

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

MARIA TEREZA GONÇALVES FEITOSA

**CORPOS-TERRITÓRIOS EM RE-EXISTÊNCIAS: mulheres Kaiowá e Guarani em
movimento**

**DOURADOS
2025**

MARIA TEREZA GONÇALVES FEITOSA

CORPOS-TERRITÓRIOS EM RE-EXISTÊNCIAS: mulheres Kaiowá e Guarani em movimento

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados como requisito para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^a Célia Maria Foster Silvestre

DOURADOS
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

F311c Feitosa, Maria Tereza Gonçalves

CORPOS-TERRITÓRIOS EM RE-EXISTÊNCIAS: mulheres Kaiowá e Guarani em movimento [recurso eletrônico] / Maria Tereza Gonçalves Feitosa. -- 2025.

Arquivo em formato pdf.

Orientadora: Célia Maria Foster Silvestre .

Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2025.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Mulheres Kaiowá e Guarani. 2. Resistência. 3. Corpo-território. 4. Violências. I. Silvestre, Célia Maria Foster. II. 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.



ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO APRESENTADA POR MARIA TEREZA GONÇALVES FEITOSA, ALUNA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA, ÁREA DE CONCENTRAÇÃO "ANTROPOLOGIA".

Aos vinte e seis dias do mês de agosto do ano de dois mil e vinte e cinco, às quatorze horas, em sessão pública, realizou-se na Universidade Federal da Grande Dourados, a Defesa de Dissertação de Mestrado intitulada **"CORPOS-TERRITÓRIOS EM RE-EXISTÊNCIAS: MULHERES KAIOWÁ E GUARANI EM MOVIMENTO "**, apresentada pela mestrandia Maria Tereza Gonçalves Feitosa, do Programa de Pós-graduação em Antropologia, à Banca Examinadora constituída pelos membros: Prof. Dr.^a Celia Maria Foster Silvestre/UEMS (presidente/orientador), Prof. Dr.^a Rosa Sebastiana Colman/UFGD (membro titular interno), Prof.^a Dr.^a Katiúscia Moreno Galhera/UNICAMP (membro titular externo). Iniciados os trabalhos, a presidência deu a conhecer à candidata e aos integrantes da banca as normas a serem observadas na apresentação da Dissertação. Após a candidata ter apresentado a sua Dissertação, os componentes da Banca Examinadora fizeram suas arguições. Terminada a Defesa, a Banca Examinadora, em sessão secreta, passou aos trabalhos de julgamento, tendo sido a candidata considerada aprovada. Nada mais havendo a tratar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora.

Dourados/MS, 26 de agosto de 2025.

Prof. Dr.^a Celia Maria Foster Silvestre
Presidente/orientador

Prof. Dr.^a Rosa Sebastiana Colman
Membro Titular Interno

Prof.^a Dr.^a Katiúscia Moreno Galhera
Membro Titular Externo

(PARA USO EXCLUSIVO DA PROPP)

AGRADECIMENTOS

O processo de construção e realização desta dissertação atravessou momentos diversos e conturbados, e por isso os agradecimentos que se seguem carregam um significado ainda maior, pois reconhecem todas as pessoas que estiveram ao meu lado ao longo dessa trajetória.

Agradeço, antes de tudo, às mulheres Kaiowá e Guarani, que me ensinaram a esperar por um futuro possível mesmo diante de tantas violências e apagamentos. É na força e na resistência dessas mulheres que encontrei a inspiração e o sentido para esta pesquisa, e é a elas que dedico este trabalho com profundo respeito e gratidão.

Às minhas interlocutoras durante a pesquisa, agradeço por terem confiado em mim e dividido seus saberes e vivências. Os encontros com vocês foram os momentos mais enriquecedores.

Aos meus pais, Terci e José, agradeço por todo o suporte emocional e financeiro que tornaram possível o meu acesso à educação. Obrigada por terem se dedicado incansavelmente para que eu pudesse estudar e chegar até aqui. Obrigada por me incentivarem, desde quando eu era pequena, a lutar por um mundo melhor e a desenvolver um pensamento crítico. Vocês são tudo para mim.

À minha companheira de vida, Marcela, não tenho como expressar minha gratidão e o que você significa para mim. Obrigada pelo apoio imensurável ao longo de toda a jornada, pelas leituras e revisões cuidadosas, pelas conversas e trocas de ideias sobre a história do Mato Grosso do Sul que tanto enriqueceram este trabalho (você é a minha historiadora favorita). Obrigada por dividir comigo as noites mal dormidas durante a escrita desta dissertação, por trocar o descanso pela companhia em campo e por segurar a barra da nossa casa e da nossa vida nos momentos em que eu me encontrava sem rumo. Sua presença foi, e é, essencial.

Às minhas amigas Isabele e Isabela, agradeço pela parceria construída desde a graduação, que atravessou o tempo e chegamos juntas na pós-graduação. Obrigada por partilharem comigo suas dores e por acolherem as minhas, tornando essa caminhada, tantas vezes solitária, mais leve e alegre.

À Senide, querida amiga que ganhei no mestrado, agradeço por ter partilhado comigo sua história e vivências, por me acolher em sua casa e por ter contribuído tão genuína e generosamente com esta pesquisa. Agradeço, ainda, por ter me apresentado a uma das mulheres mais encantadoras e sábias que já conheci, sua mãe, Adelaide, uma das essenciais interlocutoras.

À minha orientadora, Célia Foster, agradeço pela escuta ativa, pela compreensão e pelo amparo nos momentos difíceis dessa jornada. Sua orientação foi fundamental para que este trabalho pudesse se concretizar.

Às professoras examinadoras, Rosa e Katiuscia, meu agradecimento pela atenção e por todo o carinho dedicado à avaliação desta dissertação, mesmo diante do pouco tempo disponível. Suas contribuições muito valiosas para este trabalho e para a vida.

Agradeço à CAPES, por meio da UFGD, pela concessão da bolsa de mestrado, sem a qual esta pesquisa não teria sido possível. E, por fim, agradeço à UFGD, por ser minha casa até hoje.

RESUMO

A luta territorial das mulheres Kaiowá e Guarani é intrínseca ao corpo e ao território. Pensar o corpo-território é compreender as relações entre a violência contra os corpos das mulheres e os processos de expropriação e destruição dos territórios no sistema capitalista. Esta dissertação buscou dialogar com a luta e resistência das mulheres Kaiowá e Guarani, que se apresentam como uma proposta de reconstrução de mundos. Por isso, buscamos entender as raízes das violências que envolvem as mulheres Kaiowá e Guarani e suas respostas de resistência ao projeto de morte do Estado e seus órgãos e o latifúndio em Mato Grosso do Sul. Sobre o estado mencionado, perdura um contexto de discriminação, exclusão, punitivismo e violência contra os povos indígenas, construindo um cotidiano de tragédias e destruição. Para a realização da pesquisa, nos apoiamos em perspectivas decoloniais e interseccionais que contribuíram para melhor entender as consequências do colonialismo, eurocentrismo e da modernidade sobre as mulheres Kaiowá e Guarani. Além disso, dialogamos com bibliografias situadas em Mato Grosso do Sul que trabalham com os Kaiowá e Guarani e documentos produzidos pelo movimento das mulheres a partir da Kuñangue Aty Guasu, bem como o diálogo com interlocutoras da pesquisa. A resistência Kaiowá e Guarani tem sido protagonizada pelas mulheres, que ecoam suas vozes denunciando as violências e construindo pontes entre muros.

Palavras-chave: Mulheres Kaiowá e Guarani. Resistência. Corpo-território. Violências.

ABSTRACT

The territorial struggle of Kaiowá and Guarani women is intrinsic to the body and the territory. Thinking about the body-territory means understanding the relations between violence against women's bodies and the processes of expropriation and destruction of territories within the capitalist system. This dissertation sought to engage with the struggle and resistance of Kaiowá and Guarani women, which present themselves as a proposal for the reconstruction of worlds. Therefore, we sought to understand the roots of the violence involving Kaiowá and Guarani women and their responses of resistance to the death project carried out by the State and its agencies, as well as by latifundium in Mato Grosso do Sul. In the aforementioned state, a context of discrimination, exclusion, punitivism, and violence against indigenous peoples persists, constructing a daily reality of tragedies and destruction. To conduct this research, we drew on decolonial and intersectional perspectives that contributed to a better understanding of the consequences of colonialism, Eurocentrism, and modernity on Kaiowá and Guarani women. In addition, we engaged with literature situated in Mato Grosso do Sul that address the Kaiowá and Guarani peoples, as well as documents produced by the women's movement through the Kuñangue Aty Guasu, along with dialogue with the research's interlocutors. Kaiowá and Guarani resistance has been led by women, who raise their voices to denounce violence and build bridges between walls.

Keywords: Kaiowá and Guarani women. Resistance. Body-territory. Violences.

LISTA DE SIGLAS

ANMIGA - Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

Condisi - Conselho Distrital de Saúde Indígena

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

HD - Hard disk

MPF - Ministério Público Federal

OKA - Observatório da Kuñangue Aty Guasu

ONU - Organização das Nações Unidas

PPGAnt - Programa de Pós-Graduação em Antropologia

RID - Reserva Indígena de Dourados

SESAI - Secretaria de Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

TCC - Trabalho de Conclusão de Curso

UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Mapa de localização da Reserva Indígena de Dourados

Imagem 2 - Casa de medicina tradicional da ñandesy Kuña Yvoty, Aldeia Amambai

Imagem 3 - Palco durante a XI Kuñague Aty Guasu em 2023

Imagem 4 - Ñandesy fazendo reza durante a abertura da XII Kuñangue Aty Guasu em 2024

Imagem 5 - Sônia Guajajara, ministra dos povos indígenas, durante a XII Kuñangue Aty Guasu em 2024

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	12
1.1 Pelos caminhos percorridos: minha trajetória.....	13
2 TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS DOS GUARANI E KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL E APORTES TEÓRICOS DO ESTUDO.....	22
2.1 De produtora da vida a produtora de mercadoria: a transformação da terra em propriedade.....	22
2.2 A nacionalização brasileira e o processo de confinamento Kaiowá e Guarani.....	28
2.2.1 A intervenção estatal sobre os modos de vida Kaiowá e Guarani: o caso do SPI..	31
2.3 A colonialidade de poder como reprodutora de marginalização, violência e perpetuação do racismo.....	37
2.3.1 Pensando a colonialidade de gênero: aspectos interseccionais.....	40
3 DAS VIOLÊNCIAS ÀS RESISTÊNCIAS.....	46
3.1 A infinitude dos corpos-territórios.....	50
3.2 Mulheres Kaiowá e Guarani em movimento.....	53
3.3 Movimento das mulheres Kaiowá e Guarani: a Kuñangue Aty Guasu.....	55
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	62
REFERÊNCIAS.....	63

1 INTRODUÇÃO

Início este trabalho citando um colega antropólogo e egresso do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD): “Sobre a cidade de Dourados, há também um mal-estar perene no dia a dia desta *agro-cidade*, pelas contradições que saltam aos olhos de quem percorra suas ruas, avenidas, bairros e aldeias” (Johnson, 2019, p. 19). Para além disso, parafraseio seus dizeres. Sobre o Brasil, há também um mal-estar perene no dia a dia desse agro-país, com dimensões continentais e um cenário de destruição e invisibilidade. Sobre o Mato Grosso do Sul, principalmente, também há um mal-estar no dia a dia desse agro-estado, que é um dos líderes nos números de violência contra os povos indígenas.

De início, este capítulo introdutório, não é, somente, uma introdução à pesquisa, mas nela escrevo também sobre o meu encontro com a Antropologia e os caminhos que trilhei até chegar aqui. A construção deste trabalho se deu em momentos de muito anseio pelo novo, na expectativa de uma virada de chave em minhas abordagens, mas também em momentos de muitos desencontros da pesquisa. O novo veio, e com ele o medo. A virada de chave também veio, e com ela, os questionamentos sobre como trabalhar diante dos horizontes que me foram apresentados.

A pesquisa que deu base a esta dissertação, foi realizada em Mato Grosso do Sul, a partir do diálogo com as resistências das mulheres Kaiowá e Guarani. Como proposta de pesquisa, o objetivo é estudar o movimento de resistência dessas mulheres inseridas na luta por territórios visto que, o estado de Mato Grosso do Sul é palco de um dos maiores índices de violência contra as populações indígenas, questão esta que abordaremos mais à frente, o movimento das mulheres Kaiowá e Guarani se apresenta como uma proposta de reconstrução de mundos em busca da recuperação de seus *tekoha* e da criação de novos futuros (Seraguza, 2023).

A questão-problema *suleadora*¹ da pesquisa foi a seguinte pergunta: como as mulheres Kaiowá e Guarani se organizam coletivamente na luta pela defesa de seus corpos-territórios e suas comunidades frente às violências e à tentativa genocida perpetrada pelos agentes do agronegócio e do Estado? Ressaltamos que as violências datam em um longo período caracterizado por atrocidades constantes que sequer podem ser caracterizadas como conflitos,

¹ Para me referir a uma perspectiva desde o sul e não do norte global, como a noção de “norteadora” pode indicar.

pois são violências que acontecem sistematicamente há mais de 100 anos e com consequências imensuráveis e de pesos também desmedidos.

Para responder à questão acima, propusemos como objetivo geral entender quais são os impactos das violências sobre as mulheres Kaiowá e Guarani, para que assim, entendamos suas posições e mobilizações de resistência. Por objetivos específicos buscamos apresentar um breve histórico sobre o processo de reservamento dos Kaiowá e Guarani, que culminou nas resistências e retomadas de territórios; apresentar quais são as violências que atravessam as mulheres Kaiowá e Guarani; apresentar a incidência dessas violências e compreender a posição assumida pelas mulheres Kaiowá e Guarani e sua organização de resistência frente ao genocídio.

Ademais, a metodologia empregada na pesquisa foi de inspiração etnográfica, tendo em vista os trabalhos de campo feitos até o momento na Marcha das Mulheres Indígenas, na *Kuñangue Aty Guasu* e nas trocas com outras mulheres. A partir da presença nessas ocasiões, buscamos analisar as pautas debatidas e reivindicadas pelas mulheres Kaiowá e Guarani, e, para além disso, entender que essas mobilizações em coletivo, o acesso às universidades, as retomadas dos *tekoha*, entre tantas outras coisas, são protagonizadas por essas mulheres como mecanismos de resistência. Buscamos também trabalhar a partir dos relatórios e do mapa da violência produzidos pela *Kuñangue*, dos relatórios produzidos por outras entidades indígenas e indigenistas e das pesquisas antropológicas e históricas a respeito das mulheres.

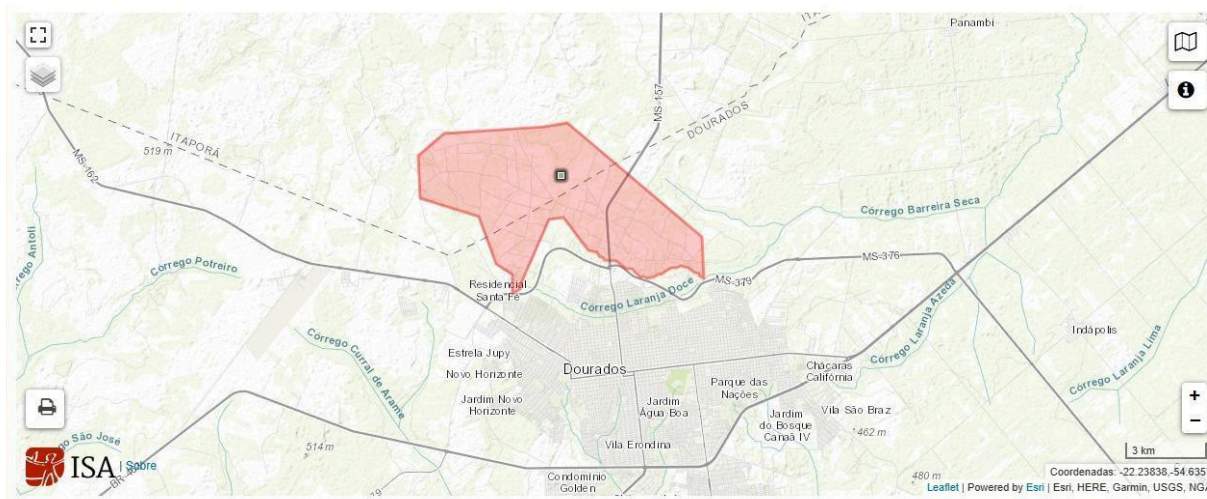
1.1 Pelos caminhos percorridos: minha trajetória

Esta dissertação é fruto de uma pesquisa que tem raízes criadas no início da minha graduação em Relações Internacionais na UFGD, em 2018, e de uma série de trabalhos que desenvolvi desde então. Me mudei para a cidade de Dourados, interior de Mato Grosso do Sul, e logo percebi um ambiente diferente do que eu vivia em Cuiabá, capital de Mato Grosso, cidade onde nasci e passei a maior parte da minha vida. As duas cidades se diferenciam não só pelo tamanho, estrutura e número de habitantes, mas, principalmente, pelas pessoas que circulam o perímetro urbano. Dourados é a segunda maior cidade de Mato Grosso do Sul, mas, para além disso, a região da Grande Dourados, abarca mais 11 municípios, sendo eles: Caarapó, Deodápolis, Douradina, Fátima do Sul, Glória de Dourados, Itaporã, Jateí, Laguna Carapã, Maracaju, Rio Brillhante e Vicentina.

No caso de Dourados, a Reserva Indígena de Dourados (RID), localizada também no município de Itaporã, composta pelas aldeias Jaguapiru e Bororó, se situa na rodovia Dourados-Itaporã, km 5, e tem cerca de 3.470 ha, com uma população de aproximadamente

15 mil habitantes entre Guarani e Kaiowá, Guarani Nhandeva e Terena. Conforme o mapa abaixo, que identifica a área da reserva, observamos a proximidade da cidade, que cresce sobre os territórios.

