UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” (UNESP)
FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES, COMUNICAÇÃO E DESIGN (FAAC)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

NAYLA BRISOTI BARBETA

O SILENCIAMENTO MIDIÁTICO DE MULHERES KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: (AUTO)REPRESENTAÇÃO E VISIBILIDADE DE SEUS DISCURSOS E PAPÉIS POLÍTICOS EM ÑANDE RU MARANGATU

BAURU
2022

NAYLA BRISOTI BARBETA

O SILENCIAMENTO MIDIÁTICO DE MULHERES KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: (AUTO)REPRESENTAÇÃO E VISIBILIDADE DE SEUS DISCURSOS E PAPÉIS POLÍTICOS EM ÑANDE RU MARANGATU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Comunicação da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Comunicação, sob orientação da Professora Doutora Raquel Cabral.

BAURU
2022

B235s

Barbeta, Nayla Brisoti

O silenciamento midiático de mulheres Kaiowá em Mato Grosso do Sul: : (auto)representação e visibilidade de seus discursos e papéis políticos em Ñande Ru Marangatu / Nayla Brisoti Barbeta. -- Bauru, 2022

239 p. : fotos

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Bauru

Orientadora: Raquel Cabral

1. Comunicação. 2. Guarani Kaiowá. 3. Mato Grosso do Sul. 4. Mulheres Indígenas. 5. Silenciamento Midiático. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Bauru. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Bauru

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE NAYLA BRISOTI BARBETA, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO, DA FACULDADE DE ARQUITETURA, ARTES, COMUNICAÇÃO E DESIGN - CÂMPUS DE BAURU.

Aos 30 dias do mês de setembro do ano de 2022, às 15:00 horas, no(a) via sistemas de videoconferência e outras ferramentas para comunicação a distância, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de NAYLA BRISOTI BARBETA, intitulada **O Silenciamento Midiático de Mulheres Kaiowá em Mato Grosso do Sul: (auto)representação e visibilidade de seus discursos e papéis políticos em Ñande Ru Marangatu.**. A Comissão Examinadora foi constituida pelos seguintes membros: Professora Doutora RAQUEL CABRAL (Orientador(a) - Participação Presencial) do(a) Departamento de Comunicação Social da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design / Universidade Estadual Paulista, Professora Assistente Doutora ROSEANE ANDRELO (Participação Presencial) do(a) Departamento de Comunicação Social da Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design / Universidade Estadual Paulista , Professor Associado ANTONIO HILÁRIO AGUILERA URQUIZA (Participação Virtual) do(a) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Após a exposição pela mestranda e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, a discente recebeu o conceito final: Aprovada. Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Professora Doutora RAQUEL CABRAL

NAYLA BRISOTI BARBETA

O SILENCIAMENTO MIDIÁTICO DE MULHERES KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: (AUTO)REPRESENTAÇÃO E VISIBILIDADE DE SEUS DISCURSOS E PAPÉIS POLÍTICOS EM ÑANDE RU MARANGATU

Área de Concentração: COMUNICAÇÃO MIDIÁTICA

Linha de Pesquisa: PROCESSOS MIDIÁTICOS E PRÁTICAS SOCIOCULTURAIS

Banca examinadora:

Prof.ª Dr.ª Raquel Cabral (presidenta e orientadora)
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof.ª Dr.ª Roseane Andrelo
DEPARTAMENTO DE COMUNICAÇÃO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza
ANTROPOLOGIA SOCIAL - UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL

AGRADECIMENTOS

> Estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei o que fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda. Não confio no que me aconteceu. Aconteceu-me alguma coisa que eu, pelo fato de não saber como viver, vivi uma outra? (LISPECTOR, 2009, p. 09) [1].

O desconhecido, o vazio e a busca incessante pela completude utópica. Três elementos fundantes da minha trajetória até aqui. A construção destas linhas, que não se referem a um milésimo de minha existência, encorajou-me a questionar, por vezes mais do que gostaria: "Quem eu sou? E quais foram os impulsos e os objetivos que me levaram à graduação, ao mestrado e à própria escolha dos meus *sujeitos* de estudo?".

Descobri, então, a dor de não ter respostas exatas e racionais, pela carência de não conhecer e reconhecer minha ancestralidade e a necessidade de retornar às minhas raízes. Neste percurso, aprendi a acolher com carinho o desconhecido e o vazio que se referem ao meu eu e tão somente a ele. E mais do que isso, compreendi que estar próxima, me interessar e estudar junto das mulheres Kaiowá não é meramente um ato acadêmico e político, mas uma busca por mim mesma, que ora me subtrai, ora me preenche. Marcada, insistentemente, por uma alegria difícil, fonte de alerta para incompletude de minha formação enquanto pessoa acadêmica, para minha alma inquieta e ainda em processo evolutivo. Agradeço a estas mulheres por me receberem com tamanha afetividade em seu *tekoha*, por compartilhar suas horas, histórias e pensamentos comigo, de maneira tão generosa. Obrigada Alenir, Claudete, Inaye, Dona Leonarda, Dona Fausta, Luíza, Olinda e *Sabedoria Ancestral* por oferecerem-me motivos e felicidade em conceber este trabalho. Não posso deixar de agradecer também ao Seo Salvador e Seo Tadeu, que ensinaram-me sobre a vida e a solidariedade enquanto andávamos pelo campo. Ali conheci força, (re)existência e uma vontade intensa de respeito, pertencimento e do poder de fala e escuta.

Concebo esta dissertação na busca por um passado próximo que meus antepassados silenciaram e deixaram, de forma violenta, para trás. "[...] Gostamos de imaginar que somos livres, completamente livres, mas isso não passa de ilusão, somos a nossa herança, a herança gravada nas palavras de nossos ancestrais [...] (SAAVEDRA, 2022, p. 248)[2].

Sinto, porém, não estar preparada para finalizar este trabalho acadêmico com todo o potencial que ele pode e merece oferecer: por muitos motivos. Ao longo desta caminhada

[1] LISPECTOR, Clarice. A Paixão Segundo G.H. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2009.
[2] SAAVEDRA, Carola. Com Armas Sonolentas. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2022.

desenvolvi dores e traumas. Descobri que desejar o mais próximo da perfeição e querer demonstrar competência aos outros me adoeceu. Foram crises de ansiedade, crises de pânico, idas a hospitais, autossabotagens e medicamentos controlados. Foram fugas durante semanas e meses destes capítulos, como uma forma errônea de autopreservação: eu fugia de mim, do medo de perder o controle sobre meu próprio corpo novamente. A partir deste relato singelo e vulnerável, começo meus agradecimentos a todos(as) aqueles(as) que possibilitaram a minha caminhada.

À Prof.ª Dr.ª Raquel Cabral, minha orientadora. Sem ela esta dissertação e minha participação na pós-graduação seriam inconcebíveis. Sou imensamente grata por todas as vezes que ela acreditou em mim, acalmou-me, compreendeu-me e encorajou-me; por todas as trocas e aprendizados. Ela fez de mim um ser humano melhor.

À equipe do Programa de Pós-graduação em Comunicação (PPGCOM), de modo especial, ao Silvio Decimone; e aos(às) amigos(as) que a pós-graduação me apresentou e compartilharam parte desta história comigo: Ana Beatriz Casali, Bruna Franco, Bryan Araújo, Cassiana Caglione, Guilherme Ferreira, Nayara Rosa e Thais Barion. A presença deles(as) transformou o universo denso e solitário do mestrado em uma rede de partilha e cuidado.

Aos(Às) docentes, que se dispuseram a ensinar para além das teorias. Cada aula, cada conversa, cada trabalho foi um tijolo na edificação do que considero viver, que mudaram de forma profunda meu modo de ser, pensar, refletir, ver e agir sobre o mundo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado e todo o financiamento oferecido para a realização desta pesquisa.

À Prof.ª Dr.ª Roseane Andrelo e ao Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza por aceitarem o convite para minha qualificação e defesa. Obrigada pela extrema atenção aos detalhes e por todos os apontamentos pertinentes, que auxiliaram esta dissertação a ser melhor desenvolvida.

À Mylena Rocha e Jéssica Assumpção que transcreveram com muito zelo e dedicação todas as histórias orais; à Denise Aleixo e Gabriella Soares, que respectivamente, traduziram os resumos para o espanhol e o inglês.

Neste percurso fui acompanhada por pessoas que abriram-me os olhos e os caminhos para o mundo. Agradeço a generosidade sem fim do Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza, que possibilitou meu contato com os Kaiowá de Ñande Ru Marangatu e instruiu-me diversas vezes sobre esta dissertação; da Andréa Cavararo que se adequou aos meus prazos, acompanhou-me às idas ao campo, auxiliou-me nos diálogos e dividiu comigo suas experiências; da Camila Catelan que além de acompanhar minhas viagens, também

compartilhou comigo seus materiais e teorias; da Prof.ª Dr.ª Katarini Miguel, com quem tive conversas inspiradoras e encorajadoras; e da Lynara Ojeda que leu com carinho este trabalho acadêmico, mostrou possibilidades de melhoria e esteve comigo desde o processo seletivo.

À minha família (de Boituva e Campo Grande) por ensinar-me a simplicidade de ser, pelo cuidado, preocupação e apoio em todo o mestrado. Agradeço por acreditarem na potencialidade do que um dia poderei ser.

Ao meu companheiro de vida, Vinicius Faria, por ser meu ponto encontrável e de força no universo; por escutar atentamente minhas angústias e com muito amor acolher-me; por auxiliar-me em todos os quesitos técnicos desta dissertação e dar-me sustentação para continuar.

Às minha avós (e ao meu avô que do céu acompanha-me) que rezaram e deram-me consolo nos momentos difíceis. Ao seu Acácio, Dona Celina e seu Aparecido que me colocaram diariamente em suas orações.

Às minhas amigas mais próximas: Isabela Pechir que esteve junto a mim nos períodos mais tensos e transmutou meus desesperos com muita leveza de alma; Juliana Cinti que entendeu minhas ideias mais loucas e as impulsionou; Nayara Nogueira que cuidou da minha saúde mental com total entrega e afeto e, que demonstrou a mim a importância da generosidade do olhar para comigo mesma; Marcella Rosa que ensinou-me sobre os pequenos e constantes passos; Leila Soria que, da forma mais sútil, possibilitou meu olhar interno, minha concentração e confiança; e Thays Cisotto que cuidou da minha saúde física com muito empenho e dedicação.

Por fim, agradeço à Deus, à *Ñande Ru Guasu Tupã* - a quem sempre pedi permissão para estar no *tekoha*-, e a todas as divindades e seres de luz que iluminaram, guiaram, fortificaram e deixaram mais leve meu caminhar. Obrigada por colocarem em minha vida pessoas tão especiais.

Envolta em livros, artigos, teorias e conceitos, meu cérebro fervilha e encontro respostas para perguntas que nunca questionei. Em cada leitura há um novo horizonte, em que posso rumar, me perder ou me encontrar. Sinto o esforço de viver, de construir e de concretizar esta dissertação. Afinal, "a ideia que eu fazia de pessoa vinha de minha terceira perna, daquela que me plantava no chão. Mas e agora? Estarei mais livre?" (LISPECTOR, 2009, p. 10)[3]. Embora, haja grande empenho em (re)conhecer meu eu na academia, em meio há tantas informações e viradas de chave, posso afirmar: "Sim, o conhecimento me liberta a cada dia!".

Este trabalho é de todos(as) aqueles(as) que amaram-me. Só foi possível por vocês!

[3] LISPECTOR, Clarice. A Paixão Segundo G.H. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2009.

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria.

Darcy Ribeiro – "O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil"

Dedico esta dissertação à minha bisavó, a quem não tive oportunidade de conhecer, mas sei que seu passado, suas raízes indígenas e sua sabedoria tradicional foram brutalmente apagados pelo laço de meu bisavô.

BARBETA, Nayla Brisoti. **O silenciamento midiático de mulheres Kaiowá em Mato Grosso do Sul: (auto)representação e visibilidade de seus discursos e papéis políticos em Ñande Ru Marangatu.** 2022. 239f. Dissertação (Mestrado em Comunicação). Programa de Pós-graduação em Comunicação, Faculdade de Arquitetura, Artes, Comunicação e Design, Universidade Estadual Paulista, Bauru, 2022.

