das mulheres e a consequente violação aos seus direitos seriam reflexos da herança colonial ou não:

Estaria este sentimento presente na cultura indígena ou se trata de um reflexo do contato com a cultura ocidental? As hierarquias de gênero e o machismo que refletem em práticas violentas são muitas vezes naturalizações das relações entre homens e mulheres indígenas. Segundo Chamorro, em entrevista concedida a mim, as violências não se dão somente no âmbito familiar e doméstico, mas também os próprios líderes das comunidades são autores de violências. Não raro, elas sofre retaliações dos líderes da comunidade, para quem o direito das mulheres não se aplica às mulheres indígenas. Para eles, o natural é que as mulheres não lutem pelos seus direitos.

Por tais motivos, a violência contra a mulher indígena é tema complexo e há muitos aspectos que devem ser levados em consideração no que diz respeito à realidade dessas mulheres. Muñoz (2017) assenta que, para além dos fatores que afetam todas as mulheres, mulheres indígenas e afro-colombianas têm que lidar com uma história de escravidão e anos de tolerância da violência contra elas, as quais se somam as percepções racistas que incluem uma série de estereótipos sobre seus corpos físicos.

Tanto é assim que, após diversas pesquisas e estudos, o Comitê da Convenção da ONU para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) reconheceu a relação intrínseca entre os direitos individuais das mulheres e meninas indígenas e os seus direitos coletivos, devido à relação especial que trazem com suas terras, territórios, bens naturais, a espiritualidade, sua ciência, tecnologia e conhecimentos tradicionais.

Através da publicação da Recomendação Geral No. 39, o Comitê expôs a ocorrência de inúmeras violações e abusos de direitos humanos que alcançam as vidas das mulheres e meninas indígenas, chamando atenção para a necessidade de demandar a participação efetiva e significativa dessas minorias nos processos de tomada de decisão e sua inclusão pelos Estados, com devido respeito a suas culturas, identidades e tradições. Assim, para se entender práticas de violência contra a mulher indígena, é preciso também observar a cultura, os costumes e as crenças dos povos indígenas.

Muñoz (2017) nos atenta para o fato de que a discriminação se expressa no exercício de diversas formas de violência contra mulheres e meninas, por vezes evidentes e com consequências visíveis como em casos de abuso físico, outras vezes escondido e com impactos que não são percebidos a olho nu, como restrições, zombarias e piadas degradante, ignorância, humilhação, abuso psicológico, mas que vão esgotando a confiança das mulheres em si mesmas e em suas chances de vida valioso.

A autora pontua que como consequência da discriminação, mulheres e meninas têm menores oportunidades que os homens para acessarem benefícios e oportunidades para desenvolvimento pessoal e social, e estão em sua maioria expostos a situações de maus-tratos, opressão e violência nos diversos espaços, sem que haja sequer uma sanção social contra esses comportamentos.

Ao abordarem o tema da violência nos documentos finais de suas assembleias, as integrantes da Kuñangue têm, usualmente, afirmado que a violência se traduz na forma abaixo mencionada (KUNANGUE, 2020a, p. 09):

Espancar/bater nas mulheres Kaiowá e Guarani, xingamento, negação de direito, ameaça à vida/existência, o paradigma de que a natureza precisa gerar lucro, afirmar que uma criança tem prazer de ser estuprada ou durante o estupro, expressar que as pessoas indígenas só gera prejuízo para o desenvolvimento da economia do estado, que somos invasores das terra e não plantamos: tudo isso também é violência contra os nossos corpos.

Também destacam que, em entrevista com algumas mulheres das comunidades, a concepção/percepção das violências é a seguinte (KUNANGUE, 2020, p. 10):

A violência tem vários significados, vários jeito de se pronunciar, acontecem terrores tortura psicológica, violência física, violência moral, violência patrimonial, espancamentos e perseguições, e os machista querer calar a boca das mulheres, nos chingam, ofendem, não deixa as mulheres livres fazer o que elas quiserem.

Eu considero a violência como extremamente complicado, porque várias mulheres não pensam igual existem mulheres que sofrem violência todos os dias mas ela não sabe que isso é uma violência por exemplo todos os dias as mulheres sofrem maus tratos de palavra do seu próprio marido família e pela luta que as mulheres têm a seu dia a dia.

Geralmente violência é uma palavra que tem bastante significado, mas há vários modos de entender as tantas violências, uma delas é a violência física e a verbal, que são muito praticada dentro da aldeia. Sim, como lideranças da aldeia já sofri sim violência dos próprios da comunidade e dos próprios colegas assim fisicamente e tanto verbal mas como sou professora e lideranças eu sei como agir com isso.”

Devido ao papel singular das mulheres indígenas a violência contra elas, perpetrada em diferentes contextos, as prejudica no âmbito físico, cultural e espiritual (CIDH, 2017) e, conforme será visto nas próximas seções, as mulheres indígenas, além de defenderem o “território-terra”, também defendem seus corpos-território, pois no interior de suas próprias comunidades e do movimento indígena, elas têm de lutar contra incalculáveis ataques, como violência psicológica, sexual, imposições de pensamentos e das dirigências masculinas.

Para Clara Mboy Jague “a luta das mulheres indígenas Guarani e Kaiowa não é só a luta pela demarcação da terra, mas também pela saúde, educação e para o bem da população indígena das áreas de retomadas.” (2018, p. 16). A questão é complexa e “se complica ainda mais quando inserida no debate envolvendo noções como ‘direitos individuais’ e ‘direitos

coletivos’; ou ‘direitos universais’ e ‘direitos culturais’”(VERDUM, 2008, p. 12), comumente presentes nos debates sobre direitos e outras temáticas indígenas.

Infelizmente, ainda que sujeitas a formas específicas de violência e discriminação – tanto individuais quanto coletivas – atualmente não existe na ONU uma norma específica para proteção e promoção dos direitos humanos das mulheres e meninas indígenas, contudo, visando modificar tal realidade, a Recomendação Geral n. 39, negociada desde 2004, busca aperfeiçoar e aprofundar a interpretação da extensão dos direitos reconhecidos na CEDAW às mulheres e meninas indígenas.

De forma semelhante, vê-se que nosso país segue em passos lentos no tratamento da questão da discriminação contra a mulher indígena, sobretudo no que tange à elaboração e aplicação de políticas públicas, o que dificulta a proteção dos direitos dessa parcela da população e inviabiliza a eliminação das violências.

Assim, a partir de uma perspectiva de gênero, se observou situações de violência contra mulheres indígenas no cone-sul de Mato Grosso do Sul, sendo que, a partir dos debates propostos nas assembleias da Kuñangue Aty Guasu, das reivindicações e denúncias apresentadas em documentos e relatórios, tornou-se possível levantar necessidades e carências das mulheres e meninas Guarani e Kaiowá nesse estado, as quais serão elencadas nas linhas abaixo.

3. CONSTRUINDO ESPAÇOS DE LUTA: A KUÑANGUE ATY GUASU

Como visto no capítulo anterior, durante todo período de discussão e mobilização das mulheres indígenas “houve um amadurecimento da consciência política, buscando sua autonomia” (VERDUM, 2008, p. 68). Por outro lado, também se pode considerar que as inúmeras formas de violência, controle de poder e colonialismos contra as mulheres indígenas tornaram-se fatores que engrenaram a organização de movimentos e grupos específicos, resultando então na criação de pautas políticas e sociais articuladoras de referidas minorias (SANTOS, I.; 2017, p. 70), trazendo uma outra dimensão política de seus corpos-territórios¹¹.

Assim, com um amadurecimento da consciência política, as mulheres indígenas perceberam a imprescindibilidade de se unirem para que a luta pelos direitos se traduza em conquista efetiva (MONTANHA, 2019), vez que elas têm se insurgido contra as

¹¹ Santos e Ferreira (2022) assinalam que a noção de corpo-território apresenta uma profunda relação entre o corpo da mulher e as outras teias ontológicas que permeiam o Universo, de modo que, embora seja visto como suporte para as experiências individuais, ele não é individual, mas está “alocado em uma rede de relações intrínsecas e coletivas”.

discriminações raciais e de gênero enfrentadas todos os dias, ganhando visibilidade e espaço como lideranças sociais, o que demonstra a importância do movimento na proteção de direitos dos grupos minoritários.

Com a institucionalização das demandas das mulheres indígenas, lideranças indígenas femininas passaram a frequentar, cada vez mais, reuniões nacionais e internacionais, o que propiciou a consolidação e a articulação de suas organizações (DUTRA; MAYORGA, 2019, p. 123). Porém, se por um lado as associações indígenas têm servido como instrumentos políticos e sociais de luta de uma classe social com pouca visibilidade no país, por outro, elas têm sido ameaçadas e discriminadas pelo Estado em suas três funções, pelos empresários, políticos, fazendeiros e pelos próprios parentes.

Iranilde Barbosa dos Santos, pertencente ao povo Macuxi, ao analisar as experiências coletivas de mulheres no combate à violência, aponta que os órgãos atuantes na defesa dos interesses dos povos indígenas em nosso país, vistos como verdadeiros aliados de seus direitos, “ainda possuem um tímido envolvimento no combate às violências praticadas contra as mulheres indígenas” (2017, p. 73). A autora pontua que a defesa das mulheres indígenas contra a violência também tem sido pouco tratada em instâncias estatais responsáveis por elaborar e fazer executar políticas públicas indigenistas, como o Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI).

Lucia Pereira (2020, p. 28-29) narra que antes da criação da Kuñangue, as mulheres não eram ouvidas dentro das comunidades e os homens dominavam as reuniões, deixando de lado o debate sobre pautas que interessam ao gênero feminino:

A assembleia da kuñangue sempre encoraja as mulheres para levantarem a bandeira contra todos os tipos de violências e que enfrentam os maiores desafios em busca dos seus direitos. Antes, a Reserva era o espaço dominado pelos homens, eles mandavam e desmandavam, muitas vezes silenciando as vozes das mulheres. Nesse espaço de masculinização das relações, muitas mulheres sofriam e continuam sofrendo agressões e até morrem com as violências domésticas. Normalmente elas silenciavam quando passavam pelas violências morais, físicas e/ou psicológicas. Muitas também desconhecem a lei ou a consideram de difícil acesso.

Ao dialogar com Dona Helena - uma das protagonistas mais antigas da Kuñangue -, Azoategui (2017, p.) expôs “que antes, nas Aty Guasu (Grande Assembleia dos Guarani e Kaiowá), as mulheres não podiam falar, e que frequentavam apenas para acompanhar os maridos.”

Considerando que a maioria dos espaços tradicionais de expressão política estava fechada (incluindo-se as próprias mobilizações desenvolvidas no interior das reservas indígenas) e segue dificultando o acesso das mulheres aos seus direitos, as Guarani e Kaiowá

passaram se organizaram a partir de mecanismos alternativos de resistência, fundamentando-se, sobretudo, em suas próprias identidades e particularidades, que as constituíam enquanto sujeitos coletivos (indígenas) e políticos (mulheres). Hoje, as mulheres têm estado presentes nas áreas de retomada, mostrando sua força e, sobretudo pós a criação da Kuñangue, as mulheres Guarani e Kaiowá passaram a participar, de forma mais ativa, dos debates e organizações reivindicatórios de direitos. Porém, além de abordarem pautas do movimento indígena, a exemplo do direito territorial, direito à saúde e do direito à autodeterminação, essas mulheres também tem indicado outras demandas importantes, que estão intimamente ligadas à sua condição (enquanto mulheres e indígenas).

A partir da leitura do trabalho de Tônico Benites (2014), é possível extrair que, anteriormente à criação da KAG, os povos pertencentes às etnias Guarani e Kaiowá se organizavam através da chamada Aty Guasu “Assembleia Geral do povo Guarani e Kaiowá”. Benites (2014, p. 23), que é representante dos professores indígenas e das terras indígenas em conflito, assinala que o Aty Guasu é visto pelas lideranças “como uma grande assembleia dos Guarani e dos Kaiowá, algo fundamental para a manifestação e a manutenção do modo indígena Guarani e Kaiowa.” Em sua tese, o autor explica que em decorrência do processo de dispersão das famílias extensas dos territórios, as lideranças e outros membros das famílias indígenas passaram a se mobilizar e criar diferentes estratégias para planejar o retorno e a recuperação dos territórios perdidos, cenário em que nasceu a Aty Guasu.

Embora haja certo imbróglio quanto ao início exato da assembleia, Benites destaca que o aspecto político do Aty Guasu somente floresceu em meados de 1980, sendo que, durante os anos, os ativismos foram se ramificando e se especificando de acordo com as pautas abordadas, a exemplo da Aty Guasu dos Jovens (RAJ, Retomada Aty Jovem), Aty Guasu das crianças (Mitã) e Aty Guasu dos Professores e lideranças Guarani e Kaiowá (ANZOATEGUI, 2018).

Dito isso, não diferindo do que ocorreu em outros estados brasileiros, emergiu nas terras sul-mato-grossenses um espaço de resistência, denominado “Kuñangue Aty Guasu”, que significa “A Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá”, criada com o objetivo de promover espaços de mobilização, onde as mulheres “reivindicam suas lutas enraizadas às lutas políticas de suas organizações, construídas em coletivo e em pares” (BARBOSA, 2019, p. 208). Desta forma, como resposta às tantas perseguições, demonizações e violências, as mulheres Guarani e Kaiowá passaram a ser “porta-vozes de suas caminhadas”.

Com sede em Dourados/MS e iniciada em 2006 – mesmo ano em que ocorreu o I Encontro Nacional das Mulheres Indígenas em Brasília – a Kuñangue Aty Guasu foi realizada no território de Nhanderu Marangatu, município de Antônio João (MS), a partir da insurgência coletiva das mulheres Guarani e Kaiowá, que visavam dar ênfase em demandas políticas únicas, que respeitassem o caráter único das indígenas que residem na Reserva Indígena de Dourados e regiões próximas, permitindo que elas se desenvolvessem politicamente e fortalecessem suas guerreiras, mantendo sua tradição e particularidades através de encontros, oficinas e atividades realizadas. É este espaço o espaço em que elas se socializam e discutem as demandas de seu interesse, de forma que os resultados venham a ser satisfatórios e atendam as especificidades exigidas (MOURA; CORRÊA; SANTOS, 2016).

Embora a Kuñangue Aty Guasu tenha começado, de fato, em 2006, as vozes das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul já estavam ecoando em suas comunidades muito antes desse período, posto que elas sempre estiveram lado a lado dos homens, reafirmando o compromisso de lutar contra as variadas maneiras de violências que inviabilizam suas identidades.

Atualmente, cerca de cinquenta e quatro mulheres integram a equipe da KAG, representando quarenta e um territórios. Na página oficial da organização (KUÑANGUE, 2023), bem como no mapeamento de violências emitido em 2021, foram apresentadas nove conselheiras, entre elas, mulheres pertencentes às etnias Guarani e Kaiowa, residente nos *tekohas* próximos a Dourados (MS). Além disso, dá-se especial atenção às *nhandesys*. Estas, além de serem vistas como exemplos pelas mais novas, também assumem papel de importância na caminhada em razão de sua sabedoria e pela força de suas rezas e cantos. Ao comentar sobre a confiança depositada nessas mulheres, Kuña Jeguaka Poty Rendy'i relata que:

[...] com a força das *nhandesys*, tem dado muita força ensinando as mulheres jovens a se defender através do canto e da reza, ensinando remédio de cura tradicional para a cura do nosso corpo, e também palavras de fortalecimentos sabias que sempre nos orienta nessa caminhada. Elas tem sido grande incentivadora na defesa do nosso corpo, território e pela sobrevivência dos nossos povos que vem sofrendo grande violação de direitos humanos. (KUÑANGUE, 2021, p. 27).

Como se vê, muitas são as linhas que tecem a história das mulheres Guarani e Kaiowá e, embora cada uma tenha sua vivência e experiência singular, todas estão ligadas, coletivamente, pelo mesmo desejo: “trazer a violência contra a vida das mulheres do nosso povo [...] dar voz a elas, trazer a dor, a indignação, a impotência, a tristeza, o choro e a resistência delas há 519 anos.” (KUÑANGUE, 2019, p.03). Neste ponto, Urruth (2018)

assinala que as narrativas das mulheres Kaiowá são transpassadas de muitos sentidos, e que ecoam especialmente na luta pela demarcação de seus territórios, em que elas se definem como guerreira, umas das razões pelas quais as discussões são voltadas principalmente para referida problemática.

Anzoategui (2018), por sua vez, ao analisar a dinâmica da Kuñangue define que, semelhantemente ao que ocorre na *Aty Guasu*, outras demandas são analisadas: saúde, educação, segurança e sustentabilidade. Entretanto, a autora pontua que também são discutidas demandas voltadas apenas para as mulheres, como a violência doméstica, a segurança nos *tekoha* e a questão das crianças indígenas retiradas do fogo doméstico e colocadas em instituições governamentais de acolhimento.

A cada ano e em territórios diversos, uma assembleia é realizada, oportunidade na qual as meninas e as mulheres Guarani e Kaiowá buscam respeitar seus conhecimentos tradicionais, além de discutirem de que forma o conhecimento e ensinamento advindos de nós, brancos, *karais*, se envolvem no modo de ser indígena. Elas tencionam as interpretações sobre a realidade que insistem em lhes rejeitar, repisando o compromisso com a vida e o bem viver.

De acordo com as próprias integrantes da Assembleia, objetiva-se registrar as demandas das mulheres, a fim de que elas sejam ouvidas e atendidas. Ou seja, “visa dar visibilidade e tornar sofrimento em narrativa, socializando as tantas violências sofridas pelas mulheres Guarani e Kaiowá no contexto atual.” (KUÑANGUE, 2019, p. 03). Nesse sentido, a criação da Kuñangue propiciou às Guarani e Kaiowá um mecanismo de combate contra todo desrespeito e negligência vivenciado por elas durante tantos anos e que nunca foram efetivamente contestados:

[...] estas assembleias *Aty Guasu* têm um papel de grande relevância. São eventos importantes para os Guarani e Kaiowá, que esperam ansiosos pela sua realização. São momentos de “representações de cultura”, estes povos, de certa forma, exibem suas tradições tornando-se conhecidos (fazendo-se visíveis). Estas assembleias constituem-se em pontos centrais de discussões e apresentação de propostas sobre as novas demandas Guarani Kaiowá, que conforme já foi demonstrado, geralmente são discutidos os problemas que mais os afligem naquele momento. (PACHECO, 2017, p. 110)

As organizadoras dos encontros ressaltam a participação de diferentes gerações de pessoas, apontando para a “seriedade e reconhecimento da luta das Mulheres indígenas”:

É uma assembleia organizada por mulheres conselheiras da Kuñangue *Aty Guasu*, onde as representantes de várias comunidades têm voz, espaço, participação e decisão. O público da Assembleia são: Nhandesys (Anciãs-Jary) e Nhanderus

(Anciãos-Ñamõi), jovens, rezadores, crianças, movimentos sociais, ativistas, imprensa internacional e nacional, Universidades, pesquisadores e apoiadores. A presença de autoridades regionais, estaduais e federais, interligadas às questões indígenas, bem como das organizações indigenistas também se faz presente na plenária, recebendo as demandas da Kuñangue Aty Guasu. O público da Plenária varia entre 400 e 600 pessoas, um espaço de protagonismo e discussão de temas de alta relevância para as comunidades indígenas. A Kuñangue Aty Guasu é um dos únicos espaços, onde se reúnem mulheres Kaiowa e Guarani, representantes de todos os Tekoha para diálogo e discussão dos direitos e demandas delas. (KUÑANGUE, 2021, p. 08).

Durante as plenárias, atenta-se para as diversas demandas das mulheres indígenas, trazendo elementos para discussão, socialização e reflexão acerca dos avanços e empecilhos na aplicação e efetivação de direitos das mulheres Guarani e Kaiowá, sempre trazendo à tona, de forma direta, as vozes dessas mulheres ao debate.

É interessante notar que os homens são convidados a comparecerem e escutarem os relatos das mulheres acerca de problemas que também os envolvem diretamente, especialmente porque as Guarani e Kaiowá são protagonistas nas lutas territoriais, reivindicando interesses de seu povo, atuando lado a lado com seus companheiros. Desse modo, o debate de mulheres indígenas e a presença de não indígenas é capitaneada pelas lideranças femininas, responsáveis por redigir os documentos e relatórios oficiais. Não apenas a comunidade indígena é chamada a ouvir o compartilhamento de experiência dessas mulheres, vez que outros atores sociais, de fora dos territórios, tais como defensores, promotores, representantes de organizações não-governamentais (ONGs) e pesquisadores, participam dos encontros e tomam conhecimento das violências e discriminações sofridas por elas.