Imagem 1 - Mapa de localização da Reserva Indígena de Dourados



Fonte: Site Terras Indígenas no Brasil, 2024.²

A proximidade da cidade com a RID possibilita o acesso e fluxo de pessoas indígenas pelos bairros e centro da cidade, e podemos (não) nos encontrar com elas ao se deslocarem em bicicletas, charretes, motos, carros e ônibus. Além disso, há também outras áreas ocupadas pelos indígenas ao redor da cidade, como as retomadas. Vivendo em Dourados, observamos os indígenas empregados em mercados, como operadores³ de caixa e funcionários da limpeza, em obras de construção civil, como serventes e ajudantes de pedreiros, nos serviços de limpeza da cidade e de garis.

Encontramos os indígenas, também, nas universidades⁴ em cursos de graduação e pós-graduação. Na UFGD, atualmente há cerca de 800 alunos indígenas, que representam 15% dos alunos matriculados (Abdala, 2024), e que vêm também de outros territórios além da RID.

Por outro lado, Dourados também é o cenário da vulnerabilidade, onde encontramos pessoas indígenas vivendo vidas precárias, pedindo doações de comida, dinheiro e roupas, revirando lixeiras, frequentemente acompanhados de suas crianças, “muitas vezes rechaçados pelos olhares, discursos ou práticas racistas da população não-indígena douradense” (Johnson,

² Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3656>. Acessado em: nov. 2024.

³ Durante minhas andanças pela cidade, nos mercados onde observei indígenas trabalhando, as operadoras de caixa eram mulheres. Quanto aos homens, observei que trabalhavam como estoquistas, realizando funções como organizar produtos nas gôndolas.

⁴ Em Dourados há a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), que são públicas, e a Unigran e Anhanguera, que são privadas. Como transitei somente pela UFGD e UEMS, não sei dizer como é a realidade das instituições privadas.

2019, p. 21). Essa vida precária no cenário douradense é escancarada, mas passa ignorada pela maioria da população não-indígena.

Ainda em 2018, quando iniciei a graduação, me aproximei das discussões de gênero através de minha participação no projeto de extensão Ação Contra o Tráfico de Mulheres, vinculado à Faculdade de Direito e Relações Internacionais da UFGD, coordenado inicialmente pela professora Tchella Maso, e posteriormente pela professora Déborah Silva do Monte, onde imediatamente descobri o interesse e a vontade de abordar questões sobre mulheres.

O projeto mencionado desenvolvia ações relacionadas ao tráfico de mulheres, com o objetivo de debate e conscientização dentro e fora da universidade. As reuniões aconteciam semanalmente para debater os textos que estavam em nosso planejamento, organizar oficinas e conversar sobre os rumos do projeto. Lembro-me que foi através dele que tive os primeiros contatos com textos que “explodiram” a minha cabeça: *Pedagogia do Oprimido*, de Paulo Freire (1987), e *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*, de bell hooks (2017). Esses textos foram fundamentais para a mudança de perspectiva de tudo que estava aos meus olhos, de enxergar outras possibilidades, mas, para além da teoria, também vivenciamos na prática quando realizamos oficinas nas escolas da rede pública de Dourados.

No ano seguinte, o projeto mudou de nome e passou a ser Nós Por Todas, e ampliamos o leque do tema abordado: passamos a falar sobre temáticas de gênero no geral, mas sobretudo sobre violência de gênero. Uma pauta tão cheia de discussão, mas de muita sensibilidade, ainda mais quando fizemos oficinas sobre violência contra a mulher nas escolas. Buscávamos estabelecer um espaço seguro e de acolhimento, onde os alunos pudessem compartilhar seus pensamentos sobre o assunto, e o resultado que tivemos foi de muitas “denúncias”, com alunas compartilhando suas infelizes experiências de violência doméstica, de assédio na escola e de ameaças, coisas que me marcaram para sempre. Foi em todos esses momentos que me encontrei nas temáticas de mulheres e suas vivências, tanto que praticamente todos os meus trabalhos e artigos foram escritos sobre algo relacionado às mulheres.

Encontrei-me com a Antropologia em 2019, no 3º semestre da graduação, quando cursei a disciplina de Introdução à Antropologia, ministrada pela professora Liana Amin. Na ocasião, estudamos o conceito de cultura, etnocentrismo, genocídio, etnocídio, relativismo cultural, multiculturalismo, interculturalidade e etnografia. Naquela época foi uma disciplina que aproveitei bastante, principalmente por ter me interessado pelos temas que estudamos. No ano seguinte, devido à pandemia da COVID-19, estudávamos sob o Regime Acadêmico

Emergencial na UFGD, que consistia em módulos. Cada módulo tinha algumas disciplinas e durava um mês. Naquela época, a disciplina de Antropologia foi ofertada, junto à candidatura para monitoria. Me inscrevi e fui selecionada. Apesar de ter sido um curtíssimo período de tempo, foi uma experiência enriquecedora, que me deixou ainda mais interessada em estudar a área.

Já em 2021 ingressei no Observatório de Protocolos Autônomos a convite da professora Liana, e adentrando a temática de povos e comunidades tradicionais pude descobrir um outro interesse, as questões dos povos indígenas. Através do Observatório vivi experiências incríveis, como ter visitado e participado da inauguração da casa sagrada *Ogusu Taperendy*, na retomada de *Ytay ka'gyrussu*, em Douradina, no ano de 2022; acompanhado a Marcha das Mulheres Indígenas, em Brasília, em 2023; ter participado do Encontro do Observatório, também em 2023, evento que reúne diversos representantes de povos e comunidades tradicionais levando em sua bagagem as histórias de vida, as dificuldades, as denúncias de violação e a esperança de um futuro melhor; a feitura de pesquisas sobre casos da Comissão e da Corte Interamericana de Direitos Humanos envolvendo povos indígenas na América do Sul. Então, os trabalhos e atividades que vim desenvolvendo foram de extrema importância para a construção desta pesquisa, sobretudo por ter conhecido e ouvido colegas de todos os biomas do Brasil.

Ainda em 2021, entrevistei/conversei com uma mulher, liderança entre os Munduruku, para a redação de um artigo sobre os impactos de megaprojetos na Bacia do Tapajós. A conversa foi realizada por vídeo chamada, até porque ainda estávamos reféns da pandemia e 1.500 km de distância nos separavam. Eu, em Mato Grosso, ela, no interior do Pará. Durante a conversa ela me contou sua trajetória, as dificuldades dentro da comunidade enquanto mulher que se posicionava, as dificuldades dentro do ambiente acadêmico e as ameaças que sofria por lutar por seu povo. Suas palavras ainda ecoam em meus pensamentos. Conforme descrevo em meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado “Mulheres indígenas sob ameaças nos territórios de Abya Yala: entre (in)segurança e (re)existências” (2022), garimpeiros invadiram sua casa e levaram documentos, além de papéis de denúncias e seu HD (*hard disk*). Não fiquei me questionando o porquê, afinal, sua luta desperta o ódio dos que se alimentam de vidas indígenas no capitalismo (Feitosa, 2022).

Os relatos sobre ameaças e ataques estão em Mato Grosso do Sul, no Pará e em todo o Brasil. No caso do Pará, além de sofrer com o garimpo, mineração, grilagem e construção e

manutenção de portos para escoação de *commodities*⁵, é alvo também da expansão de fronteiras agrícolas. Em todo o Brasil povos e comunidades tradicionais são atravessados pela violência, despojo, usurpação e exploração de seus territórios, como o caso dos Guarani e Kaiowá, que vivem um cenário de guerra contra o latifúndio em Mato Grosso do Sul.

Ao fim da graduação apresentei o TCC, cuja pesquisa foi sobre a atuação de mulheres indígenas em movimentos e organizações sociais e coletivas no Brasil e sua luta em defesa dos territórios e da vida. Pontuei também algumas outras ferramentas de combate às violações (tendo em vista que os movimentos em si já são uma forma de luta), como os protocolos de consulta prévia, livre e informada, a participação e representação em espaços políticos de discussão a níveis nacional e internacional, e a participação na política brasileira a partir do Movimento Aldear a Política com as candidaturas e eleições de mulheres indígenas no Brasil.

Posteriormente, enquanto pensava e me preparava para os processos seletivos dos programas de pós-graduação para ingressar no mestrado, me questionava sobre os caminhos que gostaria de seguir, qual área gostaria de ingressar e com qual tema gostaria de trabalhar. Pensando em toda a minha trajetória enquanto acadêmica, no cenário em que vivo e apoiadora da luta indígena, entendi que a Antropologia poderia me abrir caminhos e olhares outros para a pesquisa com as mulheres indígenas.

De fato, me encontrei com visões, abordagens e recortes novos. As aulas eram ricas, cheias de criticidade ao sistema em que vivemos e de partilhas dos colegas de turma, entre eles, duas mulheres Kaiowá e Guarani, sobre suas experiências. Porém, os dois primeiros semestres se mostraram desafiadores. As abordagens e modos de fazer pesquisa que a Antropologia nos permite divergem da visão macro e impessoal que as Relações Internacionais têm. Entender que a pesquisa pode ser pessoal, participante e coletiva com os povos indígenas se mostrou difícil diante dos quatro anos aos quais me acomodei na impessoalidade e distância dos sujeitos da pesquisa.

Para o sociólogo francês Andres Aubry (2011), há uma contradição nas Ciências Sociais, que se torna um problema quanto à relação com os sujeitos de estudo. Nossa área de conhecimento se torna muito pobre de saberes frente à imensidão de ensinamentos que a comunidade estudada detém. Ainda, perdidos em nossos status de pesquisadores e produtores de conhecimento científico, não desaprendemos para aprendermos junto aos nossos interlocutores. Mesmo com a reconstrução de pensamentos e visões, me preendi ao ego e

⁵ As *commodities* são matérias-primas de origem mineral, agrícola, pecuária e ambiental, produzidas, comercializadas e utilizadas em larga escala, possuindo um baixo valor agregado. Alguns exemplos são a soja, cana-de-açúcar, milho, petróleo, cobre, ferro, alumínio, carne bovina, madeira, entre outros. O Brasil ocupa o ranking como um dos maiores produtores de *commodities*, liderando na produção de soja.

sentimento que Aubry traduz em suas palavras, e que, ao longo do tempo, foi se transformando no questionamento sobre as trocas que eu poderia ter com as mulheres.

Do mesmo modo, havia o medo de ir a campo, acessar as pessoas e ser mais um rosto do neoextrativismo que tudo explora e destrói. Questionando-me sobre como realizaria o trabalho com as mulheres Guarani e Kaiowá sem extrair suas histórias de vida e conhecimentos, surgiu uma nova questão: o que e como retribuir suas valiosas contribuições? Essa pergunta ressoava em meus pensamentos, e que se intensificou com as considerações do antropólogo francês Marcel Mauss, em “Ensaio sobre a dádiva” (1974), publicado originalmente em 1925.

No texto, Mauss descreve e analisa as formas de trocas em sociedades da Melanésia, Polinésia e noroeste americano, que são feitas a partir do princípio comum entre os clãs/famílias das obrigações de dar, receber e retribuir. Nessas sociedades, as dádivas são realizadas entre os coletivos, e os contratos firmados por eles são realizados através da troca de rituais, alimentos, serviços, festas, entre outros, e não somente de objetos e bens, “em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente” (p. 45). Por esse motivo, Mauss defende que essas transações não são apenas escambos, mas dádivas que estabelecem relações sociais que carregam uma dimensão moral, essa que alimenta o fortalecimento de alianças e comunhão. Além disso, os elementos trocados possuem o *hau*, a espiritualidade do doador, que garante a virtude da circulação entre os elementos trocados.

Ainda, no sistema de dádivas, há o entendimento de prestígio e honra entre clãs/famílias que são intrínsecos às trocas. Em resumo, quando há uma oferta, o grupo doador, temporariamente, ocupa uma posição de “superioridade” com relação ao grupo donatário, exercendo a primeira obrigação da lógica da dádiva. A fim de alimentar as relações e alianças, o grupo donatário deve retribuir com algo equivalente ou superior ao que foi lhe dado, cumprindo, assim, a obrigação. No caso da recusa da oferta, significa assumir uma posição de “inferioridade” com relação ao doador e de incapacidade em corresponder ao mesmo nível do que foi dado, além de fragilizar e/ou romper alianças.

Mauss (1974), apesar de analisar os modos “arcaicos” da troca, defende que o sistema da dádiva também é observado nas sociedades ocidentais. Recordando a discussão desse texto que tivemos em uma disciplina de teoria antropológica, trouxemos exemplos de situações cotidianas que conseguimos relacionar com as descrições de Mauss, como por exemplo, quando sentimos a obrigação de retribuir a um presente que nos foi dado, ou quando, num almoço de domingo na casa de um amigo, sentimos a obrigação e necessidade de ofertar algo

para complementar a refeição, como ingredientes, bebidas ou sobremesas. Pensando nas relações e trocas que estabelecemos com os grupos que estudamos, volto ao questionamento que fiz anteriormente: como retribuir?

Em 2023, participei da Reunião de Antropologia do Mercosul, sediada na Universidade Federal Fluminense, em Niterói, no Rio de Janeiro. Durante o evento, acompanhei uma oficina com a temática dos protocolos de consulta e consentimento livre, prévio e informado e os desafios em seu processo de implementação. A atividade foi ministrada por professores da Universidade Federal da Grande Dourados e Universidade Federal de Minas Gerais e assessora do Ministério do Desenvolvimento Agrário e da Agricultura Familiar. Entre os participantes, havia uma mulher, Vânia⁶, quilombola, liderança em um quilombo no município de Magé, Rio de Janeiro, extremamente simpática e dona de uma alegria encantadora. Em um determinado momento do debate, em que falávamos sobre a responsabilidade e ética que pesquisadores devem ter, Vânia pediu a fala. Ela relatou que em diversas situações, pesquisadores foram até o seu território, entrevistaram a comunidade, coletaram informações, dizendo que voltariam para entregar os trabalhos finais. Nunca voltaram. O relato de Vânia, junto às análises de Mauss (1974) e o questionamento sobre a retribuição às comunidades me fizeram pensar que eu não queria fazer como as pessoas que ela relatou.

Ao iniciar a pesquisa, fui a campo na aldeia Limão Verde, município de Amambai, conversar com a *ñandesy* Adelaide, que também a referencio como Dona Adelaide. Ainda não a conhecia oficialmente, apenas a via em algumas ocasiões, como na *Kuñangue Aty Guasu*, que iremos abordar mais à frente. A comunicação prévia, entre nós, se deu através de sua filha, Senide, minha colega de turma da pós-graduação. Combinamos que eu iria visitá-las em um sábado, e assim fiz. Chegando em sua casa, fui recepcionada por Dona Adelaide e seus netos, filhos da Senide. Embaixo de uma árvore, cuja copa era cheia e nos dava sombra num dia em que o sol nos queimava, seus netos colocaram um número de cadeiras em círculo, suficientes para que todos se acomodarem na roda, e trouxeram tereré para tomarmos durante a prosa.

Me apresentei e começamos a conversar. No primeiro momento da conversa, falamos em português. Ela me contou que não nasceu ali, mas em um *tekoha* próximo ao distrito de Prudêncio Tomaz, no atual município de Rio Brilhante, que ela deu como referência a antiga ferrovia que tem lá perto, e que viveu no território até os fazendeiros expulsarem sua família de lá. Ao final da conversa, falei à Dona Adelaide que após a defesa deste trabalho, levaria

⁶ Optamos por usar um nome fictício, a fim de preservar a identidade da mulher.

um exemplar para que ela pudesse ler e guardar, porque já tinha escutado relatos sobre pesquisadores que vão aos territórios extrair o que querem e nunca mais voltam. Dona Adelaide respondeu que já presenciou coisas assim. O que ela continuou falando em seguida, a princípio não parecia ter a ver com o que estávamos conversando, mas depois fui entendendo a dimensão de sua compreensão sobre a pesquisa e o acesso à universidade.

Ela disse que sua filha Senide foi fazer faculdade, e depois mestrado, e que isso é motivo de muito orgulho porque o trabalho que Senide realiza é para a família e para a comunidade inteira. “Ela trabalha pro nosso povo. Trabalha para nos defender. Ela tem força para lutar por todo mundo. Ela é professora e mãe, ela ensina coisas boas, ela é exemplo para os alunos e para a família” (*Ñandesy* Adelaide, informação verbal, 2024). Refleti muito sobre o que Dona Adelaide havia me falado sobre sua filha, e entendi que distanciar o fruto da pesquisa das pessoas que ajudaram a construí-la é egoísmo. Dando o exemplo de sua filha, que sai do território para acessar a universidade, e que realiza sua pesquisa e seu trabalho para a sua comunidade e seu coletivo, me mostrou que a retribuição que dou às mulheres Guarani e Kaiowá é a nossa pesquisa. Eu almejo, que de algum modo, este trabalho some na luta com as mulheres e que possa ser uma ferramenta de eco para essas vozes.

Portanto, a partir da Antropologia, a pesquisa se valeu de uma perspectiva etnográfica a partir do que o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1996) diz sobre o trabalho antropológico. Para ele, o trabalho antropológico consiste, principalmente, em três atividades: o olhar, o ouvir e o escrever, indispensáveis para as ciências sociais, sobretudo para a Antropologia.

O olhar é a primeira experiência que temos em campo, carregado de um esquema conceitual constituído de todo o conhecimento aprendido na teoria, mas que também carrega as influências das motivações e necessidades de quem pesquisa, o que impede que tenhamos neutralidade pura. Entretanto, é a partir desse referencial teórico que nós, antropólogos, construímos um olhar de sensibilidade, diferente de outros olhares. O ouvir, por sua vez, denota, de certo modo, o exercício que fazemos de “jogar fora” o que não serve para a pesquisa, no entanto, reconhece as barreiras entre interlocutores, entre quem e ouve e quem fala, entre o dito e o não dito, de modo que também saibamos interpretar o que não foi possível escutar. Já o escrever, a etapa final do trabalho antropológico, que ao meu ver se mostrou a mais difícil, configura-se na tradução da análise do campo, que passa longe de objetividades, neutralidades e purezas.