RESUMO

Esta dissertação parte do pensamento e da perspectiva decolonial e, estabelece um diálogo entre a área da Comunicação e da Antropologia. As discussões aqui propostas permeiam temáticas, como construções e relações de gênero, interseccionalidade, subalternidade de mulheres indígenas enquanto os *outros* dos *outros* e o silenciamento estatal e midiático de povos originários, em especial, das mulheres Kaiowá do *tekoha* Ñande Ru Marangatu, *sujeitos* de estudo desta pesquisa. Este trabalho busca responder a questão-problema: "Como as mulheres Kaiowá interpretam o fazer jornalístico sul-mato-grossense, tal qual compreendem as representações criadas sobre elas e seu povo? E o que dizem elas sobre suas participações nas retomadas de Ñande Ru Marangatu, em 2015, no Mato Grosso do Sul, em contraposição às coberturas midiáticas realizadas no estado neste período conflituoso?". Partindo dessa problematização, o objetivo geral deste trabalho é: analisar o fazer jornalístico sul-mato-grossense pela óptica do silenciamento e da produção de não-existências das Kaiowá, mediante as suas (auto)representações e a tessitura de seus relatos críticos e observações sobre o desempenho da imprensa ao noticiar o conflito; bem como pretende, especificamente, reconstituir a história da reocupação do *tekoha* com base na perspectiva feminina indígena. Para tanto, foram empregados e inter-relacionados os dispositivos metodológicos da Hermenêutica de Profundidade proposta por John B. Thompson (2011), a História Oral e a Observação Participante. A pesquisa realizada *in loco*, constatou a partir das narrativas orais, a percepção das Kaiowá referentes à(aos): invisibilização do coletivo e suas demandas; distorção de identidades e espetacularização dos acontecimentos; falta de contextualização e compreensão dos fatos e fenômenos sociais; e interesses de mercado e filiações políticas dos veículos midiáticos. Por fim, em uma tentativa contra-hegemônica de resistir e difundir suas causas, o movimento *Kuñangue Aty Guasu* desenvolve seus próprios conteúdos, alicerçado no net-ativismo.

Palavras-chave: Comunicação; Guarani Kaiowá; Mato Grosso do Sul; Mulheres Indígenas; Silenciamento Midiático.

BARBETA, Nayla Brisoti. **The media silencing of Kaiowá women in Mato Grosso do Sul: self-portrayal and visibility of their discourses and political roles in Ñande Ru Marangatu**. 2022. 239f. Dissertation (Master in Communication). Postgraduate Program in Communication, Faculty of Architecture, Arts, Communication and Design, Universidade Estadual Paulista, Bauru, 2022.

ABSTRACT

This dissertation is based on the decolonial thinking and establishes a dialogue between the Communication and Anthropology areas. The discussions proposed on here go through themes such as gender constructions and relations, intersectionality, subalternity of Indigenous women as *the others of others* and the state and media silencing of native peoples, specially Kaiowá women from the *tekoha* Ñande Ru Marangatu, subjects of study of this research. This work seeks to answer the fundamental question: "How do Kaiowá women understand the journalistic acting of people from Mato Grosso do Sul? And what do they say about their roles during the retaking of Ñande Ru Marangatu, in 2015, in Mato Grosso do Sul, in contrast to the media coverage which occurred in the state throughout this troubling period?". From this problematization, the general aim of this work is: to analyze the journalistic acting of Mato Grosso do Sul through the perspective of the silencing and production of the non-existence of Kaiowá women, based on their (self)portrayals and complicated formation of their critical narratives and observations about the media performance when reporting the conflict; as well as specifically intends to rebuild the history of the *Tekoha* people's concern based on the female Indigenous perspective. Therefore, the methodological devices of Depth Hermeneutics proposed by John B. Thompson (2011), Oral History and Participant Observation, were applied and interrelated. The on-site research showed, based on the oral narratives, the Kaiowá women's perceptions of: the invisibility of the collective and its demands; distortion of identities and sensationalist speculation of events; lack of contextualization and understanding of social facts and phenomena; and market interests and political affiliations of media outlets. At last, in a counter-hegemonic attempt to resist and spread its causes, the *Kuñangue Aty Guasu* movement develops its own content, grounded in net-activism.

Keywords: Communication. Guarani Kaiowá. Mato Grosso do Sul. Indigenous Women. Media Silencing.

BARBETA, Nayla Brisoti. **El silenciamiento mediático de mujeres Kaiowá en Mato Grosso do Sul: (auto)representación y visibilidad de sus discursos y papeles políticos en Ñande Ru Marangatu.** 2022. 239f. Disertación (Maestría en Comunicación). Programa de Postgrado en Comunicación, Facultad de Arquitectura, Artes, Comunicación y Diseño, Universidade Estadual Paulista, Bauru, 2022.

RESUMEN

Esta disertación parte del pensamiento y de la perspectiva decolonial y establece un diálogo entre el área de la Comunicación con la Antropología. Las discusiones aquí propuestas traspasan temas, como construcciones y relaciones de género, interseccionalidad, subalternidad de mujeres indígenas frente los "otros" de los "otros" y el silenciamiento estatal y mediático de pueblos originarios, en especial, lo de las mujeres Kaiowá de tekoha Ñande Ru Marangatu, *sujetos* de estudio de esta investigación. Este trabajo busca contestar la cuestión-problema:"¿Cómo las mujeres Kaiowá interpretan el hacer periodístico "sul-mato-grossense", tal cual comprenden la representaciones creadas sobre ellas y su pueblo? Y lo ¿qué dicen sobre sus participaciones en las retomadas de Ñande Ru Marangatu, en 2015, en Mato Grosso del Sur, en contrapuesto a las coberturas mediáticas realizadas en el estado por el periodo conflictivo?". Partiendo de esa problematización, el objetivo general de este trabajo es: analizar el hacer periodístico "sul-mato-grossense" por la óptica del silenciamiento y de la producción de no-existencias de las Kaiowá, frente a sus (auto)representaciones y la tessitura de sus relatos críticos y observaciones sobre el desempeño de la imprenta al noticiar el conflicto; así como desea específicamente reconstituir la historia de la reocupación de *tekoha* basado en la perspectiva femenina indígena. Por lo tanto, fueron empleados e interrelacionados los dispositivos metodológicos de Hermenéutica de Profundidad propuesta por John B. Thompson (2011), el Relato Oral y la Observación Participante. La investigación realizada *in loco*, constató desde las narrativas orales, la percepción de las Kaiowá referentes a: invisibilización del colectivo y sus demandas; distorsión de identidades y espectacularidad de los acontecimientos; falta de contextualización y comprensión de los hechos y fenómenos sociales; e intereses de mercancía y filiaciones políticas de los vehículos mediáticos. Por fin, en un intento contra-hegemónico de resistir y difundir sus causas, el movimiento *Kuñangue Aty Guasu* desarrolla sus propios contenidos, fundado en el ciberactivismo.

Palabras-clave: Comunicación. Guaraní Kaiowá. Mato Grosso do Sul. Mujeres Indígenas. Silenciamiento Mediático.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Inaye, Dona Leonarda e Seo Salvador junto da neta 31
Figura 2: Localização geográfica de Ñande Ru Marangatu e *Pysyry*.....57
Figura 3: Cerro Marangatu que guarda profundo significado religioso 60
Figura 4: Seo Salvador mostra, com orgulho, sua plantação de abacaxi.....63
Figura 5: Seo Salvador apresenta uma das formas de caça 63
Figura 6: Esposa de Seo Salvador, Dona Leonarda colhe mandiocas para o almoço 64
Figura 7: Filha de Olinda ajuda os homens na preparação do solo 64
Figura 8: Dona Leonarda em frente ao seu local de tecelagem.....82
Figura 9: Dona Leonarda tece redes. Dona Leonarda tece vidas.....82
Figura 10: Reunião familiar na casa de Seo Salvador e Dona Leonarda.....83
Figura 11: Casa de Seo Salvador e Dona Leonarda vista de fora.....83
Figura 12: Seo Salvador mostra seu pé de limão.....84
Figura 13: Queimadas atingem o *tekoha* Ñande Ru Marangatu.....84
Figura 14: Olinda em frente de sua casa, depois de nossa conversa 85
Figura 15: Inaye em sua casa no território reocupado.....85
Figura 16: Casa de Reza em construção.....86
Figura 17: Casa de Reza finalizada 86
Figura 18: Vista da casa de Inaye 87
Figura 19: Luíza (à esquerda) e Dona Leonarda (à direta).....87
Figura 20: Claudete e sua filha 88
Figura 21: Seo Tadeu com o *mbaraka* em mãos 88
Figura 22: Dona Fausta (à esquerda) com o *takuapu* e Dona Leonarda (à direita) 89
Figura 23: Entrevista com Inaye (ao meio), Nayla (à esquerda) e Camila (à direita) 89
Figura 24: Entrevista com Alenir (ao meio), Nayla (à esquerda) e Andréa (à direita).....90
Figura 25: Roda de conversa na casa de Luíza.....90
Figura 26: Inaye em sala de aula (Escola Indígena da Aldeia Campestre).....92

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....17

2. CONSTRUÇÕES DE GÊNERO: MULHERES INDÍGENAS E NEGRAS ENQUANTO OS OUTROS DOS OUTROS.....21

2.1 Breve panorama: gênero em uma perspectiva decolonial e a mulher indígena.....25

2.2 A criação de gênero em comunidades Guarani e Kaiowá 29

3. SILENCIAMENTO (MIDIÁTICO), (IN)VISIBILIDADE E A IMPORTÂNCIA DE MULHERES KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL 34

3.1 Práticas jornalísticas que silenciam: como a mídia porta-se perante às minorias?.....41

3.2 Colonização e silenciamento midiático: o jornalismo enquanto agente do apagamento social de mulheres Kaiowá.....46

4. MARCO SITUACIONAL: HISTÓRICO DE ÑANDE RU MARANGATU.....52

4.1 Conceitos gerais e panorama dos Kaiowá em Mato Grosso do Sul 52

4.2 Terra Indígena Ñande Ru Marangatu: retomada histórica 56

5. O PERCURSO METODOLÓGICO.....65

5.1 Hermenêutica de Profundidade (HP).....66

5.2 História Oral 69

5.3 Observação Participante 72

5.4 Pesquisa de campo: percepções gerais 73

5.4.1 Material complementar: primeira visita à Ñande Ru Marangatu (24.11.2021 a 25.11.2021).....73

5.4.2 Breves anotações no caderno de campo: primeira visita à Ñande Ru Marangatu (24.11.2021 a 25.11.2021).....74

5.4.3 Material complementar: segunda visita à Ñande Ru Marangatu (16.06.2022 a 18.06.2022).....78

5.4.4 Breves anotações no caderno de campo: segunda visita à Ñande Ru Marangatu (16.06.2022 a 18.06.2022).....79

5.4.5 Breves anotações no caderno de campo: terceira visita à Ñande Ru Marangatu (09.07.2022 a 10.07.2022).....80

5.4.6 Registros fotográficos: realizados nas viagens de campo.....82

6. A APLICAÇÃO DO MÉTODO: ANÁLISES E INTERPRETAÇÕES.....91

6.1 A retomada de 2015 e a ação jornalística sobre a reocupação a partir da óptica feminina Kaiowá.....91

6.1.1 Inaye: símbolo de luta e conquista governamental.....91

6.1.2 *Sabedoria Ancestral*: símbolo de resistência pela família.....101

6.1.3 Alenir: símbolo de conhecimento e resistência na educação.....108

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....113

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....117

ANEXOS.....128
7.1. Transcrição das entrevistas realizadas em (e sobre) Ñande Ru Marangatu.....128
7.1.1 História Oral Um: Dona Fausta, Dona Leonarda, Seo Salvador e Seo Tadeu 128
7.1.2 História Oral Dois: Inaye Gomes Lopes (*Kuñañevanga'i* – mulher sábia).....140
7.1.3 História Oral Três: Inaye Gomes Lopes (*Kuñañevanga'i* – mulher sábia) 158
7.1.4 História Oral Quatro: Alenir Aquino (*Kuña Rendyi* – mulher que brilha).....171
7.1.5 História Oral Cinco: Olinda Renosso 191
7.1.6 História Oral Seis: *Sabedoria Ancrestral* (*Kuña Te'e* - mulher verdadeira) 199
7.1.7 História Oral Sete: Luíza Chucarro 200
7.1.8 História Oral Oito: Claudete Lopez.....209
7.1.9 Entrevista com o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza:.....219

1. INTRODUÇÃO

Considerados como essenciais e determinantes no desenvolvimento social, os meios de comunicação influenciam diretamente na formação de agendas de debates e discussões, ao desempenhar papéis de mediação entre o real e o conhecido sobre ele. Desta forma, a mídia não apenas informa, mas permite que os(as) receptores(as) reflitam e criem suas próprias opiniões sobre as temáticas apresentadas. Ou seja:

> Ao pensarmos em direitos humanos, instituições, movimentos sociais e sociedade reconhecemos os veículos de comunicação como estratégicos e fundamentais para a fiscalização, prevenção, promoção e divulgação desses preceitos, sendo, muitas vezes, o único meio de divulgação de direitos básicos e informações de serviços de relevância pública (SOUZA, 2018, p. 10).