Durante a X Assembleia da Kuñangue Aty Guasu, que ocorreu em outubro de 2022, as organizadoras do evento homenagearam mulheres não-indígenas que contribuíram, de alguma forma, para o avanço de suas lutas, e que seguem lhes auxiliando no enfrentamento à violência, construindo caminhos por um mundo mais humano onde caibam as especificidades das mulheres de cor.¹²

A partir dos relatórios emitidos durante as reuniões, é possível perceber que, no decorrer dos anos, as ações da KAG foram viabilizadas pelo apoio e parcerias externas que fomentaram a estruturação de atividades para além das comunidades indígenas, voltando o olhar da sociedade para as problemáticas enfrentadas pelas mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Além disso, a Assembleia alcançou gradativamente um maior índice de

¹² As homenageadas foram Fabiana Assis Fernandes, Raffaella Fryer Moreira, Neyla Mendes, Simone Becker, Daniele de Sousa Osório, Kelly Cristina Alves, Paula Rodrigues, Katiuscia M. Galhera, Liana Lima e Laura Gislot.

autoridades públicas e organismos internacionais, a exemplo de defensores dos Direitos Humanos, membros do Ministério Público Federal e Estadual, do Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos Povos Indígenas e da Igualdade Étnica Racial (Nupiiir)/ Defensoria Pública Estadual e da União, Coordenadoria Estadual da Mulher em situação de violência doméstica e familiar do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul (TJMS), Instituto de Desenvolvimento e Cultura (IDAC), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Organização pelo Direito Humano à Alimentação e à Nutrição Adequadas (FIAN Brasil). Assim, a Kuñangue Aty Guasu passou a articular com uma ampla rede nacional e internacional de mulheres de outras etnias, artistas, organizações e ativistas, ganhando espaço.

No ponto, merece destaque a articulação promovida entre a Kuñangue e a ANMIGA, posto que referida união de esforços certamente resulta em uma maior visibilidade em âmbito nacional para as lutas travadas pelas mulheres indígenas Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Também através das Assembleias, as conselheiras e colaboradoras almejam atingir, nos próximos cinco anos, várias iniciativas e metas (KUÑANGUE, 2023), como a construção das chamadas *oga pysy*¹³, expansão da medicina tradicional, da saúde comunitária e do projeto farmácia viva; a ampliação das redes de apoio, com a manutenção do observatório e o aumento no número de integrantes da equipe multidisciplinar; continuação dos relatórios de mapeamento de violência e levantamento de dados das mulheres indígenas; além de viabilizar o registro da memória oral das anciãs.

3.1 Construindo meios para ecoar as vozes das mulheres: a importância dos Relatórios Finais e dos Mapeamentos na análise das categorias de violência

Uma das mais eficazes ferramentas criadas pelas mulheres Guarani e Kaiowá para denunciar e expor, através do método “convencional”, as mazelas que as afligem, são os relatórios finais das Assembleias, em que as conselheiras detalham quais foram os assuntos pontuados durante a sessão, registrando suas demandas de forma sistematizada, a fim de posteriormente reivindicá-las perante a sociedade não-indígena, sobretudo às autoridades.

As Guarani e Kaiowá também têm construído um “mapeamento da violência” (KUÑANGUE, 2022a). No documento, que vem sendo elaborado pelas próprias mulheres dessas etnias desde 2020, com o apoio de instituições não governamentais e militantes do

¹³ O termo *Oga Pysy* se refere às casas cerimoniais Guarani e Kaiowá voltadas para práticas rituais sagradas. Disponível em: <https://www.kunangue.com/copy-2-of-emkp-documenting-oga-pysy>.

movimento, são abordadas as inúmeras violências que ocorrem nos territórios indígenas e atacam diretamente as indígenas residentes no Cone Sul do estado de Mato Grosso Do Sul:

O relatório com dados sobre as violências contra as nossas vidas contém materiais colhidos em diversos territórios indígenas Kaiowá e Guarani. Com uma narrativa coletiva escrita pelas conselheiras da Kuñangue Aty Guasu, tem dados colhidos ao longo dos últimos quatro anos (2017 a 2020) e foi lançado em audiência pública. Na modalidade live, falamos abertamente sobre as várias formas de violências que sofremos por parte do Estado, dos karaís (não indígenas) e, também, dos nossos próprios parentes. (KUÑANGUE, 2021, p. 05).

Com o objetivo primordial de expor e detalhar como se dá a lutas das mulheres e famílias de Terras Indígenas, bem como a fim de divulgar os dados e apresentá-los às autoridades competentes nas diferentes esferas estatais (municipal, estadual e federal) e nos três “poderes” (legislativo, judiciário e executivo), as autoras pontuam que:

A nossa luta infelizmente teve que seguir os moldes Karai, hoje temos que dialogar com o estado através de documentos, precisamos escrever na língua Karai. Dessa forma mapear e indexar um banco de dados específico das lutas das lideranças mulheres através de tecnologia apropriada, servirão de base para realização dos apoios às demandas das mulheres, e sobretudo para a realização de denúncias consistentes de violências contra as mulheres indígenas.

As atividades programadas de consulta e acesso aos processos investigativos em andamento nos órgãos competentes, tais como Ministério Público Estadual, Federal e Justiça Estadual e Federal têm por objetivo acompanhar e mapear o atendimento às demandas, denúncias indígenas, bem como verificar as fases em que se encontram as investigações dos crimes cometidos contra as mulheres indígenas, sobretudo, em relação às demandas das suas famílias.

Durante a visitação in loco às terras indígenas em litígio, as lideranças femininas foram escutadas, suas demandas acolhidas e denúncias mais urgentes e encaminhadas imediatamente às autoridades governamentais competentes e ao Ministério Público Federal para que fossem tomadas as devidas providências em caráter de urgência. Por fim, através deste levantamento da situação das mulheres e famílias nas áreas indígenas, foram sugeridas também a realização de encontro ou reunião das mulheres vítimas de violência juntamente com as lideranças de Kunãngue Aty Guasu para debater os temas preocupantes e buscar soluções legais juntos aos órgãos competentes para que as demandas das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá sejam socializadas, visibilizadas, divulgadas e por fim efetivadas. (KUÑANGUE, 2021, p. 06-07).

Em sua página oficial, a Kuñangue Aty Guasu destaca que é a única organização de mulheres Guarani e Kaiowá a produzir o mapeamento de dados de violência contra suas meninas e mulheres. O trabalho, feito “a passos de formiguinha”, é construído de forma coletiva, e foi desenvolvido, sobretudo, “a partir de relatos, contatos e vivências de três anos com mulheres Guarani e Kaiowá lideranças de frente de diversos Tekoha do Cone Sul de MS” (KUÑANGUE, 2021, p. 06), incluindo aquelas que compõem o conselho da Kuñangue Aty Guasu. Desde o início do projeto, as organizadoras destacaram que o mapeamento continuaria após a conclusão da primeira etapa, bem como que seguiriam sistematizando os tipos de

violência contra as mulheres, além de identificar a situação das famílias vítimas de violências nas aldeias/Reservas e nas Terras Indígenas em situação de conflito. De fato, a manutenção do trabalho pode ser observada com a publicação do II e III módulos, tendo este último sido lançado em 25 de novembro de 2022, data em que ocorreu a última reunião da Kuñangue, em celebração ao Dia Internacional de Eliminação da Violência Contra a Mulher.

A partir das narrativas expostas, observa-se que foi dada atenção específica para as diversas demandas das mulheres indígenas, trazendo elementos para discussão, socialização e reflexão acerca dos avanços e empecilhos na aplicação e efetivação de direitos das mulheres Guarani e Kaiowá, contudo sempre trazendo à tona, de forma direta, as vozes dessas mulheres ao debate.

Ainda, vê-se que as mulheres Guarani e Kaiowá têm de enfrentar inúmeras formas de opressão e atos de violência, seja pelos *karai*, incluindo fazendeiros, funcionários de órgãos públicos e missionários, seja por seus próprios pares, no interior das reservas e territórios, bem como que as mulheres presentes na Assembleia discutem amplamente e apresentam articulações políticas e táticas eficazes para recuperar e reocupar os seus *tekohas*, temas que serão esmiuçados abaixo.

3.1.1 As diversas faces da violência estatal: racismo estrutural, discriminação dos saberes tradicionais e desconsideração da autonomia dos povos nas tomadas de decisão

Analisando a história do Brasil, logo se nota que características agrárias e de latifúndio sempre marcaram o país e hoje causam distorções econômicas, políticas, sociais, culturais e ambientais, produzindo um cenário hostil para a garantia dos direitos humanos da maior parte da população e que expressam de modo muito nítido várias formas de colonialismos. Essa situação afeta de distintas formas a vida das mulheres indígenas, vez que, consoante relembra Crenshaw (2002) sofrem a influência das interseccionalidades de classe, raça, etnia e orientação sexual, além de outros marcadores. Igualmente, com invasão dos colonizadores e, a partir de então, por todo o período que se segue até a promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, o contato com a sociedade envolvente fez-se uma constante na sociedade brasileira.

A partir da leitura dos relatórios e do mapeamento realizados, percebe-se que, na visão das mulheres indígenas, a maior violência contra seus corpos-territórios e contra a vida de seus parentes advém do Estado brasileiro através do Judiciário, Executivo e Legislativo: a violência se trata, em muito, de violência de Estado. Para as mulheres Guarani Kaiowá, o

poder de decidir está na mão de cada um de seus representantes, o que leva à conclusão de que parte da luta destas mulheres está inserida no âmbito institucional e partidário. Contudo, há também o diagnóstico de omissão do Estado, ou seja, o retorno estatal às demandas é baixo:

O governo brasileiro e seus poderes legislativo, executivo e judiciário a cada momento criam novas propostas de leis que de forma inconstitucional atinge diretamente a vida dos povos indígenas. Hoje a nossa luta e o nosso grito é pela demarcação de nossas terras tradicionais, pela vida as mulheres indígenas, pela proteção das nascentes, rios, florestas, animais e pelo direito de existir. (KUNANGUE, 2019, p. 08)

De fato, a atuação do poder público perante a condição dos indígenas tem se configurado, nos últimos dez anos, em um cenário de precarização dos direitos desses grupos nos mais variados âmbitos (saúde, educação, saneamento básico, previdência social, assistência social, etc.), sendo a ausência de demarcação de seus territórios uns dos fatores que propiciam a situação acima, mantendo a exclusão dos povos originários da sociedade, em uma verdadeira violência material e simbólica.

Em praticamente todas as edições da Kuñangue, as mulheres debateram sobre as diversas faces da violência estatal, produto do processo colonizador que segue a passos longos até os dias atuais e assola a vida de todas as populações originárias do país, negando-lhes a existência e apagando suas identidades, notadamente às ações advindas do Poder Legislativo:

Repudiamos as proposições do Poder legislativo, tal como a PEC 215, onde o poder legislativo pretende usurpar a competência da União em demarcar nossas terras tradicionais. O Projeto de lei n. 1.610 que pretende liberar a mineração em nossas terras. A Constituição Federal nos garante o usufruto exclusivo de nossas terras, não aceitamos o governo e outras empresas explorar nossas riquezas de maneira inadequada, destruindo nossa natureza. Repudiamos novamente a Portaria n. 303 da AGU que de maneira descarada adota condicionantes flagrantemente inconstitucionais, violando nossos direitos conquistados com muita luta. Sabemos que o sofrimento e a violência do povo indígenas Kaiowa e Guarani é histórica, mas já chegou no ponto de dizer chega de atrocidade, perversidade, morosidade em todos os sentidos contra indígenas inocente. Vamos cada vez mais se organizar e exigir o nosso direito dos Poderes legislativo, executivo e judiciário. Queremos que seja respeitados o que garante nossa Constituição Federal. (KUNANGUE, 2013, s/p).

O governo brasileiro e seus Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário a cada momento criam novas propostas de leis que de forma inconstitucional atingem diretamente a nossa vida. Hoje a nossa luta e o nosso grito é pela vida, pela demarcação de nossas terras tradicionais, pela vida das mulheres indígenas, pela proteção das nascentes, rios, florestas, animais e pelo direito de existir. (KUNANGUE, 2019, p. 15).

Também resta evidente que as Guarani e Kaiowá não concordam com a exploração de suas terras e são contrárias às iniciativas legislativas que ferem seus corpos-territórios e seu modo de vida, a exemplo da proposta de emenda constitucional nº 215/000 (que trata sobre a

possibilidade de transferência da competência de demarcação destas do Poder Executivo para o Congresso Nacional, dando a este último ente a prerrogativa, não somente de criar, mas também de modificar os limites das TIs já demarcadas), do Projeto de Lei nº 6.670/2016 (visa flexibilizar as regras para a aplicação de pesticidas no Brasil).

Também há o Projeto de Lei nº 490 (atualmente tramitando com o número PL 2.903/2023), que delibera, dentre outros assuntos, sobre o Marco Temporal. No ponto, é importante ressaltar que referido projeto foi aprovado pela Câmara de Deputados em maio de 2023, estando pendente de apreciação pelo Senado Federal.

Ainda durante as plenárias de 2017 e 2019, as mulheres relataram preocupação e insatisfação com a postura adotada pelos governos (federal, estadual e municipal), vez que, segundo informado por elas, não há observação e inclusão da vontade de seus povos na tomada de decisões que englobam seus interesses, fato que vem ocorrendo em muitas pautas.

Como se vê, as mulheres têm exigido a Consulta Prévia, Livre e Informada às comunidades Guarani e Kaiowá sobre todas as decisões que envolvem diretamente os povos indígenas. Esse direito encontra-se expressamente previsto na Convenção 169 da OIT, que em seus primeiros artigos dispõe que é obrigação e dever dos Estados protegerem os povos e comunidades tradicionais, incluindo-se, portanto, os indígenas. Esse dever implica na proteção efetiva de suas terras, organizações, modos de ser e o meio ambiente em que vivem. Paralelamente, os dispositivos normativos delimitam que as ações estatais devem ser realizadas com a concreta e direta participação desses povos e comunidades, de acordo com os seus desejos e interesses. Deste modo, conclui-se que o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada é elemento indissociável ao direito à autodeterminação, sendo este, por sua vez, dever do Estado enquanto instituição responsável por resguardar os interesses especiais dos povos tradicionais:

A autodeterminação é reconhecida pelo artigo 4º, 1, da Convenção, que impõe ao Estado o dever de salvaguardar os direitos materiais e imateriais inerentes à vida em dignidade e de forma mais clara, nos artigos 6º e 7º, que tratam da consulta livre, prévia e informada sobre qualquer situação que envolva previsão de medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente, além de estabelecer meios para que os povos interessados possam participar livremente na tomada de decisões. Conforme dispõe o item 1 do artigo 7º, é assegurado aos indígenas e quilombolas o direito de escolha de acordo com suas prioridades no processo de desenvolvimento em atividades que afetem seus modos de vida, “[...] bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural.” (HELD.; BOTELHO, 2017, p. 404).

Esses direitos à autodeterminação implicam outro direito também óbvio, o de serem consultados sempre que qualquer medida, ato ou ação da sociedade hegemônica possa interferir no ser social ou sua territorialidade. Esta consulta está expressa na

Convenção n. 169 da OIT com os adjetivos de “prévia”, “livre”, “informada” e “de boa-fé”. Estes adjetivos, embora explícitos na Convenção, fazem parte do próprio conceito de consulta e estão na essência dos direitos estabelecidos e reconhecidos [...]. (FILHO.; *et al.*, 2019, p. 22).

Ocorre que, embora seja uma obrigação do Estado, as medidas de consulta às comunidades não têm sido observadas nos processos de tomada de decisão, deixando à margem das políticas públicas e outras ações governamentais (seja na esfera federal, estadual ou municipal) a vontade dos reais protagonistas desses atos, ou seja, os povos indígenas. Durante a votação da PL 490, por exemplo, a reivindicação de parlamentares sobre a Consulta Livre, Prévia e Informada foi solenemente ignorada (BRASIL, 2023). Diante disso, as mulheres da Kuñangue tem se insurgido, ecoando suas vozes e buscando meios para, de fato, serem ouvidas.

Especificamente no relatório final da Assembleia ocorrida em novembro de 2022, as mulheres requereram, entre outras medidas, a possibilidade de participarem ativamente da construção da pauta dos Protocolos de Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado, tratando-se, portanto, de um documento tecido pelo próprio conselho da Kuñangue, a partir da referida Convenção sobre as formas e processos nos quais elas, as mulheres, querem ser consultadas, a fim de resguardar suas culturas, tradições e organização social.

Paralelamente, ao abordar as implicações quanto ao direito à terra, a CIDH alertou para a “interpretação restritiva que está sendo feita com relação ao direito à consulta livre, prévia e informada sobre medidas que possam afetar os povos indígenas.” (2021, p. 34). Além disso, o interesse pela educação e conquista de espaços nas universidades públicas também foram temas que tiveram forte apelo nas assembleias. Entretanto, conforme denunciado desde 2013, para as mulheres, o racismo e a discriminação tem inviabilizado a concretização desses objetivos, narrando que referidas práticas têm sido propagadas pelos servidores de órgãos e entidades públicas.

Estamos cansados de sermos chamados de sujos e fedidos por alguns profissionais da saúde e da educação. É necessário que a Justiça e o governo combatam esse racismo que sofremos, criando campanhas de conscientização e punindo os servidores que ajam com preconceito. (KUÑANGUE, 2013, s/p)

Dentro desses contextos, elas propõem a definição de políticas mais eficazes para as escolas indígenas, que enfrentam sérios problemas como a dificuldade de acesso ao interior das comunidades e às instituições localizadas em outras cidades, distantes de seus territórios. Requisitaram a melhoria na qualidade alimentar nas escolas, de acordo com os hábitos

alimentares de cada povo, além do desenvolvimento de cursos de formação e capacitação de professores e auxílio aos alunos de ensino superior.

Sem dúvidas, o Estado brasileiro tem demonstrado ações ainda muito incipientes voltadas para essa parcela da população, porquanto são ações pulverizadas entre os ministérios, e muitas vezes, embora tenham como um de seus alvos as mulheres indígenas, não há programas ou órgãos oficiais específicos para esses fins. (VERDUM, 2008, p. 39). Evidentemente, o apoio das instituições governamentais e não-governamentais são de fundamental importância para o avanço da luta e garantia da efetivação dos seus direitos (VERDUM, 2008, p. 48).

Assim, ao debaterem sobre temas que lhes atingiam diretamente nas plenárias de 2012, 2013, 2017, 2018, 2019, 2020 e 2022 as mulheres requisitaram, entre outras medidas, que suas práticas tradicionais (religiosas, culturais, alimentares ou medicinais) fossem reconhecidas e respeitadas, que seus corpos-territórios fossem protegidos da fome, das doenças, das violações físicas e psicológicas sofridas pelos órgãos públicos. A seguir, realizamos a sistematização da busca por direito por principais tópicos.

3.1.1.1 Saúde indígena e a importância dos saberes tradicionais

Para Clara Mboy (2018, p. 97) “As crenças e superstições indígenas Kaiowa e Guarani são os ensinamentos milenares dos nossos ancestrais [...] não são terrestres, por isso muitos deles são sagrados.” Tais ensinamentos sempre repercutem através das gerações, guardados nas memórias de cada ser, especialmente dos mais experientes, como rezadores(as). Nesse aspecto, um tema muito debatido durante as assembleias diz respeito à saúde no olhar da mulher Guarani e Kaiowá. Em suas falas, as indígenas relatam suas caminhadas e modos de ser no âmbito da saúde, enfatizando a importância da medicina e dos saberes tradicionais e as dificuldades enfrentadas nas tentativas de construir um diálogo reconhecido e respeitado pelos organismos de saúde que operam em seus territórios, além das dificuldades em manter os costumes ante a destruição da natureza.

É sabido que as mulheres indígenas sempre ocuparam um lugar central no campo da saúde, atuando não somente como mantenedoras e cuidadoras nas comunidades, mas também como especialistas tradicionais. Ao discorrer sobre o modo de ser da mulher Guarani e Kaiowá, Lucia Pereira (2020, p. 29) destaca que falar sobre *kuña reko* auxilia e viabiliza a compreensão do cuidado que as mulheres propiciam à parentela e à comunidade.

Esta realidade ultrapassa os limites da Reserva, indo mais além do cuidado do sistema de saúde e outras formas de intervenções presentes na Reserva. Com as transformações, houve impacto, provocando um choque muito grande: de um lado, o tradicionalismo e, do outro, o novo modo de ser - teko pyahu, que apresenta novos estilos de vida, utilizando-se de diversos recursos, como a escola, a mídia digital, a TV. Nesse sentido, é possível falar em kuña reko ymaguare - um modo de ser mulher tradicional, vivenciado principalmente pelas mulheres mais velhas, e um novo modo de ser mulher - kuña reko pyahu, sendo que ambos convivem nas famílias, muitas vezes de modo tenso, marcando gerações de mulheres.