Colocar em palavras as vivências e as relações tão complexas parece ser um exercício difícil, que na prática essa dificuldade se torna real, pois chegamos à fase final carregadas de

responsabilidades sobre o que escrevemos. Dessa forma, a partir das ideias e teorias aprendidas, e com o olhar e o ouvir lançados sobre o campo, busco escrever minhas reflexões sobre o que vi e ouvi. Para isso, no segundo capítulo abordamos os aportes teóricos da pesquisa a partir das ideias sobre o advento do capitalismo, da modernidade e da separação entre os homens e a terra, das ideias de colonialidade (do poder e de gênero) e do olhar interseccional às mulheres Kaiowá e Guarani e às construções historicamente impostas a seus corpos. Por fim, no terceiro e último capítulo, trouxemos as experiências vividas em campo, bem como as reflexões nascidas a partir delas, das mulheres em movimento e dos movimentos de mulheres.

2 TRAJETÓRIAS HISTÓRICAS DOS GUARANI E KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL E APORTES TEÓRICOS DO ESTUDO

Como nos propomos a refletir sobre o cenário de guerra que envolve os Kaiowá e Guarani, sobretudo os impactos sobre a vidas das mulheres e sua atuação frente à situação de guerra que se instaurou em Mato Grosso do Sul, se fez necessário abordar os aspectos que trouxeram a conjuntura atual. Ao pensar nos acontecimentos presentes, nos questionamos “O que aconteceu no passado para que hoje seja assim”? Logo, imaginamos o cenário dos séculos XVIII e XIX, quando as frentes de colonização chegaram em MS e posteriormente as reservas indígenas foram criadas. Além disso, pensando também nos discursos ruralistas de que as terras são propriedades privadas e que os indígenas as invadem, entendemos a necessidade de situar o surgimento e desenvolvimento do conceito de propriedade. Portanto, trazemos, primeiramente, alguns aspectos sobre a transformação da terra em propriedade privada com o surgimento do capitalismo. Em seguida, abordamos considerações acerca da colonialidade, ferramenta de perpetuação do racismo, da marginalização e da violência contra os povos indígenas, interseccionando com a questão feminina na colonialidade de gênero. Posteriormente, discorremos sobre o processo de nacionalização brasileiro, e por fim, a intervenção do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e suas consequências sobre os modos de vida Guarani e Kaiowá.

2.1 De produtora da vida a produtora de mercadoria: a transformação da terra em propriedade

Para abordar o processo de ocupação e “civilização” no atual estado de Mato Grosso do Sul, escolhemos trazer algumas considerações sobre o processo da transformação da terra em propriedade privada, de produtora da vida comum a produtora de mercadoria para o capital. Para isso, trazemos considerações de Carlos Marés. Em seu livro *A Função Social da Terra* (2003), Marés discute que a noção de propriedade individual — que advém do processo de se apropriar de algo, logo, ter como propriedade, ser proprietário único e pleno — não é universal, e nem natural, mas uma construção humana recente e muito “bem” localizada.

Por milhares de anos os humanos supriram suas necessidades materiais através da terra. A racionalidade própria da modernidade contribuiu para transformar a relação dos humanos com a terra, enquanto fonte de sustentação da vida de humanos e não-humanos. E, no processo do avanço do capital, não apenas a terra passou a ser explorada, mas o trabalho humano também.

A dicotomia entre quem produz e que se apropria assumiu diversas facetas a depender do período e do lugar, mas que possui uma característica: quem produz a/na terra diretamente são camponeses. No pré-capitalismo esses produtores tinham acesso direto aos meios de produção, no caso camponês, a terra.

Por volta do século XIII, Estado e Direito modernos surgem no continente europeu. Desse modo, mais à frente, no século XVI, teóricos formularam concepções sobre os lugares “descobertos” pelos desbravadores, em que os pequenos grupos feudais já não seriam mais autossuficientes como antes, e então, o mercado passaria a categorizar os homens por seus bens acumulados e sua capacidade de acumular ainda mais, e não pelo status de nobreza ou qualidades.

A ideia de propriedade que temos atualmente se desenvolveu na Idade Moderna, mais especificamente a partir do mercantilismo no século XVI, que segundo Marés (2003), levou, ao total, mais ou menos 500 anos para se desenvolver teórica e praticamente. Após muitas mentiras, lutas, promessas, violências e guerras, os modelos de Estado e propriedade se esgotaram tanto no campo teórico quanto em sua prática. Contudo, a frase apresenta certa retoricidade, pois, Estado e propriedade continuam se recriando e se alimentando.

A Revolução Francesa, berço da ideia de propriedade que hoje conhecemos e modelo de ideais das constituições nacionais, foi o momento culminante de um extenso processo de transformação e luta na Europa que teve como marco as reformas e revoluções que aconteceram na Inglaterra e na Holanda, por exemplo. Com isso, a burguesia alcançou a soberania do poder civil. Seguindo as premissas da Constituição francesa (1793), outras constituições buscaram a organização estatal, e, através dela garantir direitos aos cidadãos que possuíam direitos. Dessa forma:

[...] podemos dizer que o Estado moderno foi teoricamente construído para garantir a igualdade, a liberdade e a propriedade. Dito de outra forma, a função do Estado, no momento de sua constituição, era garantir a propriedade que necessita da liberdade e igualdade para existir. Só homens livres podem ser proprietários, podem adquirir propriedade, porque faz parte da ideia da propriedade a possibilidade de adquiri-la e transferi-la livremente. A igualdade é, por sua vez, essencial para a relação entre homens livres, somente o contrato entre iguais pode ser válido. O escravo e o servo não contratam, se submetem. Para que exista o Estado e propriedade da terra e de outros bens, tal como a conhecemos hoje, é necessário que haja o trabalhador livre, a contrapartida da propriedade absoluta, plena, da terra é a liberdade dos trabalhadores (Marés, 2003, p. 18).

Entretanto, ao longo da história o trabalho escravizado⁷ foi utilizado como ferramenta para perpetuação e garantia da acumulação de capital através da exploração da terra, agora

⁷ No caso das Américas, com a ausência do reconhecimento da ocupação indígena, não houve o processo de libertação dos trabalhadores, mantendo assim a escravização.

propriedade privada, e de seus trabalhadores, o que contrapõe a ideia de homens e trabalhadores livres. A ideia de que o trabalho livre é o que legitima a propriedade livre, logo, que pode ser transferida, vendida, trocada e comprada, se mostrou falha ao mostrar que, apesar de o trabalhador não estar em regime de trabalho servil, estava inserido em um sistema que o colocava em condições de vulnerabilidade sob a exploração do mercado, em que sua liberdade era limitada pela falta de acesso a recursos básicos para a garantia de sua sobrevivência.

Além disso, o autor também fala sobre a liberdade pessoal. Ela não era apenas uma ideia filosófica, mas uma necessidade contratual, uma garantia capitalista fundamentada no individualismo, que se diferencia em relação aos modos de comunidades e populações que vivem em coletividade. Instaurada a contratualidade, a liberdade e a propriedade, não havia mais lugar para trabalho e relação servis, afinal, a acumulação e o capitalismo exigiam a liberdade dos trabalhadores. “Deve haver homens livres nas duas pontas, tanto o que produz, quanto o que compra o produto” (Marés, 2011, p. 18). Portanto, como é possível falar em liberdade no sistema capitalista, no qual somente a burguesia tem esse privilégio?

Para o sistema capitalista de produção, a propriedade é liberdade. Logo, andar pelas terras, pelos campos, sem o devido título de propriedade é ilícito, é violar a liberdade. Quem vivia livre nas matas e vivia da terra passou a integrar um sistema de produção fundado na propriedade privada, e a expectativa era a de que todos fossem “agraciados” com as riquezas geradas. Na verdade, foram “agraciados” com exploração.

Nessa modalidade, o proprietário determinava o quê, como e quando plantar, visando o mercado e o lucro, e não mais a subsistência de quem vivia da terra. “A terra estava deixando de ser a fonte de todos os bens de consumo da família do servo e do nobre que a detinha, para ser a produtora de mercadorias que deveriam render lucros aos capitais investidos na produção” (Marés, 2011, p. 20). De produtora de bens de subsistência para quem a trabalhava a produtora de mercadorias, a terra passou a ser o negócio mais rentável na obtenção de acumulação e lucro.

Karl Marx, no primeiro volume d' O Capital (2011) nos explica a acumulação primitiva, que consiste no processo histórico de dissociação entre o trabalhador e os meios de produção. Considera-se primitiva pois se forma antes mesmo do capital e do modo de produção capitalista. Ou seja, ela não é um efeito do capitalismo, mas uma de suas fontes. De um lado, a elite, do outro, os trabalhadores. À primeira ficou a acumulação de riquezas, aos segundos ficou a venda de seu sangue, sua vida e seu esforço, assim, estabelecendo-se a relação capitalista de exploração e dominação que se perpetua com “a pobreza da grande

massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar” (Marx, 2011, p. 960).

A filósofa italiana Silvia Federici, em *Calibã e a bruxa* (2017), se volta para o período de transição do feudalismo para o capitalismo para compreender, no processo que Marx denominou de acumulação primitiva, as consequências deste momento histórico para os modos de vida das mulheres, seus conhecimentos seus corpos. Autora trata da diferença do impacto sobre um recorte dos corpos de mulheres negras e indígenas, levando em conta as diferenças da dimensão de exploração e impactos em corpos femininos e masculinos brancos, indígenas e negros, uma vez que Marx não se atentou à importância de tais diferenciações e dos trabalhos realizados pelas mulheres. A perspectiva aqui apresentada se refere ao processo histórico capitalista e como ele impacta formas de relação diferenciadas com a terra.

Dessa forma, a privatização da terra modificou a relação entre trabalhadores e proprietários com a divisão entre as esferas pública e privada, de modo que o trabalho público passa a ser assalariado e composto pelos homens, enquanto o trabalho privado destina-se às mulheres e isento de valor monetário, já que não é visto e não produz mercadoria. No entanto, as consequências dessa divisão foram vistas e sentidas de maneiras muito diferentes entre homens e mulheres, que vivendo a transição de modo mais intenso, foram as principais opositoras ao sistema que se instaurava. Com a divisão sexual do trabalho emergindo, as mulheres ficaram sujeitas ao trabalho reprodutivo e à dependência financeira dos homens, de modo que Estado e empregadores usavam o salário masculino como ferramenta de controle sobre o trabalho e os corpos femininos. Nesse sentido, Federici (2017) explica que:

a desvalorização e a feminização do trabalho reprodutivo foi um desastre também para os homens trabalhadores, pois a desvalorização do trabalho reprodutivo inevitavelmente desvalorizou o seu produto: a força de trabalho. Entretanto, não há dúvida de que, na “transição do feudalismo para o capitalismo”, as mulheres sofreram um processo excepcional de degradação social que foi fundamental para a acumulação de capital e que permaneceu assim desde então (Federici, 2017, p. 146).

Isto posto, não é possível afirmar que o surgimento da economia monetária e a separação entre terra e trabalhador foram o cume da luta contra a servidão. Quem se libertou foi o capital e a terra, que estava aberta à exploração e acumulação, ao passo que os trabalhadores — mulheres e homens — permaneciam em situação servil. Dessa forma, os “donos” das terras, livres para fazerem o que quisessem, quando não havia disponibilidade

laboral, ou o trabalho não dava lucro o suficiente, despediam os trabalhadores sem qualquer direito assegurado. Maria Tereza, estas afirmações são contestáveis:

Logo, a nova configuração de dependência das relações monetárias e a divisão entre trabalhadores e a terra permitiu que o salário fosse reduzido, à medida que o trabalho das mulheres era mais desvalorizado que o dos homens. Com a destruição da força de trabalho, com a redução dos salários, a separação dos meios de subsistência, a desvalorização e invisibilização do trabalho feminino e a privatização da terra, os preços dos alimentos passaram a aumentar drasticamente, dificultando, e até impedindo, a sobrevivência daqueles que não tinham condições financeiras para comprar comida.

Com o sucateamento do trabalho, da privatização da terra, do advento do conceito de liberdade a partir da propriedade, nos faz enxergar que o funcionamento do sistema capitalista serve apenas a uma fração muito pequena de pessoas, enquanto a maioria ainda luta pela sobrevivência.

É, portanto, impossível associar o capitalismo com qualquer forma de libertação ou atribuir a longevidade do sistema à sua capacidade de satisfazer necessidades humanas. Se o capitalismo foi capaz de reproduzir-se, isso se deve somente à rede de desigualdades que foi construída no corpo do proletariado mundial e à sua capacidade de globalizar a exploração (Federici, 2017, p. 37-38).

Até aqui, nos lançamos sobre o declínio do feudalismo e surgimento do capitalismo, a transformação da terra em propriedade privada e as duras consequências para os homens e mulheres que não faziam parte da burguesia europeia. A discussão sobre os efeitos do capitalismo no âmbito trabalhista não abarca as vivências indígenas na América Latina, pois, a expansão do poderio europeu para o além-mar se deu através da colonização, com a exploração dos povos e da expropriação de seus territórios. Ao passo que a Europa vivia o crescimento capitalista, a acumulação e a modernidade, os povos das Américas viviam o esbulho, exploração e roubo que sustentavam a acumulação de capital europeia.

Acerca da modernidade, sua narrativa histórica ganha novos contornos quando pensamos nos países colonizados, entre eles o Brasil. *Em Jamais fomos modernos*, o antropólogo francês Bruno Latour (1994), tece críticas ao projeto moderno europeu. Ele aponta que os sentidos e definições de que a modernidade se configura pela divisão entre natureza e cultura, totalmente diferenciáveis. A modernidade, portanto:

[...] designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes, que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de sê-lo. O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo, cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas

inteiramente distintas, a dos humanos, de um lado, e dos não-humanos, de outro (Latour, 1994, p. 16).

Em outras palavras, o projeto moderno propõe a dicotomia entre moderno e arcaico, atraso e progresso. A seta da modernidade aponta, linearmente, rumo ao futuro, ao desenvolvimento, para que os vencidos (colonizados e atrasados), como Latour emprega, se tornem modernos, como os vencedores (colonizadores e evoluídos). Tecendo um contraponto, Latour discute que jamais fomos modernos porque somos híbridos e resultados das misturas e complementos entre os dois opostos, entendimento que foi jogado para debaixo do tapete pela modernidade, mas que na prática é o que é o real.

Lançando o olhar para a América Latina e para a Europa, é percebido que as linearidades históricas de ambos os lugares se distinguem entre as temporalidades, afinal, a constituição da modernidade europeia, do desenvolvimento e do progresso, se deu com o capitalismo e com a propriedade privada, através da exploração dos trabalhadores e de escravizados, e da colonização dos países do Sul global e da exploração de recursos naturais e da mão de obra.

Com os Estados nacionais europeus construídos através da exploração de seus trabalhadores e dos recursos naturais das colônias, os países latino-americanos buscavam também estabelecer seus Estados, sustentados pela modernidade. Como os colonizadores europeus trouxeram em suas bagagens a “liberdade” junto à modernidade, os povos indígenas, que viviam em modos diferentes e baseados na coletividade, não tiveram seus territórios reconhecidos, muito menos sua ocupação. Se só tinha direitos quem tinha propriedade, por que os indígenas e os escravizados trazidos da África teriam? Porém, para que fossem dignos de tais “direitos”, deveriam aceitar as condições de “trabalhadores livres”, que consequentemente ficariam sob a “segurança” das leis do reino. Aos demais, sobraria apenas a selvageria, sem igualdade, liberdade, propriedade e segurança. Esse cenário, apesar de ter sido vivido há séculos, não difere do que acontece atualmente com os povos e comunidades tradicionais.

Para melhor dimensionar esse aspecto mencionado, recuperaremos no próximo tópico as discussões de Aníbal Quijano sobre colonialidade do poder (2002; 2005; 2009) para entender como ocorreu o processo do advento da modernidade, embasada na colonização.

Portanto, voltando a Marés (2011), a propriedade legítima é um resultado de contrato entre homens livres que trabalham para produzir coisas, os que acumulam o resultado do “trabalho livre” se intitulam proprietários das terras, e são legitimados pelo Estado. Ou seja, a propriedade e os homens livres caracterizam-se pelos homens burgueses e donos de terra,

enquanto os trabalhadores, que um dia ocuparam tais terras, que viviam dela e para ela, passaram a produzir para a obtenção de lucro dos novos proprietários. Estes, “expulsaram a natureza e todos os seres vivos inúteis, inclusive os seres humanos que não fossem indivíduos trabalhadores, sob contrato na Europa, sob servidão na América” (Marés, 2011, p. 103).

No caso da América Latina, os Estados Nacionais se constituíram a partir da reprodução do modelo europeu, reconhecendo somente o indivíduo como digno de direitos. Desse modo, os povos e comunidades que viviam em coletivos foram esquecidos e deslegitimados em nome da individualidade e liberdade, afinal, o reconhecimento da coletividade implicaria na restrição da liberdade individual. Ainda de acordo com Marés (2011):

Não se tratava de desassistência, mas de negação de existência. De fato, o sistema considerava que os índios, escravos, caboclos (coletores, pescadores, camponeses em terras sem títulos) deveriam integrar, individualmente, o sistema: os índios, deixar de ser índios, os escravos, adquirir sua liberdade e cada um tornar-se trabalhadores assalariados, os caboclos, que declarassem sua posse ao Estado e assim se tornariam ou proprietários ou empregados dos novos proprietários. Se nenhuma dessas opções fosse possível ou desejável, note-se que em todas havia o pressuposto de que a economia os haveria de absorver como trabalhadores livres, este contingente humano fora do sistema sofreria a repressão por crime de sedição (Marés, 2011, p. 104-105).

Na América Latina e na Europa, os processos da constituição dos Estados Nacionais se deram simultaneamente. Do outro lado do oceano organizavam o capitalismo, enquanto do lado de cá o colonialismo tentava não entrar em ruínas. De fato, o sistema colonial e o capitalismo deram certo, mas foi sob o sangue, a terra e a mão de obra de milhares de escravizados negros e indígenas. O Brasil se tornou independente, mas sua construção e seus desdobramentos permanecem ancorados às premissas coloniais através da colonialidade sobre os povos indígenas.