É possível, então, compreender como possibilidade e dever do jornalismo, enquanto instância social, dar visibilidade às vozes, movimentos e causas plurais, resultantes da complexidade da sociedade, como forma de fomento à criticidade humana. Exposto isto, faz-se nesta dissertação um primeiro tensionamento entre o fazer jornalístico em Mato Grosso do Sul e a invisibilidade imposta aos Kaiowá[4] pelos veículos de comunicação tradicionais do estado. Neste caso, a análise atenta-se à não-existência social das mulheres da etnia e ao silenciamento midiático sofrido por elas e por seu povo, empreendido pelos meios de comunicação tradicionais. Ademais, procura apreender suas (auto)representações e a visibilidade de seus discursos e papéis políticos em Ñande Ru Marangatu.

Marcos Paulo da Silva (2013, p. 13) acrescenta à perspectiva do fazer jornalístico, que "uma história merece ser contada se uma norma – moral ou probabilística, ou as duas coisas juntas – for violada". Mas, se o jornalismo é intrínseco à sociedade, de qual norma falamos se não a abissal que rege sociedades coloniais e colonizadas e distingue o que é (e deve) ser visível ou não? Pensamento abissal que torna inexistente, invisível e ausente a realidade do(a) outro(a) (SANTOS, 2010).

Infere-se então, em um sentido mais abrangente, que a mídia sul-mato-grossense não somente apaga socialmente os povos originários, a partir da escolha de pautas e produções narrativas, como também reproduz sobre eles a violência cultural – termo cunhado por Johan Galtung (2003)-, que representa a predominância de discursos sociais hegemônicos normalizadores de crenças limitantes e preconceitos na sociedade. De acordo com Monteiro (2017), os povos originários são silenciados e excluídos das coberturas noticiosas dos jornais

[4] Optou-se por utilizar Kaiowá, ao invés de Guarani Kaiowá, pois é como decorre a autoidentificação da própria etnia. "Ademais, os Kaiowa não apreciam ser chamados de Guarani, tampouco os Guarani gostam de ser chamados de Kaiowa" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 31).

locais. A aparição dos Kaiowá tende a só ocorrer em períodos conflituosos, fatos violentos ou datas comemorativas. Outrossim, as abordagens das temáticas indígenas são trabalhadas a partir da superficialidade e de estereótipos, de uma visão etnocêntrica e colonial, carregada do senso comum, o que distorce a função inicial do jornalismo, que é informar.

Complementar a esta primeira explanação sobre os desvios nos trabalhos jornalísticos sul-mato-grossenses - referentes aos indígenas da região, apresentados à população-, está o fato do estado ser palco de violentas disputas territoriais entre latifundiários e os povos originários, estes últimos expulsos, desde a década de 1940 de seus territórios tradicionais (em guarani conhecidos como *tekoha*) por frentes colonizadoras que buscavam a expansão agropastoril.

Neste cenário, são as mulheres Kaiowá que mais sofrem por ocuparem um terceiro espaço na sociedade, ou seja, são invisibilizadas e submetidas a violências múltiplas por serem mulheres, indígenas e pertencentes a classes sociais menos favorecidas. São elas também que organizam as parentelas e ficam nos territórios reocupados, enquanto os homens saem para trabalhar. Embora, a liderança destas mulheres dentro do movimento indígena ainda esteja em ascensão, seus papéis são complementares aos dos homens, em maior proporção, tomadores de decisões nas comunidades, o que silencia demandas pertinentes às vivências das Kaiowá (ANZOATEGUI, 2017; SERAGUZA, 2013).

Ancorada nos estudos decoloniais e nos(as) autores(as) que contribuem para este campo de conhecimento, o atual trabalho pretende, mesmo que timidamente, proporcionar aberturas dialogadas às experiências de mulheres indígenas que vivenciam diferentes formas da colonialidade. Sendo imprescindível, portanto, também inter-relacionar nesta dissertação os estudos dos feminismos: afro-latino-americano, comunitário, negro e decolonial, para a compreensão da colonialidade do gênero e demais interseccionalidades. Apresenta-se, assim, o conceito decolonial que sustenta estas páginas:

> A lente decolonial opõe objeções ao projeto moderno, eurocêntrico e ocidentalizante, denunciando e questionando as discriminações que constituem seus alicerces, que sustentam hegemonias e que produzem silenciamentos e apagamentos. Compreende-se, pela categoria decolonialidade, a indissociabilidade e a inexistência de hierarquia entre as múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero (ARCARO, 2020, p. 103; SANTOS, 2018).

Nesta dissertação, buscar-se-á responder a seguinte questão-problema**: "Como as mulheres Kaiowá interpretam o fazer jornalístico sul-mato-grossense, tal qual compreendem as representações criadas sobre elas e seu povo? E o que dizem elas sobre suas participações na retomada de Ñande Ru Marangatu, em 2015, no Mato Grosso do**

Sul, em contraposição às coberturas midiáticas realizadas no estado neste período conflituoso?".

Para tanto, serão aplicados três dispositivos metodológicos: a Hermenêutica de Profundidade proposta por John B. Thompson (2011), a História Oral e a Observação Participante. Sendo assim, a Hermenêutica de Profundidade (HP) permitirá examinar e relacionar as condições históricas, sociais e culturais intrínsecas nas vivências indígenas e no fazer jornalístico, assim como compreender as formas simbólicas e realizar inferências que interroguem as normas sociais e os processos de dominação. Em complementariedade, a Observação Participante e a História Oral, potencialmente, poderão viabilizar o acesso às memórias e subjetividades das mulheres entrevistadas, a fim de que suas vozes subalternizadas e suas (auto)representações se façam emergentes e, que fatos históricos ligados à retomada de Ñande Ru Marangatu sejam reconstituídos em diferentes versões.

Posto que, estudar a luta das Kaiowá é expor a luta de seus povos e pensar nas relações e caminhos que permeiam o território de origem, esta dissertação tem como objetivo geral **analisar o fazer jornalístico sul-mato-grossense a partir do silenciamento midiático que produz a não-existência das Kaiowá, mediante as suas (auto)representações e a tessitura de seus relatos críticos e observações acerca do desempenho da imprensa ao noticiar o conflito de 2015, em Ñande Ru Marangatu.**

Especificamente, a pesquisa pretende:

a) Realizar escuta ativa e promover diálogos com a comunidade Kaiowá, especificamente com as mulheres, focando em suas visões de mundo e percepções sobre seus papéis políticos nas retomadas territoriais, com o objetivo de refletir sobre seus discursos e na importância de suas (auto)representações, enquanto *sujeitos* essenciais no cotidiano das comunidades indígenas e na retomada do *tekoha* Ñande Ru Marangatu.
b) Observar e interpretar como as mulheres Kaiowá veem suas representações e de seu povo nos veículos de comunicação sul-mato-grossenses, a fim de reconstruir a retomada territorial de Ñande Ru Marangatu, em 2015, a partir da óptica feminina indígena, em contraposição aos materiais veiculados pela mídia no estado.

O *corpus* da presente pesquisa é composto por seis capítulos, excluindo-se os anexos.

O primeiro refere-se a esta introdução. O segundo explana sobre as construções de gênero e aprofunda-se na concepção de que mulheres indígenas e negras ocupam espaços duplamente silenciados na sociedade, enquanto os *outros* dos *outros*. Neste capítulo são trabalhadas as perspectivas de gênero decoloniais e a criação de gênero em comunidades Guarani e Kaiowá.

Já o terceiro capítulo discorre sobre o fazer jornalístico que silencia e subordina povos indígenas (em especial, as mulheres), mediante a perspectiva de uma identidade nacional, construída a partir do viés colonial. Neste capítulo, trabalha-se em três eixos: em um silenciamento em nível macro, que autoriza quem tem o direito à fala; no tensionamento entre o jornalismo positivo-funcionalista que explica, mas não compreende fenômenos sociais e, por isso, desumaniza grupos étnico-raciais e a própria profissão; e por fim, na mídia – construtora de uma realidade social – enquanto agente da não-existência das Kaiowá, fundamentais no cotidiano das comunidades indígenas.

O quarto capítulo, por sua vez, debruça-se sobre o marco situacional dos povos originários no estado de Mato Grosso do Sul, com especificidade nos Kaiowá de Ñande Ru Marangatu – *lócus* da pesquisa de campo. Aborda, portanto, o significado e a essencialidade do *tekoha* para o bem viver originário, as perdas territoriais dos Kaiowá, suas resistências e tentativas de retomadas. Além de reproduzir uma breve reconstrução histórica do território.

O quinto capítulo dedica-se à explicação do percurso metodológico que será adotado e aplicado neste trabalho: a Hermenêutica de Profundidade, a História Oral e Observação Participante. Dispositivos metodológicos distintos, porém complementares.

Por fim, o sexto capítulo apresenta a análise desta dissertação, em que as falas das mulheres Kaiowá são relacionadas às explanações de autores(as) e suas teorias debatidas anteriormente, bem como a apresentação de novos aportes teóricos. Este capítulo é fundamental para a compreensão de como as mulheres Kaiowá veem suas representações (e de seu povo) na mídia sul-mato-grossense, principalmente, relacionadas à reocupação de Ñande Ru Marangatu, em 2015. Além de proporcionar que a história da retomada seja reconstruída pela óptica feminina.

Esta dissertação foi delineada a partir de duas áreas de conhecimento: a Comunicação e a Antropologia. Buscou-se com ela, compreender em profundidade a importância e a história de Ñande Ru Marangatu, a fim de elucidar aos(às) leitores(as) as motivações dos Kaiowá pela reocupação do território. Ademais, as histórias orais possibilitaram reflexões sobre como a mídia e suas produções são interpretadas pelas mulheres da etnia, o que abre brechas para pensar em um novo fazer jornalístico, que a partir da subjetividade, viabilize (auto)representações de grupos étnico-raciais invisibilizados.

2. CONSTRUÇÕES DE GÊNERO: MULHERES INDÍGENAS E NEGRAS ENQUANTO OS OUTROS DOS OUTROS

> Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é um conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro* (BEAUVOIR, 2019, p. 11).

Começo este capítulo com uma das citações mais conhecidas de Simone de Beauvoir (2019), teórica e filósofa francesa revisitada em diversos trabalhos pela sua importância e influência no feminismo moderno ocidental. Questiono, porém, logo de início, sobre "a quais mulheres Simone de Beauvoir se referia? E quais eram os parâmetros definidores de gênero para ela?". A partir da perspectiva da autora, a mulher não é considerada em si, mas em uma relação de existência com o homem. Este pensamento explicita a objetificação e evidencia a inessencialidade do feminino, além da dualidade entre submissão e dominação, que impõe restritamente às mulheres brancas categorias menos hierarquizadas, enquanto o *outro* do homem, também marcado pela branquitude. Aufere-se aqui um olhar ainda colonizador, universalizado e, principalmente, ocidentalizado, em que "[...] as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade" (CARNEIRO, 2003, p. 118). Sendo importante salientar, o veto da participação de mulheres não brancas no surgimento dos movimentos feministas, conduzidos por mulheres de classes privilegiadas (DAVIS, 2016; ARCARO, 2020).

> [...] nesse cenário, como outros movimentos sociais, o movimento feminista não ficou imune à visão eurocêntrica e universalizante. Edificou suas bases na concepção de mulher como categoria universal e homogênea e, como resultado, mostrou-se por muito tempo incapaz de reconhecer que, apesar da identidade biológica, existem diferenças e desigualdades no universo feminino (ARCARO, 2020, p. 98).

Judith Butler (2018, p. 23) consente a este pensamento, ao inferir que o patriarcado universal fracassou ao explicar as opressões vividas por mulheres em diferentes culturas, em que a disposição da teorização feminista agia por vias colonizadoras e de apropriações culturais (não ocidentais), "instrumentalizando-as para confirmar noções marcadamente ocidentais de opressão, e também por tender a construir um 'Terceiro Mundo' [...] em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental", o que não só acelerou a universalidade, como a subjugação feminina.