Ao tratar sobre o papel das parteiras ou xâmas dentro das comunidades, Levi Pereira (2016) explica que na etnia Kaiowá, há certas mulheres com prestígio elevado, e cuja atuação se mostra imprescindível para “levantar a parentela¹⁴”. Essas figuras, denominadas “jarýi”¹⁵ ou “há’j” atuam sobretudo na cura de enfermidades e na indicação de remédios. Além disso, elas são responsáveis por administrarem a economia doméstica, coordenarem os encontros religiosos, políticos e as plenárias. Vê-se, desta maneira, que elas compõem uma parte da população culturalmente diferenciada e, assim, torna-se necessária a criação de agendas políticas de saúde adequadas aos múltiplos contextos dos quais elas fazem parte, vez que as medidas atualmente aplicadas não contemplam o enfoque de gênero adequadamente.

Elas têm enfrentado ataques sistemáticos aos seus modos de vida e saberes tradicionais, razão pela qual requereram, em várias oportunidades, que seus conhecimentos medicinais fossem valorizados, sobretudo nos cuidados despendidos às gestantes durante toda gravidez e posteriormente no atendimento inicial aos recém-nascidos, atentando-se sempre quanto à imprescindibilidade de possibilitar à essas mulheres a experiência mais próxima às suas realidades e modos de ser indígena.

- Saúde:
 - Incentivamos o parto normal e humanizado com apoio de parteiras indígenas e remédios tradicionais para as mães em hospitais que atendem os nossos Tekohas. O parto cesáreo tem sido uma frequência e deixado muitas sequelas nas mulheres indígenas Guarani e Kaiowá;
 - Exigimos a valorização da medicina tradicional, por isso necessitamos da demarcação de nossas terras para manter a nossa medicina tradicional em nossas casas, nas matas, próximos os rios, açudes e nascentes. (KUNANGUE, 2017, 04).
- Ter recomendações do pohã ñana (medicina tradicional) nos postinhos pelas Nhandesys/parteiras e nhanderus, eles também são médicos tradicionais;

¹⁴ Para Pereira, as comunidades guarani e kaiowá são levantadas por seus líderes religiosos, assim como, por exemplo, as roças são levantadas por seus agricultores e as parentelas, por seus cabeças. Ou seja, sugere-se que os tekoha, entendidos como estruturas populacionais contingentes, indutivas, não segmentares e essencialmente históricas, são dádivas de seus líderes religiosos.

¹⁵ O autor também explica que a jarýi é, geralmente, a esposa do tamõi. Essas expressões podem ser traduzidas por avó e avô e, como vocativo, elas podem indicar tanto a posição de parentesco como do articulador da parentela.

- Nós mulheres guarani e kaiowá sabemos como ter e cuidar de nossos filhos, a reza é muito importantes para a saúde da mulher indígena e para o crescimento saudável da criança. Enquanto mulher indígena e mãe, ainda sofremos muito nas mãos dos médicos não indígenas, sendo que as parteiras e *nhandesy* têm reza e remédio para a mulher indígena na hora do parto, para sofrer menos no momento do nascimento da criança mas o hospital ignora estes cuidados. Os hospitais precisam respeitar a medicina tradicional e o trabalho das parteiras indígenas;
- Incentivamos o parto normal e humanizado com apoio de parteiras indígenas e remédios tradicionais para as mães em hospitais que atendem os nossos Tekohas. (KUÑANGUE, 2019, p. 10).

Atualmente a medicina do não indígena avança sobre o corpo da mulher indígena, o espaço estranho do hospital assusta, as violências obstétricas continuam quando vidas dão vidas a vidas. A medicina do não indígena tem uma concepção diferente do nosso olhar Guarani e Kaiowa, é pouco valorizada, mas cura de verdade, por que é acompanhada da massagem, da reza, da escuta, dos chás que antes passam por cuidados tradicionais e não se cobra para este cuidado. É por essa medicina que lutamos, é pelo fortalecimento dela. O cuidado tradicional renasce pelas mãos das mulheres guarani e kaiowá, as *jarys*, pelo cuidado e em defesa da vida delas que a Kuñangue Aty Guasu luta. Há uma grande preocupação com o futuro de nossas filhas(os), netas(os), de nossas crianças, o que será da vida das *mitã kuera*/crianças com tudo sendo destruído. Elas irão sofrer muito, precisam aprender as rezas emergencialmente para resistir, pois as mulheres do conhecimento tradicional já estão idosas e partindo. As parteiras Guarani e Kaiowá pedem espaço e reconhecimento em todos os lugares. A medicina não indígena precisa ser escuta da medicina Guarani e Kaiowá, valorizar as parteiras é o fortalecimento de quem cuida de vidas e vidas nos importam muito. (KUÑANGUE, 2019, p. 12)

Além disso, a Kuñangue Aty Guasu identificou violência obstétrica recorrente contra mulheres indígenas em hospitais. Segundo relatado, o atendimento médico oferecido durante o parto, bem como no período pré e pós-natal, é também caracterizado pela falta de cuidados apropriados e informações, comentários intrusivos, intervenções não autorizadas que desrespeitam as sensibilidades e necessidades culturais indígenas. Mesmo depois de várias denúncias, os profissionais de saúde que perpetuam esse tipo de violência não foram punidas.

Segundo relatado, os cuidados e outros “modos” de vida tradicionais voltados para o bem-estar e a saúde da comunidade estão diariamente sob ameaçados em razão das perseguições e tentativas de apagamento de suas experiências culturais, havendo inclusive casos de ameaças às vidas das mulheres Guarani e Kaiowá, que por vezes são perpetradas por lideranças masculinas, membros de igrejas e das próprias instituições de saúde indigenista, que negam a atuação das parteiras e das *nhandesys*.

Analisando o papel das mulheres, frequentemente mais velhas, simbolizam a sabedoria ancestralizada com o passar dos anos e transmitem não apenas conhecimento sobre remédios e procedimentos a serem adotados durante toda a gestação, mas também força às demais, sobretudo através dos cantos sagrados e das rezas. Entretanto, com a escassez dos recursos naturais, tem se tornado cada vez mais difícil obter remédios tradicionais encontrados em florestas e rios.

A parteira convida o não indígena a procurar, conhecer e valorizar a medicina tradicional Kaiowá e Guarani, bem como fortalecer [e] proteger os recursos naturais, que é de onde vem os remédios tradicionais (rios e florestas). Na perspectiva/experiência de auto cuidado delas, os remédios tradicionais são melhores que os farmacêuticos: algo que toda mulher precisa conhecer para fazer o cuidado com o seu corpo. Elas relatam que, atualmente, os partos cesáreos aumentaram em comparação à época em que elas se tornaram mães. As mulheres narram que elas não precisavam recorrer a uma sala de cirurgia e afirmam que a medicina tradicional nunca violou o corpo de uma mulher Kaiowá e Guarani: “O que viola são os tantos remédios de laboratórios”. Elas afirmam que o *karai* segue destruindo e envenenando o que resta da natureza: várias plantas medicinais deixaram de existir nesse extermínio do meio ambiente e as que restam estão quase extintas. (KUNANGUE, 2020, p. 07).

A fim de modificar esse cenário, as mulheres exigem, desde 2012, a criação de políticas públicas e outros aparatos materiais capazes de auxiliá-las, a exemplo do aumento de centros de apoio médico dentro das aldeias (Criação de CAPs, CREAS, CRAS e Posto de Saúde), dando ênfase à necessidade de serviços ambulatoriais e de urgências nos polos das comunidades, além de demonstrarem grande preocupação com a estruturação dos órgãos e entidades indigenistas (SESAI, FUNAI, FUNASA), com a possibilidade de contratação de servidores públicos não-indígenas por meio de concursos feitos aos moldes *karai*.

Ainda, requisitam a melhoria na distribuição e gestão de recursos por parte das prefeituras, a fim de que os municípios atendam as demandas das comunidades indígenas que estão em suas áreas de abrangência, buscando, para tanto, a criação de postos de saúde nos acampamentos, tendo assegurados sua estrutura de recursos humanos, material e saneamento básico.

Além disso, as mulheres Guarani e Kaiowá pugnam pela implantação e implementação de mecanismos adequados a fim de monitorar e avaliar os impactos ambientais dos projetos de monocultura e uso indiscriminado de agrotóxicos que atingem diretamente suas comunidades causando intoxicações, envenenamentos e mortes, requerendo o acesso à água de qualidade e em quantidade suficiente em para vida das pessoas que estão nas aldeias:

Queremos atendimento a saúde da mulher indígena. Muitas pessoas estão morrendo diante da morosidade do atendimento à saúde indígena. Falta atendimento específico em nossa comunidade, pessoas preparadas para atender o índio. Muitas vezes, só temos remédio ou condução para o hospital quando temos condições de pagar nós mesmos por eles. Alguns pólos-base, como o de Paranhos, tem uma cota muito baixa de combustível para os veículos e ambulâncias. É preciso aumentar essa verba onde hoje ela é completamente insuficiente. Ainda, o combustível não deveria ser transportado por nós mesmos, fato que já foi denunciado pelo Ministério Público Federal. Exigimos também que os *tekoha* que fiquem muito distantes dos polos-base tenham uma ambulância e motorista próprio que fique integralmente na aldeia. Quando a Funasa foi extinta e foi criada a Sesai, esperava-se o fim da burocracia e

da necessidade de autorização de Brasília para o uso das verbas da saúde indígena. Mas essa agilidade não veio. (...) Também, apontamos nossa preocupação com o concurso previsto para os servidores da saúde indígena. Será que nós indígenas vamos ter como competir com um branco nesse concurso? Nós queremos um concurso diferenciado entre indígenas e não indígenas. Exigimos que seja garantida a permanência dos funcionários que sejam avaliados positivamente pela comunidade, através do conselho local e do *Aty Guasu* e APIB. Tudo quem deve decidir é a comunidade e o movimento indígena. Tem que fazer valer a força. Queremos um concurso para aumentar a participação indígena e a qualidade do nosso trabalho da saúde, e não para eliminar os funcionários indígenas. Também, queremos mais formação para esses servidores. Algumas vezes, quando procuramos prefeitos ou servidores municipais, somos informados de que os governos estadual ou federal “cortaram” verbas e até medicamentos para os indígenas. Queremos saber quem são os verdadeiros responsáveis pelo abandono que sofremos em relação a isso. (KUNANGUE, 2012, s/p).

Como se vê, a saúde das mulheres indígenas, especialmente nas áreas retomadas é muito precária, pois lá elas correm altos riscos de adquirir doenças que não são conhecidas pelos rezadores. Além disso, as mulheres morrem sem receber o devido atendimento médico e muitas vezes são discriminadas pelos próprios “profissionais” da saúde por serem indígenas e não são bem atendidas nos hospitais.

Sobre o tema, Clara Almeida (2021, p. 16) afirma que muitas Guarani e Kaiowá “já foram a óbito dentro do hospital do estado do Mato Grosso do Sul de várias maneiras, na cirurgia, ou medicamentos inadequados para a saúde das mulheres.” Segundo a pesquisadora, em grande parte das vezes a negligência é maior do que o bom atendimento para os povos Kaiowa e Guarani, razão pela qual as lutas das mulheres também são pelos atendimentos adequados nestas áreas, ou seja, de atendimentos específicos, próprios tanto dentro quanto fora das comunidades.

3.1.1.2 O enfrentamento da COVID-19 pelas mulheres Guarani e Kaiowá

Ao analisar as reivindicações das mulheres Guarani e Kaiowá é possível notar que há tempos os órgãos de proteção aos direitos indígenas, a exemplo da SESAI e FUNAI, já não conseguiam desempenhar, de forma satisfatória, suas funções para com os povos originários, sobretudo em razão dos diversos cortes orçamentários, déficit de servidores, alterações constantes dos cargos de direção.

Ao se deparar com o cenário de crise sanitária, o Estado não conseguiu prover sequer as demandas mínimas (como a distribuição de máscaras). Conseqüentemente, a situação se agravou, expondo a vulnerabilidade e letalidade do coronavírus nas comunidades indígenas, sendo que não houve uma ação rápida e eficaz por parte destes órgãos para o planejamento e a execução de medidas protetivas e preventivas:

[...] para além do isolamento social que consiste em uma das principais medidas de prevenção (o que os próprios povos indígenas já estavam fazendo), era preciso ainda a distribuição de máscaras, álcool em gel, distribuição de materiais de higiene, facilitação do acesso à água potável, disponibilização de meios de transporte para o deslocamento de indígenas doentes, apoio financeiro e alimentar, dentre outros. (GUAJAJARA, 2020, p. 109).

Segundo levantamento realizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), ainda em 2020 foram confirmados cerca de 29.824 casos de indígenas infectados com COVID-19 no Brasil, afetando ao menos 156 povos e ocasionando 785 óbitos até o dia 3 de setembro, sendo que, no Mato Grosso do Sul, o Conselho do Povo Terena registrou, até o dia 1º de setembro de 2020, 1.692 indígenas atingidos pelo vírus, e 52 mortes (FORSACHES, 2020).

Na tentativa de proteção frente à negligência estatal, os Guarani e Kaiowá, se auto-organizaram em mais de 73 barreiras sanitárias: “Isolamento para quem? Você deve se perguntar. Quem tem o privilégio de ficar em casa?” esses foram questionamentos levantados pelas conselheiras da Kuñangue no mapeamento da violência realizado em 2020. De acordo com as mulheres, o Estado se escondeu atrás de práticas econômicas abusivas e liberais, e que violam ainda mais as vidas indígenas por considerar a pandemia “apenas uma gripezinha”. No ponto, cumpre lembrar que, após decisão exarada pelo Supremo Tribunal Federal, declarando a competência concorrente entre todos os entes estatais para a tomada de providências sanitárias no combate à COVID-19, o governo federal instituiu o programa Previne Brasil, através da Portaria nº 2.979, sendo estabelecido um novo modelo de financiamento de custeio da Atenção Primária à Saúde para pessoas em vulnerabilidade, incluindo-se população indígena no contexto urbano.

Com efeito, em maio de 2020, ou seja, após a disseminação do vírus da COVID, a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) desenvolveu, entre outras medidas, a chamada Unidade de Atenção Primária Indígena (UAPI), visando o fortalecimento de serviços de atenção primária à saúde indígena no atendimento da população abrangida pelos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI)¹⁶, respeitando suas especificidades culturais. Além disso, através da Portaria nº 36/2020, a SESAI instituiu o “Comitê de Crise Nacional para

¹⁶ De acordo com Decreto nº 9.795, de 17 de maio de 2019, compete aos Distritos Sanitários Especiais Indígenas planejar, coordenar, supervisionar, monitorar, avaliar e executar as atividades do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, no âmbito de suas competências, observadas as práticas de saúde e as medicinas tradicionais e a sua integração com as instâncias assistenciais do Sistema Único de Saúde na região e nos municípios que compõem cada Distrito Sanitário Especial Indígena.

planejamento, coordenação, execução, supervisão e monitoramento dos impactos da covid-19 no âmbito da Saúde dos Povos Indígenas”.

Todavia, não obstante as medidas adotadas pela secretária federal, subordinada ao SUS e ao Ministério da Saúde, não há como se olvidar de que a situação nos estados e municípios não foi tratada de forma eficaz pelos chefes e representantes dos poderes estatais. Assim, reunidas no *Tekoha Katu Potrerito*, em Japorã/MS, as mulheres Guarani e Kaiowá enfatizaram a intensificação das violências e o silenciamento de suas vozes dentro dos territórios, ante o cenário pandêmico, fator que dificultou a atuação das conselheiras, ressaltando a necessidade de fortalecimento da autonomia de comunidades indígenas nos termos da sua própria saúde, o que diminuiria a necessidade de dependência governamental (especialmente durante a pandemia de COVID):

O distanciamento social, conforme recomenda as organizações de saúde, na prática tornam os territórios indígenas e a voz das mulheres Kaiowá e Guarani cada vez mais silenciadas. A cada visita nas comunidades onde levávamos ajudas humanitárias, eram compartilhados conosco situações de violências contra as mulheres, meninas, crianças, jari (mulheres mais experientes que auxiliam no parto), parteiras e nhandesy (rezadoras). Tentamos acompanhar e dar apoio de longo prazo, mas as nossas condições frente às imensas demandas das comunidades eram precárias (KUNANGUE, 2020, p. 03).

Para tratar sobre o assunto, chamaram à plenária uma de suas companheiras, que relataram diversas dificuldades sofridas no enfrentamento à COVID-19 (KUNANGUE, 2020, p. 05):

Nossa convidada especial, Indianara Ramires Machado, representante da Ação de Jovens Indígenas de Dourados (AJI), traz relatos de como é fazer o enfrentamento ao Covid-19 na Reserva Indígena mais populosa do Brasil. Indianara coordenou equipes de saúde em territórios Kaiowá e Guarani com mais casos de Covid-19 e mais óbitos do Cone Sul de MS, desde março de 2020. Ela relata sobre a maior exposição das mulheres (maioria das pessoas infectadas pelo coronavírus) e alerta para o autocuidado dos povos indígenas, para não trazerem o vírus para os tekohas. A enfermeira do povo Kaiowá defende que o diálogo salva vidas e relembra dos fortes problemas da escassez de água em plena pandemia nas comunidades Kaiowá e Guarani que ela atende. Nossa convidada Telma Taurepang afirma que precisa lutar contra o governo federal para reivindicar água, resgate das medicinas tradicionais e demarcação das terras.

Infelizmente, as narrativas acima mostram apenas um dos inúmeros casos de violência e omissão estatal no decorrer da pandemia, os quais, somados à situação desumana e indigna experimentada pelos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, criaram um cenário propício para o resultado nefasto que lhes alcançou.

Bernardi (2020) relembra que até o fim de março, o governo federal havia cancelado o envio de cestas básicas para as comunidades, ou seja, piorando ainda mais a vida dessas

peessoas, aumento níveis de desnutrição. Além disso, a falta de emprego e espaço para manutenção de áreas de plantação para subsistência e outros aparatos que poderiam ter sido criados pelo governo federal e também estadual, favoreceram a exposição dos indígenas à contaminação do vírus, porquanto se viram obrigados a saírem de suas residências e buscarem trabalho no meio externo:

Em 27 de maio, dos 197 casos confirmados da doença em Dourados, 72 eram de indígenas – perfazendo pouco menos de 10% da população total da cidade, os indígenas concentram mais de 36% das infecções. Frente ao avanço da Covid-19 e à negligência do Estado na implementação do plano de saúde de contingência, em municípios como Dourados, Japorã, Coronel Sapucaia, Caarapó, Paranhos e Eldorado, os próprios indígenas têm montado e mantido bloqueios sanitários improvisados nas vias de acesso às comunidades a fim de conter a contaminação. Paralelamente, em um ambiente historicamente já marcado por práticas e discursos de desumanização e marginalização social, a pandemia fez com que proliferassem os comentários racistas, de ódio e preconceito nas redes sociais contra os indígenas, vistos por parte da população não indígena local como possível ameaça de disseminação do vírus. (BERNARDI, 2020, p. 17).

Assim, a atuação da Kuñangue teve papel crucial no apoio às comunidades Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, liderando a frente de enfrentamento ao Covid-19 e atuando na defesa política de direitos coletivos dos seus povos através da resistência às investidas em detrimento dos seus *tekohas* ao tempo que cuidavam daqueles que se convalesceram com o ataque do vírus. (GUAJAJARA; SANTOS, 2020).

3.1.1.3 Aspectos da violência contra os territórios geográficos e a luta pelo tekoha

Uma das maiores violências praticadas pelo Estado Brasileiro é a não demarcação de terras indígenas, incluindo-se nesta categoria a retirada forçada de terras originalmente indígenas, os assassinatos, exploração ilegal dos recursos naturais, invasões, ameaças, além dos ataques diretos aos movimentos e mobilizações realizados pelos Guarani e Kaiowá na tentativa de impedi-los de obterem seus direitos (MONTEIRO, 2018, p. 112).

Relembra Lorena Cabnal (2021) em uma de suas entrevistas: “a defesa do território ancestral entre os povos indígenas é antiquíssima, desde antes da colônia”. Não obstante, as principais demandas dos movimentos sociais indígenas, sobretudo após o final do século XX, têm sido o reconhecimento e o respeito dos seus direitos enquanto sociedades etnicamente diferenciados, englobando seus direitos políticos, territoriais, culturais, econômicos e social, a partir da afirmação de sua identidade étnica e a demanda por reparação histórico pela

responsabilidade objetiva do Estado nos danos causados por de séculos de ocupação dos territórios tradicionais (PACHECO, 2013, p. 34).