2.2 A nacionalização brasileira e o processo de confinamento Kaiowá e Guarani

Neste e no próximo subcapítulo abordaremos os desdobramentos do processo de assentamento forçado dos Kaiowá e Guarani nas reservas indígenas criadas pelo SPI em Mato Grosso do Sul. Para isso, nos valem das manobras políticas ainda no Brasil império que abriram precedentes para a espoliação dos territórios tradicionais Kaiowá e Guarani.

No que tange a nacionalização do país e integração e tutela dos povos indígenas, o processo colonizador sobre o “Novo Mundo” levou à estigmatização e legitimação da

violência praticada contra esses povos. No decurso dos séculos XIX e XX, investidas e projetos políticos alimentados pelo racismo argumentaram que para o desenvolvimento da sociedade era necessário que culturas “primitivas” fossem assimiladas e superadas. Cabe lembrar que o projeto colonial no Brasil não se iniciou no século XIX, nem no século XX, mas quando as invasões foram se estabelecendo à época da “descoberta”. Esse ideário, ao colidir com os modos de vida dos povos indígenas, coloca uma série de barreiras para a vivência plena de acordo com sua tradicionalidade e vida coletiva nos territórios.

Logo no início do século XIX, D. João VI adotou uma política de guerra contra os direitos dos povos indígenas, cujo grande marco foi a expedição de cartas régias que impulsionavam a tomada de territórios e o “uso” de indígenas para qualquer tipo de serviço (Moraes, 2015). Nesse sentido, como não havia política que regularizava a posse, a compra ou a venda de terras até meados do século, o esbulho acontecia cotidianamente.

A Lei nº 601, de setembro de 1850, mais conhecida como Lei de Terras, foi criada para dispor sobre as terras devolutas do Império e normatizou a posse de terra através de título de compra, como consta no artigo 1: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra.” (1850)⁸. Não por acaso, a Lei Eusébio de Queirós, que proibiu a entrada de escravizados africanos no Brasil, foi assinada poucos dias antes da Lei de Terras entrar em vigor. Dessa forma, os latifundiários daquela época se viram no risco de ficar sem mão de obra nos cafezais, no entanto, a Lei de Terras poria fim a esse risco. Com a “invasão” e a ocupação de terras tornadas ilegais, ex-escravizados, camponeses e indígenas ficaram impossibilitados de usufruir de suas áreas, tornando-se assim trabalhadores baratos para os latifúndios. No caso de Mato Grosso, porém, a posse sobre os territórios originários era ainda garantida aos fazendeiros que pudessem “superar” os indígenas. Tais ferramentas contribuíram para a manutenção do monopólio de terras restringidas às elites, além de legitimar a desterritorialização dos povos.

Entre os séculos XVI e XIX, a região, que ainda fazia parte do estado de Mato Grosso, foi afetada pela exploração do ouro, porém, o foco se virou para a parte mais ao norte do estado, demonstrando assim o pouco interesse por parte dos colonizadores, no entanto, no século XVII, alguns jesuítas realizaram missões em alguns territórios indígenas no estado, as quais não duraram muito tempo (1631-1659) (Cavalcante, 2019). Já no século XIX, exploradores de outras regiões do país começaram a ocupar algumas terras de Mato Grosso, contudo, a região sul do estado ainda continuava sem grandes interferências.

⁸ Texto adaptado para a língua portuguesa atual.

Após a Guerra da Tríplice Aliança⁹, com a preocupação de nacionalização da fronteira, sobretudo devido à Proclamação da República em 1889, e com a necessidade de conquista e povoamento dos territórios de ocupação tradicional Kaiowá e Guarani por não indígenas, se estabeleceu uma comissão para demarcação de limites na fronteira entre Brasil e Paraguai. O gaúcho Thomaz Larangeira compôs a comissão, e ao conhecer a região, viu o potencial produtivo e econômico de ervais nativos inexplorados, além de ter também conhecimento do grande mercado consumidor da erva mate (Uruguai, Argentina e Paraguai) e da grande presença de trabalhadores paraguaios desempregados. Essas pessoas, além de comporem a mão de obra barata e especializada, falavam os idiomas espanhol e guarani, o que propiciou a atração de indígenas para as atividades.

Terminados os trabalhos da comissão, em 1882, com o Decreto Imperial nº 8.799, de 9 de dezembro, Thomaz Larangeira foi autorizado a colher erva-mate em terras devolutas:

DECRETO N. 8799 - DE 9 DE DEZEMBRO DE 1882

Concede permissão a Thomaz Larangeira para colher herva-matte na Província do Mato Grosso.

Attendendo ao que Me requereu Thomaz Larangeira, Hei por bem Conceder-lhe permissão para colher herva-matte nos terrenos devolutos que demoram nos limites da Província de Mato Grosso com a Republica do Paraguay, entre os marcos do Rincão de Julho e cabeceiras do Iguatemy, partindo de leste para o interior, mediante as clausulas que com este baixam, assignadas por André Augusto de Padua Fleury, do Meu Conselho, Ministro e Secretario de Estado dos Negocios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas, que assim o tenha entendido e faça executar. Palacio do Rio de Janeiro em 9 de Dezembro de 1882, 61• da Independencia e do Imperio.

Com a rubrica de Sua Magestade o Imperador.

André Augusto de Padua Fleury. (1882, p. 530).

Com a fundação da Companhia Matte Laranjeira, que veio a deter do monopólio até 1950, a extração da erva-mate se deu através de contratos de arrendamento e exploração da mão de obra dos trabalhadores em condições análogas à escravidão. Segundo Thiago Cavalcante (2019,) a empresa chegou a controlar cerca de 5 milhões de hectares, monopólio que foi quebrado com a Lei nº 725 de 1915, que mesmo renovando o arrendamento das terras à Companhia Matte Larangeira, liberou a venda a terceiros de até dois lotes de 3.600 hectares cada, dentro da extensão do arrendamento à empresa, ampliando a presença de ervateiros independentes, além de outros interesses em desenvolverem outras atividades para além da exploração dos ervais.

⁹ A Guerra da Tríplice Aliança, popularmente conhecida como Guerra do Paraguai, foi um conflito armado travado entre a Tríplice Aliança (Argentina, Brasil e Uruguai) contra o Paraguai entre 1864 e 1870.

Ao longo das cláusulas do decreto é possível entender como se deu negociação entre o governo e o concessionário, que em resumo, não poderia: utilizar madeiras sem licença especial, salvo para construção de casas para si ou seus trabalhadores, mas nunca para comercializar; caçar e nem pescar nos rios sem licença, e quando licenciado, deveria determinar precisamente a época da caça ou da pesca, de modo que não houvesse diminuição de animais; mudar a área de operações sem que houvesse comunicação ao governo; impedir a colheita da erva-mate aos moradores do território, visto que era dela que tiravam seus meios de subsistência.

2..2.1 A intervenção estatal sobre os modos de vida Kaiowá e Guarani: o caso do SPI

A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) — substituído pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) em 1967 — data em um contexto crítico para os povos indígenas. Após o fim da Guerra da Tríplice Aliança, com os territórios indígenas sob domínio estatal, escorado no colonialismo e aliançado com as elites, ao catequizar e “civilizar” os indígenas habitantes da região, diversas lutas decorreram da expansão colonial. Frente a esse cenário, foi fundado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) a partir do Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910. Nele, eram visadas a proteção e integração dos indígenas à sociedade “ocidental”, bem como a criação de colônias agrícolas com o uso de mão de obra de trabalhadores encontrados nas expedições. No ano de 1918 o SPI e a LTN são desmembrados, mas os processos e histórico de tutela e integração permaneceram como premissas na atuação da entidade.

O SPI foi criado a partir de políticas que objetivaram pôr as populações indígenas sob respaldo do Estado, com promessas de proteção e assistência através da tutela, efetivando, assim, a expansão das frentes agrícolas em áreas de conflitos entre indígenas e fazendeiros (Brand; Almeida, 2014). Com grande influência positivista, a catequização é substituída pela proteção do Estado laico. Mas, apesar da mudança nesse paradigma, o estereótipo de que os indígenas eram seres primitivos e selvagens e que iriam passar, naturalmente, pelo processo de evolução até tornarem-se civilizados, foi primordial na criação das reservas no sul do antigo Mato Grosso.

A perspectiva de transitoriedade é marcada pela incorporação indígena na sociedade “civilizada”, tornando parte da nação. Incorporação essa que é sucedida pela política de aculturação e integração. Dessa maneira, as reservas indígenas serviriam para “abrigar” as populações de forma que a transição pudesse ser vivida sob a égide estatal (Brand; Almeida,

2014), e, logicamente, para a liberação de territórios tradicionais para a expansão colonial e a utilização da mão de obra para o trabalho braçal no campo, como descrito por Lima (1992) em sua análise de um relatório enviado em 1912 por José Cavalcante, diretor do SPI, ao Ministro de Agricultura:

[...] tratava-se de *atrair e pacificar*, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo, assim, a mão de obra necessária à execução dos ideais de Couto Magalhães, de desbravamento e preparação das terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos), por meio de populações “aclimatadas” aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como *desconhecidos* nos mapas da época, e a transformação do *índio* em *trabalhador nacional* (Lima, 1992, p. 160-161).

Para isso, o objetivo de pacificação seria alcançado por meio da demonstração de coragem física (elemento de guerra) e moral (elemento de civilização), “convencendo o “inimigo” de seu desejo sincero de estabelecer relações de amizade.” (Lima, 1992, p. 160).

Com o constante desmatamento na região, inúmeras aldeias foram deixadas pelos indígenas e tomadas pelos fazendeiros, causando um esparramo, ou *sarambi*, palavra nativa Guarani usada pelo antropólogo Antônio Brand para explicar o fenômeno de espalhamento e esbulho forçados das famílias extensas em consequência dos desmatamentos (Brand, 2001).

Entre os anos de 1915 e 1928, o SPI criou oito pequenas reservas indígenas para alojar os Guarani e Kaiowá que habitavam no sul de Mato Grosso, sendo elas: Amambai (inicialmente denominada Benjamin Constant) e Aldeia Limão Verde, ambas no município de Amambai; Te'yikue, no município de Caarapó; Dourados (composta pelas aldeias Jaguapiru e Bororó), nos municípios de Dourados e Itaporã; Pirajuí, no município de Paranhos; Porto Lindo, no município de Japorã; Sassoró, no município de Tacuru e Takuapery, no município de Coronel Sapucaia (Silvestre, Rossato, Crespe, 2022). Dessa forma, porém, a escolha das terras não se baseou em critérios de ocupação tradicional, uma grande parte das pessoas foram despejadas de seus *tekoha* para que se tornassem plantios de monocultura, pastos para gado e interesses outros.

A partir de 1915, ano de início da atuação do SPI junto aos Kaiowá e Guarani, a medida adotada para a criação das reservas foi de 3.600 hectares. Desse mesmo modo, as áreas destinadas à venda a particulares também eram de 3.600 hectares. A tabela a seguir apresenta a relação das reservas criadas pelo SPI entre 1915 e 1928, bem como a extensão de suas áreas e o censo populacional atual.

Tabela 1 - Reservas Indígenas criadas entre 1915 e 1928

Terra Indígena (TI)	Área (hectares)	População (Censo 2022)	
		Pessoas residentes (total)	Pessoas indígenas residentes
Amambai	2.429	6.864	6.861
Caarapó	3.594	4.418	4.414
Dourados	3.474	13.673	13.473
Aldeia Limão Verde	668	2.087	2.086
Pirajuí	2.118	1.799	1.797
Porto Lindo	1.649	3.716	3.706
Sassoró	1.923	2.257	2.255
Taquaperi	1.777	3.144	3.144

Fonte: Cavalcante, 2013; IBGE, 2022.

Dadas as informações, cabe a análise de que essas reservas possuem um pequeno espaço, ainda menor do que a medida adotada na fase de sua criação, para a quantidade de famílias extensas que lá foram postas. Além disso, a criação das reservas não foi baseada na localização dos territórios tradicionais ocupados pelos Kaiowá e Guarani, mas em regiões estratégicas com uma certa proximidade de cidades e com concentração indígena para que servissem de mão de obra nos ervais e nas construções urbanas enquanto passavam pela “transformação” em seres civilizados (Crespe, 2015).

Conforme aponta Aline Crespe (2015) o deslocamento forçado da população Guarani e Kaiowá para as reservas se deu com uma dupla manobra:

[...] enquanto os colonos pressionavam para a retirada dos índios dos lotes que passaram a ocupar, o SPI atuava no sentido de “aconselhar” os indígenas a se mudarem para a reserva. Quando os indígenas resistiam, o próprio SPI era o encarregado em transportar os índios até os postos indígenas, nestes casos fazendo uso da força (Crespe, 2015, p. 114).

Aos indígenas que resistiam à colocação nas reservas eram direcionadas a violência e a restrição de recursos e assistência ofertados pelo Estado. Aos que foram para as reservas eram direcionadas a proteção, assistência social e gozo das terras. Por outro lado, houve também a resistência através do trabalho nas fazendas. “Trabalhar como “peão” nas fazendas era uma espécie de estratégia para permanecer ocupando os territórios tradicionais. Isso foi possível até por volta da década de 1980, período em que muitos indígenas foram expulsos destas áreas” (Crespe, 2015, p. 114-115).

O deslocamento forçado da população Kaiowá e Guarani de seus territórios tradicionais para o assentamento nas reservas foi trabalhado por Brand (2001) através da dimensão de confinamento, que não correspondia aos modos tradicionais de organização. A noção de confinamento foi popularizada e amplamente utilizada por vários autores e pesquisadores, desempenhando uma ferramenta eficaz no entendimento do processo da expropriação dos territórios e que dá força aos movimentos e reivindicações indígenas. Entretanto, o antropólogo e professor Levi Marques Pereira (2007), traz uma outra ótica sobre a dimensão do conceito de confinamento enquanto uma noção que sugere, de modo subentendido, uma inação dos Kaiowá e Guarani no contexto das reservas. Desse modo, o autor propõe o uso de “áreas de acomodação”, pois, apesar das reservas, diversas comunidades continuaram a produção de seus espaços socio-político-culturais fora dos limites reservados.

Em uma fala pública, no I Seminário Internacional de Etnologia Guarani: Diálogos e Contribuições, realizado em outubro de 2016 em Dourados, e transcrita na obra “Etnologia Guarani: diálogos e contribuições” (2022), Leila Rocha, liderança Guarani Ñandeva e membra da *Kuñangue Aty Guasu*, relatou:

Nos tiraram do nosso tekoha e nos colocaram na reserva. E o que aconteceu com nós nessa reserva? Nos levaram e nos amontoaram lá e agora os não indígenas nos faz brigar entre nós? Porque cada um de nós não é desse lugar, a reserva, cada um de nós tem o seu lugar. Então, lá, onde eles chamam de reserva, eles fizeram uma aldeia e nos amontoaram, nos misturaram todos e agora eles dizem: “Por que os indígenas brigam entres eles, se matam, por que isso? Porque a nossa aldeia é a que cada um de nós tem neste Brasil, em Mato Grosso do Sul (Rocha, 2022, p. 109).

Tekoha é uma palavra que ouço e leio constantemente desde que me aproximei das pautas indígenas. Ouvia nas aulas do mestrado, ouvia nos eventos socioambientais, e, principalmente, ouvia dos colegas Guarani e Kaiowá que cruzaram meu caminho. Leio *tekoha* nos textos, e ultimamente, nas notícias e postagens em redes sociais sobre os ataques de fazendeiros e da polícia nas áreas de retomada. *Tekoha* na língua Guarani significa lugar tradicional onde se vive o modo de ser Guarani e Kaiowá (Soares Martins, 2020; Chamorro, 2022), e muito além de palavra, é o que permite a continuação da vida plena e coletiva. É onde os antepassados viviam, é onde o sagrado se apresenta e os Guarani e Kaiowá exercem seus modos de vida na materialidade e imaterialidade. Com a criação das reservas, muitas pessoas foram confinadas, outras fugiram para outros lugares e muitas outras experimentaram formas alternativas de assentamento, como as retomadas (Crespe, 2015).

Enquanto nas retomadas (*tekoha*) vivem mais próximos ao modo de vida de ser Kaiowá e Guarani, o *teko porã*, nas reservas se tornam mais distantes, ao passo que o Estado e suas entidades agem e controlam os modos de vida indígenas (Seraguza, 2023). Obviamente os Kaiowá e Guarani se mobilizaram para continuar suas formas de organização para sobreviverem e reproduzirem o social. Dessa forma, analiso essas movimentações como formas de adequação entre diferentes grupos de um mesmo povo e de outros povos frente à situação imposta pelo Estado através do SPI na época, e nos contextos mais recentes, através da FUNAI, Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e outros órgãos, que abordaremos posteriormente.

Estes fatos decisivos, aliados ao inchaço populacional e aos inúmeros conflitos oriundos do confinamento nas reservas, justificaram um processo de retorno às terras — as *tekoha* — de onde os Guarani e Kaiowá foram expulsos pelos não indígenas e suas armas, através do que chamam “de retomadas”, como forma de pressionar o Estado para a devolução e regularização de suas terras (Seraguza, 2023, p. 58-59).

As retomadas, por outro lado, além de serem uma movimentação política para resgatar territórios tradicionais e ancestrais, também resgatam os modos de vida, cultura, tradição e espiritualidade, sendo uma resposta à tentativa genocida de destruição de corpos-territórios Kaiowá e Guarani. No entanto, nas áreas de retomada as violências se intensificam pois não são parte das áreas reservadas ou demarcadas. As retomadas se caracterizam por processos de reocupação de territórios expropriados e nomeados como propriedades do latifúndio. Nele as ameaças e violências são mais intensas à medida que as mobilizações aumentam.