Neste contexto, Grada Kilomba (2019) enriquece o debate ao refletir sobre a possibilidade de oscilação de *status* entre mulheres brancas e homens (brancos e negros), que

possuem a viabilidade de se tornarem sujeitos, capacidade inviável às negras e, através desta leitura e interpretação, às indígenas, fadadas a serem sempre as outras e nunca elas mesmas.

> Mulheres negras [e indígenas] têm sido, portanto incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o *sujeito* é o homem negro [e indígena]; um discurso genderizado no qual o *sujeito* é a mulher branca; e um discurso de classe no qual 'raça' [e etnia] não tem lugar. Nós ocupamos um papel muito crítico dentro da teoria (KILOMBA, 2019, p. 97, *inserções minhas*).

Djamila Ribeiro (2019, p. 38) acrescenta à óptica de Grada Kilomba (2019) a dificuldade de reciprocidade de outrem que mulheres negras (e indígenas) sofrem, subjugadas enquanto os *outros* dos *outros*, por não serem brancas, nem homens, submetidas à ocupação de "[...] um lugar muito difícil na sociedade supremacista branca, uma espécie de carência dupla, a antítese de branquitude e masculinidade". Como se suas vidas e falas fossem negadas e invisibilizadas socialmente, como se houvesse um "vácuo existencial de apagamento e contradição", onde 'habitam um terceiro espaço', em que são sobrepostas às interseccionalidades de raça, gênero, classe [e etnia]", "[...] mantido pela polarização entre o mundo dos negros [e indígenas] de um lado e mulheres do outro" (MIRZA, 1997, p. 04, *tradução e inserções minhas*). Em diálogo com este entendimento, Grada Kilomba (2019, p. 98) coloca as mulheres negras (e indígenas) no meio desse lugar divisor, o que "[...] é de fato, um sério dilema teórico, em que os conceitos de 'raça' e gênero se fundem estreitamente em um só", causa excludente das mulheres negras (e indígenas) na academia e discussões políticas, vazio que deve ser combatido. Ou seja, há um intercruzamento de formas de opressão, vividas a partir de experiências únicas de mulheres racializadas (KILOMBA, 2019).

É fundamental compreender, neste sentido, que as diferentes vivências experienciadas por mulheres negras e indígenas são decorrentes do racismo estrutural, herança da colonialidade, que incumbe grandes pesos sobre mulheres negras (e indígenas), bem como de marcadores interseccionais, em que classe informa a raça (e vice-versa) "e gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida" (DAVIS, 1997, s/p)[5]. Assim, a interseccionalidade pode ser compreendida de forma sistêmica, onde as opressões são e estão interligadas, resultantes de discriminações complexas em diferentes níveis e contextos, o que reflete em considerações sobre a colonialidade do gênero (AKOTIRENE, 2020; HILL COLLINS, 2017). Ademais, é possível constar "[...] seis ideias centrais da interseccionalidade: a desigualdade social, as relações de

[5] Publicação realizada em 2011, no Portal Geledés – Instituto da Mulher Negra. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>. Acesso em: 17 mar. 2022.

poder interseccionais, o contexto social, a relacionalidade, a justiça social e a complexidade" (HILL COLLINS; BILGE, 2021, p. 45).

A interseccionalidade lança luz às análises alternativas de episódios que não resultam das elites (acadêmicas e políticas), próprios de experiências e identidades pessoais e plurais vividas. "Pessoas negras, mulheres, pobres, LGTQs, minorias étnicas e religiosas, povos indígenas e pessoas oriundas de castas e grupos considerados inferiores nunca desfrutam dos benefícios da cidadania plena e, consequentemente, têm menos a perder e mais a ganhar" (HILL COLLINS; BILGE, 2021, p. 38).

Flexionada como uma ferramenta analítica, a interseccionalidade pode ser concebida de forma mais genérica. Como afirma Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2021, p. 15):

> A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, gênero, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – entre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

Complementar a esta explicação, Carla Akotirene (2020, p. 23) ao expor o projeto feminista negro, que utiliza o marcador racial para superação de privilégios das elites e de estereótipos de gênero, demonstra diretamente a importância dos estudos do movimento para mulheres indígenas e demais grupos minoritários:

> O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. Visto isso, não podemos mais ignorar o padrão global basilar e administrador de todas as opressões contra as mulheres, construídas heterogeneamente nestes grupos, vítimas das colisões múltiplas do capacitismo, terrorismo religioso, cisheteropatriarcado e imperialismo. Tais mulheres depositam confiança na oferenda analítica da interseccionalidade, preparada por suas intelectuais além de, sucessivamente, oferecerem no espaço público o alimento político para os Outros, proporcionando o fluxo entre teoria, metodologia e prática aos acidentados durante a colisão, amparando-os intelectualmente na própria avenida do acidente.

A escolha das autoras expostas nesta seção, por si só, demonstra a ideologia defendida neste trabalho, com base nos estudos decoloniais. Embora, esta dissertação refira-se, especificamente, às mulheres Kaiowá de Mato Grosso do Sul, considerou-se teoricamente importante observar a alteridade, a partir da perspectiva dos movimentos feministas negros, precursores em discussões sobre gênero, de maneiras não ocidentalizadas, e sobre a

interseccionalidade. Destarte, mulheres negras e indígenas, compartilham um percurso histórico de desumanização, subjugação e escravidão, pertencentes aos processos colonizadores, que reverberam opressões na contemporaneidade (ARCARO, 2020).

Assim como, salvo em suas especificidades e projetos históricos próprios, em maioria, partilham de fatores interseccionais próximos, como o gênero, a racialização, a etnicização e as posições sociais desfavoráveis de poderio econômico, o que as tornam mais vulneráveis a diferentes tipos de violência (física, psicológica, sexual, patrimonial, entre outras), calcados na estrutura/estratificação social e em sistemas excludentes. Para Rita Segato (2003, p. 13, *tradução minha*), a estrutura patriarcal, conhecida a partir das relações de gênero, engendra a violência e a violação de direitos, um crime que "não é simplesmente uma consequência de patologias individuais, nem no outro extremo, o resultado da dominação masculina exercida pelos homens e, sim, um mandato". Este mandato condiciona a reprodução de gêneros, marcado por diferenciais hierárquicos que ordenam e significam *status* raciais e classistas, entre nações e regiões.

> Isto significa que a violação, como imposição forçada e naturalizada de um tributo sexual, desempenha um papel necessário na reprodução da economia simbólica do poder, cuja marca é o gênero - ou a idade, ou outros substitutos do gênero em condições que o induzem, como, por exemplo, em instituições totais. Trata-se de um ato necessário nos ciclos regulares de restauração desse poder (SEGATO, 2003, p. 13, *tradução minha*).

Interpela-se, então, que gênero representa relações de dominação e poder (fundamentadas e permanecidas pelo patriarcado), conquistadas a partir da agressividade, de atos (discursivos) violentos (SEGATO, 2016), que perpassam o saber e o ser. Neste sentido, o patriarcado não é somente "a organização dos status relativos dos membros de um grupo familiar de todas as culturas e de todas as épocas documentadas, mas a própria organização do campo simbólico", isto é, " uma estrutura que fixa e retém os símbolos por trás da imensa variedade dos tipos de organização familiar e de uniões conjugais" (SEGATO, 2003, p. 15).

Em contraposição a este cenário, mediante agenciamentos políticos em movimentos feministas negros ou em complementariedade à luta das lideranças masculinas indígenas, as mulheres pertencentes a grupos minoritários reivindicam demandas próprias, por intermédio de "diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular" (CARNEIRO, 2003, p. 119), de modo a se autodefinirem e produzirem uma agenda coletiva.

2.1 Breve panorama: gênero em uma perspectiva decolonial e a mulher indígena

As mulher, não mais compreendida como *sujeito* permanente e estável, produto de sistemas de poder que a reprime, é uma construção discursiva e política, que teoricamente, deviria emancipá-la. Contribuinte ao debate, Rita Segato (2003, p. 16) acrescenta que quanto mais for expandida a ideia de trânsito e mobilidade de gênero, "mais próximos estaremos de um mundo capaz de transcender a pré-história patriarcal". Neste sentido, temáticas referentes às mulheres tornam-se críticas em relação ao *sujeito* ser o último candidato à representação e libertação, pela pouca concordância do que é de fato ser mulher, ocasionada pela vinculação de sistemas de legitimação e exclusão na construção política dos *sujeitos*, quer dizer, "se alguém 'é' uma mulher, isso certamente não é tudo que esse alguém é" (BUTLER, 2018, p. 22).

> [...] o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de 'gênero' das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2018, p. 23).

Neste sentido, o feminino, termo fundamental nas discussões polarizadas sobre gênero em teorias feministas variadas e princípio organizador/categorizador de sociedades, é na verdade uma construção social e cultural, atribuída ao pensamento teórico e acadêmico do Ocidente, firmado em traços da ideologia do determinismo biológico que diferenciam machos e fêmeas, os essencializam e dão credibilidade, além de diferentes funções e *status* àqueles que possuem o falo e peles mais claras.

> A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é, na realidade, uma 'bio-lógica'. Categorias sociais como 'mulher' são baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição, a outra categoria: o homem (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 16).

A autora aponta ainda para a generificação, ou seja, a não distinção ocidental entre sexo e gênero, onde o físico reverbera na sociedade. Isso implica na relação dinâmica entre discursos anatômicos e filosóficos e formações sociais, ainda que somente as mulheres sejam corporificadas, ao passo que os homens são racionalizados. Para Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí (2021, p. 20), esta perspectiva, porém, com "[...] uma ênfase que pressupõe a existência da 'mulher' como uma categoria social que sempre foi entendida como impotente, desfavorecida, controlada e definida pelos homens", quando utilizada em comunidades tradicionais (não ocidentalizadas) pode levar a equívocos ideológicos, à naturalização atemporal de costumes vinculados e disseminados pelos colonizadores nos processos de dominação, que afirmaram

seu privilégio hierárquico e superioridade genética a partir de elementos meramente biológicos, que diferenciaram os *outros* a partir do olhar, ou seja, da cosmovisão.

Neste sentido, não existem criações de gênero na pré-colonialidade (OYĚWÙMÍ, 2021). Óptica compartilhada por María Lugones (2014, p. 936) ao colocar a "[...] necessidade de entender que os/as colonizados/as tornaram-se sujeitos em situações coloniais na primeira modernidade, nas tensões criadas pela imposição brutal do sistema moderno colonial de gênero", lê-se, então, que antes da ação das frentes colonizadoras, diversos povos eram considerados enquanto bestiais e não humanos. Desta forma:

> Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de 'diferente', em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 30).

Há uma impossibilidade em falar sobre gênero sem cogitar as invasões colonizadoras. Neste contexto, falar sobre colonialidade implica implícita ou explicitamente discussões sobre gênero, a partir da inter-relação entre patriarcado e colonialismo. Como uma matriz que organiza as sociedades de maneira hierárquica e propõe a estabilidade, a colonialidade apresenta uma forma complexa e interna: em que existe "[...]não só uma história que instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadores, mas também uma história da raça dentro dessa episteme; existe também uma história das relações de gênero dentro do cristal do patriarcado" (SEGATO, 2012, p. 113). Raça, etnia, gênero e outros marcadores de alteridades identitárias caminham lado a lado nas encruzilhadas interseccionais evidenciadas pelos movimentos invasores e exploratórios, que ressoam, ainda, na contemporaneidade.

> Estudos feministas e de gênero localizados para além do discurso moderno ocidental produziram e produzem trabalhos que, repetidamente, mostram como povos originários, povos indígenas, grupos sociais e comunitários colonizados não possuíam (ou ainda não possuem) uma estrutura hierarquizada de gênero como a que se imprimou na colônia pela metrópole. Essas pesquisas revelam como a cultura desses povos, muitas vezes, possuía e possui uma maior transitoriedade das posições de gênero, uma relativa igualdade, uma divisão de tarefas que não se assemelha ao que se convencionou chamar divisão sexual do trabalho, um respeito pela homossexualidade, identidades de gênero mais fluidas e não decorrentes do sexo e mesmo diversas do duplo homem-mulher. É o exemplo do *fazer gênero* de povos originários da América Latina, em que concepções múltiplas ou duais são substituídas pela imposição binária colonial (GOMES, 2018, p. 70).