Por óbvio, nota-se que desde a época colonial já se fazia presente a ideia de que aos povos indígenas deveriam ser concedidas porções de terras para sua sobrevivência física e sua “integração” com o mundo colonial, de modo que a política institucional em relação aos indígenas manteve-se indissociável da política territorial, evidenciando-se que as legislações e ações administrativas sempre foram no sentido de desterritorializar as comunidades indígenas (PACHECO, 2017, p. 104).

Com a Constituição Federal em 1988, o Estado passou a reconhecer explicitamente aos povos indígenas, em seu artigo 231, entre outros direitos, “os direitos originais sobre as terras que tradicionalmente ocupam” atribuindo à União Federal a competência de “demarcá-los” e de “proteger e tornar respeitar todos os seus bens”. De igual forma, o texto extraído do artigo 67 do Ato das Disposições Transitórias Constitucionais - ADTC dispõe que “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.”

Paralelamente, na Convenção nº 169 da OIT restou expresso que os direitos territoriais dos povos tradicionais são reconhecidos como fundamentais, ao passo que os direitos de livre acesso aos recursos naturais de que se utilizam tradicionalmente para sua reprodução social, cultural, econômica, ancestral e religiosa. Somado a isso, previu-se que os povos e comunidades tradicionais têm direito de permanecer nas terras que tradicionalmente ocupam e seu reassentamento só deve ocorrer excepcionalmente, mediante diversas garantias que a lei prevê:

PARTE II - TERRAS

[...]

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados.

Artigo 15

1. Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses

povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados.

Entretanto, se por um lado o Brasil se comprometeu, através do texto constitucional, por um lado, a reconhecer e garantir, por meio da demarcação, o direito indígena sobre “as terras tradicionalmente ocupadas” e “permanentemente habitadas”, por outro, não tem contraído nenhuma medida real para com os povos indígenas. Assim, o dispositivo constitucional está longe de ser alcançado. Já se passaram quase 30 anos da promulgação da Constituição e, em Mato Grosso do Sul, o processo de demarcação das terras indígenas encontra-se ainda em fase embrionária e caminha a passos lentos, de modo que as comunidades Guarani e Kaiowá vivem sob um céu de instabilidade no que tange ao reconhecimento de seu território.

Em Mato Grosso do Sul, observa-se que os Guarani e Kaiowá permanecem “confinados” dentro de pequenos espaços superlotados, onde não há perspectiva de uma vida digna (CLAVERO, 2011). Para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os conflitos pela terra, desde os anos 70, representam um verdadeiro extermínio praticado por fazendeiros contra os Guarani e Kaiowá. No relatório emitido pelo Conselho sobre a violência contra os povos indígenas, verificou-se que somente entre 2003 e 2011 foram assassinados 503 indígenas, sendo 273 pertencentes aos povos Guarani e Kaiowá. Já em 2016, das 1.296 terras, somente 401 terras tinham seus processos administrativos registrados pela União. Além disso, as informações coletadas demonstraram a existência de aproximadamente 836 terras indígenas (64,5% do total), com alguma providência administrativa pendente de finalização.

É preciso ponderar que o *tekoha*¹⁷ almejado pelos povos Guarani e Kaiowá não se confundem com as chamadas reservas. Aquele diz respeito ao espaço onde os indivíduos alcançam a plenitude de suas identidades e vivências, ou seja, “onde realizam seu próprio modo de ser” (PEREIRA, 2016, p. 74) enquanto estas são produtos da colonização, tendo como uma principais consequências “desestruturar o ethos Guarani e Kaiowá ao impor-lhes o modo de viver dos não indígenas – os karaí” (MOTA, 2017, p. 64). Deste modo, trata-se de um lugar onde os indígenas não podem e nem conseguem reproduzir seu modo de ser.

Na situação atual, os Kaiowá buscam formas de recompor seus *tekoha* nas áreas demarcadas como reservas. Entretanto, não atingem o êxito esperado devido, principalmente: 1) à pouca disponibilidade de terras; 2) à destruição ambiental, que impõe a indisponibilidade de terras para cultivo e demais atividades econômicas e

¹⁷ Mota (2015; 2017) também discorre que o *teko* pode ser entendido como um modo de vida e o *tekoha* como a espacialidade geográfica de sua atuação corporificada pelo sufixo *ha*, indicando a ação em que o modo de vida de um povo se realiza. Desta maneira, o autor pontua que o *tekoha* é a exemplificação de que o *teko* se faz em articulação com todas as relações que fazem parte do universo Guarani e Kaiowá.

culturais; 3) ao grande número de parentelas confinadas nas reservas, criando uma configuração heterogênea, a ponto de praticamente inviabilizar o estabelecimento de alianças mais estáveis. Os Kaiowá reconhecem as dificuldades de convivência na reservas, existindo uma espécie de insatisfação e inquietude geral na população ou estresse coletivo que se reflete no aumento dos casos de violência, responsável pela situação de insegurança e tensão permanente entre as famílias que vivem nas reservas mais populosas. (PEREIRA, 2016, p. 61).

Para Monteiro (2018, p. 112) e Pacheco (2017, p. 105), o descaso e a violência sempre mascaram a política anti-indígena perpetrada pelo Estado em detrimento dos povos originários, desde a esfera nacional até mesmo municipal. A expulsão dos territórios originários e a ocupação das pessoas não-indígenas é justificada pela aplicação de uma ideia distorcida sobre esses locais, que não raras vezes são sinônimos de “terra de ninguém”, “sertões”, “vazios”, entre outras expressões que denotam o desconhecimento acerca da riqueza escondida atrás da noção de território.

A violência não é uma mera “disfunção do sistema”, representando, em verdade, uma política declarada de administração dos conflitos ante a violência sistêmica praticada pelos “donos da terra”, historicamente importante na construção da elite brasileira, ao passo que a territorialização compulsória dentro de reservas trouxe consigo um novo padrão demográfico, marcado pela superpopulação, além da reunião de parentelas sem quaisquer vínculos de parentesco e aliança política, característicos de redes mais amplas e que tornaram a vivência muito mais complicada.

Pacheco (2016, p. 90) ainda nos chama atenção para a complexidade da questão, ao destacar que os problemas “desafiam a capacidade de ação política das lideranças indígenas e de proposição de soluções por parte dos agentes indigenistas que atuam junto às comunidades”, de tal maneira que qualquer proposição só se tornará possível quando forem levadas em consideração a demarcação de novas terras, de acordo com as reivindicações indígenas.

Evidentemente, a situação perdura até os dias atuais, contribuindo sobremaneira para o cenário de violência a que estão submetidos os povos indígenas, em especial, as mulheres e crianças. Apesar do descaso com esses povos, eles não têm deixado silenciar frente às violações de direitos. Para as mulheres, a ausência de território é causa de diversos problemas mais graves (como a morte de seus parentes!) e é resultado do avanço do capitalismo que tem a terra como mercadoria, que busca o dinheiro e poder. Assim, a cada Assembleia, elas reafirmam a luta e a resistência, pedindo a urgente demarcação e homologação das terras indígenas para proteger não só suas vidas, mas também o meio ambiente, a medicina tradicional, os animais, nascentes, e tudo que nos produz vida. (KUÑANGUE, 2019, p. 05).

Ressalta-se que, para compreender efetivamente qual a importância da reivindicação e demarcação territorial e o sentimento étnico de pertencimento a um espaço que, a princípio, somente tem caráter geográfico, torna-se imprescindível repensar a ideia de “território”, que para muitos povos não significa a obtenção de grandes extensões de terra concebida como capital – o que se observa na sociedade ocidental – mas a junção de um espaço geográfico com os modos de vida. Não à toa, uma das traduções aceitas de *tekoha* é “o lugar onde se é”. Para o povo Guarani e Kaiowá somos todos nós quem pertencemos à terra, e não o contrário, de modo que o aspecto geográfico passa então a ser vinculado à essa ideia de pertencimento e outros valores sagrados e espirituais, muito mais complexos e que integram uma verdadeira rede de relações socioculturais e ambientais. (PACHECO, 2017, p. 108).

Na visão das mulheres indígenas, sem a demarcação de seus territórios e com o avanço do desmatamento, torna-se insalubre a manutenção da vida, seja humana, animal, vegetal ou espiritual, sobretudo considerando que a vivência indígena e o modo de ser tradicional é construído de maneira coletiva, repassado de geração em geral através da comunidade. Em razão disso, a restauração de seus espaços também pode ser entendido como uma luta coletiva. Também neste cenário, as mulheres lidam, diariamente, com os contratempos para resguardar os direitos de seus familiares e parentes, sendo consideradas como as maiores vítimas da omissão estatal, ao passo que a luta pelo direito à terra tem repercutido negativamente nas vidas das Guarani e Kaiowá. Isso porque, como visto anteriormente, a “mãe terra é o referencial do mundo indígena, porque é fonte de vida e de sua identidade” (MONTEIRO, 2018, p. 108) e, em Mato Grosso do Sul, na luta contra os latifundiários e outros invasores, as mulheres sofrem de forma direta e mais abrupta os efeitos da falta de demarcação de seus territórios, pois são vistas como alvo para desmoralizar as comunidades.

Ainda, há que se mencionar as diversas ameaças sofridas pelas mulheres indígenas ocasionadas pela necessidade de se estar em áreas de retomada. Durante sua vida no território de Laranjeira Nhanderu, em Rio Brilhante-MS, Clara Mboy (2018, p. 69) observou que:

[...] muitas mulheres das áreas de retomadas com idade já avançada para estar naqueles lugares tão perigosos, mães com as crianças no colo, mulheres grávidas são muitas também. Para nós mulheres indígenas é muito diferente das mulheres não indígenas, as idosas tem muitas saúde e muita disposição para lutar pelos seus lugares tradicionais. Elas são verdadeiras guerreiras, são elas as anfitriãs das lutas.

Registre-se que desde o ano de 2012 as Guarani e Kaiowá atestaram, em seus relatórios, a imprescindibilidade de demarcação de suas terras como fator primordial na

manutenção de suas vidas, assinalando que não podem mais esperar pela atuação estatal, pois tanto a União quanto a Funai estariam em “dívida” com o povo Guarani e Kaiowá, vez que não foram concluídas demarcações em seus territórios. Nos documentos elas enfatizam que o direito sobre esses espaços é originário, ou seja, anterior a qualquer outro, razão pela qual não admitirão negociá-lo. Para as mulheres Guarani e Kaiowá os *tekoha* são territórios tradicionais, razão pela qual querem que o atendimento que recebem na saúde, educação e assistência seja realizado em todos os territórios, não importando se já estão homologados ou não.

A *aty kunã* da total apoio a retomada do *tekohá* trinfo no município de Paranhos, a terra indígena teve portaria declaratória publicada em 2016 com quase 20.000 há de terra e os verdadeiros donos ainda estão fora de seu lugar sagrado. Essa será só mais uma iniciativa de nosso povo por nossas terras, não vamos recuar jamais. Só queremos os nossos *tekohá's* se o governo não faz nada, nós vamos continuar fazendo a nossa luta. Demarcação Já!

- a imediata revogação do parecer 001/2017 do presidente Michel Temer, que sugere a todas instâncias envolvidas no processo demarcatório utilizar o marco temporal como instrumento para a demarcação, não a Súmula vinculante.
- A justiça pelas nossas lideranças mortas em nossos territórios;
- O retorno imediato dos grupos técnicos de trabalho da FUNAI em nossos *Tekoha*;
- arquivamento imediato da *pec* 215, portaria 303 da Advocacia Geral da União (AGU);
- Não aceitamos que os estudos de nossas terras saiam da jurisdição da FUNAI a mando da Bancada Ruralista ou Evangélica, exigimos demarcação já, pois nossas retomadas não cessarão;
- o fortalecimento da Funai, e a consulta prévia e informada ao nosso povo antes de qualquer alteração no quadro da Funai.
- a conclusão integral dos processos demarcatórios inclusos no *tac* 2007, e o cumprimento integral do CAC MPF/Funai firmado em 2010.
- A garantia da segurança das lideranças indígenas, jovens, mulheres e crianças que lutam pelo território. (KUNANGUE, 2017, p. 04).

Território:

- Há em Mato Grosso do Sul muitos mandatos de reintegração de posse contra nossas terras, estão tentando nos expulsar novamente de nossas terras tradicionais, como tem acontecido em Caarapó e Dourados. Está grave a situação do nosso povo indígena, a *Kuñangue Aty Guasu* vem repudiar, denunciar e gritar pela demarcação das nossas terras e pelo cumprimento da constituição federal de 1988 art. 231 e 232;
- Exigimos a homologação da Terra Indígena de *Yvy Katu* e a demarcação de nossas terras tradicionais;
- Exigimos a imediata revogação do parecer da AGU 001/2017;
- Exigimos o arquivamento da tese do Marco temporal, é ilegal, é inconstitucional é a morte do povo Guarani e Kaiowá;
- Exigimos extinção do Projeto de Lei 6.670/2016, a PL do veneno; e também a PL 490 que veio para modificar o Estatuto do índio (Lei 6001 de 1973).
- Exigimos justiça pelas nossas lideranças mortas em nossos territórios;
- Exigimos o retorno imediato dos grupos técnicos de trabalho da FUNAI em nossos *Tekohas*. (KUNANGUE, 2019, p. 09).

Observa-se que as preocupações com questões territoriais não se limitam ao caráter geográfico, mas também com as consequências da necessidade de retomada, vez que, diante

da omissão estatal, as famílias passaram a buscar meios alternativos para voltarem às terras de origem, fato que desencadeou na exposição dos indivíduos a maiores violações aos direitos mais básicos, como se observa em relação à água, saneamento, saúde e educação, bem como na morte de lideranças e na criminalização do movimento indígena de uma forma geral, a exemplo do que ocorreu com Vitor Kaiowá e Guarani, o qual, segundo a Kuñangue, foi executado a tiros por um pistoleiro no massacre da Retomada Guapo'y Mirin Tujury, em Amambai/MS.

Figura 2. Publicidade de mobilização à demarcação de territórios



Fonte: Acervo Kuñangue Aty Guasu, 2022.

Dentro deste contexto, a Kuñangue coletou relatos de violências sofridas pelas mulheres pelo seu papel de liderança. De acordo com o mapeamento realizado em 2019, as violações são praticadas não só pelos órgãos estatais, como a Polícia Federal, e fazendeiros, mas tem como autores os próprios homens indígenas. Entre os atos de violência, encontram-se perseguições pessoais e institucionais, tentativas de sequestro, ameaças de morte e tentativas de criminalizar ações e apoios recebidos pelos povos indígenas.

Segundo levantamento realizado pelo Fórum Nacional de Segurança Pública (2021), durante o ano de 2019 alguns estados – entre eles Mato Grosso do Sul – apresentaram elevados números de homicídios indígenas em municípios que não têm territórios

demarcados, entretanto, devido à falta de informações, não foi possível comprovar a motivação dos crimes. Igualmente, o Atlas da Violência emitido em 2021 denotou o seguinte:

[...] vários estados apresentaram altas taxas de homicídios indígenas em municípios que não têm TIs no ano 2019, a exemplo de Tocantins (43,1/100 mil), Mato Grosso do Sul (38,2), Rio Grande do Norte (34,4) e Pará (32 por 100 mil). Em algumas UFs, a taxa de homicídios em municípios que não têm TI superaram a taxa geral do estado: SC (25,9, 10,7), MS (38,2; 17,7), TO (43,1; 29,0), RS (20,1; 19,2) e MG (13,8;13,7). No entanto, sendo os números relativamente inferiores - Mato Grosso do Sul (4) e Minas Gerais (3) – são necessários outros estudos para verificar se alguns destes óbitos estão relacionados a situações de conflituosidade decorrentes da incompletude dos processos administrativos de reconhecimento jurídico de áreas territoriais como indígena. (p. 87).

Em que pese a dificuldade de obtenção de respostas, os óbitos registrados acima podem estar relacionados a situações de conflituosidade decorrentes da incompletude dos processos administrativos de reconhecimento jurídico de áreas territoriais como indígena.

A pesquisadora e conselheira da KAG, Clara Mboy, ao abordar a temática, expos em sua dissertação que “muitas mulheres e lideranças indígenas das áreas retomadas já perderam a vida por retornar ou voltar nos seus lugares de origem onde nós fomos retirados e expulsos com violência por ordem do governo do estado, pelos políticos, agronegócio, ruralistas.” (2018, p. 15). Corroborando tal hipótese, verifica-se que desde as reuniões ocorridas em 2012 e 2013, as mulheres já deixavam claro que estavam ocorrendo muitas mortes e ameaças contra seus/suas parentes que vivem na luta pela demarcação dos *tekoha*, requisitando, diante disso, a responsabilização de pessoas que, segundo os próprios indígenas, foram responsáveis por assassinatos de seus parentes dentro de seus territórios:

Vimos ao *tekoha* Sombreiro, no município de Sete Quedas, na região de fronteira entre Brasil e Paraguai – onde assassinatos, ameaças de comunidades e lideranças indígenas são constantes -, para discutirmos vários assuntos importantes para nosso povo, principalmente segurança, políticas sociais, sustentabilidade, violências contra mulheres e andamentos sobre o processo da terra.

O movimento das mulheres Kaiowá e Guaraní tem sua história de luta marcada pela perda de lideranças indígenas que foram mortos na luta pelos nossos territórios. Juntamos-nos ao movimento indígena para a conquista de nossos territórios tradicionais, pois sem nosso *tekoha* não é possível ter uma educação escolar indígena específica e diferenciada; sem nosso *tekoha* não existe saúde indígena; sem nosso *tekoha* não teremos meio ambiente sustentável. (KUÑANGUE, 2012, s/p).

IMPUNIDADE: Queremos a condenação dos executores e mandantes das lideranças mortas: Professores Genivaldo Vera, Rolindo Vera, Marcos Veron, Teodoro Ricardi, Xurite Lopes, Ortiz Lopes, Rosalino Lopes, Dorival Benites, Dorvalino Rocha, Nisio Gomes, Denilson Barbosa, entre outros. Não aceitamos mais a impunidade. Enquanto nossas lideranças e crianças são mortas e nossas famílias sofrem com a violência, os assassinos e fazendeiros mandantes ficam no conforto da impunidade. Queremos que a Justiça Federal e Polícia Federal devem assumir a investigação sobre os assassinatos dessas e outras lideranças. Relembramos também, no município de Miranda, região do Pantanal, o ataque de fazendeiros a um ônibus de estudantes Terena, em 2010, no contexto da luta pela terra. O veículo cheio de

alunos foi incendiado. Dezenas de pessoas ficaram feridas e uma jovem indígena morreu. O crime continua impune. Este e outros ataques que as mulheres e o povo Terena sofrem nos fazem entender que a luta das mulheres Guarani e Kaiowá é a mesma luta das mulheres Terena. Por isso, dizemos que nós lutamos todas juntas, Terena e Kaiowá e Guarani. Somos povos diferentes, mas nossa dor é a mesma. E por isso, nossa luta também é a mesma. (KUÑANGUE, 2013, s/p)

Reafirmamos novamente: nossas lideranças estão sendo mortas! Vivemos acampados e ameaçados diariamente por pistoleiros. Queremos segurança para nós mulheres e nossas crianças, idosas e toda a comunidade. Lutamos por nossa terra porque queremos nossa autonomia e desenvolvimento em equilíbrio com a mãe terra, fortalecendo nosso saber tradicional e nossa sustentabilidade. Com muitas dificuldades, levamos humildemente nossas vidas. Nossas crianças são nossas esperanças, por isso lutamos por nosso tekoha tradicional onde queremos viver dignamente de acordo com o bem viver. Mas hoje, estamos sendo discriminados, humilhados, violentados de maneira bárbara pela política do Estado brasileiro e ações do governo estadual e municipal, por grandes empreendimentos de empresas e fazendeiros. Essas ações vem sistematicamente atingindo nossas comunidades desde os tempos de nossos ancestrais, nossos bisavós (ôs), avô (ós), mães e pais, irmãos (ãs), filhos (as), com todo o povo kaiowá e guarani que lutam pelos direitos previstos na Constituição Federal. Nosso direito sobre esse território é originário, ou seja, anterior a qualquer outro. Não admitimos mais negociar nossos direitos. (KUÑANGUE, 2013, s/p)

Em um dos relatos publicados no YouTube pelo perfil da Kuñangue (2022), mulheres narraram que foram despejadas de seu próprio território e enviadas para outras reservas, onde conviveram com pessoas de etnias diferentes, além de sofrerem durante todo percurso até o local, sem dinheiro, alimentação ou cuidados com sua saúde, havendo inclusive a morte de um grande líder espiritual.