O que chama a atenção é que os territórios não foram expropriados apenas do ponto de vista jurídico. Também o foram destituídos de tudo aquilo que o fazia ser considerado um lugar *porã* (bom e belo para viver). Este é um efeito que vem junto às ameaças e às violências e que provoca a escassez e o desequilíbrio onde, um dia, já foi mata abundante com animais e rios cheios de vida e que foram transformados em campos extensos de soja, milho, cana-de-açúcar e gado (Crespe, 2015).

Junto ao controle e cerceio dos agentes do SPI, tem-se a figura do capitão indígena, instituído e legitimado pelo Estado como mediador entre os indígenas e o Estado (Crespe, 2015; Seraguza, 2023). A atuação do capitão determinou uma modificação nas relações entre os Kaiowá e Guarani, que até então se organizavam, descentralizadamente, a partir do chefe da parentela escolhido consensualmente entre determinada família extensa, e não através de uma figura escolhida pelo Estado e com poder centralizado que não corresponde com as práticas de lideranças tradicionais. A figura controversa do capitão representou “a alternativa

do Estado para a problemática por ele mesmo criada” (Seraguza, 2023, p. 184), que ao serem acomodados nas reservas, passaram a viver aglomerados em um espaço reduzido e superpopulado com diferentes parentelas e etnias sobrepostas, acarretando em conflitos e problemas internos. Tais consequências deram créditos à função do capitão de administrar e manter a ordem e a disciplina nas reservas, visto que havia a ideia de que os indígenas eram primitivos e incapazes de se organizarem, e assim, levá-los à suposta integração.

Temos, portanto, como constatação, que os territórios e espaços tradicionais e ancestrais foram “liberados” para a colonização por parte do *karai* — não indígena — porque são áreas de interesse das elites capitalistas asseguradas pela política estatal adotada pelo Brasil desde o início da colonização, e posteriormente com o estabelecimento e desenvolvimento da nacionalização. Essas manobras políticas promovem a proteção dos interesses e investidas do agronegócio, que é a principal ameaça à vida e aos territórios Guarani e Kaiowá no MS. O SPI, que em teoria deveria assegurar e defender os direitos e interesses indígenas, na verdade atuou de modo a favorecer o latifúndio que se instalava em Mato Grosso.

Em momento algum o SPI questionou o violento processo de titulação das terras dos Kaiowá e Guarani, nem mesmo levantou dúvidas sobre a legalidade desses processos à luz da Lei de Terras de 1850. Na prática, o que se observou foi uma atuação conduzida no sentido de resguardar a propriedade dos não índios. A escolha de terras para a criação de reservas não devia suscitar conflitos de interesses e, sobretudo, as reservas cumpriram o importante papel de abrigo para territorialização precária daquelas centenas de tekoha que foram expulsos de suas terras para dar espaço às atividades da economia capitalista que se desenvolveram ao longo do século XX (Cavalcante, 2019, p. 30-31).

Para além da omissão do SPI quanto às violências das frentes de colonização sobre os Guarani e Kaiowá, cabe ressaltar as violências cometidas pelo próprio SPI, conforme exposto no Relatório Figueiredo (1967). O Relatório é um compilado de documentos produzido na época da ditadura civil-militar, demandado pelo Ministério do Interior, ligado ao SPI, e comandado pelo General Albuquerque de Lima. Ele ficou sob responsabilidade de Jader Figueiredo Correia, à época procurador federal e coordenador da Comissão de Inquérito de 1967 para investigar irregularidades no SPI. Vasculhando literaturas sobre esse assunto, não conseguimos encontrar o relatório por completo, porém, várias páginas que descrevem, de modo geral, corrupção e atrocidades cometidas pelos funcionários do órgão contra os povos indígenas, e alguns documentos avulsos, mas que sabemos que constavam no relatório.

O relatório descreve que o SPI foi antro de corrupção durante muitos anos, e que os indígenas se tornaram vítimas, vivendo em regime de violências cotidianas incompatíveis

com a dignidade da pessoa humana. No caso de Mato Grosso do Sul, as situações descritas no relatório dizem respeito à desapropriação e vendas ilegais de terras em benefício de terceiros privados, venda de bens indígenas, estupro de mulheres, regimes de trabalho análogo à escravidão, com extensas jornadas de trabalho e péssimas condições dos alojamentos, venda excessiva de álcool e drogas ilícitas próxima aos postos indígenas, trabalhos de catequização por parte das missões religiosas e assassinatos

O documento ainda descreve que vendiam e torturavam crianças e adultos, e que para tais atos invocava-se a sentença de um capitão ou policial indígena que seguia “religiosamente” as ordens dos funcionários. No entanto,

[...] mesmo que assim não fosse, caberia ao servidor impedir a tortura e, na reincidência, destituir e punir os responsáveis. Tal porém jamais aconteceu porque as famigeradas autoridades indígenas eram a garantia julgada eficaz para acobertar as tropelias de facínoras erigidos em protetores do selvícola pátrio (Figueiredo 1967, p. 3).

Além disso, no relatório consta que independente de idade ou sexo, os espancamentos faziam parte da rotina e só chamavam a atenção quando causavam invalidez ou morte. As famílias também eram obrigadas a “participar” desses atos, e muitos parentes castigavam seus entes, “via-se então, filho espancar mãe, irmão bater em irmã e, assim por diante” (p. 3).

Um dos castigos mais “famosos” era o chamado tronco, que “consistia na trituração do tornozelo da vítima, colocado entre duas estacas enterradas juntas em ângulo agudo. As extremidades, ligadas por roldanas, eram aproximadas lenta e continuamente” (p. 3). Com relação às mulheres, o relatório afirma que as condições eram ainda mais desumanas, com mulheres recém paridas mandadas para a roça sem poder levar o filho recém-nascido. O estupro também é citado, mesmo que em outras palavras, com denúncias de jovens indígenas estupradas por agentes do SPI e tentativa de suborno para silenciar os denunciante.

Dados os casos relatados, percebe-se que esse cenário de violência continuou se reproduzindo nos períodos seguintes. Do esbulho territorial à violência sexual, a política de reservamento, promovida pelo Estado, obteve o resultado esperado na ampliação do projeto nacional de “desenvolvimento”. Desde a primeira reserva até os dias atuais, a vida ficou insustentável para a maioria dos grupos Kaiowá e Guaraní, mas, essas pessoas, se movimentam dia e noite para reconstruir seus mundos, se apoiando na coletividade e nas forças espirituais.

2.3 A colonialidade de poder como reprodutora de marginalização, violência e perpetuação do racismo

A constituição do período denominado de modernidade é inerente ao processo de colonização. Aníbal Quijano (2009), pensador e sociólogo peruano, a partir do conceito de colonialidade do poder, explica que a colonização das Américas é uma das bases do padrão mundial capitalista, que formata ideais e identidades através da raça/etnia, impondo uma classificação na qual a Europa está acima das demais, operando em todas as dimensões materiais e subjetivas da sociedade.

Ainda que a colonialidade seja relacionada ao colonialismo, entendemos que este “refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial” (Quijano, 2009, p. 73). Dito isso, podemos dizer que o colonialismo foi um movimento que se encerrou, em período histórico marcado, com a independência dos países colonizados, enquanto a colonialidade é uma dimensão simbólica do colonialismo, um desdobramento, uma perpetuação ainda mais profunda e duradoura que persiste com grande força.

Ainda que o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. A mesma se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. De certo modo, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente (Maldonado-Torres, 2007, p. 131, tradução nossa).

A colonialidade do poder refere-se à instituição do poder mundial capitalista. Tal poder é moderno (mas colonial) e eurocentrado que tem como premissa a ideia de raça. Esta, codificou as diferenças entre colonos e colonizados com a suposta diferença de estrutura biológica que colocava “naturalmente” uns em situação de inferioridade — leia-se indígenas, negros e mestiços nas Américas — e outros em superioridade — leia-se brancos europeus —. Assim, os colonizadores assumiram essa ideia como “o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia.” (Quijano, 2005, p. 117).

O autor continua:

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de

superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial. (Quijano, 2005, p. 118).

Nessa perspectiva, a partir segregação racial imposta, tem-se a elaboração da exploração laboral e do controle sobre a produção-apropriação-distribuição (escravização principalmente), como já citado no tópico anterior. Ademais, Quijano nos explica que se estabelece um padrão mundial de controle do trabalho, de recursos e de produtos em torno e em função do capital, se estabelecendo também enquanto capitalista, originando o que ele chama de capitalismo mundial. Dessa maneira, raça e divisão do trabalho foram associadas e se alimentam de modo recíproco, contudo, nenhuma necessariamente depende da outra para existir, mas o capitalismo as vê como a melhor combinação para que suas engrenagens continuem a funcionar. No fluxo da expansão colonial, os colonizadores impuseram a classificação social, a partir das características raciais, em escala global, produzindo assim novas identidades. Da mesma forma, essa classificação subalternizada foi direcionada a indígenas, mestiços e negros, enquanto à branquitude se apropriou de salário e de postos de administração colonial. Portanto, Quijano (2002) define que o atual padrão de poder mundial consiste na articulação entre:

1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento (Quijano, 2002, p. 4).

A modernidade, para Quijano, é um dos eixos do capitalismo eurocêntrico que funde colonialismo e colonialidade com as necessidades capitalistas, dando vida a relações de dominação sob uma hegemonia centrada na Europa. Ao caracterizar a modernidade, o autor pauta a produção de um conhecimento hegemônico e eurocêntrico e supostamente racional que possuiu os seguintes processos: “a medição, a externalização (ou objetificação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de

produção” (Quijano, 2009, p. 74). Esse conhecimento foi imposto ao mundo capitalista como o único válido e racional, se tornando um símbolo moderno. Ao longo da existência do poder capitalista colonial e moderno, os processos citados acima continuaram moldando o conhecimento eurocêntrico, apesar das transformações em seus conteúdos e discussões

Até aqui entendemos brevemente a relação entre raça e trabalho que Aníbal Quijano nos ensina, mas há também questões imbricadas como consequência da exploração, como a tentativa de apagamento de diferentes modos de vida, de relação com a natureza e de conhecimentos dos povos indígenas. No caso do Brasil, impera a negação dos indígenas enquanto sujeitos epistêmicos, apesar de, teoricamente, serem assegurados pelo direito à autodeterminação, integridade étnica e autogestão de seus territórios. No entanto, esses direitos são constantemente ameaçados, não somente no campo prático, mas também nos campos teóricos que ainda produzem e reproduzem perspectivas que negligenciam a posição política que esses sujeitos compõem na sociedade. Como um dos métodos mais discutidos temos a falta de acesso aos territórios, que dificulta (e em muitos casos até impossibilita) a continuação, a transmissão, o *oguata*¹⁰ e a vivência plena no *teko joja*.¹¹

Apesar de a colonialidade organizar e classificar o mundo e suas relações de modo hierárquico através da raça e do poder, existem também as relações de gênero dentro do sistema patriarcal. Nesse sentido, nos referimos à interação e inseparabilidade das dimensões de patriarcado, racismo e capitalismo, que repetidas vezes colocam mulheres racializadas mais expostas e vulneráveis aos fluxos dessas estruturas de poder.

2.3.1 Pensando a colonialidade de gênero: aspectos interseccionais

Os debates sobre a relação entre a colonialidade e o gênero têm se mostrado calorosos dentro dos estudos sobre a América Latina. As pensadoras argentinas María Lugones (2020) e Rita Laura Segato (2012), referências quando pensamos essa relação, conversam diretamente com as proposições de Quijano (2002; 2005; 2009) e Latour (1994), já citadas no tópico

¹⁰ Segundo Benites *et al.* (2023), *Oguata* na língua Guarani significa caminhar, transitar, mover. Essa trilha busca a produção do ser em plenitude para se ter uma conexão perene com os seres sobrenaturais, guardiões. Assim, estar em *oguata*, em trânsito, em movimento, faz parte da plenitude da longa caminhada de existência, introduzida desde os espaços-tempos nos antepassados.

¹¹ Em português a tradução de *teko joja* se aproxima de *teko* como modo de viver e de ser, e *joja* como harmonia, ou seja, é o modo harmonioso de ser. Essa é a ideia guia da comunidade para um caminho harmonioso, tranquilo e afetuoso. É através do *teko joja* que os Guarani e Kaiowá evocam o modo de ser dos primários antepassados e transmitem às próximas gerações.

anterior, e tratam da colonialidade de gênero enquanto dispositivo de opressão, violência e exploração. No entanto, divergem em suas perspectivas.

Lugones (2020) pesquisa o cruzamento/intersecção entre as avenidas identitárias de raça, classe, gênero e sexualidade para compreender os processos formativos do sistema capitalista eurocêntrico, colonial e moderno e as consequentes mudanças nas organizações sociais dos povos colonizados através da imposição colonial de gênero, pensando, sobretudo, nos lugares aos quais as mulheres colonizadas foram colocadas. Para ela, o gênero era inexistente nas sociedades pré-coloniais, tendo sido imposto com a chegada dos exploradores e moldado as novas formas de relações que foram emergindo a partir das invasões.

E, portanto, é importante entender o quanto a imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de formação mútua (Lugones, 2020, n.p).

As contribuições de Lugones são de extrema importância para buscarmos outras formas de compreender os processos da colonialidade sobre as mulheres indígenas. Em contrapartida, Segato (2012) discorda dessa inexistência, e aponta que, através de evidências históricas e etnografias, o gênero era existente naquelas sociedades. Embora fosse diferente do sistema patriarcal vivido hoje, as sociedades antes da colonização viviam o que Segato chama de patriarcado de baixa intensidade.

Segundo Segato (2012), os dados históricos e etnográficos de “sociedades tribais” mostram diferenças de gênero que se assemelham às que entendemos hoje, incluindo a hierarquia, o prestígio e as relações de poder entre o masculino e o feminino, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Além disso, a autora também discorre sobre como é possível ver a construção da masculinidade, ainda que em um processo mais lento que na modernidade, na qual o sujeito masculino passa por uma série de “avaliações” ao longo de sua vida para confirmar suas competências de agressividade, domínio e resistência, para que então seja reconhecido como masculino.

Nessa perspectiva, as perspectivas de gênero do mundo eurocêntrico, o ser introduzido nos sistemas colonizados, os modificaram a ponto de interferir drasticamente nos modos de vida e nas relações entre as pessoas. Seguindo este raciocínio, a colonização se revestiu com um véu de que houve continuidade nos modos que já existiam, entretanto, serviu para legitimar a posição de inferioridade das mulheres, colocando os homens enquanto negociadores e detentores do direito à administração de suas comunidades:

A posição masculina ancestral, portanto, se vê agora transformada por este papel relacional com as poderosas agências produtoras e reprodutoras da colonialidade. É com os homens que os colonizadores guerrearam e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonial /modernidade também o faz (Segato, 2012, p.119).

Dessa forma, a colonização e seu desdobramento, a colonialidade, e a modernidade, provocou a perda do poder político das mulheres, a domesticação e elegeu os homens aos postos de negociação, poder e conhecimento. E para além das relações entre homens e mulheres, a própria relação entre elas foi atingida, rasgada, impactando negativamente suas alianças políticas, seus vínculos de solidariedade e afeto.

O que buscamos trazer com diferentes perspectivas não é hierarquizar ou duelar, muito menos julgar qual é a certa e a errada. Ambas as posições, embora divergentes, enriquecem o debate e nos dão ferramentas para pensar a colonialidade de gênero e suas consequências sobre a vida das mulheres indígenas. Partindo de um mesmo ponto, mas tomando trajetórias e algumas conclusões diferentes, Segato e Lugones criticam a colonialidade e reconhecem a conexão entre raça e gênero como estruturas de imposição identitária, hierarquização e marginalização. Para tanto, lembro-me das reflexões da socióloga e professora brasileira Danielle Tega (2022), que convida a pensar as complexidades do tempo presente de modo a tecer coalizões e diálogos possíveis dentro de uma diversidade e que fortaleçam as práticas e políticas na luta contra esse sistema.

Assim, de um modo geral, a formação da colonialidade do poder e de gênero foram fundamentais para a concepção eurocêntrica sobre outros lugares. A dicotomia entre passado e futuro, arcaico e moderno, primitivo e civilizado, superior e inferior, se baseia na lógica de uma temporalidade linear, unidirecional, em que primitivo/arcaico/passado/inferior, referenciado por outras partes do mundo e outros habitantes, vivências e experiências, a um período anterior na história das espécies, enquanto moderno/civilizado/futuro/superior se refere a um contexto avançado e desenvolvido nessa lógica do caminho contínuo.

Dentro de uma perspectiva crítica de gênero, é necessário, ainda, inserir questões que coloquem raça e gênero em consonância, tendo em vista que, ao analisarmos essas categorias separadamente, caímos em via de invisibilidade de mulheres subalternizadas sob as esferas “mulher” e as esferas raciais “indígenas”, “negras”, “asiáticas”, conforme Lugones:

Como já indiquei, a autodenominação mulheres de cor não é equivalente aos termos raciais impostos pelo Estado racista, e sim proposta em grande tensão com eles. Ainda que na modernidade eurocêntrica capitalista sejamos

todos/as racializados/as e um gênero nos seja atribuído, nem todos/as somos dominados/as ou vitimizados/as por esse processo (Lugones, 2020, n.p).

Além disso, a autora discute que as imposições das categorias raciais e de gênero pela modernidade estabelecem hierarquias e binariedades: “dessa maneira, “mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, “negro” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente” (Lugones, 2020, n.p).

Portanto, as considerações sobre interseccionalidade, conceito cunhado pela jurista, ativista negra e pensadora norte-americana Kimberlé Crenshaw (1989), são importantes para perceber que há o cruzamento entre diferentes marcadores identitários sociais. Desse modo, Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020) e Carla Akotirene (2018) descrevem a interseccionalidade enquanto uma ferramenta analítica que percebe o racismo, o capitalismo e o patriarcado existindo juntos e de modo inseparável. A abordagem interseccional nos permite compreender as diferentes identidades e vivências através de uma visão integrada sobre a interdependência das relações de poder entre raça, classe, gênero e sexualidade e as reproduções de desigualdade.