Rita Segato (2012, p. 115) acresce a este debate que "as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como 'tema particular' no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente de toda vida social". No mundo-aldeia o gênero representa uma dualidade

hierárquica, complementar, “na qual ambos os termos que a compõem, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política” (SEGATO, 2012, p. 122). Nesse sentido, de acordo com a autora, em comunidades pré-coloniais já haviam sistemas de organização patriarcais de baixa intensidade, que hierarquizavam homens e mulheres, diferentemente, da concepção de divisões de gênero no Ocidente.

Porém, houve um “hiato hierárquico abissal”, ocasionado pelas frentes colonizadoras, que tornou as posições sociais mais autoritárias e perversas, à medida que as identidades masculinas foram privilegiadas, em comparação às mulheres. Infere-se, então, uma espécie de relacionalidade com a reprodução colonial, já que “é com os homens que os colonizadores guerrearam e negociaram, e é com os homens que o Estado da colonialidade/modernidade também o faz” (SEGATO, 2012, p. 119). Sendo impossível ignorar os perigos que este novo ordenamento gerou, como a “superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior” e a “privatização da esfera doméstica” (SEGATO, 2012, p. 118). Elementos resultantes da domesticação e da perda de poder político das mulheres (GAUTIER, 2005). Rita Segato (2012, p. 121) complementa que:

> [...] parte deste panorama da captação do gênero pré-intrusão pelo gênero moderno é o sequestro de toda política, ou seja, de toda deliberação sobre o bem comum, por parte da nascente esfera pública republicana em expansão, e a consequente privatização do espaço doméstico, sua “outrificação”, marginalização e expropriação de tudo o que nela era político. Os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam para a reciprocidade e a colaboração solidária, tanto nos rituais como nas tarefas produtivas e reprodutivas, veem-se dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como “vida privada”. Isto significa, para o espaço doméstico e quem o habita, nada mais e nada menos que um desmoronamento de seu valor e sua munição política, ou seja, de sua capacidade de participação em decisões que afetam à coletividade toda. As consequências desta ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior.

Inaye Gomes Lopes, um dos *sujeitos* e agentes desta pesquisa, que será melhor caracterizada no capítulo “A Aplicação do Método: análises e interpretações”, enquanto mulher Kaiowá, liderança indígena, vereadora e professora contribui ao exposto por Rita Segato (2012) e Arlette Gautier (2005). Para Inaye, a violência doméstica nas comunidades ganhou amplitude com a chegada dos(as) colonizadores(as): “Onde *o Kaiowá aprendeu* [a violência, a brutalidade] foi com eles, né! *Esses cara* que *viero* de fora. Como os Kaiowá *começô* a *trabalhá* pra eles, tiveram essa visão. [...] Antigamente mesmo, não acontecia esse tipo de violência, igual hoje, como acontece muito” (História Oral Três, 2022, *inserção minha*).

Em contrapartida, a autora boliviana Julieta Paredes (2014, p. 71, *tradução minha*) cita um "entroncamento patriarcal entre o patriarcado pré-colonial e o ocidental". Neste sentido, em que considera-se a realidade da Bolívia, as injustiças entre homens e mulheres não são somente uma herança colonial, mas possuem raízes no popular e indígena. Ademais, para a autora, é necessário denunciar a construção de gênero em comunidades tradicionais, empreendida pela ocidentalização, a fim de descolonizá-la e superá-la, como fruto neoliberal que é.

> Descolonizar o gênero, neste sentido, significa recuperar a memória das lutas de nossas tataravós contra um patriarcado que se instaurou antes da invasão colonial. Descolonizar o gênero significa dizer que a opressão de gênero não veio somente com os colonizadores espanhóis, mas que havia uma própria versão de opressão de gênero nas culturas e sociedades pré-coloniais e, quando chegaram os espanhóis ambas visões foram juntadas (PAREDES, 2014, p. 72, *tradução minha*).

Esta tentativa de transcendência e descolonização do pensamento convoca as mulheres ao "feminismo comunitário" – o termo comunidade, aqui, representa cuidado à vida e não se delimita apenas às tradicionais-, a partir da desmistificação da diferença entre feminino e masculino, da demonstração da importância das mulheres na complementariedade de uma vida em sociedade, bem como da inclusão das indígenas na luta por seus povos, em busca de posicionamentos políticos, voz ativa e melhores condições de vida. Relevância atestada devido ao não reconhecimento pelo feminismo ocidental, das diferentes realidades e necessidades das mulheres indígenas, que impactam diretamente na implementação de políticas públicas.

> O feminismo no Ocidente responde às necessidades das mulheres em sua própria sociedade: elas desenvolveram lutas e construções teóricas que pretendem explicar sua situação de subordinação. Ao se estabelecer no mundo de relações coloniais, imperialistas e transnacionais, estas teorias se convertem em hegemônicas no âmbito internacional invisibilizando assim outras realidades e outros aportes (PAREDES, 2014, p. 75, *tradução minha*).

Lindomar Lili Sebastião (2018, p. 78), autora indígena sul-mato-grossense, da etnia Terena, enfatiza que, sem desmerecer o feminismo ocidental, o feminismo comunitário latino-americano "inspira pensar a despatriarcalização e a descolonização entre as mulheres indígenas em movimentos pelos direitos coletivos", o que considera as violências racistas e patriarcais impostas sob elas pela colonização europeia. Além de articularem suas próprias organizações, com a finalidade de fortalecer seus papéis e protagonismos políticos, assim como suas relações inter-históricas (MATOS, 2012).

As mulheres indígenas, então, de acordo com Julieta Paredes (2014, p. 82, *tradução minha*) são responsáveis e "[...] subordinadas à construção de equilíbrio e harmonia nas

comunidades e sociedades". A busca, nesta óptica é por uma hierarquia horizontal, recíproca e equilibrada, sem – ou em menor proporcionalidade - violências machistas, raciais e classistas.

Lélia Gonzalez (2020) também propõe um pensamento feminista afro-latino-americano, composto por três modos de participação: popular, político-partidário e feminista, que considera o caráter multirracial e pluricultural da América Latina, em busca de lutar pela libertação e fortalecer os movimentos étnicos e feministas. Ao evidenciar a exclusão de negras e indígenas no movimento de mulheres, inferiorizadas e subordinadas pela latinidade, a autora observa a ideologia de dominação que define, classifica e infantiliza mulheres não brancas.

> Ao nos impor [o sistema patriarcal-racista] um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história (GONZALEZ, 2020, p. 141, *inserção minha*).

Embora algumas não se intitulem enquanto feministas comunitárias, feministas afro-latino-americanas ou feministas, as mulheres Kaiowá de Ñande Ru Marangatu inter-relacionam muitos dos conceitos desses movimentos as suas práticas cotidianas. É necessário dizer, portanto, que esta dissertação não impõe sobre elas esse rótulo, mas identifica as transgressões de fronteiras entre o ativismo e posicionamento político dessas mulheres à favor da visibilidade de suas causas e vozes, junto ao movimento feminista comunitário ou afro-latino-americano (ROQUE; SANTOS, 2019).

2.2 A criação de gênero em comunidades Guarani e Kaiowá

Clara Barbosa de Almeida (2018), pesquisadora Kaiowá, reflete em sua dissertação que *Xiru* (Nosso Pai Princípio) representa o início da existência dos Guarani e Kaiowá. Deste modo, os gêneros são heranças deixadas por *Ore Ru* (Nosso Pai), *Xiru* (Nosso Pai Princípio) e *Ore sy* (Nossas Mães). Semelhantes às divindades e com regras impostas por elas, os Kaiowá devem honrar com suas identidades relacionadas ao gênero. Sendo este, de acordo com a autora, "usado como sinônimo de sexo referindo ao mesmo como espécie" (ALMEIDA, 2018, p. 39).

Neste contexto, Lauriene Seraguza (2013) dedica-se a temática do feminino indígena em uma perspectiva coletiva, de forma dual, ao diferenciá-lo da visão ocidental, sem reduzi-lo a uma concepção única, além de cultural e etnicamente generalizada. Para isso, ela utiliza "o termo mulheres sem ambicioná-lo enquanto categoria universalizadora. Diálogo com mulheres distintas entre si e entre nós, constituídas de experiências individuais, mas não descoladas do coletivo. Trata-se de formas possíveis de ser mulher no coletivo" (SERAGUZA, 2013, p. 23). A autora incorpora este debate, ao discorrer sobre a criação de corpos e relações de gênero nas

comunidades indígenas, com foco e dialogismo nas temáticas referentes às sexualidades, alteridades e cotidiano, a partir da observação das relações estabelecidas entre as mulheres Guarani e Kaiowá e seus entornos – cosmologia, biodiversidade e outros seres humanos.

Ao problematizar a experiência vivida pela mulher indígena, Lauriene Seraguza (2013, p. 13) a vincula ao surgimento da vida social nas comunidades e reconhece seus lugares de fala, ao passo que a descreve como "portadora da alteridade absoluta", relacionada à categoria Aña, diferença esta "marcada nas substâncias excretoras e secretoras, especialmente no sangue feminino vertido, [...] na produção e reprodução de corpos, [...] e na possibilidade de metamorfose indígena que sugere serem as mulheres vítimas potenciais da perda da humanidade". Sendo as práticas xamânicas, a convivialidade e o espaço doméstico, marcadores dessas mulheres nos espaços públicos e políticos e de seus lugares de poder discursivo. Posto isto, elas são a base do espaço doméstico – autônomo e prestigiado -, onde são tomadas decisões referentes ao espaço público. Ademais, "o fato de estar casada ou solteira produz implicâncias à produção do cotidiano, à atuação profissional, ao engajamento político e intelectual, as quais não podem passar despercebidas, assim como os processos xamanísticos e rituais" (SERAGURZA, 2013, p. 17). Ao transitarem entre o público e o privado, as mulheres "ora estão no espaço doméstico, com a parentela, cozinhando, ora estão no espaço público, recebendo as visitas. A função dos homens Kaiowá complementa o papel dessas mulheres, um engloba o outro enquanto opostos assimétricos" (ANZOATEGUI, 2017, p. 107).

Em guarani o termo mulher é descrito como *kuña*, que advém de Aña, o outro criador de vida social, inimigo de Pa'i Kuara (o Irmão Maior/Sol) e do ser humano e "uma categoria que representa o excesso de alteridade e, desta maneira um de ser excessos é o criador da mulher, outro ser com excessos de diferenças" (SERAGUZA, 2013, p. 17). Portanto, enquanto ser de reprodução social, a mulher é a criação de uma divindade masculina:

> Pa'i Kuara criou o homem e Aña criou a mulher, mas esta com chifres, asas e rabo, marcando a desigualdade ontológica da criação de homens e mulheres humanos. Pa'i Kuara assoprou a última criação de Anã e retirou dela os três atributos vinculados ao universo animal e a fez humana, eliminando dela o excesso de alteridade. De Aña tornou-se Kuña, graças ao sopro de Pa'i Kuara que, desta maneira, concedeu-lhe sua alma ayvukue, a alma branda (SERAGUZA, 2013, p. 18).

A representação de Aña equivale ao demônio, ideia advinda do Cristianismo, que recorda o mito bíblico da criação feminina, em que a mulher tentada pela serpente torna-se inimiga da humanidade. Neste contexto, "a mulher Kaiowá e Guarani, herdeira de uma descendência perigosa, recupera constantemente a história de sua criação, de sua alteridade em relação ao coletivo" (SERAGUZA, 2013, p. 19). O que alerta risco pela sua fala forte:

> Mulher, quando fala, pode ofender; é a desmedida, em virtude de sua alteridade radical. [...] É possuidora de uma ne'ẽ, fala, palavra/alma, eminente e nem sempre privilegiada nas etnografias que tematizam estes coletivos étnicos ou pensadas sob a luz das teorias de gênero, ou mesmo, como foco de investigações mais aprofundadas que forneçam subsídios para uma percepção das relações de gênero Kaiowá e Guarani (SERAGUZA, 2013, p. 19).

Figura 1: Inaye, Dona Leonarda e Seo Salvador junto da neta



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Dona Leonarda, uma das *ñandesi* de Ñande Ru Marangatu, tecelã provinda de uma linhagem de lideranças – que só pode ser passada aos homens da família – e, esposa de Seo Salvador, colabora com um novo olhar sobre a criação da mulher. Pela dificuldade da autora deste trabalho com o guarani, língua materna e muito utilizada por Dona Leonarda, a conversa foi mediada por Inaye. De acordo com a *ñandesi*, a mulher surgiu da pena do cocar do Deus, cacique e rezador Tupã/Jasuka (Deus central para a etnia, esteio de tudo) para que ele não ficasse só. "Ela [Dona Leonarda] disse que Deus... O Tupã, fez isso pra que as mulheres venham ao mundo. Disse que o Tupã criou a mulher pra que ela venha ao mundo pra *dá* à luz, ter filhos. Sem a mulher o homem não poderia viver. Tem que ter os dois juntos *pá formá* família" (História Oral Três, 2022, *inserção minha*).