Evidente que o contexto geral de ataques aos territórios, lideranças e comunidades indígenas está relacionado a uma série de medidas, por parte do Poder Executivo, que favoreceram a exploração e a apropriação privada de terras indígenas, assim como a atuação do governo federal e de sua base aliada para aprovar leis que buscam desmontar a proteção constitucional aos povos originários e seus territórios. (CIMI, 2022, p. 06).

Neste cenário, as mulheres, anciãs, *nhandesys*, jovens, crianças e líderes integrantes da Kuñangue se manifestaram, expressamente, contra a tese do marco temporal:

- aty kunãgue é Guarani e Kaiowá e Aty Guasu é 1000% contra a tese do marco temporal, isso só trará mais mortes para o nosso povo, além de ser inconstitucional ela expõe agente há mais violências. Nós, homens e mulheres indígenas fomos expulsos e expulsas de nossas terras, desde o início do ano 1900, sendo obrigados a viver confinados em Reservas Indígenas sem condições nenhuma de continuar a existir, mais resistimos até aqui e não recuaremos jamais, não é esta tese que irá nos destruir. Continuaremos avançando sobre os nossos tekohás com a autodemarcação, até que esteja sobre a nossa o último de nosso tekohá. Chega do agronegócio enriquecer em nossa casa, enquanto nós povo guarani e kaiowá somos obrigados a viver as margens de rodovias, a nossa história não começa em 1988, repudiamos o marco temporal. (KUÑANGUE, 2017, p. 02).

Nós mulheres Kaiowá e Guarani compartilhamos nossas lutas e resistências, frente a tantos pacotes de leis anti-indígenas - um dele a Tese do Marco Temporal - que avança com forças no Congresso Nacional Brasileiro contra os nossos direitos legais reconhecidos na Constituição Federal de 1988. Estamos enfrentando um governo que vem retirando todos os nossos direitos legais, nos impedindo de existir, vendendo tudo o que é nosso, privatizando a terra que nos resta, acabando com o meio ambiente. Aos olhos do capitalismo tudo virou mercadoria: se esquecem que todos os recursos naturais também acabam e a vida no planeta está ameaçada. Para nós, legalizar e aplicar a tese do Marco Temporal como uma ferramenta jurídica para tomar posse do que nos resta é legalizar morte do nosso povo Kaiowá e Guarani: é invalidar os nossos direitos efetivos pela demarcação e homologação de nossas terras. (KUÑANGUE, 2020, p. 16).

Se o Marco Temporal for aprovado um dia, temos certeza de que vamos ser exterminado, provavelmente viraremos peça do museu. Isso não vamos permitir, vamos continuar a lutar pelos nossos direitos. Não importa o pior que seja, vamos enfrentar de frente, se tiver que morrer todos, vamos morrer juntos de uma vez por toda. Para não chorar mais, as mortes dos parentes. Esse é o nosso lema Kaiowa e Guarani. Se o nosso destino é continua a lutar, vamos lutar até o último guerreiro tombar, pela defesa dos nossos territórios. Essa é a nossa mensagem. (CLARA, 2018, p. 19).

Evidentemente, a tese do marco temporal implica na manutenção do colonialismo e do desrespeito à própria história dos povos originários, porquanto limita todo processo de luta e resistência destes indivíduos dentro de um prazo fictício, ao mesmo tempo em que nega, nitidamente, o direito constitucional e internacionalmente reconhecido território étnico:

A tese do marco temporal é um exemplo de medida colonial e inconstitucional que se chancelada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) ou transformada em lei pelo Congresso Nacional reforçará práticas epistêmicas, ontológicas e de poder que negam a diversidade cultural amplamente defendida pela Constituição Federal. [...] Quando o Estado brasileiro, por meio do STF ou Congresso Nacional passa a defender a negação do direito constitucional e internacionalmente reconhecido à terra étnica, por meio de uma tese que estabelece como sendo o prazo limite para o reconhecimento a promulgação da Constituição Federal de 1988, eles estão diretamente defendendo o processo histórico expropriatório. Se indígenas e quilombolas não estão presentes em suas terras na data criada como marco jurídico temporal não é por desinteresse, mas por violência. O marco temporal é a preferência colonial do poder judiciário e do poder legislativo aos que usam a terra ao econômico à aqueles que fizeram da terra seu modo de vida e espiritualidade. A colonização escolheu seus inimigos por meio da raça e da etnia. O STF e o Congresso Nacional, sustentando a tese do marco temporal, perpetuará a colonialidade. (HELD.; BOTELHO, 2017, p. 398).

Como se vê, as líderes, conselheiras e integrantes da Kuñangue, assim como grande parte dos Guarani e Kaiowá rechaçam a ideia construída pelo marco temporal, argumentando, sobretudo, a inconstitucionalidade dessa tese, que, segundo as mulheres, se trata de um verdadeiro aparato jurídico desenvolvido para sentenciar os povos indígenas à morte e à invalidação de seus direitos que são inalienáveis e imprescritíveis.

3.1.1.4 “Vozes silenciadas, corpos presentes: a violência perpetrada contra os corpos-territórios das mulheres Guarani e Kaiowá”

A) A violência doméstica

Nos relatos coletados pela Kuñangue Aty Guasu, extraiu-se que mulheres, jovens e crianças sofrem violência física, psicológica e sexual, mas nem todas encontram suporte ou têm para onde ir. Frequentemente, elas precisam se reinventar em seu próprio território e tentar seguir em frente e proteger suas famílias da melhor maneira.

Os principais tipos de violência identificados no contexto intracomunitário são caracterizados pela violência física, sexual, emocional e patrimonial:

Violência física – decorrente de desentendimentos domésticos entre parceiros íntimos. Inclui, principalmente, agressões físicas corporais. As práticas de agressão física podem ser realizadas por homens e mulheres. No caso das mulheres, isso geralmente ocorre como reação ou defesa, a depender da posição que esteja no conflito. A violência, nesse sentido, está fortemente associada ao uso de bebidas alcoólicas e drogas, principalmente em períodos específicos dos circuitos de lazer, as “festas de fim-de-semana”. Essa realidade é um fator de tristeza e constrangimento para as mulheres. Violência emocional/psicológica – esse tipo de violência é caracterizado pelo abandono ou desinteresse por parte dos maridos, namorados ou companheiros. As mulheres também se queixam do não reconhecimento de paternidade. Violência patrimonial – relatou-se a ocorrência de apropriação do salário da esposa pelo marido. (KUÑANGUE, 2012, s/p).

O mapa da violência apontou as modalidades de violências sofridas – violência doméstica (incluindo estupro de mulheres e crianças), violência obstétrica, violência em disputa por terras, preconceito, racismo e etc. As nossas vozes vinham trêmulas, às vezes, da tensão de relatar as situações vividas (que frequentemente vêm gerando represálias, na forma de mais violência e, até, criminalização de seus meios de luta). As anciãs e nhandesy que vivem nas retomadas de terras denunciaram o não acesso à água potável e as crianças que são reprimidas nas escolas por serem consideradas “sujas”. (KUÑANGUE, 2020, p. 09)

Chamadas de “atos de violência”, as discriminações internas que acontecem em territórios demarcados também são alvos das mulheres em seus debates. Como mostram os testemunhos, a maioria dos atos de violência contra as mulheres não são denunciadas, porquanto há relações de poder dentre a violência e a denúncia: dificuldade de acesso físico às delegacias, revitimização no ambiente da delegacia, barreira linguística, a figura da capitania e etc. Quando o fazem, as vítimas, na maioria das vezes, não recebem apoio necessário e a impunidade que costuma envolver esses casos, são causas frequentes do silêncio em torno desse tipo de situação, enquanto o medo de sofrendo represálias dos agressores ou não encontrando apoio dos parentes, vizinhos e autoridades ganha poder.

Tanto nas assembleias, quanto nos documentos finais das reuniões, as Guarani e Kaiowá afirmam que esse tipo de violência é produto da colonização e do confinamento

forçado de seus parentes dentro das reservas pequenas, que atualmente se encontram superpopulosas:

Atualmente, há um aumento da violência dentro dos territórios indígenas. Os *karai* não respeitam nossas aldeias. Em casa, mulheres, jovens e crianças sofrem violência física, psicológica e sexual, mas nem todas encontram suporte ou têm para onde ir. Frequentemente, elas precisam se reinventar em seu próprio território e tentar seguir em frente e proteger suas famílias da melhor maneira. Elas estão longe de postos de polícia e a maior parte dos líderes são homens. Quando os oficiais são chamados para ajudar uma mulher, que está protegida de acordo com a Lei Maria da Penha, eles frequentemente não conseguem encontrar as vítimas. Isso acontece porque em territórios indígenas geralmente não tem sinal móvel ou telefone disponível para ligar e pedir ajuda. (KUNANGUE, 2012, s/p).

Também para Zimmermann, Seraguza e Alves Viana (2015), os conflitos envolvendo violência doméstica estão comumente relacionados a outros fatores que se agravaram com o contato entre os homens indígenas e os *karai*, entre eles o ciúmes e a ingestão de álcool pelos companheiros:

Na atual situação vivida pelas famílias nas duas reservas, novas interações, advindas das transformações e mudanças provocadas com o contato não indígena [...] e a introdução de drogas e bebidas alcoólicas dos não indígenas nestas comunidades reservadas, redefinem as relações de gênero, que se tornam-se conflituosas e por vezes violentas. (ZIMMERMANN; SERAGUZA; VIANA, 2015, p. 109).

O alcoolismo e drogas ilícitas no entorno e dentro das aldeias fazem com que as mulheres indígenas se tornem o principal alvo da violência masculina. Isso é perceptível na maioria das falas de mulheres guarani e kaiowá. [...] Em suas falas, muitas mulheres citam o ciúme como uma das motivações para que ocorram brigas e agressões físicas entre marido e mulher. Geralmente as mulheres desses dois coletivos étnicos são consideradas ciumentas, mas os conflitos entre os casais, em função do ciúme, fazem e fazem parte do cotidiano, porém em nada se parecem com a questão da violência doméstica hoje, que constitui uma das principais problemáticas advindas a partir do contato com a sociedade não índia. Assim, em suas falas, o ciúme, o adultério, o consumo de bebidas alcoólicas e o uso de drogas atuam quase sempre em conjunto nos conflitos de gênero. (ZIMMERMANN; SERAGUZA; VIANA, 2015, p. 119-120).

Como se vê, a violência doméstica contra mulheres está muito presente dentro e fora dos territórios indígenas de Mato Grosso do Sul. Porém, não há como se olvidar de que existem inúmeros casos que sequer chegam ao conhecimento das autoridades, dificultando ainda mais a coleta dos números envolvendo indígenas. Além disso, a localização das delegacias especializadas em atendimento à mulher vítima de violência doméstica inviabiliza as denúncias/investigações. Somado a isso, as mulheres entendem que os casos de violência também não transmitem a realidade das Guarani e Kaiowá, em razão do silenciamento dessas mulheres, as quais, muitas das vezes, preferem se calar, acreditando que ser a melhor forma de se manterem vivas:

Em grande parte das falas das mulheres percebe-se que preferem não denunciar, pois o medo impera, principalmente pela desproteção dos filhos, pois entendem que a justiça indígena não lhes garante proteção e tampouco a justiça não indígena. Com a morte da mãe, geralmente os filhos estarão desamparados. A preservação da família com filhos menores é fundamental para a maioria destas mulheres. (ZIMMERMANN.; SERAGUZA.; ALVES VIANA, 2015, p. 117).

Ao fazer uma análise de suas experiências profissionais e acompanhando de perto a situação, Katiany Jacinto de Oliveira (2020, p. 58) chama atenção para o fato de que “as lideranças e o capitão, em muitos casos, após queixas de mulheres vítimas, resolvem os conflitos de violência doméstica, de natureza leve ” ao passo que quando se trata da violência de natureza grave e extrema, a exemplo dos crimes com violência física “as lideranças, tanto da Aldeia Bororó como da Aldeia Jaguapiru, acionam a Força Tática da Polícia Militar de Dourados/MS para as providências cabíveis”.

No mesmo sentido, ao analisarem os casos de violência dentro das reservas Limão Verde e Amambai, ambas situadas em Amambai/MS, Zimmermann, Seraguza e Alves Viana (2015, p. 115) destacam que:

Nas situações de violações, geralmente não são elas as denunciante para as instituições que poderiam as proteger, e sim elas ou parentes recorrem ao capitão, o qual decide pela denúncia ou pelo aconselhamento e, eventualmente, pelo trabalho de capina na roça. De modo geral, o capitão encaminha dois tipos de crimes contra as mulheres, ou seja, homicídio e violência sexual, além do suicídio, conforme a fala de um dos capitães. [...] primeira coisa a denúncia chega aqui em casa né. Agora se der pra resolver os problemas, a gente resolve aqui. Agora se é esse tal de estupro, homicídio, suicídio, isso aí eu posso passar pra delegacia pra poder resolver tudo junto. Porque daí não é sozinho que resolve aqui. A gente resolve tudo junto com a autoridade de fora também, porque a gente sempre acompanha e ele acompanha a gente aqui. Então o estupro a gente não resolve aqui, porque isso aí a gente resolve junto com a autoridade de fora. E suicídio também passa informação pra eles e fazerem o levantamento junto com os capitão da aldeia (Entrevista com capitão, 14 fev. 2014).

Em relação às denúncias e encaminhamentos aos capitães das duas aldeias, algumas mulheres indígenas apontam:

É, porque o capitão resolve pouco né. Conversa né, só fala pra ele não chegar mais agredir a mulher né. Dá um conselho né, mas ele sai dali, ele só ouve, passa do outro lado, chega no outro dia vai piorando mais (Entrevista com mulher indígena, Amambai, 17 fev. 2014).

Porque a mulher indígena vai fazer uma denúncia lá na delegacia ou lá no fórum, fala que a cultura não permite, a nossa cultura é diferente do que do que branco. Então a lei existe pra mulher, toda mulher tem direito, mas o que mais fica forte aldeia é a cultura. A mulher pode ser violentada. Pode ser violentada sexualmente, fisicamente, mas a cultura é mais forte. Eu nunca fui na delegacia, mas já ouvi as mulheres falando, que colega assim, vizinho falando, não adianta fazer denuncia. Até agora, os estupradores não vai preso (Entrevista com mulher indígena, Amambai, 17 fev. 2014).

Assim, verifica-se que, além de estarem longe de postos de polícia, as mulheres têm dificuldade para denunciar os casos, já que a maior parte dos líderes são homens, de modo

que, quando os oficiais são chamados para ajudar uma mulher, que está protegida de acordo com a Lei Maria da Penha, eles frequentemente não conseguem encontrar as vítimas. Isso acontece porque em territórios indígenas geralmente não há sinal móvel ou telefone disponível para ligar e pedir ajuda.

Certamente, todos esses elementos influenciam no resultado e na gravidade da violência, porquanto a impunidade e a manutenção das relações entre vítima e agressor se perpetuam no tempo, num ciclo vicioso. Segundo dados do Fórum Nacional de Segurança Pública – FNSP, em 2021 o estado de Mato Grosso do Sul apresentava a terceira maior taxa da prática desse crime em detrimento ao restante do país, alcançando a marca de 3/100 mil habitantes. Com efeito, em 2020 o Governo de Mato Grosso do Sul lançou o *Mapa do Femicídio*, visando sistematizar e divulgar os dados de violência contra mulheres ocorridos no Estado durante o ano anterior. No documento, constatou-se que no decorrer de 2019 cerca de 30 mulheres foram vítimas de feminicídio. Desses, 14 (quatorze) foram registrados nas residências em área urbana, 06 (seis) em área rural (fazendas e assentamentos) e 03 (três) em aldeias indígenas. Ao analisar o perfil das vítimas, verificou-se que 04 (quatro) das 30 (trinta) vítimas eram indígenas, sendo 02 (duas) residentes na Aldeia Amambai, em Amambai, 01 (uma) residente na Aldeia Moreira, em Miranda, e 01 (uma) residente na Aldeia Bororó, em Dourados.

No ano seguinte, ou seja, em 2021, foi apresentado novo mapa sobre os índices e números relacionados ao crime de feminicídio, atestando o aumento na violência em contraposição à diminuição no registro dos casos em todo território brasileiro, o que pode ser, em partes, ocasionado pelo cenário pandêmico nacional:

Constatamos redução do número de registros de boletins de ocorrência por violência doméstica no Estado, mas os crimes de feminicídios aumentaram significativamente, o que demonstra que a violência doméstica se intensificou, potencializando sua gravidade e ceifando a vida de mulheres que estavam vivendo, silenciosamente, uma pandemia de violência na pandemia de COVID. [...]

Em 2020, segundo dados da Polícia Civil de Mato Grosso do Sul, houve redução dos registros de crimes de violência doméstica - o que, no ponto de vista das políticas públicas para mulheres, é consequência das dificuldades encontradas pelas vítimas para a efetivação da denúncia (que sempre existiram e que foram agravadas pela pandemia) e não pela redução da violência em si, que permanece uma grave violação dos direitos humanos.

A variação aproximada, comparando números de 2020 com 2019, foi de 9% a menos dos BOs de violência doméstica; 20% a menos de BOs de estupro 14% a menos dos BOs de ameaça; 12% a menos dos BOs de lesão corpora dolosa; 35% a menos de casos de feminicídios tentados. Infelizmente, o feminicídios consumados tiveram aumento de 33,33%, passando de 30 casos em 2019 para 40 casos em 2020.

Especificamente quanto ao Estado de Mato Grosso do Sul, restou concluído que em 2020 houve o maior número de registro de feminicídios no estado desde a vigência da Lei nº 13.104/2015, sendo registrados cerca de 28 casos em municípios do interior, o que corresponde a um aumento de 12% em comparação aos 25 casos de 2019.

Paralelamente, no Atlas da violência divulgado em 2021, os números absolutos demonstram de forma incisiva a desigualdade na intersecção entre raça e sexo na mortalidade feminina, destacando que no período entre 2009 e 2019, o total de mulheres de cor vítimas de homicídios apresentou aumento de 2%, passando de 2.419 vítimas em 2009, para 2.468 na década seguinte. Contrariamente, o índice de mulheres não negras assassinadas caiu 26,9% no mesmo período, passando de 1.636 mulheres mortas em 2009 para 1.196 em 2019.

É certo que a subnotificação dos casos envolvendo violência doméstica de mulheres em um contexto geral é realidade no Brasil, marcada pelo silenciamento das ofendidas, fator que evidentemente cria empecilhos para a coleta de dados e conclusões mais aprofundadas sobre o tema quando analisadas outras categorias, a exemplo da raça/cor/etnia. Junto aos relatos de violências domésticas, estupros, perseguições, intolerância religiosa e outras violências institucionais contra as mulheres Guarani e Kaiowá colhidos pela Kuñangue Aty Guasu, foi possível observar que “o feminicídio é um desfecho comum”, ao passo que a negligência quanto às denúncias e a impunidade permitem a continuidade de casos semelhantes no interior dos territórios.

Ainda, há outros empecilhos que impedem a responsabilização e a denúncia por parte das indígenas, atinentes à própria legislação vigente. Como cediço, a Lei 11.340, de 2006 é um marco normativo dos direitos das mulheres, caracterizado como política pública e que traz em seu texto alguns exemplos de violência doméstica e familiar, além de dispor acerca dos dispositivos e institutos para coibir e prevenir a ocorrência dessas agressões às mulheres, independentemente de sua cor, classe social, idade ou outro parâmetro de diferenciação. Contudo, não obstante seja dada sua relevância, esse dispositivo legal tem sido visto com outros olhos pelas mulheres indígenas:

- Violência contra as mulheres Guarani e Kaiowá:
 - As mulheres indígenas têm sofrido vários tipos de violência, assim como violência física, psicológica, moral, verbal, diante dessa realidade em Reservas indígenas. Principalmente nas áreas de retomadas, as leis não têm sentido, não funcionam e não protegem as nossas Mulheres Guarani e Kaiowá;
 - A lei Maria da Penha não se aplica a realidade das Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá, exigimos que ela seja construída de acordo com a nossa realidade juntamente com nós mulheres Guarani e Kaiowá;
 - As dificuldades de fazer denúncias sobre as violências sofridas pelas mulheres indígenas, têm sido com muita frequência uma realidade, e na maioria das vezes

essas denúncias não chegam há uma delegacia, e se chegam as mulheres não conseguem denunciar pois, a maioria são falantes da língua materna. Diante disso exigimos que tenham mulheres indígenas capacitadas para ser interpretes na delegacia de mulher para ajudar as nossas mulheres Guarani e Kaiowá a encaminhar as denúncias. (KUÑANGUE, 2017, 04).