Lugones (2020), ainda na mesma obra, vai ao encontro das ideias de Crenshaw e Hills Collins, propondo uma reconceitualização acerca da interseccionalidade, que permita a associação entre as categorias nas discussões sobre mulheres subalternizadas. Desse modo, aprofundando nessa perspectiva, compreendemos os desdobramentos das relações de gênero ao longo dos séculos e dos papéis e submissão que foram impostos às mulheres. É importante considerar que a raça está atribuída de gênero, e o gênero atribuído de raça de modos diferentes para as europeias brancas e para as colonizadas não brancas, sobretudo pelas experiências de vida e sua consequente universalização.

Lugones (2020) tece críticas aos movimentos feministas europeus que excluíram as mulheres de cor de suas teorias, porque, enquanto as mulheres burguesas brancas eram consideradas mulheres, as excluídas eram vistas e tratadas como animais no sentido de serem “ser gênero”.

o status das mulheres brancas não foi estendido às mulheres colonizadas, nem quando estas últimas foram convertidas em versões alternativas de mulheres brancas burguesas. Quando “atribuídas de gênero” através da transformação nessas versões, as fêmeas colonizadas receberam o status de inferioridade que acompanha o gênero mulher, mas não receberam nenhum dos privilégios que esse status significava para as mulheres burguesas brancas (Lugones, 2020, n.p).

Ao longo do tempo, o feminismo hegemônico se moldou para a luta contra os estereótipos e papéis colocados às mulheres brancas. Não houve um entendimento interseccional sobre raça, classe, gênero e outras avenidas de dominação e sujeição, logo, não viam necessidade na aliança com as mulheres subalternizadas e de outras classes. Forjaram uma sororidade e um vínculo congruente sobre o que era ser mulher. Enquanto não há uma afetação sobre o que afeta mulheres colonizadas, não há aliança. Ao passo que as mulheres racializadas foram atribuídas ao gênero, seu lugar permanecia no obscuro, afinal, a luta feminista considerava apenas as realidades das mulheres brancas europeias que universalizaram o que é ser e viver enquanto mulher numa sociedade patriarcal.

Segato (2012) partilha da mesma visão, ressaltando que para as feministas eurocêntricas a dominação do patriarcado é igual para todas as mulheres, numa tentativa de transmitir às mulheres das regiões colonizadas os “avanços” modernos no âmbito dos direitos.

Sustenta, assim, uma posição de superioridade moral das mulheres europeias ou eurocentradas, autorizando-as a intervir com sua missão civilizadora-colonial / modernizadora. Esta posição é, ao mesmo tempo, a-histórica e anti-histórica, porque encerra a história dentro de um cristal de tempo lentíssimo, quase estagnado, do patriarcado e sobretudo encobre a virada radical introduzida pela entrada do tempo colonial / moderno na história das relações de gênero (Segato, 2012, p. 11).

Os estereótipos e lugares aos quais as mulheres negras e indígenas foram forçadas se diferem grandemente dos das mulheres brancas. Historicamente, enquanto as mulheres europeias brancas foram definidas como frágeis e passivas em todos os sentidos (sexual, físico e intelectual), as mulheres colonizadas (indígenas e escravizadas) foram caracterizadas como agressivas, símbolos/corpos sexuais e fortes para o trabalho braçal.

O sistema de gênero escancara a violência da redução dos corpos colonizados ao erotismo e fetichismo sob a construção das relações entre capital, trabalho e conhecimento (Lugones, 2020). Esse movimento de colocar à luz as dimensões que o sistema colonial de gênero alcança, começa a provocar uma revelação dos laços entre colonialidade poder e de gênero. As violências que a colonialidade ainda perpetua sobre os corpos-territórios das mulheres implicam em transformações de ambientes em hostis de serem vividos. Como resposta, mulheres indígenas evocam a defesa do corpo como o primeiro território de defesa, que construído sob múltiplas opressões, se curam através de caminhos cósmicos, políticos e ancestrais.

A dimensão de corpo-território, que trabalhamos no último capítulo deste trabalho, emerge a partir da inseparabilidade entre corpo e território, que se nutrem mutuamente e estão

intrinsecamente relacionados. Em Relatório de Mapeamento da Violência, as vozes das mulheres Kaiowá e Guarani, juntas e organizadas na *Kuñangue Aty Guasu*, deram vida ao documento “Corpos silenciados, vozes presentes” (2021), onde elas gritam:

Nosso corpo é precioso, é um troféu nas tantas mãos colonizadoras, que também no modo “tradicional” foram ensinados que seremos suas esposas, mãe de seus filhos, ficaríamos em casa cuidando dos afazeres do dia-dia. Só não foi apresentado para nós nesse modo “tradicional” que são corpos/vidas de mulheres que sonham, que tem sentimentos, que desejam voar, que desejam ser o que elas desejam e não apenas “servir ao homem ou a família”. O corpo é nosso, nós cuidamos dele, e nós temos o direito de construir a nossa história (Kuñangue Aty Guasu, 2021, p.9-10).

Nas palavras das mulheres da *Kuñangue* o corpo, que é precioso, abriga sentimentos e está vulnerável nos ditames dos colonizadores. Essa perspectiva nasce de corpos atravessados por longas violências, corpos indignados que começaram a questionar as opressões. As violências se dão de modo sistemático contra os corpos das mulheres Kaiowá e Guarani e os territórios, legitimadas pelo aparato do Estado latifundiário e silenciando cosmovisões e cosmopolíticas desse povo e suas denúncias.

3 DAS VIOLÊNCIAS ÀS RESISTÊNCIAS

Na América Latina, o século XXI é marcado pelas disputas territoriais e das violências contra os povos e as comunidades tradicionais. Com o fortalecimento do neoliberalismo e o fomento financeiro a projetos neoextrativistas, os territórios indígenas têm experienciado novas formas de configuração e de guerra como alvos de diferentes atores. Para a antropóloga argentina Rita Laura Segato, em contextos atuais, conflitos e guerras têm tomado outras formas, diferentemente das guerras mundiais, por exemplo, em todo o mundo, mas principalmente na região latinoamericana. Esses fenômenos têm sido caracterizados pela atuação do crime organizado, dos agentes paraestatais e paramilitares, das ações de repressão das forças policiais, da segurança privada de grandes corporações e das guerras internas dos países. Ou seja, os conflitos são caracterizados pela baixa ou nenhuma formalidade, descaracterizado de uniformes, bandeiras, ou territórios delimitados, além de não terem uma declaração de guerra ou paz, e nem começo e fim (Segato, 2014).

Atualmente, as transformações nos modos de exploração das atividades extrativistas de minérios, florestas e petróleo, se associam às das monoculturas, além de se associarem aos contextos urbanos, com especulação imobiliária, endividamento financeirização e mineração de dados¹². Esse fenômeno, que introduz novas formas de extração e as relaciona às antigas, se caracteriza pelo que a cientista política argentina Verónica Gago (2020) chama de extrativismo ampliado, que articula diferentes modos extrativistas.

Essa ampliação ocorre em um duplo movimento: por um lado multiplica referências à linguagem extrativista para definir tecnologias e procedimentos que convertem em “matéria-prima” elementos que se tornam estratégicos para a operação privilegiada do capital; por outro, evidencia a necessidade de conceitualizar o extrativismo para além de um procedimento técnico específico vinculado estritamente às matérias-primas, para torná-lo inteligível como lógica de valorização (Gago, 2020, s.p).

Portanto, não há mais uma dicotomia entre produção e finanças, mas uma interconexão entre esses diferentes espaços, assim como também não há a divisão de um “extrativismo financeiro, que seria o que atua no ‘Primeiro Mundo’, de um extrativismo de matérias-primas, que opera no ‘Terceiro Mundo’ ou no chamado Sul global” (Gago, 2020, s.p). Portanto, para se manterem funcionando, o extrativismo, tanto o literal quanto o ampliado, opera numa colonização permanente de antigas e novas áreas, locais e corpos, de

¹² Mineração de dados, ou data mining, é o processo de análise de grandes quantidades de informações para que convertê-las em conhecimento, muito conhecido na área dos negócios.

modo que a exploração, a privatização e a criminalização exercem violências cada vez mais intensas.

Para a antropóloga latinoamericana Delmy Tania Cruz Hernández, as mulheres se tornaram o foco principal das violências, além de sofrerem também dentro de suas próprias comunidades sob a invalidação e invisibilização de suas lutas: “A criminalização das mulheres tem características específicas, uma vez que o foco da violência se concentra em seus corpos e na intimidação da maneira de ser mulher nas comunidades, de modo a colocar em dúvida sua atuação moral” (Cruz Hernández, 2023, p.54).

Cruz Hernández complementa a frase acima citando a fala de uma interlocutora equatoriana com quem conversou, cujo relato expressa as dificuldades que passou ao pedir apoio para a casa das mulheres à organização dos homens de sua comunidade. Essa situação me remete ao que Alessandra Munduruku, liderança Munduruku, certa vez narrou ao me contar das barreiras que encontrou dentro de sua própria comunidade quando começou sua trajetória na luta.

Descrevo essa história com maiores detalhes em meu TCC (2022), mas, lembrando alguns pontos, Alessandra contou que as mulheres não podiam se posicionar e tomar decisões durante as assembleias e reuniões, sobretudo na presença dos caciques. Sua mãe, com receio de repreensão, a incentivava à calada. Além disso, Alessandra relatou que no início sofreu bastante com a falta de apoio dos mais velhos e com a invisibilização das pautas levantadas pelas mulheres, mas que ao longo do tempo sua presença nos espaços de deliberação foi ganhando mais oportunidades, assim como os projetos e o encontro das mulheres Munduruku.

Para além dos empecilhos em suas próprias comunidades, mulheres indígenas também encaram as violências dos de fora. A violência não se limita ao âmbito privado, da vida familiar, entre homens e mulheres, mas é um processo antigo e duradouro que atravessa vidas e corpos-territórios das mulheres de diversas maneiras, se moldando de acordo com as novas armas forjadas no capitalismo. A relação entre mulheres e territórios, embora tenha sido demonizada por estabelecer um vínculo espiritual entre ambos, representa o cuidado, o afeto, o ser e o estar, de modo que a retirada do corpo do território representa a sutileza das guerras informais e ambos se tornam espaços de disputa.

A relação espiritual e de conhecimento que as mulheres indígenas estabeleceram com a terra talvez nos lembre da caça às bruxas, ocorrida na Europa durante a transição do feudalismo para o capitalismo (Federici, 2017). Mulheres parteiras, conhecedoras de plantas medicinais e que não viviam de acordo com os moldes patriarcais sofreram terrível

perseguição, foram torturadas e mortas enforcadas e queimadas. No MS há muitos casos de ataques às *oga pysy* (casas de reza), que são importantes espaços físicos e espirituais de transmissão e fortalecimento do conhecimento Kaiowá e Guarani, passado de geração a geração através da oralidade, práticas cotidianas e momentos ritualísticos. Nos últimos anos, esses espaços têm sido alvos de ataques cada vez mais truculentos, assim como as *ñandesy* (rezadoras) e os *ñanderu* (rezadores). Com essa última frase, me refiro às violências que as mulheres rezadoras têm sofrido por sua atuação religiosa, ao serem acusadas de feiticeiras, especialmente por grupos ligados às religiões pentecostais, que vivem e atuam nas aldeias.

Para os Kaiowá e Guarani, as *oga pysy* - casas de reza, construídas com estrutura de madeira e cobertas de sapé - são, em sua essência, lugares de cura, de rituais sagrados, de encontros, de partilhas e de conexão com a ancestralidade. No entanto, há décadas enfrentam as consequências da presença das igrejas evangélicas¹³ em seus territórios, e que avançam fortemente, sobretudo das pentecostais e neopentecostais, que segundo o relatório “Intolerância religiosa, racismo religioso e casas de rezas Kaiowá e Guarani queimadas” (2022), elaborado pela *Kuñangue Aty Guasu* e Observatório da *Kuñangue Aty Guasu* (OKA):

As inúmeras igrejas existentes em nossos territórios, conhecidas como Pentecostal Deus é Amor, são extensões da sede nacional que existe em São Paulo. Em outras palavras, os novos modelos de igreja que existem em territórios Kaiowá e Guarani são paulistas; pregam regras e uma doutrina violenta, principalmente sobre o corpo da mulher indígena, decidindo o que a mulher deve e não deve ser/seguir. Dessa forma, sob influência da igreja elas seguem rigorosamente as regras que rompem com o sagrado tradicional Kaiowá e Guarani (*ore reko* - nosso modo de ser), e através da formação dessa doutrina, passam a julgar as rezas, os trajes tradicionais e as casas tradicionais como “obra do demônio” (Kuñangue Aty Guasu, 2022, p. 11).

Sob um discurso que demoniza e deturpa as práticas tradicionais e espirituais Kaiowá e Guarani, a doutrina pentecostal se ampara na salvação das almas e na garantia dos céus após a morte a partir da conversão ao evangelismo e do abandono da tradicionalidade. Desse modo, a narrativa tomada pelos missionários é um tipo de violência que impacta diretamente os modos de vida tradicionais, principalmente quando os próprios membros das comunidades que ocupam espaços de poder se convertem.

Desde novembro de 2019, a Kunangue Aty Guasu vem denunciando para o Estado brasileiro, as perseguições, torturas, espancamentos, dentre tantas

¹³ Para adensar a compreensão sobre a inserção de igrejas evangélicas nos territórios Kaiowá e Guarani, sugerimos a leitura da dissertação de Elemir Soare Martins, intitulada “Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na Reserva Indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)” e apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFGD, em 2020. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2021/05/Dissertacao-Elemir-Soare-Martins.pdf>.

violências contra as anciãs nhandesys praticadas por homens vestidos de "crentes" e outros líderes ligados à capitania das comunidades Kaiowá e Guarani. Esses homens, em sua maioria, fazem parte da doutrina da igreja pentecostal Deus é Amor e pregam discursos coloniais de dominação do corpo da mulher, silenciando e violentando em nome da igreja (Kuñangue Aty Guasu; Observatório da Kuñangue Aty Guasu, 2022, p. 42).

Ainda, no relatório descrevem algumas violências que as mulheres Kaiowá e Guarani acusadas de feitiçaria sofrem. Facas, chicotes de couro, pedaços de madeira e cordas são usados para torturar e matar, cortando e enforcando seus corpos, deixando cicatrizes e hematomas. Além das ameaças e da violência física, essas mulheres carregam traumas e marcas psicológicas, são obrigadas a saírem de seus territórios por temerem sua morte e de sua família e sobrevivem com danos irreparáveis.

Essas mulheres são condenadas à morte por simplesmente manterem a prática dos cuidados com as plantas medicinais e a reza. Os vídeos e fotografias que chegam até nós são de mulheres que têm a sabedoria da medicina natural, fazendo as curas das doenças com remédios do mato, bem como o secular trabalho de cuidado com as gestantes (Kuñangue Aty Guasu; Observatório da Kuñangue Aty Guasu, 2022, p. 43).

Mulheres que conhecem a terra, as plantas, os remédios e as curas tradicionais são vistas como pecadoras, bruxas e que fazem coisas do mal que as “afastam de Deus”. A tentativa de silenciá-las cresce ao passo que as igrejas nos territórios também crescem, de forma que seus modos de vida são brutalmente afetados e prejudicados. Infelizmente, para além das violências cometidas pelos karai, muitas mulheres, sobretudo as ñandesy, são hostilizadas, ameaçadas e violentadas por parte de seus próprios familiares, como no caso de Kuña Yvoty, parteira, benzedeira, rezadora e guardiã de uma casa de medicina tradicional, onde cuida das pessoas doentes, das gestantes, das crianças.

Imagem 2 – Ao fundo, casa de medicina tradicional da ñandesy Kuña Yvoty, Aldeia Amambai



Fonte: Acervo próprio, 2023.

Os impactos que a perseguição, a ameaça e os ataques causam no corpo-território das mulheres são desmedidos. Talvez, até possamos tentar entender, sentir ou descrever o que as mulheres Kaiowá e Guarani vivem e como se sentem, mas a brutalidade da intolerância religiosa, do agronegócio, da escassez de água, animais e plantas e da abundância dos agrotóxicos, das forças de poder e de tantos outros inumeráveis fatores que assolam a vida Kaiowá e Guarani, parece ser impossível de ser compreendida. Portanto, para melhor dimensionar e entender a relação entre corpo e território, buscamos nos amparar nas perspectivas sobre corpo-território e como elas se desenvolveram e fortalecem a luta das mulheres.

3.1 A infinitude dos corpos-territórios

Mulheres indígenas manifestam a vida nos territórios a partir de seus próprios corpos e da expressão do cruzamento e complemento entre essas categorias (mulher, indígena, corpo, território), que são espaços de luta e resistência dentro de um contexto de violência. Pensar o corpo é entender sua centralidade na existência do território, no ouvir e no sentir. Muitas pensadoras, como a filósofa italiana Silvia Federici (2017), a cientista social argentina Veronica Gago (2020) e a antropóloga latino-americana Delmy Tania Cruz Hernández (2023), nos convidam a refletir sobre a guerra contra e nos corpos das mulheres.

Em meu TCC (Feitosa, 2022) trabalhamos a dimensão do corpo-território à luz de Lorena Cabnal (2010), indígena maia-xinka e feminista comunitária da Guatemala, e suas considerações sobre esse conceito que vai muito além de uma tradução da palavra. Naquele momento, abordamos brevemente o tópico, e agora, neste trabalho, se tornou necessário

esmiuçar as compreensões e os sentidos que as cosmologias indígenas e as pesquisas a partir delas empregam sobre o corpo-território.

Trazendo novamente as considerações de Cabnal, entendemos que o corpo-território enreda a inseparabilidade e a coexistência entre os corpos das mulheres e as águas, as matas, a terra, seus modos de vida e identidades, além da coexistência coletiva entre os corpos. Em entrevista para o canal La Tinta, no YouTube¹⁴, Cabnal afirma que as comunidades indígenas interpretam suas realidades à sua própria maneira. Os levantes e lutas das mulheres não vêm da academia e nem de projetos de cooperação de países, mas do que ela chama de corpos indignados, corpos atravessados por múltiplas violências, e que possuem estreita relação com a terra.