Outrossim, Priscila Anzoategui (2017) a partir da colocação de Clara Barbosa, mulher Kaiowá e uma das entrevistadas de sua dissertação, tensiona a diversidade da mulher indígena e a necessidade de analisar o feminino a partir das categorias interseccionais, das diferentes formas de poder em contextos culturais e históricos. Neste sentido, María Lugones (2008) e Maria Reyero (s/d) acrescem ao debate a ideia do entrecruzamento de outras categorias, como a raça, na formação de identidades referentes ao sexo biológico, o que valida a invisibilização de sujeitos a partir da imposição do genérico . Ou seja, "o termo 'mulher' em si, sem especificação da fusão, não tem sentido ou tem sentido racista, já que a lógica categorial selecionou somente o grupo dominante [...] e, portanto escondeu a brutalização, o abuso, a

desumanização que a colonialidade do gênero implica" (LUGONES, 2008, p. 82, *tradução minha*). Enquanto, Julieta Paredes (2012, p. 100) argumenta um uso estratégico da categoria mulher, "ao dizer 'mulher' nos referimos a uma categoria política de revelação das relações de opressão sobre nossos corpos sexuados, e não defendemos nenhuma essência. [...] Estamos falando de uma memória de nossos corpos ante as lutas contra o patriarcado", isto é, a defesa de um corpo sexuado como um movimento social, sem esquecer dos entrelaces de outras caraterísticas.

> Este é um dos grandes obstáculos que encontra a teoria feminista hegemônica ao aproximar-se das realidades de mulheres racializadas. Desde a lógica essencialista das feministas da diferença, que falam da existência de uma ordem simbólica do ser mulher, comum a todos os corpos sexuados como mulheres. Ao pensar-se a partir destes termos como mulheres, estão perdendo de vista outras categorias que nos cruzam e nos oprimem, como a raça, a sexualidade, a idade... E ao invisibilizar estas outras categorias, e colocar sobre todas elas o ser mulher , contribuem em aprofundar as diferenças e a exclusão (REYERO, s/d, p. 03, *tradução minha*)

Além disso, Priscila Anzoategui (2017, p. 91) ao revisitar a criação de *kuña*, chama a atenção para o fato de que a mulher indígena enquanto reprodutora é "fonte de vida, que dá à luz. A mãe Guarani e Kaiowá, além de ser sujeito fundamental na produção de pessoas, é também quem cuida dos filhos, educa-os e transmite os saberes tradicionais". Contudo tabus consideram que aquela que gesta a vida também pode produzir a morte (ANZOATEGUI, 2017).

Nas comunidades indígenas, os universos de homens e mulheres são inseparáveis, e as hierarquias são representadas a partir de complementariedades e reciprocidades, considerando, a vulnerabilidade das mulheres em suas comunidades, vítimas recorrentes de violência. Nesse contexto hierárquico flexível e dual, os homens ocupam o espaço público com mais frequência, enquanto as mulheres se encarregam da vida doméstica.

> Esse espaço público, por mais prestigioso que seja [...], por fazer as articulações com os agentes não índios, não é universal para os Guarani e Kaiowá. O espaço doméstico é uma das parcialidades desse espaço político, porque nele se faz política. Os dois não se opõem, diferentemente do nosso pensamento moderno binário que não potencializa o conceito de dualidade (ANZOATEGUI, 2017, p. 109).

Sem a mulher não existe vida, nem mesmo o *tekoha*, pois o espaço doméstico também é público e político, onde se organizam as retomadas territoriais. Sendo assim, de acordo com Priscila Anzoategui (2017, p. 109), "organizar a parentela, dar a vida, alimentar a comunidade é tão importante quanto fazer contatos com aliados, conseguir financiamentos com ONGs para desenvolver projetos nas retomadas e etc, papel dessa liderança política geralmente masculina". Há, então, uma oposição e uma complementariedade nos papéis de liderança, de política

indígena. Bruno Morais (2016, p. 140), complementa ao afirmar que "normalmente a figura pública que personifica as demandas territoriais das famílias Kaiowá e Guarani é um homem, o que não que dizer que as mulheres não sejam protagonistas em outras dimensões do político", ou seja, as decisões são tomadas no espaço doméstico e representadas pelos homens na esfera pública. Compreender estes diferentes e complementares espaços: público (unidades domésticas da comunidade); doméstico (ambiente familiar, com parentes consanguíneos ou não), estabelece-se essencial para observar as relações de gênero nas comunidades indígenas, onde mulheres Kaiowá são por ora restritas, por ora protagonistas.

Ambos os espaços podem ser interpelados a sistemas de cooperações, sendo: o doméstico correspondente ao *tekoha* – "a base social, política e religiosa das comunidades" (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 212, *tradução minha*), manifesto nas festas religiosas, nas decisões políticas formais e na resistência a conflitos externos; e o público associado às famílias extensas e nas atividades econômicas, como na construção de casas, na pesca ou nas roças em comum, uma representação da solidariedade e da reciprocidade (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008).

Estes sistemas de cooperação podem ser associados às categorias *ore* e *pavêm*, formuladas por Levi Pereira (2004). *Ore* ao representar a "cotidianidade" (espaço doméstico) e *pavêm* ao simbolizar a "ampliação do horizonte social" (espaço público), criam interfaces com os padrões de relações de gênero Kaiowá:

> As mulheres se envolvem de maneira mais direta nos arranjos matrimoniais, nas querelas ocasionadas pela separação de casais e nos desentendimentos políticos entre parentelas, o que fundamenta a crença de que 'língua de mulher ninguém segura'. Assim, é possível relacionar o princípio *ore* ao âmbito feminino da reciprocidade calculada por vetores de aproximação e repulsa que rege a convivência entre segmentos de parentela e a relação entre parentelas aliadas. [...] A vida numa formação social se realiza em espaço feminino por excelência (PEREIRA, 2004, p. 147).

Evidenciada a criação de gênero nas comunidades Kaiowá, a alteridade e complementaridade feminina em relação ao masculino, é essencial pensar no papel vital das mulheres na manutenção do cotidiano nas comunidades indígenas – tanto em espaços domésticos, quanto públicos. Detentoras de conhecimentos e muitas histórias – geralmente, as idosas (SEGARUZA, 2013) -, produtoras de vida e reprodutoras de ensinamentos, são elas o alicerce de seus povos. Contudo, faz-se primordial refletir, neste cenário, sobre a dupla invisibilidade que as marcam na contemporaneidade, sobre as opressões e desumanizações que ainda reverberam desde o período colonial sobre elas. Silenciadas (midiaticamente), são elas não-existentes na sociedade.

3. SILENCIAMENTO (MIDIÁTICO), (IN)VISIBILIDADE E A IMPORTÂNCIA DE MULHERES KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL

> Uma longa história de silêncio imposto. Uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes (KILOMBA, 2019, p. 27).

Os(as) *outros(as)*, suas perdas causadas pelo colonialismo e a produção de uma não-existência (SANTOS, 2002) ou de um desvio existencial (FANON, 2020) daqueles considerados enquanto não ocidentalizados, são traços contidos nesta pequena citação direta que inicia este capítulo. Embora, neste trecho, Grada Kilomba (2019) expusesse as imposições coloniais sobre negros e negras, faz-se possível refletir sobre alguns diálogos e (inter-)relações entre as violências sofridas pelos homens e mulheres africanos(as) colonizados(as) e aquelas empreendidas aos povos originários, neste trabalho, especificamente brasileiros(as), sul-mato-grossenses e mulheres da etnia Kaiowá.

Um dos fatores responsáveis para o apagamento social de culturas e povos, colocados às margens da sociedade e do Estado, o silenciamento pode ser compreendido como uma manifestação de poder, que sustenta as hierarquias sociais, além daquele que domina e define os(as) que possuem o direito à palavra (KILOMBA, 2019) e representação.

Destarte, analisar o silenciamento sob a óptica colonialista – processo de dominação, a fim do enriquecimento de brancos(as) europeus(ias) -, auxilia no entendimento de que é impossível existir e ser por si só sem a existência e a aprovação do colonizador, que cria e impõe novas hierarquias e sociabilidades, bem como distintos papéis representacionais e sociais, ao definir critérios de inteligência, sabedoria, bondade, novas qualidades, entre outros. Processo este, que ocasiona na ausência de indivíduos(as) existentes, em objetificações e na supressão de suas experiências e bagagens, consideradas apenas quando fala-se sobre eles/elas, seres humanos subordinados. Deste modo, não se nasce enquanto o *outro,* ganha-se o espaço de não ser a partir da colonização, ademais como retira-se seu direito à existência (FANON, 2020).

Cristian Góes (2021, p. 05) contribui a este debate ao questionar: “Entretanto, como provar o invisível? Ora, o invisível não é o nada, uma inexistência pura, mas uma existência ainda não manifestada, é o que é, mas não se revelou. Sabemos de sua presença, mas ela está ausente na superfície”. Assim, o autor tensiona o termo invisibilização: entrelaçado aos fatores da ausência e da presença.

Neste contexto, Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 242) demonstra que há uma homogeneidade entre o que se reconhece como o todo (hegemonia/referência de mundo) e as

partes (subordinadas), “estas [últimas] não tem existência fora da relação com a totalidade”, ou seja, não merecem atenção ou compreensão, o que justifica as hierarquias produzidas entre: “[...] conhecimento científico/conhecimento tradicional; homem/mulher; cultura/natureza; civilizado/primitivo, [...] Norte/Sul”, dentre outros aspectos. Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 242) também complementa que nesta relação as partes não podem tornar-se outras totalidades, o que implica em uma visão seletiva e parcial do mundo, um poderio que permanece desde o fim do período colonial, que impõe características de uma das partes (a mais forte) e estabelece monoculturas do saber e da classificação social. Ou seja, a naturalização de hierarquias e privilégios do universal/global:

> [...] afirma-se uma razão exaustiva, exclusiva e completa, muito embora seja apenas uma das lógicas da racionalidade que existem no mundo e seja apenas dominante nos estratos do mundo abrangido pela modernidade ocidental. A razão metonímica não é capaz de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais do que a compreensão ocidental do mundo (IDEM, p. 242).

Desta forma, esta compreensão reduzida da complexidade do mundo significa “violência, destruição e silenciamento para todos quantos fora do Ocidente” (SANTOS, 2002, p. 44), além do desenvolvimento de uma alienação e mistificação, em que seus efeitos abrangem tanto os colonizadores, quanto os(as) colonizados(as), que para serem aceitos(as) e validarem, de certa forma, sua existência, devem utilizar-se de *máscaras brancas*, em uma busca (inconsciente) pelo embranquecimento (FANON, 2020). O eurocentrismo não diz respeito somente aos europeus, mas estende-se àqueles que são educados em sua hegemonia (QUIJANO, 2010). Importante ressaltar que, estas realidades acentuadas na modernidade, “ausentes por via do silenciamento, da supressão e da marginalização” (SANTOS, 2002, p. 253), são propositalmente produzidas como não-existentes, assim como o silêncio e a partir dele e criam reconhecimentos identitários. Sendo assim, “qualquer pessoa fora do padrão é invisível e não existe e, no caso do indígena e do negro, não precisa ser ouvido ou respeitado” (IJUIM, 2020, p. 98).

Djamila Ribeiro (2019, p. 63) oferece, neste debate, um olhar sobre os elementos resultantes das hierarquias e desigualdades sociais empreendidas sob os(as) subalternos(as). Marcados como não humanos, esses grupos são silenciados estruturalmente, sistema em que suas vozes, saberes e intelectualidades são tratados também a partir da subordinação. Contudo, a autora ressalta que “isso, de forma alguma significa que esses grupos não criam ferramentas para enfrentar esses silêncios institucionais, ao contrário, existem várias formas de organizações políticas, culturais e intelectuais” (RIBEIRO, 2019, p. 63), que demonstram um ato de descolonização, a passagem de *objetos* a *sujeitos*. Ou seja, “ao promover uma multiplicidade

de vozes o que se quer, acima de tudo, é quebrar com o discurso autorizado e único, que se pretende universal. Busca-se aqui, sobretudo, lutar para romper com o regime de autorização discursiva" (RIBEIRO, 2019, p. 69). Embora, suas produções permaneçam sistematicamente deslegitimadas e invisibilizadas, relegadas das discussões centrais ocidentais. Resultante, também, em omissões destes *sujeitos* em coberturas jornalísticas, a partir de vieses ideológicos, culturais e políticos adotados por profissionais da imprensa e/ou pelas organizações nas quais trabalham.