A Lei Maria da Penha para proteger a vida de mulheres indígenas é uma lei morta no papel e na prática, porém é a única que tenta minimizar o que chamamos de violência. Mulheres que se colocam como homossexuais sofrem triplamente a violência em seus corpos. A rede territorial (líderes) a maioria são homens, "capitães", não nos ajudam a suportar, refletir e mudar tudo que reproduz a violência no confinamento da Reserva Indígena (KUÑANGUE, 2019, p. 05).

Ricardo Verдум (2008) aponta que as mulheres indígenas precisam de informações em relação a essa lei para que se possa avaliar este mecanismo e seus benefícios e consequências na comunidade indígena, pois, a princípio, tal lei não responde satisfatoriamente a suas demandas. A narrativas das assembleias corroboram com a afirmação de Verдум, observando que informações distorcidas que circulam nas sociedades em relação às leis amedrontam as mulheres, como afirmações de que elas serão retiradas das suas casas, terras, territórios de convívio e levadas para casas-abrigo caso denunciem que foram vítimas de violência.

Durante praticamente todas as assembleias, ao debaterem acerca da aplicabilidade da Lei da Maria da Penha às relações vivenciadas em suas comunidades, as mulheres Guarani e Kaiowá apresentaram propostas para o problema, buscando principalmente a segurança para as Mulheres nas aldeias e acampamentos. Para tanto, requisitam que a Delegacia da Mulher funcione por período integral, inclusive aos finais de semana e feriado e atendimento diferenciado, respeitando a diversidade da língua e da cultura da mulher indígena; a criação e implementação de um centro de atendimento para a mulher indígena, através da efetivação e reforço dos programas de segurança dentro das aldeias com especial atenção a mulher indígena, garantindo-se, entre outras medidas, o plantão de atendimento à noite e finais de semana, a capacitação de servidores(as) públicos(as) em gênero, cultura e direitos humanos, de forma a garantir o direito à diversidade de língua e cultura das mulheres indígenas além da saúde diferenciada e de qualidade e para a mulher indígena (KUÑANGUE, 2012, s/p).

B) A Violência sexual e silenciamento das vítimas

No Relatório de Violência contra Povos Indígenas, lançado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 2020, foram levantados, oficialmente, cerca de 277 casos de violências praticadas contra a pessoa indígena. Destes, aproximadamente dez se tratavam

de episódios de violência sexual contra indígenas, sendo que em nove dos casos as vítimas eram crianças ou adolescentes. Já no relatório anual de segurança pública de 2021, o Fórum Nacional identificou que Mato Grosso do Sul apresentava as maiores taxas de ocorrência de estupro entre vítimas de 0 até 19 anos.

Muñoz (2017) ressalta que as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades advém da violência sexual colonial, sendo que atualmente a violência sexual é denunciada como um dos principais problemas que afligem as comunidades indígenas, assumindo muitas formas (assédio sexual, estupro, incesto, abuso) e afetando especialmente meninas e mulheres jovens, tendo como autores comum parentes, pais, avós, tios, primos, dentro própria casa. Também conforme levantamento realizado por Zimmerman, Seraguza e Alves Viana (2015, p. 113) “em 2010, uma em cada três índias é estuprada durante a vida. Esses dados são corroborantes da assertiva de que as mulheres indígenas são muito vulneráveis à violência.” Monteiro (2018, p. 110) por sua vez, destaca que:

Para a ONU, os dados mostram que 1 em cada 3 mulheres indígenas são estupradas ao longo da vida. Este retrato faz parte também da realidade brasileira. Salienta-se que o estupro, na aldeia, é considerado distorção; não é uma prática comum. Quando esses problemas, como o “estupro e o consumo de álcool, chegam às aldeias, eles são muito mais graves, pois afetam a organização social tradicional dos povos. Por isso que tudo tem que ser analisado caso por caso” (ROSA, 2016, p.34). Vários casos de agressões físicas contra a mulher indígena praticados por índio e não índios passam pelo consumo abusivo do álcool.

Evidentemente, os conflitos nos territórios indígenas têm contribuído decisivamente para agravar a violência sexual contra mulheres e meninas, especialmente contra aquelas que fazem parte de comunidades povos indígenas mais afetados por esta situação, ou seja, em áreas de retomada. Em agosto de 2021, os noticiários regionais estampavam a manchete sobre o corpo de Raísa Kaiowá, de apenas onze anos, que foi encontrada morta após ter sido violentada sexualmente por vários homens na cidade de Dourados/MS:

Figura 3. Publicidade de mobilização contra a violência sexual.



Fonte: Acervo Kuñangue Aty Guasu, 2021.

A Kuñangue Aty Guasu, por sua vez, coletou inúmeros testemunhos de meninas e mulheres que foram sexualmente abusadas em suas casas por seus pais, tios, e avôs, publicando os vídeos com as narrativas das vítimas no canal oficial da plataforma YouTube¹⁸. Tanto nos vídeos como nos textos do mapeamento, elas descrevem que os abusos geralmente acontecem à noite, enquanto as mães estão longe de casa, ou quando elas estão sozinhas com seus "responsáveis". Como informado pelas conselheiras da Kuñangue, muitas meninas e mulheres Guarani e Kaiowá relatam se sentir vulneráveis, desesperançosas, e com medo de falar sobre o que elas experimentaram. Percebe-se, portanto, que as autoridades ignoram as consequências psicológicas que este problema deixa, de modo que os agressores não sentem vergonha, mas sim são as mulheres que sentem mais vergonha. Inclusive, ao discutir o silêncio das Guarani e Kaiowá em relação a certos assuntos, calha trazer a citação de Lucia Pereira (2020, p. 02), que é mulher indígena pertencente à etnia e expõe que

Diversas situações nunca são ditas, porque são difíceis de verbalizar, e as mulheres que têm seus sonhos suspensos, guardam para si essa mágoa, só compartilhada com pessoas muito íntimas. Esse conservadorismo, acentuado entre os pentecostais, é muito forte na comunidade e incide de modo intenso nas mulheres. Mas mesmo as famílias não pentecostais costumam exercer forte controle das mulheres.

Pelas narrativas acima nota-se que a questão está longe de ser resolvida. Contudo, também se verifica que nos últimos anos e, sobretudo, com o lançamento dos mapeamentos

¹⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/@kunanguelatygusu5653>.

de violência e fortalecimento das Assembleias, as mulheres têm utilizado desses instrumentos para denunciar os crimes sofridos.

C) Racismo e discriminação religiosa contra as práticas tradicionais indígenas

Foi largamente evidenciado através de pesquisas envolvendo povos Guarani e Kaiowá, bem como a partir das narrativas de intelectuais pertencentes à referidas etnias, que suas existências são intimamente ligadas ao mundo cosmológico e às questões espirituais. Traçando uma narrativa da “kaiowologia”, Antônio Carlos Benites explica que o modo de ser indígena está marcado por uma cosmovisão própria, abarcando-se, neste meio, as práticas tradicionais da reza e dos rituais (2022, p. 10):

O mundo do Kaiowá e Guarani é um mundo aberto onde estão situadas as diversas transformações dos seus cotidianos e que mantêm a resistência às situações complexas, e por vezes dramáticas, que estão no seu entorno. A resistência está nos modos próprios de viver, inseridos e atravessados pela cosmovisão, adquirida por meio dos modos próprios de aprendizagem que constroem as pessoas kaiowá e guarani, com aprendizagens específicas, diferenciadas e complexas, que envolve o aprendizado para o exercício da função de nhanderu e nhandesy.

De maneira semelhante, para Pereira (2016) tendo em vista que o universo foi criado pela reza, necessitando, deste modo, ser “recriado pela ação inoculadora do xamã [...] capaz de despertar nas plantas, animais, pessoas e formação social a disposição de levantar e, levantando-se, afirmar sua existência.”

Clara Mboy (2018, p. 40 e 52) explica que as crenças e superstições são entendidas pelos indígenas Guarani e Kaiowá da seguinte maneira:

As crenças e superstições indígenas Kaiowa e Guarani são os ensinamentos milenares dos nossos ancestrais. É uma Ciência da Natureza e não um ensinamento de tecnologia. As nossas Ciências vêm dos nossos princípios, dos nossos Deuses Xiru (o começo das nossas existências Kaiowa e Guarani). Os nossos conhecimentos não são terrestres, por isso muitos deles são sagrados. Sempre são repassados de gerações em gerações e se escritas nos papéis sempre são guardados em nossas memórias ou na memória dos mais experientes das comunidades como rezadores(a)s, ou da memória de um sábio (pajé).

As rezas são um exemplo do que não pode ser escrito, senão perdem o poder da reza ou enfraquece, porque são sagrados. Por isso muitas rezas não são permitidas para serem escritas e não podem ser realizadas nos lugares inadequados, ou por quem não seja conhecedor das regras da reza.

Tonico Benites, por sua vez, ao discorrer sobre os rituais religiosos em sua tese de doutorado (2014) expõe que referidas práticas são de extrema importância para o resultado das lutas pelas demarcações de terra:

[...] os rituais religiosos – jeroky – realizados em situações de conflito pela terra, expressam um pensamento indígena específico e desconhecido dos não indígenas, inclusive dos antropólogos. Eles geram também diferentes reações entre as diversas lideranças das famílias extensas envolvidas em conflitos fundiários com os fazendeiros (p. 25).

É possível dizer ainda que enquanto se está “fazendo a luta”, os rituais religiosos – jeroky – levados adiante pelas famílias extensas e pelos ñanderu constituem práticas e ações concretas indispensáveis ao bom andamento do processo de reocupação dos territórios. (p. 38).

Como ficou aqui claro, as narrações de várias lideranças evidenciam que a realização dos grandes rituais religiosos (Jeroky guasu) e das grandes assembleias intercomunitárias (Aty guasu) foram e ainda são fundamentais para os líderes e os membros das famílias extensas se envolverem de modo mais amplo nos processos de reocupação de seus territórios tradicionais específicos. O conhecimento e a descrição do surgimento dos assentos nos diversos patamares celestiais, a partir de onde Nhanderu Vusu, que é o pai e o mestre, distribuiu seu saber dos cantos, das rezas, das conversas de tereré ou em torno do fogo doméstico, são importantes para melhor conhecer os fundamentos e alicerces para a construção do pensamento e do conhecimento das narrativas indígenas kaiowá. (p. 200)

Deste modo, é possível constatar que os coletivos e conhecimentos tradicionais, na perspectiva indígena dos Guarani e Kaiowá apresentam um significado essencial na vida desses indivíduos. Ocorre que, “quando igrejas foram trazidas para reservas indígenas, eles pregaram o fim do mundo, o céu como uma salvação, e o inferno como condenação aos indígenas”, período em que as *oga pisy* passaram a ser queimadas, os anciãos e as *nhandesys* passaram a criminalizados, perseguidos e torturados, em uma verdadeira caça às bruxas:

[...] cada vez mais, os rezadores e rezadoras estão desaparecendo e os conhecimentos mais antigos estão sendo abafados de forma silenciosa (hoje nem tanto, haja vista a queima das casas de reza), ocultando estes saberes e suas presenças no contexto das comunidade kaiowá e guarani, diminuindo a importância delas, sendo quase extintos e resguardados por um número cada vez menor de pessoas. (BENITES, 2022, p. 23).

Embora não se olvide de que as questões envolvendo a intolerância entre as religiões e falta de liberdade dos povos indígenas quanto as suas práticas religiosas não são inéditas em nosso país, há que se ponderar que, nos últimos anos, os episódios de violências e discriminações contra a religiosidade desses grupos têm crescido drasticamente e ganhado força. No Mato Grosso do Sul o cenário é ainda mais assustador.

Alguns levantamentos atestam que desde 2018 foram registrados inúmeros incêndios nas comunidades de Dourados e regiões próximas a capital. Ainda, de acordo com informações disponibilizadas pela Kuñangue Aty Guasu, somente em outubro de 2021 foram constatadas ocorrências de pelo menos dois incêndios às *oga pisy* recém-construídas, as quais

estavam localizadas nos municípios de Amambai e Laguna Carapã, sendo esta última inaugurada em agosto deste ano.

Há cerca de um ano, três *oga pysy* localizadas em Dourados, na região conhecida como *Tekoha Avae'te* (que faz parte de uma das nove áreas de retomada) viraram pó em questão de horas e se dissolveram no ar, levando consigo parte de uma história que existe há centenas de anos.

De acordo com o relatório sobre intolerância e racismo religioso desenvolvido pela Kuñangue¹⁹, somente no ano de 2021 as integrantes da Assembleia acompanharam seis casas de rezas que foram queimadas por ações de racismo religioso. As mulheres relataram que antes das queimas, as intimidações/ameaças verbais a esses espaços tradicionais decorreram de distintos lugares, incluindo pessoas aparentemente moradoras da própria comunidade.

Em outro site regional,

Vinte relatos de casas queimadas. Dez mulheres indígenas Guarani e Kaiowá espancadas e acusadas de bruxaria no estado de Mato Grosso do Sul. Após cinco séculos de invasão das terras e extermínio, povos indígenas precisam lidar, ainda hoje, com um novo processo de perseguição religiosa, desta vez protagonizado pelo fundamentalismo de famílias cristãs evangélicas que aterroriza suas vidas. Atacam o corpo, a identidade, a cultura e todo um sistema simbólico que interliga as pessoas à terra e ao território em seu espírito.

O aumento considerável desse tipo de violência aconteceu no último ano na região de Dourados (MS), onde existem muitas aldeias indígenas e áreas de retomadas, ainda não homologadas e registradas pelo Governo Federal. Um território em disputa, que retrata dia após dia o descaso das autoridades competentes e a ação deliberada do Estado diante da negociação das terras de acordo com interesses particulares.

É a realidade vivida por senhoras idosas indígenas, anciãs que detém os saberes ancestrais e que tentam, por meio da memória oral, repassar esses conhecimentos para as próximas gerações. Outras violências também estão sendo vividas por crianças e jovens indígenas como atropelamentos e suicídios, além da falta de alimentos e desassistência na área de saúde que afeta a todos. Tudo isso por pressão de grandes fazendeiros e de um Estado militarizado que revela sua coerção em plena pandemia de Covid-19. (AMANTE, 2021, s/p).

Flávia Arino, integrante da Kuñangue Aty Guasu, constatou diversos tipos de violações através do mapeamento que as mulheres estão desenvolvendo no território. Segundo Flávia, em razão da perseguição, várias mulheres já foram espancadas, e várias idosas já foram espancadas brutalmente por serem acusadas de bruxaria, dentre elas, sua mãe, que teve a casa queimada por famílias evangélicas indígenas. Por fim, em entrevista às mulheres, o noticiário indicou que os principais responsáveis por atacar as comunidades são as pessoas cristãs de religião evangélica, que utilizam a violência para impor o seu modo de compreender

¹⁹ Disponível em: https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio_Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf.

a realidade, trazendo muitos problemas para as mulheres indígenas. No ponto, Almeida assinala que (2021, p. 31):

Somos doutrinados na religião dos não indígenas para pertencer a eles e ser dominados por eles até hoje. Muitos povos nativos estão sendo escravizados por uma religião que nem pertence a eles, estão sendo obrigados a aceitar, por falta de informações. As nossas religiões são selvagens na visão dos dominantes. Por isso somos doutrinados de acordo com a doutrina deles. Muitos estão seguindo a doutrina ocidental sem perceber que estão sendo escravizados para cumprir a necessidades de pessoas dominantes através do pastor destas igrejas. Doutrina também é genocídio sem dor e sem cor. Vão continuar escravizando os nativos até quanto? Muito políticos e ruralistas também estão ajudando nestas doutrinas.

Para as lideranças das aldeias atingidas, que acompanham de perto a situação, todos os casos foram ocasionados por ações criminosas, as quais possivelmente estão motivadas pelo racismo e preconceito religioso em relação às práticas e rituais dessas comunidades. Nesse sentido, a Kuñangue, além de apoiar a construção de mais lugares sagrados, também tem apontado sobre a necessidade de efetiva investigação dos casos de queimada apresentados às autoridades competentes em diferentes regiões do estado de Mato Grosso do Sul.

Para o povo Guarani e Kaiowá as *oga pysy* são consideradas espaços de oração e cura. Mais do que isso, esses locais são uma extensão dos próprios corpos dos indígenas, que são responsáveis por realizar as celebrações e outros rituais. Segundo a Kuñangue,

As casas são heranças tradicionais do povo Kaiowá e Guarani: um lugar de cura, de encontros, de reuniões, de rituais sagrados e uma conexão com a ancestralidade de nosso povo. As *nhandesy* e *nhanderu* afirmam que as casas, na visão ancestral, representam o nosso corpo, e desde tempos antigos são grandes espaços de habitação coletiva, abrigando uma complexa rede de práticas e conhecimentos. Alguns dos rituais Kaiowá e Guarani que resistem ao epistemicídio do sagrado nativo de nosso povo realizados nesses espaços tradicionais (*oga pysy*), são: 1) o *jerosy puku* e *avati kyry*, que compõem o batismo do milho; 2) o *jero ky guasu*, referência aos grandes rituais religiosos; 3) o *nhemongarai*, batismo das crianças; 4) *kunumi pepy* e *kunhã taĩ*, rituais do menino e da menina moça.

Consequentemente, a perda dos itens e bens ali existentes acarreta não apenas prejuízos materiais, mas também em uma grande perda espiritual da cultura e tradição expressas na própria língua:

“as palavras *ñandé rekó*, que vimos algumas páginas atrás como sinônimas de algo como "modo de ser", "o nosso modo de ser", que o Guarani emprega para dizer em que, como e porquê se reconhece diferente dos demais, designa-se também a religião. Isto é o mesmo que dizer que entre os seus sub-grupos, um modo peculiar de ser, assumido e proclamado como uma identidade realizada como um sistema ancestral de crenças destinado a conduzir tanto a história de um povo quanto a conduta cotidiana de cada uma de suas pessoas, é definido como uma religião. Esta seria uma das razões pelas quais um mesmo sistema religioso, em princípio unívoco entre vários subgrupos e tribos, é bastante resistente a ponto de ser ainda

quase integralmente a religião Guamni, após um tempo entre 450 e 300 anos de evangelização cristã.” (BRANDÃO, 1990, p. 59).

Em grande parte das vezes, as mulheres são as mais atingidas pelo preconceito, já que são vistas como “bruxas” e não raras as vezes perseguidas e até mesmo “caçadas”. Em sua página oficial do Instagram, as integrantes da Kuñangue elatam inúmeros episódios de violência religiosa que vão desde ofensas verbais até agressões físicas e sexuais. Tanto é assim que em meados de outubro de 2021, a Assembleia havia encaminhado uma nota de repúdio direcionada aos órgãos públicos, informando-os sobre os crimes de racismo e intolerância religiosa praticados contra as *nhandesy*, *nhanderu* e ao seu modo de vida.

Na tentativa de combater tantas violências, as mulheres Guarani e Kaiowá passaram a se articular conjuntamente, denunciado às autoridades todos os ataques aos seus modos de vida e às suas ancestralidades.

No monitoramento organizado pela Assembleia Kuñangue Aty Guasu em 2020, foram expostos como se dão os episódios de intolerância religiosa e a demonização de rezadeiras e rezadores. De acordo com o documento, as casas de rezas estão sendo incendiadas, ao passo que as anciãs estão sendo criminalizadas pelo discurso da igreja:

A demonização da cultura Guarani e Kaiowás, costumes e tradições vem de um processo histórico de colonização muito forte. A criação das oito Reservas Indígenas Guarani e Kaiowá contribuiu muito para que houvesse uma dizimação e demonização das nossas ancestralidades Guarani e Kaiowá. Casas de rezas estão sendo incendiadas, anciãs e anciões estão sendo criminalizados pelo discurso da igreja. Frequentemente consideradas feiticeiras e bruxas, as anciãs são torturadas, estupradas e até ameaçadas de serem queimadas (MAPEAMENTO..., 2020, P. 10).

Também, em um dos vídeos disponibilizados no perfil oficial da Kuñangue no YouTube²⁰, as próprias *nhandesys* relataram ter sido vítimas de intolerância religiosa, destacando ainda que uma idosa foi espancada antes e após desmaiar. Inclusive, em minha experiência dentro do observatório da Kuñangue, assisti à notícia de que uma mulher teve de ser abrigada em um *tekoha* diverso daquele em que residia, em razão da iminência de um ataque contra sua vida.

Anzoategui (2017), ao discorrer sobre a realidade e os conflitos que perpassam o cotidiano das mulheres, defende que a conversão dos Guarani e Kaiowá às religiões cristãs neopentecostais está piorando a situação, culminando no aumento da violência contra as mulheres indígenas, sobretudo as *nhandesys* porque são detentoras e fontes vivas do

²⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pFIN-nNMBCK>.

conhecimento tradicional, estando os corpos das mulheres Guarani e Kaiowá cobertos e dominados pela doutrina das igrejas (sobretudo da religião pentecostal).