Corpo e terra, relacionados simbólica, espiritual e ancestralmente, são lugares onde as múltiplas opressões se construíram, com base nos princípios de exploração de ambos. Racismo, colonialismo, capitalismo e patriarcado se estabeleceram a partir da exploração e do saqueio que se faz dos corpos e dos territórios indígenas. Verónica Gago (2020), em “A potência feminista ou o desejo de transformar tudo”, aponta que a colonização e a domesticação da mulher e de seu trabalho “constituem uma relação específica, tanto no modo de explorar mão de obra quanto no de subordinar territórios” (s.p). Isso se traduz na exploração simultânea do corpo e do trabalho doméstico, do trabalho camponês e do trabalho de mulheres periféricas pela colonização e heteropatriarcado, a partir dos corpos das mulheres como territórios saqueados através da violência.

No contexto do crescimento da ideia de um desenvolvimento a partir da exploração de terras, águas, animais e até mesmo do ar, os corpos das mulheres da terra foram os primeiros a ser impactados e violados. Nesse sentido, do enfrentamento às violências nasceu a noção política de corpo-território, que explica como se dá a exploração de corpos e territórios dentro das formas capitalistas, coloniais, patriarcais e racistas que se remodelam a fim de se perpetuar. Assim, “corpo-território é um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação” (Gago, 2020, s.p).

O despojo de quem vive na terra, ou a retirada dos elementos essenciais para a vida, como água e terra, faz com que essas pessoas busquem alternativas de sobrevivência. Retirar uma comunidade de seu território causa instabilidades em seu modo de vida e em suas memórias, de forma que qualquer outro lugar não possibilita a vivência plena de seus modos. Além disso, os locais para assentamento nem sempre dispõem das condições necessárias para

¹⁴ Entrevista disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gOkbzksSakQ>.

a plantação de alimentos, como uma terra saudável e água limpa para o cozimento desses alimentos ou para a realização de cuidados de higiene.

Entre as mulheres Kaiowá e Guaraní a água se tornou uma das pautas mais importantes e debatidas em seus movimentos. Dentro das assembleias anuais, dos diálogos cotidianos, das coalizões com outros movimentos e das denúncias aos poderes públicos, a escassez, a contaminação e o envenenamento das águas são reclamações constantes. Crianças, adultos e idosos têm se tornado índices de doença cada vez mais frequentes, peixes morrem e o despejo de agrotóxicos sobre a monocultura só aumenta, além da contaminação proposital dos rios. Em suas falas, as mulheres relatam sintomas como diarreia, enjoo, dores de cabeça, desmaios e vômitos, além de presenciarem seus animais morrendo por envenenamento.

Nas reservas, sobretudo a de Dourados, a água também é uma questão latente entre as famílias. A falta de água é recorrente e motivação de protestos que, infelizmente, acabam em violência e repressão contra as pessoas. Em novembro de 2024, moradores da RID protestaram na rodovia contra a falta de água em suas casas, e como resposta, o atual governador do estado, Eduardo Riedel, ordenou violentos ataques da polícia militar e da tropa de choque contra as comunidades, resultando em várias pessoas feridas por balas de borracha e outras presas.

Através dos perfis das redes sociais das organizações Kaiowá e Guaraní, como a *Aty Guasu* e a *Kuñangue Aty Guasu*, foi possível ver os vídeos e as fotos dos ataques. Aquelas imagens geraram horrores aos olhos de quem as assistiu, e mais ainda a quem viveu. A polícia avançava sobre crianças, idosos e mulheres com escudos, spray de pimenta, gás lacrimogêneo, balas de borracha e bombas, como se aquelas pessoas estivessem cometendo algum crime ou alguma movimentação violenta, quando só estavam reivindicando um direito básico. Além disso, quando observamos o entorno da reserva é possível perceber a pequena distância entre ela e os condomínios de luxo, basta atravessar a rodovia. Enquanto as comunidades vivem a falta de água para tomar banho, beber e cozinhar, os condomínios continuam sendo abastecidos normalmente, exibindo seus carros de luxo, luzes de led e *personal chefs*.

É nesse cenário de ausência de água e adoecimento que, na maioria das vezes carece de políticas de saúde, como nas retomadas, as mulheres recorrem aos remédios e tratamentos nas plantas medicinais. Detentoras do conhecimento das plantas que tratam e curam, e do cuidado com essa vegetação, temem a escassez devido ao avanço do agronegócio e ao aumento do uso de agrotóxicos que têm ocasionado a destruição dessas plantas.

Desse modo, a falta de saneamento, o pouco espaço de terra para a plantação e a quantidade de agrotóxicos despejados nas monoculturas próximas aos territórios são algumas das facetas da violência sobre os corpos de quem luta pela terra e vive dela, que escancaram as consequências materiais e imateriais, sobretudo às mulheres, que além de estarem à frente das mobilizações, são as que mais permanecem no acampamento e realizam as atividades coletivas de cuidado com a terra e com as pessoas, como o cuidado com a saúde, com a feitura da comida, com as crianças com as outras mulheres. Assim, com séculos de violência, de exploração e de tentativas genocidas contra os povos indígenas, como tratar das memórias ancestrais de guerra, luto e dor?

Para Veronica Gago (2020), o corpo-território se opõe à propriedade, ao indivíduo. O corpo-território é a espacialidade que se contrapõe ao confinamento e provoca a transformação, a ocupação e a invenção de outros territórios: as ruas, as assembleias, as universidades, a câmara dos deputados, os ministérios e todos os outros espaços de construir políticas. Dessa forma, corpo-território é espaço de luta, o corpo é o primeiro território de defesa e o território é a defesa do corpo. As espacialidades políticas que são produzidas pelas mulheres dão vida a lutas por justiça, envolvem a formação de coletivos representativos e levam seus corpos às ruas reivindicando o território.

Essa resistência vem sendo protagonizada pelas mulheres em movimento e movimentos de mulheres desde a colonização, atravessando séculos através do corpo presente e da memória, o que demonstra toda uma bagagem e temporalidade de lutas ao longo da história. Portanto, no próximo capítulo buscamos resgatar as perspectivas das mulheres Kaiowá e Guarani em movimento e do movimento das mulheres, a *Kuñangue Aty Guasu*.

3.2 Mulheres Kaiowá e Guarani em movimento

Mulheres em movimento e movimento de mulheres são dimensões que jamais havia me dado conta. Em conversa com duas interlocutoras Guarani e Kaiowá, ambas moradoras da RID, enquanto tomávamos sorvete, falávamos sobre a importância das mulheres se organizarem, e como elas, sendo tão jovens, se entendiam e se mobilizavam nos movimentos. Na época em que conversamos, elas haviam passado por um conflito com uma outra mulher em um espaço coletivo, que inclusive presenciei, e pensavam muito sobre os aspectos de estar em movimento e de estar num movimento. Também é importante ressaltar que conflitos e divergências também acontecem entre aqueles que estão do mesmo lado da luta, embora não seja o foco deste trabalho. Muitas das vezes, após rompimentos, as mulheres passam a

compor outros movimentos, outros coletivos, outras organizações, ou então se engajam com outras mulheres.

Perguntei se elas ainda se identificavam com aquele espaço, mesmo após os desentendimentos, e me responderam que sim. No entanto, não era mais confortável ocupar aquele coletivo, mas permanecem ocupando outros espaços com as bagagens, trajetórias, experiências e habilidades que têm na luta pelo território. E aí está a compreensão do que estar em movimento e estar no movimento representa: é possível estar na luta mas não estar necessariamente compondo uma organização porque, de todo modo, o trabalho é coletivo.

Ambas as interlocutoras são artistas e estudantes universitárias. Uma pinta quadros e roupas com grafismos Kaiowá e Guarani, cursa Licenciatura em Educação do Campo na UFGD e atua no Compartilhando Alegria, projeto social voltado a ações comunitárias na RID. A outra confecciona acessórios Kaiowá e Guarani, dentre pulseiras, brincos e coleiras, cursa mestrado em Direito e é pesquisadora numa associação independente de pesquisa e práticas jurídicas voltadas a populações tradicionais. Essas características poderiam ser apenas descrições dessas mulheres, mas são as ferramentas de luta e resistência que elas usam no dia a dia.

Para elas, levar suas artes em feiras culturais é importante para a visibilidade e reconhecimento da cultura Kaiowá e Guarani, assim como atuar em redes de pesquisa em defesa de seu povo e dos territórios, em parceria com tantos outros defensores dos povos indígenas, é de extrema importância na elaboração de políticas e de ocupação de novos espaços na busca por justiça e por novos futuros. Além disso, a atuação em ações na RID, sobretudo com as crianças, levando brinquedos, roupas, cestas básicas, presentes em datas comemorativas, como natal e páscoa, e promovendo oficinas e atividades que envolvem os jovens tem sido marcante para levar oportunidades, possibilidades e perspectivas para a nova geração Kaiowá e Guarani.

Outrossim, a presença indígena nas universidades evidencia que esse espaço também é território indígena. Uma instituição tão engessada, que só considera conhecimento e ciência aquilo que é “comprovado cientificamente”, sob uma série de regras, normas e modelos padronizados não leva em conta outros saberes e formas de expressão. A UFGD, assim como outras universidades, reproduz esse mesmo padrão com infinitas burocracias e exigências de normas de língua, formatação e validação, mas também tem sido um espaço de debates e questionamentos acerca de outras possibilidades de produção do conhecimento, sobretudo na Faculdade Intercultural Indígena.

Para os Kaiowá e Guarani, que têm ocupado cada vez mais lugares no ensino superior, a oralidade é a peça fundamental na transmissão dos saberes, assim como seus cantos, rezas e grafismos carregam histórias e saberes. Na minha turma do mestrado tínhamos duas colegas Kaiowá e Guarani que, mesmo falantes do português, expressavam que suas maiores dificuldades eram com a leitura dos textos e com a escrita dos trabalhos finais das disciplinas. Portanto, por que não poder expressar toda a bagagem adquirida ao longo dos cursos junto às vivências indígenas com músicas, poesias e artes visuais?

Desse modo, aquela prosa com as duas jovens me trouxe muita reflexão sobre estar em constante movimento na luta, porque através das artes, da oralidade, da presença nos espaços comuns da sociedade e das relações que são construídas ao longo da caminhada, é possível construir resistências.

3.3 Movimento das mulheres Kaiowá e Guarani: a *Kuñangue Aty Guasu*

Em meu TCC (Feitosa, 2022), dediquei um tópico à *Kuñangue Aty Guasu* para abordar sua história e atuação no movimento indígena. Nesta atual pesquisa, sentimos a necessidade de trazer novamente a perspectiva das mulheres Kaiowá e Guarani a partir da *Kuñangue Aty Guasu*, tendo em vista, sobretudo, que para esta pesquisa pude realizar trabalho de campo durante a assembleia e muitas outras reflexões surgiram.

Os Kaiowá e Guarani têm como tradição a escuta e o respeito aos meus velhos, detentores dos saberes tradicionais que são transmitidos de geração para geração. É nesse contexto de prestígio dos mais velhos que os diálogos entre as comunidades acontecem ao redor dos anciãos. Desse modo, a organização Kaiowá e Guarani tem início ao final da década de 1970, quando surge a *Aty Guasu*, Grande Assembleia Guarani e Kaiowá. Segundo o professor Kaiowá e Guarani Tônico Benites (2014), partir de escritos de pesquisadores não-indígenas, podemos achar datas precisas, mas na oralidade os Kaiowá e Guarani resgatam suas memórias, sem a preocupação de datas específicas para a realização da *Aty Guasu*.

Desde então, os Kaiowá e Guarani se reúnem na *Aty Guasu* para dialogar coletivamente, transmitir saberes e interagir, tendo a participação de outras entidades e organizações em suas assembleias ao longo dos anos. As mulheres sempre compuseram esse espaço, mas algumas pautas específicas como medicina tradicional, violência obstétrica, violência doméstica, proteção das crianças e saberes das *ñandesy* não eram tão debatidas. Além disso, em um contexto de silenciamento diante de uma violação contra o corpo de uma das mulheres participantes da *Aty Guasu*, em 2005, as *ñandesy*, matriarcas anciãs, lideraram a

iniciativa de criação da *Kuñangue Aty Guasu*, realizando o primeiro encontro em 2006. Assim, a *Kuñangue Aty Guasu* se estabeleceu como um espaço de resistência para as mulheres, e muito além de uma assembleia, se constituiu enquanto local de acolhimento às vítimas de violência doméstica. Desde então, a *Kuñangue* acontece anualmente, reunindo mulheres de todos os territórios a fim de fazer política e amplificar as diversas vozes que a compõem.

Até então, a *Kuñangue* realizou 12 edições desde seu primeiro ano, e pudemos perceber transformações ao longo desse tempo, principalmente em termos de estrutura e de direção. Antes, as assembleias eram realizadas em espaços menores, como algumas escolas e casas de lideranças, e eram lideradas e organizadas pelas mulheres mais velhas. Com o passar dos anos, as mulheres mais jovens, de uma geração diferente, que estavam inseridas em outros espaços, como as universidades e outros movimentos e com acesso a mais informações, se aproximaram de outros movimentos e organizações nacionais e internacionais, angariando recursos e levando mais estrutura ao evento. Nos últimos anos as assembleias têm tido todo um sistema de palco e tecnologia com luzes, som e painéis de led que possibilitam uma experiência nova para as mulheres, principalmente as mais velhas.

Imagem 3 - Palco durante a XI *Kuñangue Aty Guasu* em 2023



Fonte: Acervo próprio, 2023

No ano de 2017, a quinta edição da *Kuñangue* é memorável porque teve a presença de várias organizações de direitos humanos, movimentos sociais e de entidades como a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Ministério Público Federal (MPF), onde foi firmada a parceria com a ONU Mulheres. Desde então, a organização tem acompanhado e participado das assembleias, escutando e acolhendo as denúncias e os relatos que as mulheres fazem sobre estupro, assassinatos, invasões aos territórios, intolerância religiosa, dentre outros. Creio que a partir dessa edição a *Kuñangue* ganhou cada vez mais visibilidade e espaço nos debates com os povos indígenas. Em 2021 e 2022 a *Kuñangue* aconteceu em Brasília, ganhando uma enorme projeção política

Outro aspecto de destaque é a atuação da *Kuñangue* na internet. O coletivo possui um site¹⁵ que agrega frutos importantes, como o mapeamento da violência, os relatórios finais das assembleias, e outros materiais, como o relatório de intolerância religiosa (2022), já citado anteriormente. Ademais, nas redes sociais, a *Kuñangue* está em constante atividade, sobretudo no Instagram¹⁶, que serve como um portal de divulgação de suas atividades, denúncias e reflexões, e também contribui para a amplificação das vozes dessas mulheres e demonstra uma nova forma de ativismo que ultrapassa as fronteiras físicas dos territórios.

Em 2023 acompanhei a XI *Kuñangue Aty Guasu*, realizada entre 21 e 26 de novembro, na T.I Panduí, em Amambai. As pautas levantadas durante a assembleia versaram sobre os ataques de latifundiários e a necessidade da demarcação das retomadas, com ênfase na violência sofrida durante o massacre de *Guapo'y Mirin Tujury*, as condições de saúde, a educação e a violência contra a mulher. Naquele ano, vários representantes de instituições e organismos estavam presentes, dentre eles a FUNAI, a (SESAI), a ONU, o MPF e a deputada federal Célia Xakriabá, para colher as denúncias e as reivindicações das mulheres.

Em termos de saúde, debateram como está a saúde mental das mulheres e o que a SESAI tem feito para tratar os casos de ansiedade, depressão, suicídio, além da falta de acesso aos cuidados durante a gestação, parto e puerpério nas retomadas, sobretudo com o aparente abandono dos cuidados tradicionais e da incorporação do modelo biomédico que marginaliza as práticas tradicionais. O adoecimento de crianças e idosos devido à contaminação da água e dos alimentos também foram temas de destaque, trazendo a atenção para a falha na atuação do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) e do Conselho Distrital de Saúde Indígena (Condisi), que segundo as denúncias feitas verbalmente, estavam numa competição política pelos cargos de coordenação, se esquecendo de seu verdadeiro propósito.

¹⁵ <https://www.kunangue.com/>.

¹⁶ <https://www.instagram.com/kunangueatyguasu/>.

No âmbito da educação, chamaram a atenção para a urgência da valorização e implementação da educação específica Kaiowá e Guaraní em mais territórios, as dificuldades, avanços e retrocessos em relação às diretrizes nacionais curriculares do ensino básico e os entraves no acesso ao ensino superior. Já na questão da violência contra a mulher relataram o aumento dos casos de violência doméstica, feminicídio e perseguição, que além de enfrentarem o agronegócio, enfrentam também o machismo, lançando os relatórios e mapeamentos produzidos a partir dos relatos e denúncias.

No ano seguinte, a *Kuñangue Aty Guasu* completou 18 anos de existência e atuação, realizando sua 12ª edição na Aldeia Limão Verde, em Amambai. Talvez essa edição tenha sido a maior, até o momento, em número de pessoas e de entidades representativas presentes. Mulheres, crianças, idosos, e homens Kaiowá e Guaraní, mulheres de outros povos e territórios do Brasil, pesquisadores de universidades, representantes de entidades públicas, representantes políticos, coletivos e movimentos sociais estiveram presentes. Como falado anteriormente, a *Kuñangue* vem ampliando sua rede de coalizões com outros movimentos, principalmente com a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que realizou, durante a assembleia, a primeira etapa regional da Conferência das Mulheres Indígenas, a etapa aroeira.