Ademais, Djamila Ribeiro (2019, p. 64) acrescenta que "o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir", ou seja, a atitude de opor-se a "historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social". Porém, para isso, é necessário que grupos subalternizados tenham acesso a espaços, a fim de serem ouvidos e fazerem com que suas epistemologias existam, como: "universidades, meios de comunicação, política institucional" (RIBEIRO, 2019, p. 63) e assim por diante.

A teórica indiana Gayatri Spivak (2010) também questiona o silenciamento imposto aos *sujeitos* colonizados, tensiona seus lugares e suas possibilidades de fala, bem como contesta as formações epistemológicas dominantes, em contraposição aos saberes tradicionais produzidos pelas classes subalternas – aquelas cujas suas vozes não podem ser ouvidas. Desta forma, o falar e o ouvir são integralizados, o que exige a mutualidade. A fala ou a voz, neste caso, são termos metafóricos, já que os *sujeitos* se expressam e resistem, mas não possuem o ato concretizado, vezes deslegitimado pelo Estado ou outras instituições – a partir da não inclusão de suas pautas na política ou de restrições aos acessos de direitos-, o que impossibilita suas autorrepresentações.

> Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonizado falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o 'Outra/o'. Verdades que tem sido negadas, reprimidas mantidas e guardadas como segredos. [...] Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo (KILOMBA, 2019, p. 41).

Deste modo, a não-existência de uma outra verdade que não seja colonialista, gera a pobreza da experiência, a "arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar" (SANTOS, 2002, p. 245).

Ademais, em complementariedade aos(às) outros(as) autores(as) citados(as) até aqui, Gayatri Spivak (2010) expõe também este sistema impositivo de poder que não somente

invizibiliza, como invalida conhecimentos *outros*, principalmente, aqueles ligados às mulheres, indivíduas duplamente inferiorizadas nesta lógica.

Neste contexto, é perceptível o apagamento social, o silenciamento e a produção de não-existências empreendidos às mulheres Guarani e Kaiowá. Enquanto figuras maternas, responsáveis pela união e alimentação dos membros da parentela, pela manutenção diária das comunidades indígenas, tal como ao encargo das reproduções culturais aos mais jovens, as Kaiowá são fundamentais e participantes notórias nas disputas territoriais no estado de Mato Grosso do Sul, pois a "perda do território incide no cotidiano destas mulheres, na produção de alimentos, do corpo e na manutenção do 'fogo doméstico'[6], gestado pela mulher" (SERAGUZA, 2013, p. 52). A autora ainda complementa que:

> [...] estas mulheres compartilham da educação indígena, realizada no cotidiano com as crianças e na docência das escolas indígenas, atuando diretamente na educação escolar diferenciada e bilíngue, proporcionando reflexões específicas sobre o tema [das retomadas territoriais] às crianças Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul (IDEM, p. 52, *inserção minha*).

Ademais, Lauriene Seraguza (2013, p. 16) afirma que estas responsabilidades e importâncias assumidas pelas mulheres Guarani e Kaiowá perante os coletivos em alguns casos "[...] minimizam, e por vezes reforçam, a sua condição de Outro, de portadora de alteridade radical, mas também, que fortalecem e privilegiam a sua condição de reprodutora da vida social".

A ligação das mulheres com os *tekoha* e suas retomadas gerou e continua a gerar encontros políticos específicos entre as Guarani e Kaiowá, como as assembleias *Kuñangue Aty Guasu*, em atividade desde 2006, com o início em Ñande Ru Marangatu. Atuantes diretamente na resolução de conflitos fundiários, suas iniciativas emancipatórias podem ser interpretadas como uma busca por mais autonomia e visibilidade, bem como demonstração de resistência/(re)existência (ANZOATEGUI, 2017; SERAGUZA, 2013). Neste movimento próprio das mulheres das etnias, são apresentadas e discutidas pautas sobre os papéis ocupados por elas nas disputas territoriais, as incertezas relacionadas às tomadas de decisões governamentais perante às demarcações, e temas relacionados ao cotidiano, como: acesso a direitos, educação, saúde, segurança; além da violência doméstica – esta última diretamente

[6] De acordo com Levi Pereira (2008, p. 7), "o fogo constitui a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana entre os Kaiowa. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas se reúnem para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer. Para o Kaiowa, é impensável a condição de saúde física e mental (ou espiritual, como suponho que eles prefeririam definir) fora da sociabilidade livre e descontraída que deve ocorrer no círculo de parentes próximos".

relacionada ao processo colonial e às expulsões territoriais. Destarte, Priscila Anzoategui (2017, p. 82, *inserções minhas*) expõe que estas mulheres são ativas em manifestações por suas causas e de seus povos, principalmente, em Brasília, pois para elas "que ousam lutar, [essas viagens] sempre se [dão] no sentido de embates às pautas anti-indígenas (marco temporal, paralisação das demarcações e a PEC 215), propagadas pela banca ruralista".

Entretanto, Flávia Silva (2018, p. 28) alerta para os desafios da participação da mulher indígena no campo político, considerada pela autora enquanto uma realidade "ainda muito incipiente e frágil", pois "há sempre justificativas que as limitem e mesmo com seus discursos potencialmente emancipatórios, ainda não têm a autonomia e o reconhecimento suficientes para legitimar a autoridade pretendida". O que é elucidado por Priscila Anzoategui (2017, p. 54) ao afirmar que "antes, nas *Aty Guasu* (Grande Assembleia dos Guarani e Kaiowá) as mulheres não podiam falar, e que frequentavam apenas para acompanhar os maridos", a autora, porém, ressalta que este silenciamento é comunicado a partir de outras tarefas, como o ato de cozinhar e cuidar. Embora:

> Essa nova conjuntura, das mulheres falarem e serem escutadas, de criar espaços próprios de discussão, são reflexos do próprio empenho dessas mulheres em conseguir conquistar o direito de dizer a sua palavra, para além dos espaços por elas já ocupados, como do 'fogo doméstico' (ANZOATEGUI, 2017, p. 56).

Neste cenário representativo à importância das mulheres Guarani e Kaiowá nas gestões (domésticas e políticas) dos *tekoha*, assim como de seus anseios em serem vistas e legitimadas, é essencial evidenciar que elas estão presentes entre os grupos mais gravemente afetados por violências múltiplas (ZIMMERMAN; VIANA, 2014), tal qual são as que mais sofrem nas conjunturas que envolvem as retomadas e disputas territoriais. Ademais, interseccionam três esferas de exclusão: o gênero (mulheres indígenas), a língua (predominância da língua nativa) e a classe social (pobreza) (MASSON, 2011). "Nas comunidades indígenas, as mulheres são mais vulneráveis, pois historicamente sofreram sujeição, subordinação, discriminação e desigualdade sistemática nas esferas social, cultural, econômica e política" (MORENO, RAESFELD, GONZÁLEZ, 2021, p. 02, *tradução minha*).

Priscila Anzoategui (2017, p. 108) também indica que, enquanto os homens saem para trabalhar, permanecendo entre dias até meses longe do território tradicional, as mulheres ficam em casa, a fim de organizar a parentela, cuidar e educar os filhos(as) e a família em geral, além da responsabilidade de levantar "[...] o tekoha, com o conhecimento, com a circulação de alimentos". Sendo elas e as crianças, neste caso, a maior parcela populacional dos territórios. Por isso:

> Numa conjuntura atual, podemos dizer que é ela quem enfrenta também os ataques das milícias armadas, a fome, as ordens judiciais de reintegração de posse, as violências do dia-dia, sem o mínimo de acesso a direitos fundamentais, como saúde, educação e dignidade humana. Sem contar com a violência doméstica, bem como a violência de gênero (estupros, lesões corporais por parte dos pistoleiros, feminicídios) que podem vir a sofrer, cujas pesquisas ainda são incipientes (ANZOATEGUI, 2017, p. 108).

Esse contexto nos leva a refletir sobre necessidade de "[...] pensar na defesa das mulheres indígenas perante a violência crescente que as vítimas [sofrem] em número e grau de crueldade, não só a partir do mundo branco, mas também dentro de seus lares e sob as mãos de homens também indígenas" (SEGATO, 2012, p. 110).

Alenir, *sujeito* de estudo desta pesquisa, enquanto professora, diretora da Escola Indígena da Aldeia Campestre e representante da *Kuñangue Aty Guasu*, legitima a colocação de Rita Segato (2012), ao afirmar que as mulheres indígenas sofrem diferentes violências na comunidade, como a violência doméstica, temática sempre debatida na *Aty Kuña*:

> Então, a violência a gente passa. Na verdade, o que mais foi discutido, a violência psicológica, que o homem sempre. [...] Em *qualqué* lugar se você não é bem aceito, você leva psicologicamente, você é maltratada. E também a gente vê *muita das vezes*, eu não *vô falá* pela minha aldeia mas sim, *em todas as aldeia são liderança homens*. Então, onde as mulheres sofrem mais ainda a violência dentro da aldeia (História Oral Quatro, 2022).

Pode-se interpelar aqui, que o amparo contra os atos violentos submetidos aos indígenas a partir de leis criadas pelo Estado, nada mais são do que remediações para a "destruição das instituições e do tecido comunitário que as protegia", empreendidas pela própria máquina estatal, ou seja, "o advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula" (SEGATO, 2012, p. 110). Depois de se pré-introduzir nas comunidades, desordenar o cosmos e estruturas e destruir os tecidos comunitários (SEGATO, 2012).

Esta situação, porém, é agravada. Ao longo dos últimos anos, os povos Guarani e Kaiowá têm sofrido ataques, sequestros, mortes e torturas, tendo como principais alvos os líderes das comunidades. Neste sentido, as lideranças são, geralmente, representadas por homens, como aponta Natalia Biraben (2015, p. 103, *tradução minha*):

> Entre os guaranis, a liderança tem sido uma prática tradicionalmente ligada a um papel masculino: o de Mburuvicha. Em geral, tratava-se de homens que gozavam de grande reconhecimento e prestígio baseados no seu saber sobre a tradição, o passado e a memória; a sua capacidade ou dom de oratória e de coragem face aos povos inimigos contra os quais lutavam.

Desta forma, de acordo com Tônico Benites (2020), pesquisador Kaiowá, a partir do momento em que os *ñanderu* e *ñandesi* (casais de lideranças religiosas Guarani e Kaiowá), passaram a reivindicar e recuperar parte de seus *tekoha* os ataques genocidas e a ameaças de

morte foram intensificados. Consequentemente, com a morte de seus companheiros, as viúvas, junto de seus/suas filhos(as) começaram a sofrer mais violências e ameaças de morte, sendo contudo, desassistidos e desamparados pela justiça brasileira e pelas autoridades governamentais/poder público (BENITES, 2020). Isso tem provocado que as mulheres, principalmente, as mais idosas, detentoras da sabedoria tradicional, assumam uma posição ainda mais importante nas ocupações territoriais sul-mato-grossenses.

De acordo com Priscila Anzoategui (2017, p. 99), a imposição destas mulheres "revelam que a luta se faz pensando nas futuras gerações, nas crianças que vão crescer, casar e ter filhos. A (re)produção de memória que passa entre as mulheres reitera suas humanidades". Natalia Biraben (2015, p. 90, *tradução minha*) , aponta, porém, para as dificuldades de estabelecimento dessas mulheres em posições de influência perante as comunidades, a fim de exercer seus papéis enquanto figuras públicas participantes "como autoridades em organizações políticas, comunitárias e organizações inter-étnicas regionais", pois embora "tivessem conseguido reconhecimento dos seus povos assumindo diversas posições de liderança, o fato é que trata de um processo de mudança bastante resistido e questionado desde os espaços de organização indígena que, tradicionalmente, são espaços masculinos". Observação repetida em diversas histórias orais presentes no capítulo das análises e interpretações desta dissertação.

Nara Rabelo, Alita Paraguassú e Nunes da Silva (2021, p. 271) indicam, porém, ao observar a luta cotidiana das mulheres indígenas pela defesa dos *tekoha* e pela preservação cultural, as conquistas delas de posições que antes eram consideradas apenas de domínio masculino. De acordo com os autores, as mulheres têm ganhado protagonismo e, desde a década de 1980, rompido com os papéis apenas domésticos que desempenhavam nas comunidades.