Nesse cenário, não há dúvidas de que as muitas facetas da opressão combinadas com o conflito complicam ainda mais a situação precária em que as mulheres Guarani e Kaiowá se encontram e, juntamente com níveis sem precedentes de violência, está a falta de presença do Estado em assuntos para a segurança de direitos em paralelo à presença em termos de retirada (reintegração de posse), para além de deslocamentos forçados e desterro. Consequentemente, a partir das narrativas e documentos expostos nas linhas acima, evidencia-se que as assembleias e ações coletivas da Kuñangue visam dar e ampliar a voz para as vítimas de violência, proporcionando um espaço em que as mulheres, seguramente, consigam buscar soluções e apoio para os problemas apresentados durante as plenárias.

3.2 A decolonialidade como prática presente na Kuñangue Aty Guasu

Muñoz (2017) relembra que, desde a invasão das terras “latino-americanas”, e sobretudo durante o período colonial e ao longo de toda a história, existiram incontáveis mulheres que, de uma forma ou de outra, deram a sua vida (seu corpo) para a defesa dos direitos e da dignidade de seus povos e de seus territórios, como é o caso das mulheres indígenas. Estas, ainda hoje têm lutado por seus direitos, resistindo às diferentes tentativas de apagamento e criando mecanismos para se fortalecerem a cada dia, representando uma verdadeira transformação das relações sociais que no decorrer dos anos oprimiram e subordinaram as diferentes existências de mulheres de cor, não só indígenas, mas também negras e mestiças pobres.

A autora, a partir dos ensinamentos de Dussel (1994), aponta que posteriormente à chegada dos europeus em referidas terras, a América Latina passou a se submeter ao chamado “Sistema Mundial”, que, em outras palavras, pode ser entendido como aquele onde vige o sistema capitalista, moderno, colonial/patriarcal, em que o eurocentrismo como paradigma universal de conhecimento, é aí que evidenciar as práticas de interiorização sobre o "Outro" a quem se poderia conquistar, violar, derrotar e controlar, atuando assim como uma fonte de poder num momento constitutivo do ego moderno e de um novo sistema de relações intersubjetivas, pautadas especialmente em critérios raciais.

Remetendo-nos às perspectivas de Segato (2003; 2012), para além da questão de gênero, a autora nos faz repensar acerca de outras implicações da chamada "descoberta da

América", um verdadeiro marco na compreensão do mundo da maneira como o conhecemos hoje, vez que desde a colonização dos povos, consolidou-se nestes territórios o incipiente projeto de modernidade, definindo-se as premissas que hoje dão sentido ao mundo globalizado: sociedades complexas ou sociedades desenvolvidas/simples, a ruptura com o passado e o futuro como valor fundamental, a acumulação como objetivo inquestionável, etc.

Fundamentando-se em tais características, a noção de colonialidade alude às abordagens de Quijano, para quem a relação de exploração da América, somado ao novo sistema de poder mundial, legitima a relação dos povos no processo que constitui o mundo em um sistema (capitalista, eurocêntrico), este também é um dos pilares que baseiam a lógica do próprio conceito da modernidade, sobretudo porque em referida interpretação a denominada “modernidade” apresentou, desde os primórdios, um viés colonial.

Com efeito, ao abordar a temática da colonialidade do poder, Castilho (2013, p. 71) destaca que:

As formulações de Quijano fundam a colonialidade entendida como matriz de poder formada essencialmente por quatro esferas de dominação (QUIJANO, 2005) a privatização e exploração da terra e a exploração de mão de obra, o controle da autoridade (Estados coloniais, estruturas militares), o controle do gênero e da sexualidade, e o controle da subjetividade e do conhecimento. Mignolo (2010, pp. 79-80), a partir das investigações de Lander e Shiva, também inclui uma quinta esfera: o controle da natureza e dos recursos naturais.

De fato, consoante assinala Quijano (2005), a construção da matriz colonial do poder foi conectada diretamente a categoria de “raça”, mantida em relações de dominação e exploração do trabalho, da natureza, do sexo - seus recursos e produtos. Nesse processo, conforme explicita o ator, se esconde a heterogeneidade das relações e a busca pela manutenção do pensamento eurocêntrico como superior e universal a todas as demais experiências de vida existentes na terra, especialmente aos povos latino-americanos e de origem africana.

Paralelamente, a colonialidade do saber pode ser vista como uma expressão da dominação que abarca o conhecimento adquirido pelos indivíduos (mais uma vez tendo como alvos os povos de origem indígena e africana). Desse modo, refere-se ao efeito de subalternização, folclorização ou invisibilidade das diferentes formas de saberes que não correspondem àqueles modos de produção de conhecimento baseadas no plano ocidental e/ ou associadas à ciência convencional, além da tentativa de apagamento das demais fontes de saber (WALSH, 2012) e até mesmo da apropriação dos conhecimentos tradicionais, tal qual vemos cotidianamente.

Ademais, a colonialidade do ser deve dar conta da experiência vivida pelo sujeitos colonizados, subalternizados nos aspectos físicos e materiais. Ocorre que na visão de Quijano, o gênero também estava junto com a raça e trabalho, integrando uma das três formas de classificar as pessoas que instituem o processo de colonização. Embora o gênero seja uma forma de classificação que ordena dentro da colonialidade do poder, para ele a categoria é anterior à da raça e ao processo de colonização.

Desta forma as discussões desenvolvidas por Lugones (2008) e Segato (2003; 2012), na esteira da genealogia feminista crítica antes apresentada, concordam em corrigir, refutar ou reformular a ideia da Colonialidade do Poder disposta por Quijano (2005), surgindo a partir dos feminismos decoloniais, a categoria da “colonialidade de gênero”.

É o caso das mulheres “de cor”, negras e indígenas, que não se enquadram nas concepções de “mulheres” (pela visão eurocentralizada do ser mulher) nem de “indígenas”. Essas categorias foram compreendidas como homogêneas e que selecionam os dominantes e, infelizmente, mesmo na atualidade, as expressões da colonialidade, ou seja, os colonialismos do poder, do saber, do ser e de gênero, são justificados e legitimados pelo poder dominante, hegemonicamente estabelecido pelo poder colonial, viabilizando a expansão e manutenção da colonialidade nos locais/territórios objetos do processo de colonização em diversas formas de dominação, processos de miscigenação em que maltrataram os povos originários, apagando suas cosmovisões, oprimindo e negando direitos às suas formas de pensar, de viver e de ser.

Justamente em razão deste cenário de desigualdades que as mulheres negras e indígenas passaram a buscar meios para tornarem visíveis suas nuances de classe, raça, gênero e religião, e forçando a desconstrução e “decolonialização” não apenas das teorias clássicas acerca de referidos temas, mas também das experiências de vida e das práticas cotidianas.

No ponto, destacam-se três conceitos que se tornam fundamentais ao pensar em instrumentos analíticos do pensamento decolonial nos três níveis em que opera a “lógica da colonialidade”, quais sejam, do poder, do conhecimento e do ser, este intimamente ligado ao controle da subjetividade, da sexualidade e dos papéis atribuído a gêneros. Castilho (2013, p. 67) atesta que o processo de decolonização se fundamenta nos seguintes termos:

A razão de surgimento do projeto fundamenta-se na necessidade de formulação sobre uma opção descolonial na produção do conhecimento e seus desdobramentos, de acordo com o esforço epistemológico de enquadramento da Modernidade a partir de seus processos de negação e exteriorização. O entendimento desse projeto político e epistémico exige a compreensão de um conceito chave, concebido como (des)colonialidade. Esse conceito questiona a ideia de que o conhecimento é independente da geo-história específica de uma localidade. Ainda, mostra a necessidade de pensar o conhecimento como geopolítica em vez de pensá-lo como um lugar universal acessível a todos, mas do qual poucos detém as chaves.

A par disso, evidencia-se que a decolonialidade, em sentido reverso ao conceito de colonialidade, implica na afirmação de que este processo deve ser uma luta contínua contra as colonialidades impostas aos grupos subalternos, ou seja, é um projeto epistêmico, ontológico e político para enfrentar os problemas que a colonialidade traz consigo, a exemplo da exploração, dominação, controle e conflito dos povos subalternizados.

Walsh (2012) pontua que o termo decolonial pode ser visto como uma compreensão crítica e consciente dos acontecimentos passados (como o processo de colonização dos povos africanos, por exemplo), com base em questões e perspectivas diferentes daquelas usualmente tidas como “corretas”. Para ela, as ações voltadas para a mudança da ordem do poder colonial muitas vezes tem como premissa a identificação e o reconhecimento de um problema, âmbito no qual os atores interessados anunciam discordância e oposição à condição de dominação e opressão.

Segundo a autora, a proposta é quebrar a situação atual e tornar algo mais possível. Sem embargo, referidos processos de ação, normalmente realizados coletivamente e não individualmente, provocam reflexões e ensinamentos sobre a própria situação/condição colonial e o projeto inacabado de descolonização ou descolonização, ao mesmo tempo em que chamam a atenção para as práticas políticas, epistêmicas, experienciais e existenciais de indivíduos que lutam para transformar os padrões de poder e os princípios sobre os quais o conhecimento, a humanidade e a própria existência foram circunscritos, controlados e subjugados, a exemplo do que se observa na situação das mulheres indígenas.

Nos relatórios e mapeamentos de violências expostas pelas mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul há uma pretensão social generalizada dos atores dominantes em subalternizar qualquer tipo de expressão diversa daquela tida como “normal/correta”, de modo que a análise das inúmeras expressões de violências anteriormente citadas não pode limitar-se a um enfoque ocidental, sob pena de estarmos legitimando e perpetuando as práticas colonialistas não apenas nos espaços de discussão prática, a exemplo das lutas perpetradas pelas mulheres indígenas, mas também dentro de espaços científicos e acadêmicos.

Evidentemente, as críticas exaradas pelas mulheres indígenas quanto aos processos políticos, culturais e intelectuais que encobrem os mecanismos desiguais de construção do valor social, condizem com o desvelamento da proposta do pensamento decolonial (CASTILHO, 2013), na medida em que se lança à tentativa de entender como a construção da racionalidade moderna legitimou as necessidades de desenvolvimento e acumulação

capitalistas através da utilização de preceitos raciais. Silva (2017, p. 115) denota ainda que, tendo como premissa os horizontes que enfrentam o colonialismo, os processos de luta e resistência dos grupos e minorias sociais historicamente oprimidas e subalternizadas (a exemplo do que se vê com as mulheres indígenas) são expressões de viés decolonial, pois “apontam caminhos, relações e estruturas novas e distintas.”

Deste modo, ao mesmo tempo em que apresenta um viés decolonial, a criação da Kuñangue passou a compreender a identidade das mulheres Guarani e Kaiowá, tornando-as visíveis e fortalecendo seu trabalho na restauração da comunidade. Algumas ações que podem ser entendidas como lutas decoloniais são: a proteção de mulheres e meninas; a ação das mulheres junto aos seus territórios; a preservação e transmissão da sabedoria ancestral; a revitalização dos antigos princípios no cotidiano da parentela; a manutenção do fogo doméstico. Desta forma, observa-se que as mulheres Guarani e Kaiowá, a partir da Kunãngue Aty Guasu, têm contribuído para o processo coletivo e ao mesmo tempo fortalecendo o trabalho das mulheres em diferentes espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da presente pesquisa foram identificadas as seguintes conclusões e considerações: o presente trabalho visou compreender, ainda que não completamente, como se dá a atuação das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul no âmbito da Kuñangue Aty Guasu, abordando ainda as diferentes formas de discriminação sofridas por referidas mulheres dentro e fora de seus territórios.

Para tanto, inicialmente foram realizados apontamentos acerca do povo Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul nos seus mais diferentes aspectos, desde o processo de colonização até os dias atuais, verificando-se, neste contexto, a manutenção dos colonialismos através do esbulho territorial que sofrem desde a chegada dos portugueses invasores em seus territórios ancestrais. Desde então, verifica-se que os povos Guarani e Kaiowá, de forma geral, buscam a adoção de “estratégias de sobrevivência enquanto povo”, podendo tal processo ser visto como prática anti-colonial/decolonial.

Foi abordado, para além da luta das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, o cenário social do “ser mulher Guarani e Kaiowá”, extraído dos relatos que estas sempre foram as que preservam e transmitiram as tradições dos povos indígenas, mantendo a harmonia do fogo doméstico entre a parentela e “alimentando” referidas relações. As mulheres indígenas se entendem como a extensão do conceito de terra, ao passo que a terra é mãe e território. Mas, apesar disso, são duplamente discriminadas, por serem mulheres e indígenas, vítimas de violações em todas as dimensões.

Percebe-se que ainda hoje as mulheres indígenas vivenciam uma experiência de dominação com múltiplas arestas que nos dão uma compreensão da estrutura social pautada na dominação étnica ou de classe social. Assim, a análise das dimensões de gênero como um componente da desigualdades é resultado de um longo processo social e político no qual que sem dúvida múltiplos atores estão envolvidos, mas as mulheres que lutam por tornar visíveis esses eventos na região, são um assunto chave para essas transformações (MUÑOZ, 2017). Entende-se, neste viés, que as perspectivas de “gênero” e de “raça/etnia” precisam ser incorporadas como elementos essenciais não só no que diz respeito à construção epistemológica do feminismo, mas também na análise dos direitos humanos enquanto movimento social.

Especificamente quanto às diversas tipologias/pautas de lutas perpetradas pelas mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, extrai-se da presente dissertação que

podem ser visualizadas a partir das diversas faces da violência (tanto simbólica quanto material) sofridas por elas por questões raciais, como o racismo estrutural, discriminação dos saberes tradicionais e desconsideração da autonomia dos povos nas tomadas de decisão, como também resta evidente que a discriminação se expressa no exercício de diversas formas de violência em razão do gênero, por vezes evidentes e com consequências visíveis como em casos de agressões e violações físicas, outras vezes expressas em violências psicológicas.

Com efeito, é imprescindível compreender que as Guarani e Kaiowá não concordam com a exploração de suas terras e são contrárias às iniciativas legislativas que ferem seus corpos-territórios e seu modo de vida. Pelas narrativas e reivindicações apresentadas nos documentos e relatórios resultantes das plenárias, pode-se constatar que atualmente a luta das mulheres Guarani e Kaiowá é, sobretudo, pela demarcação de seus territórios tradicionais, dos quais foram expulsas juntamente com seus parentes, sendo todos obrigados a sobreviverem confinados dentro das chamadas Reservas Indígenas, estas com espaço totalmente limitado e insuficiente para assegurar a dignidade de referidos indivíduos, expondo-os a inúmeros problemas sociais que atingem e desestruturam o povo Guarani e Kaiowá.

Quanto aos objetivos da dissertação, estes foram alcançados, porquanto foi demonstrada que a luta das mulheres Guarani e Kaiowá pelos seus direitos está diretamente ligada à ideia do coletivo, sendo que, ao inspecionar os argumentos fundamentais que têm levado à exclusão das mulheres (raça e gênero) e, finalmente, fazendo uma análise das motivações que uniram mulheres indígenas na criação de um espaço único para debater acerca dos direitos que lhes são garantidos a partir de suas interpretações e tendências de mudança que operaram em referida Assembleia, identificou-se que os discursos nas práticas políticas, sociais e teóricas com caráter decolonial têm transformado a situação de subordinação e opressão das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. Ainda, repensando a assembleia a partir das narrativas das mulheres indígenas, bem como adotando a teoria da decolonialidade como lente para aquisição do conhecimento adquirido, foi possível refletir sobre como as concepções eurocêntricas podem ser descortinadas e repensadas a partir dos modos de vida tradicionais das Guarani e Kaiowá.

Também foi possível observar que as mulheres indígenas continuam a superar os muitos problemas que surgem, especialmente as desigualdades as quais foram submetidas e que têm sido a força motriz por trás da organização em cada uma de suas regiões para fazer um diagnóstico e agir contra as situações que as afetam, questionando um sistema opressor e

interligado, buscando recuperar seus legados ancestrais constituindo um esforço descolonizador, e querendo manter a dualidade, removendo as hierarquias modernas.

Neste viés, denota-se que a organização dessas mulheres/meninas, através da Kuñangue Aty Guasu, contestam a chamada “colonialidade do poder”, apontando caminhos de avanço para a comunidade indígena em que estão inseridas, e propondo uma revisão de conhecimento das teorias eurocentradas, ou seja, à lógica da modernidade/colonialidade, pois têm questionado o patriarcado, o racismo e sexismo da sociedade brasileira e sul-mato-grossense de uma forma geral, ao mesmo tempo em que questiona o usos e costumes de suas próprias comunidades e espaços tradicionais que lhes mantêm subservientes.

De fato, conforme relembra Benites (2022, p. 09), a Aty Guasu, de modo geral, é utilizado pelos indígenas como uma estratégia de luta de frente à dominação neocolonial, pois “atua na reversão ou contestação da dominação colonial dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá pelo karai (não índio): Estado-Nação/governo e fazendeiros.” Nesse cenário, a presença das Guarani e Kaiowá “se traduz como um deslocamento da autoridade epistêmica”, ao posicionar seu corpo e sua voz como expressão política das mulheres indígenas, que já não estão dispostas a aceitar as condições de vida e de exploração impostas pela cultura política ocidental (BARBOSA, 2019, p. 225).

Em suas lutas obstinadas, sobretudo a partir de suas práticas, palavras e ações enraizadas na comunidade em que vivem, as Guarani e Kaiowá exemplificaram, através da Kuñangue, uma práxis político-pedagógica fundamentada na possibilidade e na esperança de dias melhores, orientando todas as pessoas para a justiça, a dignidade, liberdade e humanização, contribuindo, portanto, com a construção de condições de outros de vida para todos os oprimidos, sejam eles pobres, índios, negros, mulatos, camponeses, trabalhadores (WALSH, 2012, p. 27).

Não há dúvidas de que mulheres Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul passaram a criar estratégias e movimentos políticos dentro e fora das comunidades indígenas, visando alcançar a proteção das mulheres frente às inúmeras formas de violências que, diretamente, atingem suas vidas, seus corpos e seus territórios. Elas, de forma organizada, estão lutando dentro de suas comunidades, bem como contra o Estado para legitimar seus interesses e pautas específicas. Para isso, contam com agentes internos e externos, e com sua própria memória, trazendo à tona uma dimensão cultural, carregada de informações simbólicas, espacial, específico, que demarca a identidade de um grupo em sua particularidade cultural. (PACHECO, 2013, p. 37). Dentro das assembleias, as ideias das mulheres indígenas sobre si

mesmas são construídas no diálogo com outras mulheres em sua comunidade, visando alcançar e promover a melhoria das condições de vida de todas as mulheres e meninas de suas aldeias.

Como visto nas páginas anteriores, a partir da atuação das mulheres Guarani e Kaiowá integrantes da Kuñangue Aty Guasu, evidencia-se que o processo de decolonização implica no registro teórico e práticos das mulheres subalternizadas, racializadas, sexualizadas, sendo importante reconhecer tantas mulheres cujas lutas serviram para construir teorias e unindo essa visão às suas práticas política. Nesse sentido, o papel da Kuñangue é significativo para esses processos de mudança social, nos fazendo repensar e problematizar os impactos que a modernidade teve especialmente sobre os seres subalternizados pelas estruturas de dominação, que compartilham histórias, tradições e processos de grupos semelhantes, como se vê nas comunidades indígenas. Porém, ainda há muitas tarefas pendentes para fortalecer a Assembleia, é necessária uma direta e incisiva ação sustentável de políticas públicas ou mesmo o seguimento à Carta Magna no que diz respeito à demarcação de terras indígenas.

Infelizmente, as narrativas e os testemunhos prestados no decorrer desta pesquisa refletem o cenário de desigualdade não apenas entre homens e mulheres indígenas, mas também das mulheres tradicionais perante a sociedade “não-indígena”. Diante desse contexto, resta evidente a imprescindibilidade do atual governo em capacitar os agentes públicos que serão colocados para lidar com as questões envolvendo os povos indígenas e, conseqüentemente, visando a proteção dos direitos das mulheres indígenas por intermédio de políticas públicas específicas, que devem ser acordadas visando elevar o status social e também fortalecer a confiança das mulheres indígenas preservando e desenvolvendo seus papéis como mulheres dentro do contexto cultural e na relação com o Estado e a sociedade.

Assim, o devido enfrentamento das circunstâncias que propiciam a situação de vulnerabilidade de mulheres, atrelado ao combate à desigualdade de gênero é essencial para o combate da discriminação contra a mulher e conseqüente proteção dos direitos humanos. Recomenda-se, neste viés, a implementação de mecanismos que garantam o acesso à justiça para mulheres indígenas vítimas de violência doméstica, sexual de gênero, conflito ou de qualquer outra natureza, com uma abordagem diferenciada que leva em consideração a discriminação adicional sofrida por essas mulheres desde o período colonial.