Imagem 4 – Ñandesy fazendo reza durante a abertura da XII Kuñangue Aty Guasu



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Ao final de toda assembleia, as mulheres elaboram um relatório contendo os debates feitos ao longo dos dias e suas propostas de implementação de políticas e saídas para frear os impactos sobre seu povo. No relatório (2024) da última assembleia, foram abordados os

problemas da misoginia e do racismo contra as mulheres, denunciando os ataques constantes contra as mulheres da *Kuñangue*, na tentativa de desestabilizar o coletivo. Além disso, também denunciaram a retirada das crianças de suas famílias e que são levadas para casas e instituições de acolhimento não indígenas sem que essas crianças tenham o direito de exercer sua cultura, sua língua e seus modos de vida. Outrossim, a Casa da Mulher Indígena, demanda das mulheres Kaiowá e Guarani, também entrou em foco e será sediada em Dourados, sendo um espaço especializado no apoio e cuidado com as mulheres vítimas de violência, garantindo um atendimento acolhedor e sensível às necessidades apresentadas.

Ainda durante a assembleia e a etapa da conferência, fomos divididas em grupos de trabalho para a elaboração de propostas sobre demarcação, saúde, educação, violência contra a mulher e emergência climática. No grupo em que eu estava, a maior reclamação das mulheres era a falta de segurança, situação advinda da presença de fazendeiros no entorno de suas casas e das constantes ameaças sofridas, principalmente pelas mais velhas, relatando que sentem medo ao saírem de casa, mas que é necessário deixar seus territórios para lutar por eles. Ao final dos debates dos grupos, as responsáveis pela conferência recolheram as propostas a fim de elaborar, futuramente, projetos e políticas para atender as demandas das mulheres, e foi essa a questão que me trouxe algumas reflexões e que coloco em evidência para abordar a atuação e a importância da *Kuñangue*.

Como dito anteriormente, a *Kuñangue* passou por transformações e tomou grandes amplitudes de atuação, mobilização e parcerias. As relações firmadas e a estrutura física apresentada, além de demarcarem as proporções que a organização tomou, construíram subjetividades. Na última edição da assembleia, a ministra dos povos indígenas, Sônia Guajajara, esteve presente e gerou grande comoção entre as pessoas que participaram do evento. A presença da ministra, ao meu ver, foi muito simbólica, porque ela ocupa um espaço de representatividade dos povos indígenas, e estar presente na assembleia das mulheres Kaiowá e Guarani significa uma esperança para a luta.

Imagem 5 – Sônia Guajajara, ministra dos povos indígenas, durante a XII Kunãngue Aty Guasu



Fonte: Acervo próprio, 2024.

Durante sua fala, a ministra firmou o compromisso de andar ao lado das mulheres e de levar suas demandas ao ministério. Naquela semana, em paralelo às atividades da *Kuñangue*, acontecia os ataques policiais contra as famílias da RID que protestavam contra a falta de água potável na reserva, e naquele momento, em cima do palco, a ministra anunciou a destinação imediata de dois milhões de reais para a construção de poços artesianos nas aldeias da RID. Embora tenha sido um avanço de políticas, foi preciso que as famílias ficassem sob ataques até haver um posicionamento do ministério.

Para além da presença ministerial, também estiveram representantes da FUNAI, da ONU e do governo estadual, reafirmando o compromisso e a preocupação com a população Kaiowá e Guarani, mesmo após a legitimação do governador sobre a violência na RID. É nesse cenário com a presença de várias instituições que nos questionamos sobre uma possível institucionalização do movimento.

As entrelinhas do que tem se percebido durante as assembleias demonstram uma grandiosidade em termos de preparação para a recepção das autoridades ao passo que as mulheres mais velhas, que estão construindo a *Kuñangue* desde o início, assistem às falas institucionais sentadas em frente ao palco em um nível abaixo. Quais são os riscos da institucionalização? É possível articular com outros movimentos, instituições e agências sem deixar de lado o caráter radical das reivindicações? Esse incômodo é percebido nas mulheres mais velhas, que além de serem ouvidas, querem que as promessas sejam realizadas, querem mais segurança em seus territórios, querem que os órgãos de representação e proteção dos povos indígenas deem garantias.

Ao final das falas institucionais durante a XII *Kuñangue Aty Guasu* uma senhora pediu o microfone. Ela não subiu ao palco, e da parte de baixo, com os pés na terra, pediu aos representantes que suas demandas realmente fossem ouvidas, solicitando um documento escrito garantindo que seriam ouvidas e abraçadas. Aquele momento foi muito simbólico porque ela não precisou estar em cima do palco, numa altura maior que as demais mulheres para demonstrar sua preocupação, e ainda assim representou todas as outras, sendo ovacionada pela força de sua fala.

Portanto, é importante entender as dimensões e as subjetividades produzidas a partir das transformações nos movimentos. Ao mesmo tempo em que as relações institucionais possam relativizar a raiz das lutas e dos coletivos, também são importantes para amplificar as diversas vozes que reivindicam os direitos ao território, à segurança de mulheres e crianças, à alimentação livre de veneno, à água potável e tantas outras ausências que atravessam a vida das mulheres e do povo Kaiowá e Guarani. Desse modo, a *Kuñangue Aty Guasu* se estabelece enquanto ferramenta essencial produzida a partir das resistências e para as resistências das mulheres, representando um espaço de alianças, afetos e políticas que dão força ao povo Kaiowá e Guarani.

As mulheres Kaiowá e Guarani que estão em movimento compõem o movimento da *Kuñangue Aty Guasu* em uma soma de vivências que enfrentam vários entraves culturais, sociais e políticos, mas também de soma de forças que buscam os mesmos propósitos. A *Kuñangue* nasceu em 2006, mas as mulheres tecem resistências desde a invasão colonial no MS através dos cuidados e dos afetos com seus pares e com a natureza enfrentando um sistema que historicamente as marginalizou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa não buscou dar conta da totalidade das mulheres Kaiowá e Guarani, muito menos ter a perspectiva de homogeneizar suas singularidades. O exercício empregado foi o de trazer as vivências e os sentidos a partir dos espaços Kaiowá e Guarani onde tive a alegria de estar e dos diálogos com as mulheres com quem pude escutar. Dessa forma, a partir das visões das mulheres, foi possível compreender alguns aspectos de sua luta, que embora necessitem de um olhar específico para as suas particularidades, abraçam toda a sua coletividade: o território, os espíritos, as águas, as florestas, os animais, as crianças, os homens, as mais velhas, os mais velhos e as outras mulheres.

Desse modo, ao longo da pesquisa, entre os conceitos e o campo, foi possível verificar que as violências contra os corpos-territórios das mulheres Kaiowá e Guarani se materializam através da espoliação, dos quadros de guerra e da criminalização dos corpos. Os aportes sobre o corpo-território se mostraram essenciais para refletir as consequências da colonização sobre as mulheres, nos fornecendo meios para analisar as políticas e resistências produzidas a partir das relações entre as coletividades, os corpos e os territórios como as engrenagens de suas vidas

A partir de suas resistências, as mulheres Kaiowá e Guarani expressam cuidados e afetos. Esses cuidados estão presentes nos momentos das adversidades, mas principalmente, nos momentos de união e de alegria. Lembro-me de ter visto uma cena na III Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em Brasília, no ano de 2023, em que várias mulheres, que acredito serem familiares, após saírem do banho, penteavam os cabelos umas das outras e pintavam seus rostos com jenipapo enquanto conversavam e sorriam. São nessas sutilezas e nos afetos diários que percebemos o cuidado que as mulheres indígenas têm umas com as outras, porque enquanto tiverem seus vínculos, a coletividade permanece viva.

Portanto, a busca por entender como se dão as resistências das mulheres Kaiowá e Guarani encontrou seus movimentos na ocupação dos mais diversos espaços, como as universidades, as artes, os coletivos sociais, os órgãos públicos, a política partidária, dentre tantos outros, expandindo e levando seus territórios a esses lugares. Para muito além disso, que resgatemos as relações, as palavras, os sentimentos, os distanciamentos, os saberes, as memórias, os temores, os destemores, os cantos e as rezas que construíram os modos do fazer político que baseia as vidas e as lutas das mulheres Kaiowá e Guarani. Nesse sentido, observamos a fusão entre as várias vozes em movimento, que, como num fluxo que vai para o mesmo lugar, se encontram nos gritos e nos sussurros através do movimento de mulheres.

REFERÊNCIAS

- ABDALA, Vitor. **Universidade Federal tem 800 alunos indígenas no MS**. Agência Brasil (site), 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2024-08/universidade-federal-tem-800-alunos-indigenas-no-ms#:~:text=Mas%20os%20ind%C3%ADgenas%20n%C3%A3o%20ficam,mil%20matriculados%20na%20universidade%20federal..> Acesso em: 6 nov. 2024.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Pólen Produção Editorial Ltda, 2018. Disponível em: [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Interseccionalidade_\(Feminismos_Plurais\)_-_Carla_Akotirene.pdf?1599239359](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/1154/o/Interseccionalidade_(Feminismos_Plurais)_-_Carla_Akotirene.pdf?1599239359). Acesso em: 22 out. 2024.
- AUBRY, Andrés. **Otro modo de hacer ciencia: miseria y rebeldía de las ciencias sociales**. México, 2011, pp. 59-78. In: BARONNET, B.; BAYO, M.M.; STAHLERSHOLK, R. (org.). Luchas “muy otras”: zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. México, Xochimilco, Universidad Autónoma Metropolitana: Casa abierta al tempo, 2011. Disponível em: <https://pomotecestudios.unaula.edu.co/download/otro-modo-de-hacer-ciencia-miseria-y-rebel-dia-de-las-ciencias-sociales-andres-aubry-2011/>. Acesso em: 29 out. 2024.
- BENITES, Tonico. Rojeroky hina ha roiike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (Doutorado). Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2014.
- BENITES, Eliel *et al.* **Teko Joja**: o caminho dos povos Kaiowá e Guarani como re-existência frente ao racismo e genocídio cotidianos. Revista Tellus, n. 50, 2023. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/914>. Acesso em: 28 set. 2024.
- BRAND, Antônio; AZAMBUJA DE ALMEIDA, Fernando Augusto. **A ação do SPI e da FUNAI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS**. Revista de Estudos em Relações Interétnicas, [S. l.], v. 11, n. 1, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/15316>. Acesso em: 18 jun. 2024.
- BRASIL. Decreto Nº 8799, de 9 de dezembro de 1882. Coleção de Leis do Império. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-8799-9-dezembro-1882-546038-publicacaooriginal-59643-pe.html>. Acesso em: 13 jul. 2024.
- BRASIL. Lei Nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L0601-1850.htm. Acesso em: 13 jul. 2024.
- BRASIL/SPI. Boletim Interno nº 57. Ministério da Agricultura, 1962. Disponível em: <https://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=8152>. Acesso em: 17 jul. 2024.
- CABNAL, Lorena. **O corpo como território de defesa**. 2023. Disponível em: <https://traduagindo.com/2023/03/20/lorena-cabnal-o-corpo-como-territorio-de-defesa/>. Acesso em: 14 nov. 2024.

CABNAL, Lorena. **Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala**. In: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Espanha: Asociación para la cooperación con el Sur, 2010. Disponível em: <https://porunavidavivible.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2024.

CAVALCANTE, Thiago Leandro V. **Colonialidade e Colonialismo Interno: A Política de Criação de Reservas Indígenas no Sul de Mato Grosso do Sul e Algumas de suas Consequências Contemporâneas**. In: *Reserva Indígena de Dourados Histórias e Desafios Contemporâneos*. 2019. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/prov0103.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.

CAVALCANTE, Thiago Leandro V. **Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. 2013. 470 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/items/8e45af6c-9017-4a1c-8735-34fd725b2cec>. Acesso em: 21 set. 2024.

COLLINS, Patricia Hill; BIRGE, Silma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021. Disponível em: http://www.ser.puc-rio.br/2_COLLINS.pdf. Acesso em: 21 out. 2024.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics**. 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 21 out. 2024.

CRESPE, Aline C. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha**. 2015. 428 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2015. Disponível em: https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/02/Aline-Castilho-Crespe_tese.pdf. Acesso em: 8 out. 2024.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017. http://coletivosycorax.org/wp-content/uploads/2019/09/CALIBA_E_A_BRUXA_WEB-1.pdf. Acesso em: 20 set. 2024.

FEITOSA, Maria Tereza G. **Mulheres indígenas sob ameaças nos territórios de Abya Yala: entre movimentos, (in)segurança e (re)existências**. 2022. 88 f. TCC (Graduação) - Curso de Relações Internacionais, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/5694/1/MariaTerezaGon%c3%a7alvesFeitosita.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2024.

FIGUEIREDO, Jader de. **Relatório Figueiredo. Síntese do Relatório Figueiredo**, MPF, 1967. Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>. Acesso em: jul. 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987.

GAGO, Veronica. A potência feminista ou o desejo de transformar tudo. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. **Mulheres, corpos e territórios**: entre a defesa e a despossessão. In: HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Bayón (org.). *Corpos, territórios e feminismos*. São Paulo: Editora Elefante, 2023.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Tabela de Resultado 4 - Pessoas residentes em Terras Indígenas, segundo as Terras Indígenas e as Unidades da Federação - Brasil - 2010/2022. Disponível em: https://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2022/Quilombolas_e_Indigenas_por_sexo_e_idade_Resultados_do_universo/Tabelas_de_resultados/ods/Tabela_de_resultado_04.ods. Acesso em: 20 jun. 2024.

JOHNSON, Felipe M. **Pyahu Kuera**: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no mato grosso do sul. 2019. 186 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/1590/1/FelipeMattosJohnson.pdf>. Acesso em: 5 nov. 2024.

KUÑANGUE ATY GUASU. *Corpos silenciados, vozes presentes: a violência no olhar das mulheres Kaiowá e Guarani (Relatório Mapeamento da Violência)*. 2021. Disponível em: https://www.kunangue.com/_files/ugd/c27371_f19bbe796942434bab12b46fd8c94815.pdf. Acesso em: 12 nov. 2024.

KUÑANGUE ATY GUASU; OKA. *Intolerância religiosa, racismo religioso e casas de rezas Kaiowá e Guarani queimadas*. 2022. Disponível em: www-periodicos-capes-gov-br.ezl.periodicos.capes.gov.br. Acesso em: 19 jul. 2025.

LA TINTA. Capítulo 2. **Lorena Cabnal**: El cuerpo como território de defensa. Youtube, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gOkbzksSakQ>. Acesso em: 12 jul. 2025.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/845769/mod_resource/content/1/LATOUR_Jamais_Fomos_Modernos.compressed.pdf. Acesso em: 31 out. 2024.

LIMA, Antonio Carlos de S. **O governo dos índios sob a gestão do SPI**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, pp. 155-174. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap155-172/p155-172_Lima_O_governo_dos_indios_sob_a_gestao_do_SPI.pdf. Acesso em: 15 jun. 2024.

LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar, 2020. Disponível

em:

<https://cpdel.ifcs.ufrj.br/wp-content/uploads/2020/10/Maria-Lugones-Colonialidade-e-genero.pdf>. Acesso em: 21 out. 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-167. Disponível em: <http://observatorioedhemfoc.hospedagemdesites.ws/observatorio/wp-content/uploads/2020/09/El-giro-decolonial-1.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.

MARÉS, Carlos F. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2003.

MARÉS, Carlos F. **A liberdade e outros direitos: ensaios socioambientais**. Curitiba: Letra da Lei, 2011. Disponível em: <https://direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2024/02/Mares-Carlos-Frederico-Liberdade-e-outros-direitos..pdf>. Acesso em: 11 set. 2024.

MARX, Karl. **O capital**. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo; Boitempo, 2011 [1890]. Disponível em: <https://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/marx-e-engels/o-capital-livro-1.pdf>. Acesso em: 20 set. 2024.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1974 [1923/1924].

MORAES, José Augusto S. **Violência e corrupção no SPI: a situação dos indígenas no sul do Mato Grosso, uma abordagem a partir do Relatório Figueiredo. (1960-1967)**. In: *SIMPOSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVIII, 2015, Florianópolis. Anais eletrônicos*. Florianópolis: 2015, p. 1-15. https://www.eeh2010.anpuh-rs.org.br/resources/anais/39/1434271818_ARQUIVO_comunicacao-anpuh-2015_jose-augusto-santos-moraes.pdf. Acesso em: 13 jun. 2024.

PEREIRA, Levi Marques. **Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais**. *Revista Eletrônica História em Reflexão, [S. l.]*, v. 1, n. 1, 2007. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/historiaemreflexao/article/view/490>. Acesso em: 8 nov. 2024.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade, poder, globalização e democracia**. *Revista Novos Rumos*, Marília, SP, n. 37, 2002, pp. 4-28. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192/1812>. Acesso em: 22 out. 2024.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 117-142. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14084/1/colonialidade.pdf>. Acesso em: 23 set. 2024.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. In: SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, pp. 79-117. Disponível em:

<https://www.iciet.fiocruz.br/sites/www.iciet.fiocruz.br/files/Epistemologias%20do%20Sul.pdf>. Acesso em: 25 set. 2024.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13–37, 1996. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/111579>. Acesso em:

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. E-cadernos CES, v. 18, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>.

SEGATO, Rita Laura Segato. ***Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres***. Revista Sociedade e Estado, v. 29, n. 2, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/XSfjZV5K7f9HkTy5SLTp7jw/?format=pdf&lang=es>.

SERAGUZA, Lauriene. **As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guarani**. 2023. 352 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-17022023-161454/publico/2022_LaurieneSeraguzaOlegarioESouza_VCorr.pdf. Acesso em: 25 out. 2024.

SERAGUZA, Lauriene; PEREIRA, Levi Marques (Orgs.). **Etnologia Guarani: diálogos e contribuições**. Dourados: Editora UFGD, 2022. Disponível em: <https://omp.ufgd.edu.br/omp/index.php/livrosabertos/catalog/book/305>. Acesso em: 18 set. 2024.

SILVESTRE, Célia Maria F.; ROSSATO, Veronice L.; CRESPE, Aline C. **Esses que (não) são os outros: a presença kaiowá e guarani em Amambai, MS**. Revista Nanduty, [S. l.], v. 10, n. 16, p. 65–84, 2022. DOI: 10.30612/nty.v10i16.16763. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/nanduty/article/view/16763>. Acesso em: 1 nov. 2024.

Terras Indígenas no Brasil (site). Terra indígena Dourados. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3656>. Acesso em: 5 nov. 2024.