Recomenda-se ainda que as organizações civis, para além da Kuñangue, juntamente com os governos nacionais mantenham seu interesse em assuntos relacionados à raça e ao gênero, pois é essencial para o desenho de políticas públicas e para a criação conscientização

sobre as lacunas e problemas existentes sobre a falta de equidade, devem também liderar políticas para promover a paridade em todas as instâncias. Para tanto, é necessário que o Estado local e regional promovam e aumentem a liderança feminina em estruturas locais; partidos políticos, nos governos, no setor privado, nas diferentes organizações e nas comunidades, investindo em programas de treinamento e conscientização de seus funcionários públicos e demais agentes que atuam diretamente no âmbito indígena.

Devem ser procuradas estratégias concertadas entre o Governo, comunidades indígenas e sociedade civil para que as mulheres não precisem deixar seu local de origem devido a situações como pobreza ou deslocamento. É preciso compreender que o tema de direitos das mulheres indígenas precisa ser uma política pública do país e, no recorte sugerido para este trabalho, do estado de Mato Grosso do Sul, focando em suas especificidades e particularidades enquanto mulheres e indígenas.

Concordando com Moura e Martins (2016, p. 59) torna-se necessário mobilizar os Direitos humanos aceitando que, se em determinado cenário estes integram e fundamentam a “discursividade dominante de resistência”, isso não implica na afirmação de que possam criar genuínos espaços de transformação emancipatória. Em verdade, este processo resulta indiscutivelmente em um movimento paradoxal de proclamar aquilo que se encontra presente na teoria, dando “visibilidade aos silenciamentos presentes no discurso hegemônico dos DH”, pois, enquanto os Direitos humanos seguirem congruentes com a ordem global dominante, ou seja, “individualista, neoliberal e nortecêntrica, estarão por cumprir as múltiplas escalas e latitudes em que a sua lei liberta tanto quanto é libertada pelas lutas a invocam e a brandem, transformada, pelos os mundos da vida.” (MOURA; MARTINS, 2016, p. 60).

Ademais, compreender como é construída a indiferença do Estado Brasileiro em relação às diversas formas de violências e discriminações sofridas pelas mulheres indígenas se constitui como passo imprescindível na luta pela libertação e para a superação das barreiras impostas contra essas minorias em razão da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero.

Claramente, há um longo percurso a ser caminhado por toda a sociedade para que os direitos das mulheres indígenas sejam efetivamente resguardados, especialmente o direito de viver sem violência, implicando no reconhecimento de que os seus corpos-territórios sejam respeitados, suas decisões acatadas, sua humanidade reconhecida e resguardada. Deve-se compreender, finalmente, que mulheres indígenas não estão e nunca estiveram sexualmente disponíveis, não são objetos de guerra e conflitos, não merecem ter seus interesses mais

básicos renegados e suas vivências suprimidas pelos interesses dos poderes dominantes, mas sim que são seres humanos e precisam ser respeitadas em sua plenitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADO, A. M. M.; BOURLEGAT, C. A.; URQUIZA, A. H. A. **Empoderamento da mulher Kaiowa e Guarani na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural**. Polis Revista Latinoamericana (online). Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/18043#quotation>. Acesso em 07 mar 2022.

ANZOATEGUI, P. Somos todas Guarani-Kaiowá: **Entre narrativas (d) e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses**. (Dissertação de mestrado). Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, 2017.

_____. **Kuñague Aty Guasu: A Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá**. In. Anais do XVI Encontro de História da ANPUH-MS, 2018.

Autoridades discutem a redução da violência contra meninas e mulheres indígenas com ações de enfrentamento ao uso de álcool e drogas. BRASIL, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2021/agosto/autoridades-discutem-a-reducao-da-violencia-contrameninas-e-mulheres-indigenas-com-acoes-de-enfrentamento-ao-uso-de-alcool-e-drogas>. Acesso em 10 fev 2022.

BALLESTRIN, L. **Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno Latino-Americano**. Revista de estudos feministas, v. 28, n. 3. Florianópolis, 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2020000300200&lng=en&nrm=iso. Acesso em 15 jan. de 2021.

BARBOSA, L. P. **Florescer dos feminismos na luta das mulheres indígenas e camponesas na América Latina**. Universidade Federal de Pelotas – UFPEL. Revista Norus: Novos rumos sociológicos, v. 7, n. 11, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/NORUS/article/view/17048>. Acesso em 13 jan. 2023.

BEDÍA, R. C. **Aproximaciones a la teoría crítica feminista**. Boletín del Programa de Formación. Peru, 2014.

BENITES, T. **«Rojero ky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha»**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, 2014.

_____. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra**. Tese de Doutorado em História, Porto Alegre: PUC/RS, 1997, 378p.

BENITES, A. C. **Mba'é kuaa vusu/Nhane Ramõi Jusu Papa ha Nhande Ru Vusu Rembiapo: A topologia do cosmo kaiowá e da construção de donos e guardiões dos conhecimentos**. (dissertação de mestrado), Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, 2022.

BRAND, A. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani:** os difíceis caminhos da Palavra. 1997. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

_____. **Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS.** Revista Tellus, ano 4, n. 6, p. 137-150. Campo Grande: UCDB, 2004. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/82>. Acesso em 23 out. 2022.

BRANDÃO, C. R. **Os Guarani:** índios do Sul - religião, resistência e adaptação . Estudos Avançados, [S. l.], v. 4, n. 10, p. 53-90, 1990. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8581>. Acesso em: 7 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília: 5 out 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 ago. 2021.

_____. **Lei n. 11.340, de 7 de agosto de 2006.** Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 18 mar. 2023.

_____. Câmara dos Deputados. Câmara aprova projeto do marco temporal de demarcação das terras indígenas - 30/05/2023. Youtube, 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Myfr4ZE_jq4. Acesso em 01 jun 2023.

BUENO, E. **Brasil:** uma história: cinco séculos de um país em construção. Rio de Janeiro: Leya, 2012.

CASTILHO, N. M. **Pensamento descolonial e teoria crítica dos direitos humanos na América Latina um diálogo da partir da obra de Joaquin Herrera Flores,** 2013. (Dissertação de mestrado) Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2013.

CATELAN, C. A.; URQUIZA, A. H. A. **Mulheres Kaiowá e Guarani:** Luta e Resistência em contexto de fronteira. In: Caderno de resumos da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2020. Disponível em: <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoNToiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSzZPIjtzOjQ6IjMwOTAiO3oiO3M6MToiCI7czoMjoiYTVIZGNjZWFiNThjYzgxYTU5MjY0ZGZIM2YwZDI4OWYiO30%3D>. Acesso em 02 set 2021.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Atlas da Violência 2021.** São Paulo: FBSP, 2021.

CHAMORRO, G. (Org.). **Os Guarani: sua trajetória e seu modo de ser.** Cadernos do COMIN. São Leopoldo-RS, 1999. Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/os-guaranis-1206992949.pdf>. Acesso em 28 set 2022.

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos. **Mujeres indígenas: las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas.** Washington, 2017.

_____. **As Mulheres Indígenas e seus Direitos Humanos nas Américas,** 2017. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh/docs/pdf/2018/Brochure-MujeresIndigenas-pt.pdf>. Acesso em 15 dez. 2020.

_____. **Situação dos direitos humanos no Brasil.** 2021. Disponível em: www.cidh.org. Acesso em: 21 jan. 2023.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2020.** Brasília, 2020.

CLAVERO, B. **Hay genocidios cotidianos?** y otras perplejidades sobre América indígena. Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas IWGIA – Serie Derechos Indígenas, 2011.

COLMAN, R. S.; PEREIRA, L. M. **Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e suas Incansáveis Lutas pelos Tekoha frente às Transformações Territoriais, Ambientais e Formas de Mobilidade.** Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas, v.14, n.3, 2020.

COMBÉS, I.; CHAMORRO, G. (Org.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015.

COSTA, S. **Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais.** Revista brasileira de Ciências Sociais, v. 12, n. 35, p., 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010269091997000300008&lng=en&nrm=iso. Acesso em 14 jan. 2021.

CRENSHAW, K. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 1, p. 171–188, jan. 2002.

CRUZ, F. M. **Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético.** In: Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, p. 41-60, 2020. Disponível em: <http://www.editorafi.org>. Acesso em 09 jan. 2021.

DEMBOUR, M. **What are humans rights? Four Schools of Thought.** Human Rights Quarterly, n. 32. The Johns Hopkins University Press, 2010.

DIAS, L. O. **O feminismo decolonial de María Lugones.** In: 8º ENEPE UFGD. Disponível em: <http://eventos.ufgd.edu.br/enepex/anais/arquivos/318.pdf>. Acesso em 19 jan. 2021.

DIAS, M. C.; *et al.* **Feminismos decoloniais: homenagem a María Lugones.** Rio de Janeiro: Ed. Apeku, 2020.

DUTRA, J. C. O., MAYORGA, C. **Mulheres indígenas em movimentos: Possíveis articulações entre gênero e política.** *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39 (n. esp.), 113-129, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pcp/a/TmkJTj6vTNMxpzhB3jhbPjK/?lang=pt&format=pdf#:~:text=R esumo%3A%20A%20partir%20de%20uma,suas%20pautas%20com%20as%20pautas.> Acesso em 13 out. 2022.

FBSP – Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2019.** São Paulo: FBSP, 2019.

_____. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021.** São Paulo: FBSP, 2021.

FLORES, J. H. **A reinvenção dos direitos humanos.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FRANCESCHINI, T. **O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico – Resumo Executivo.** Brasília: FIAN Brasil, 2016.

Funai comemora empoderamento das mulheres indígenas e inovação com coordenação específica de gênero. FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Brasília, 08 mar. 2018. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4779-funai-comemora-empoderamento-das-mulheres-indigenas-e-inovacao-com-coordenacao-especifica-de-genero?start=2>. Acesso em 13 jan. 2021.

GUAJAJARA, M. J. S. B; SANTOS, S. C. **Tecidos, linhas e agulhas: mulheres indígenas e a “costura” de interlocuções no contexto da pandemia.** In: Vukápanavo: Revista Terena, nº 03, Out/Nov, 2020.

HAESBAERT, R. **Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais.** *GEOgraphia*. vol: 22, n.48. Universidade Federal Fluminense. Niteroi, 2020.

HELD, T. M. R.; BOTELHO, T. R. **A colonialidade e a inconstitucionalidade do marco temporal em face do direito ao território étnico indígena e quilombola.** *Direito Constitucional Ecológico*, 2017.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no censo demográfico de 2010.** Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

KOGACHI, J. D. **Repensando os Direitos Humanos a partir de uma perspectiva decolonial** (monografia). Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, 2018.

KUÑANGUE ATY GUASU. **Documento final do Aty Kuña, 2.,** 2012. Dourados-MS. 2012.

_____. **Documento final do Aty Kuña, 3.,** 2013. Sete Quedas-MS. 2013.

_____. **Documento Final da VI Kunãgue Aty Guasu,** 2018. Amambai-MS, 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Documento-Final-da-VI-Kun%C3%A3gue-Aty-Guasú.pdf>

_____. **Documento Final da VII Kunãgue Aty Guasu**, 2019. Tekohá Yvy Katu Potrerito, Japorã-MS, 2019. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2019/10/relatorio-final-da-vii-kunangue-aty-guasus-2019.pdf>. Acesso em 07 jun 2021.

_____. **Manifesto VIII Kuñangue Aty Guasu – Grande Assembleia de Mulheres Kaiowá e Guarani**, 2020. Disponível em: https://lutafob.org/wp-content/uploads/2020/12/Manifesto_menor.pdf. Acesso em 08 mar 2022.

_____. **Corpos silenciados, vozes presentes: A violência no olhar das Mulheres Kaiowá e Guarani – Hete kirirîm ayvu jekaa tekovai, kuñangue**, 2020. Disponível em: https://lutafob.org/wp-content/uploads/2020/12/Corpos-silenciados_resumo_pag-simples_v04.pdf. Acesso em 13 abr 2021.

_____. **Corpos silenciados, vozes presentes: A violência no olhar das Mulheres Kaiowá e Guarani – Hete kirirîm ayvu jekaa tekovai, kuñangue**, 2021. Disponível em: https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_f19bbe796942434bab12b46fd8c94815.pdf. Acesso em 22 set 2022.

_____. **Mapeamento da Violência - Relato 4**. Youtube, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jj59W80dSZM>. Acesso em 27 jan 2023.

_____. **Relatório da X Assembleia da Kuñangue Aty Guasu**, 2022. Disponível em: https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_377451d397ab4a9b8de2d4a49ed46054.pdf. Acesso em 01 mai 2023.

LIPPI, C.S. **A atuação das mulheres indígenas nas Relações Internacionais**. In: XX Encontro Internacional da Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre Mulher e Relações de Gênero (REDOR). Salvador, 2018.

LUCAS, S. R.; URQUIZA, A. H. A. **O direito a terra e as crianças kaiowá e guarani da Aldeia Pakurity, MS**. Revista Tellus. Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPI. Campo Grande: UCDB, jan./abr. 2018.

LUGONES, **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, v. 22, n. 3, p. 935–952, set, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/QtnBjL64Xvssn9F6FHJqznb/?lang=pt#>. Acesso em 05 jan 2021.

MOTA, J. G. B. **Os Guarani e Kaiowá e suas lutas pelo tekoha: os acampamentos de retomadas e a conquista do teko porã (bem viver)**. In: Revista Nera, v. 20, n. 39. Presidente Prudente, 2017. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/4959/3975>.

MOURA.; MARTINS. **Os Direitos Humanos nas encruzilhadas da emancipação: as lutas sociais e as escalas da contra-hegemonia**. Revista Videre, Dourados, MS, v. 8, n.15, jan./jun. 2016, 2016.

MBOY, C. B. A. **A luta das mulheres indígenas Guarani e Kioawá há quarenta anos pela reconquista do território (Yvy Rupa) no Estado de Mato Grosso do Sul**. (dissertação de mestrado). Universidade Federal da Integração Latinoamericana – UNILA, 2018.

MENCATO, S. **Integração e direitos humanos: desafios a partir de Foucault, Butler, Lugones e Mignolo**. In: Congresso Interseccionalidade e fronteiras (UNILA), 2018.

MUÑOZ, M. A. M. **Análisis del feminismo decolonial, outra mirada desde Abya Yala, caso programa mujer – CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca)**. (dissertação de mestrado). Universidade Federal da Integração Latinoamericana – UNILA, 2017.

NICHNIG, C. R.; CHAMORRO, G. **Histórias, línguas e culturas dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul: entrevista com Graciela Chamorro**. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 13, n. 32, p. e0303, 2021. DOI: 10.5965/2175180313322021e0303. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180313322021e0303>. Acesso em: 2 out. 2022.

OLIVEIRA, K. J. de. **Políticas públicas para o enfrentamento da violência doméstica e familiar indígena na região de fronteira: efetivação dos direitos humanos das mulheres indígenas nas aldeias Bororó e Jaguapiru de Dourados/MS** (dissertação de mestrado), Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias**, Rashida Manjoo. Nova Iorque, 2011, (A/HRC/17/26). Disponível em: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2015/10044.pdf>. Acesso em: 09 maio 2019.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Interamericana Para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher: “Convenção de Belém do Pará”**. 1994. Disponível em: <http://www.cidh.org/Basicos/Portugues/m.Belem.do.Para.htm>. Acesso em: 10 maio 2019.

_____. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. 2016. Disponível em: https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 10 maio 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais, 1989**. Disponível em: <http://nupaub.fflch.usp.br>.

OUVIDORIA NACIONAL DIREITOS HUMANOS – ONDH. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/ondh/painel-de-dados/de-jul-2020-a-dez-2021>.

PACHECO, R. A. S. **Mulheres indígenas e participação política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial**. RELIGACIÓN Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, v. II, p. 101-114, 2017. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/305104358.pdf>. Acesso em 11 jun. 2022.

_____. **La actuación de la mujer indígena Guaraní Kaiowá en las reivindicaciones territoriales**. Íconos (Quito), v. 01, p. 25, 2013. Disponível em: <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/3105>. Acesso em 05 nov. 2021.

PEREIRA, L. M. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal de São Paulo, 2004.

_____. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul**: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2016.

PEREIRA, L. **As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres Kaiowá na reserva de Amambai, MS**: aproximações e impasses. (dissertação de mestrado), Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, 2020.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em 20 mai 2020.

RAMOS, M. M. (ORG.). **Gênero, sexualidade e direito**: dissidências e resistências. Minas Gerais, ed: Initia Via, 2019.

REBELO, F. **Kunhangue Mba'e Kua: as trajetórias das mulheres caticas Guarani Mbya de Santa Catarina** (dissertação de mestrado). Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/160644/337991.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

RODRIGUES, G. C. **A história dos direitos da mulher indígena no Brasil** (monografia). Universidade Unievangélica. Anápolis, 2019.

RODRIGUEZ, R. **Democracia e Feminismo**: Qual racionalidade?. Revista Brasileira de Estudos Políticos, n. 114, p. 199-222. Belo Horizonte, 2017.

SANTOS, A. C; CORRÊA, A. M. N.; MOURA, N. S. P. **A resistência do feminismo indígena**: a luta das mulheres Guarani-Kaiowá. In: *Seminário Internacional de Etnologia Guarani, diálogos e contribuições*. Dourados, 2016. Disponível em: <https://ocs.ufgd.edu.br/index.php?conference=etnologiguarani&schedConf=Ietnologiguarani&page=paper&op=view&path%5B%5D=155>. Acesso em 02 jan. 2021.

SANTOS, J. N. A.; CARVALHO, F. R. **Direito de viver sem violência**: proteção e desafios dos direitos das mulheres indígenas no Sistema Interamericano de Direitos Humanos. Revista Brasileira de Políticas Públicas, Brasília, v. 10, n. 2 p.416-439, 2020.

SARDENBERG, C. M.; *et al.* **Violência de gênero contra mulheres**: suas diferentes faces e estratégias de enfrentamento e monitoramento. Ed. Scielo – EDUFBA, 2016.

SEBASTIÃO, L. L. **Discussões e reflexões sobre o direito da mulher indígena**. Anais do III Simpósio de Gênero e Políticas Públicas da Universidade Estadual de Londrina - UEL, 2014. ISSN 2177-8248.

SEGATO, R. L. **Las estructuras elementales de la violencia**: contrato y status en la etiología de la violencia. Série Antropologia. Brasília, 2003. Disponível em:

http://ovsyg.ujed.mx/docs/bibliotecavirtual/Las_estructuras_elementales_de_la_violencia.pdf. Acesso em 30 ago 2021.

_____. **Gênero e colonialidade:** em busca de chaves de leitura e de um vocabulários estratégico decolonial. E-cadernos CES [Online], 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/>.

_____. **Uma agenda de ações afirmativas para as Mulheres Indígenas no Brasil.** Série Antropologia, Universidade de Brasília, 2003.

SERAGUZA, L. **Aty Kuña Guasu – sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowa e os Guarani.** In: Saberes, Sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. (Pereira, L.M., Cariaga, D. E., Silvestre, C. F. Org.). Dourados, MS, UFGD, 2018.

_____. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña.** Dissertação de mestrado em antropologia, Dourados: PPGAnt/UFGD, 2013, 196 p.

SILVA, L. A. L. **Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na 2017 América Latina:** re-existir para co-existir. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.

SOARES, M. P. **Representação feminina na política:** desafios sociais e das instituições democráticas. In: Temas Jurídicos Plurais. BORGES, Caroline Bastos de Paiva (Org.) Porto Alegre: Ed. Fi, 2020.

SOUZA, A. L. A.; PEREIRA, V. Maria Lugones e a descolonização do feminismo. Revista Ideação, n. 42. Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. Bahia, 2020.

VAREJÃO, A. **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Ed. Bazar do tempo, 2020.

VERDUM, R. *et. al.* (Org). **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas.** Instituto de Estudos Socioeconomicos. Brasília: INESC, 2008.

VERON, V.; GUIMARÃES, S. **Sobre máscaras, fumaça e fogo doméstico:** experiências das mulheres Kaiowá na pandemia da COVID-19. In: Vukápanavo: Revista Terena, nº 03, Out/Nov, 2020.

WALSH, C. (Ed.). **Pedagogías decoloniales:** prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

ZIMMERMANN, T. R.; SERAGUZA, L.; VIANA, A. E. A. **Relações de gênero e violência contra mulheres indígenas em Amambai – MS (2007-2013).** In: Espaço Ameríndio, v. 9, n. 1. Porto Alegre, jan./jun. 2015.