> [...] o feminismo da mulher indígena está intrínseco à luta coletiva de suas comunidades pela sobrevivência. Dessa forma, ao mesmo tempo em que elas reivindicam o cumprimento de políticas públicas e o respeito às suas comunidades, também lutam contra as práticas de exclusão e violência exercidas por homens de suas etnias, que não as consideram sujeitos de poder (RABELO; PARAGUASSÚ; SILVA, 2021, p. 271).

No entanto, Tônico Benites (2020, p. 6) acrescenta a este debate o silenciamento e as problemáticas enfrentadas por mulheres indígenas em posições de controle e poder. Diante da violência e da impunidade, as viúvas de líderes indígenas e seus familiares vivem em situações de descaso público e insegurança. Embora, fundamentais nos contextos de disputas territoriais e em papéis de liderança, as mulheres Guarani e Kaiowá dificilmente encontram apoio.

> As viúvas lideranças femininas juntamente com todas as lideranças Guarani e Kaiowá lutam, resistem e tentam fazer denúncias, demandando justiça. Porém, as narrações e depoimentos das mulheres foram e são sempre silenciadas e ignoradas pelas instituições investigativas do governo, da justiça

> brasileira e também da mídia, não atendendo assim suas justas denúncias e reivindicações (BENITES, 2020, p. 06)

Apagadas socialmente, o silenciamento das mulheres indígenas não ocorre somente a partir dos veículos de comunicação, mas parte de uma prática cultural perpetuada há anos, que reafirma as heranças coloniais deixadas e ainda persistentes no imaginário social. Valdênia Monteiro (2018, p. 116) bem lembra a presença de práticas decoloniais neste contexto:

> As mulheres têm-se articulado para discutir questões que afetam suas vidas cotidianas, buscando romper com a dominação. São práticas descoloniais que fluem para romper barreiras contra uma sociedade hegemônica. A resistência, através da organização, é a principal ferramenta para as mudanças descoloniais de direitos humanos.

Embora a realidade dos povos indígenas seja marcada por lutas e resistências, a situação das mulheres é ainda mais complexa. Para Flávia Silva (2018, p. 27), as Guarani e Kaiowá necessitam reivindicar direitos relacionados a dois grupos minoritários: dos povos indígenas e da mulher enquanto *sujeito*, "trata-se de uma dupla subalternidade, pois a luta delas não se esgota nas reivindicações que compõem a agenda de interesses dos povos indígenas como um todo". Reflexo da colonização, que impôs aos povos originários novos estilos de vida, ou seja, um viver com base no capitalismo eurocêntrico e moderno, a partir de "[...] processos heterogêneos, descontínuos, lentos, totalmente permeados, pela colonialidade do poder, que violentamente inferioriza as mulheres colonizadas" (LUGONES, 2020, p. 71).

Compreendida a importância das Guarani e Kaiowá para seus contextos sociais e a produção de suas não-existências, decorrentes de um silenciamento em nível macro, a discussão será afunilada ao fazer jornalístico e à desumanização de grupos étnico-raciais.

3.1 Práticas jornalísticas que silenciam: como a mídia porta-se perante às minorias[7]?

Dificilmente representadas nos veículos de comunicação tradicionais, a partir da produção da não-existência de mulheres Kaiowá -nossos *sujeitos* específicos de estudo-, enquanto seres humanos, Gabriela Lima (2019) demonstra que seus silenciamentos compõem uma das formas mais eficazes de perpetuar a violência simbólica sobre elas e seu povo, pois ao não abordar, transmitir e discutir pautas relacionadas aos povos originários, é como se eles não existissem socialmente . A autora, ainda, inclui que o silêncio por si só é um discurso, carregado de significados e impressões.

[7] Neste caso, a minoria é compreendida como um "dispositivo simbólico com uma intencionalidade ético-política dentro da luta contra-hegemônica" (SODRÉ, 2005, p. 11), não numa perspectiva quantitativa, mas qualitativa de "não ter acesso à fala plena".

> Quando a mídia silencia uma pauta, ela simboliza sua desimportância a nível social, o que é, em nossa análise, algo grave, especificamente, quando se trata das questões de grupos minoritários, os quais já são silenciados por natureza em virtude do desequilíbrio do status quo que lhes pertence (LIMA, 2019, p. 55).

Gabriela Lima (2019, p. 49) vai além em suas reflexões, ao constatar que "o silêncio a nível midiático é algo proposital, pelo menos quando vem de instituições constituídas de um status simbólico de poder", capazes de legitimar ou deslegitimar causas a partir de seu *status quo*. Se algo é abordado é porque entende-se que aquele assunto é importante e de interesse para o veículo e seus receptores, se não, ele é esquecido no imaginário social (LIMA, 2019). Sendo assim, neste contexto, a mídia/comunicação reafirma e reproduz a violência cultural, pois ao optar pelos discursos dominantes, preconceitos são ressignificados e normalizados, bem com comportamentos e ideologias são naturalizados (CABRAL; SALHANI, 2017).

Em teoria, responsável por produzir e denunciar uma realidade social e possibilitar espaços de fala, o fazer jornalístico de setores conservadores da imprensa e seus profissionais incorporam traços socioculturais de heranças eurocentristas – atribuídas desde a colonização-, que corrompem os direitos humanos e desumanizam grupos étnico-raciais, além da própria profissão (IJUIM, 2020). O trabalho da imprensa, assim, é interferido por um pensamento/identidade nacional, criado a partir da invasão das terras brasileiras por europeus em 1500, que manifesta-se em nossas visões de mundo e nas relações com os(as) outros(as). Jorge Ijuim (2020, p. 95) explica que é este pensamento/identidade nacional que provém a objetificação dos povos indígenas, ou seja, "o braço do índio para o trabalho e o ventre da índia para sua satisfação e procriação".

> Aos olhos dos recém-chegados, aquela indiada louçã, de encher os olhos só pelo prazer de vê-los, aos homens e às mulheres, com seus corpos em flor, tinha um defeito capital: eram vadios, vivendo uma vida inútil e sem prestança. Que é que produziam? Nada. Que é que amealhavam? Nada. Viviam suas fúteis vidas fartas, como se neste mundo só lhes coubesse viver (RIBEIRO, 1995, p. 45).

Posto isso, Jorge Ijuim (2020, p. 93) afirma que "se imprensa é fatia do mesmo bolo social que a serve e, por isso reflete o pensamento de expressiva parcela desta sociedade [...], seu produto pode tanto elevar o nível de consciência de sua audiência, como pode conservar (ou até amplificar) estigmas e preconceitos". Neste contexto, a imposição do projeto colonial atrelado à criação do sentido do Brasil (de uma identidade nacional), corrobora à perpetuação de estereótipos, visões pejorativas e não reconhecimentos das contribuições dos indígenas à constituição do Brasil, validados pela própria contribuição do jornalismo à permanência da violência cultural. Ademais, Jorge Ijuim (2020, p. 95) pondera que "a essência dessas ideias

[...] foi preservada ao longo do tempo e permeia os discursos atuais de políticos, empresários, produtores rurais, empreendedores em nome da ordem e do progresso – muitas vezes reproduzida e enaltecida pela imprensa".

De acordo com Cremilda Medina (1995), o discurso jornalístico, assinalado na modernidade, é inteiramente legitimado na e pela sociedade, como uma das maneiras de codificação do real, a partir de princípios positivo-funcionalistas (Europeu), termos base de alicerce e grande importância para a imprensa moderna. No século XIX propunham-se "[...] gramáticas presentes tanto na metodologia da pesquisa do conhecimento científico quanto na captação e narrativa da contemporaneidade que se difunde nos meios de comunicação sociais" (MEDINA, 2008, p. 18). A autora acrescenta também que:

> A contribuição pragmática é, no entanto, incontestável. Que seria das narrativas da contemporaneidade se encontrássemos na mídia apenas discursos abstratos, opiniões difusas, argumentos imprecisos? A reportagem jornalística recupera a experiência humana e traz a cena viva em contraponto à abstração das ideias ou à vã erudição. Ao se firmar no terreno do fenômeno imediato, ao reunir dados precisos, ao se aproximar no tempo e no espaço do real concreto, o jornalismo expressa uma forma de conhecimento da atualidade (MEDINA, 2008, p. 26).

Em outras palavras, o jornalismo alicerça-se na razão científica que exprime uma ética da explicação – mais ágil e compacta-, confrontada por Edgar Morin e Le Moigne (2000), devido à realidade, em sua complexidade, requerer uma ética que a compreenda.

> Ora, as narrativas jornalísticas não podem se restringir ao relato de fatos e explicações de acontecimentos, mas necessitam de compreensão de fenômenos sociais. A compreensão exige contextualização – histórica, social, econômica, ecológica. Ao mesmo tempo, os esforços de compreensão proporcionam oportunidades de reflexão sobre aspectos morais de qualquer fenômeno social em foco (IJUIM, 2020, p. 100).

A não compreensão e universalização de fenômenos sociais oportunizam a divisão da realidade e do mundo em linhas abissais, o que sustenta, amplifica e reforça preconceitos na sociedade e no próprio fazer jornalístico (IJUIM, 2020; SANTOS, 2010). Outrossim, os meios de comunicação alcançam legitimações mais rápidas das informações que distribuem, com a expansão industrial e urbana (MEDINA, 2008).

Para pensar questões étnico-raciais, na visada da compreensão dos fenômenos, faz-se interessante, pensar sob a óptica de Fabiana Moraes (2019) que propõe a superação de um(a) profissional vazio(a) e objetivo(a), que utilize-se da subjetividade - para subversão de critérios de noticiabilidade excludentes (sem recusar a checagem apurada de dados) e atuação contra reducionismos (ao integrar o sentir, pensar, agir, o diálogo dos afetos e o mundo sensível)-, à favor do respeito e da dignidade humana. A subjetividade é, portanto, "não uma negação da

objetividade, mas como um caminho para abarcar e não recusar, as dissonâncias que nascem dos encontros necessários para repensar práticas e representações [novas ou sufocadas]" (MORAES, 2018, p. 84, *inserção minha*), a fim de um jornalismo mais integral e íntegro.

> Uma questão que se coloca para o desenvolvimento da prática jornalística subjetiva está na própria forma de enquadramento da realidade: no jornalismo, aprende-se que o que deve ser levado ao conhecimento do público é o espetacular, o extraordinário. A questão é que esse é um olhar muitas vezes exotificante, aquele que busca enquadrar o outro sempre pelo que ele apresenta como 'diferente'. [...] A prática subjetiva vai em busca de um modo de apreensão da realidade não respaldado no espetacular, mas que se interessa também pelo banal (MORAES, 2019, p. 210).

Para ela, o manto da objetividade (falsa) que "produziu e reproduziu quase dogmas que fragilizam o próprio jornalismo, área que tem como força a realização de uma mediação crítica sobre o mundo" (MORAES, 2019, p. 206), encontra-se esgarçado e limitado, por não ser capaz de lidar com questões interseccionais que ganharam mais visibilidade nas últimas décadas.

> O jornalismo foi criado, desenvolvido e reproduzido em uma sociedade desigual, marcada por questões como o racismo, o classismo e o machismo. Dessa maneira, historicamente, contribuiu frequentemente para a produção desses fenômenos. Porém, usando o manto da objetividade, neutralidade e isenção, esse campo do conhecimento se notabilizou como lugar da verdade, da mediação confiável (MORAES, 2019, p. 205).

Desta forma, a autora complementa que a subjetividade proposta também necessita de critérios objetivos para compreender as imbricações entre raça, classe, gênero, etnia, entre outros. Situa-se, então:

> [...] na necessidade de observarmos posições de classe, gênero, geográficas, raciais, grupais; na obrigatoriedade de levar em conta a estrutura social circundante (em nosso caso, a brasileira, fraturada pelo classismo e pelo racismo); na necessidade de olhar miúdo para entender como essas questões se traduzem nas pessoas, em como são devolvidas ao mundo; na procura de fissurar representações previamente dadas (ou fatos previamente dados); finalmente, em uma autocrítica do próprio campo assentado em bases positivistas e também que privilegia narrar a partir de um enquadramento espetacular (MORAES, 2019, p. 209).

Os meios de comunicação são, por consequência, mobilizadores de uma realidade social (da vida cotidiana) e estabelecedores de associações entre os indivíduos, mediante representações que amplificam ideias sobre grupos ou pessoas (MOSCOVICI, 2000). Desta forma, Everson Monteiro (2017, p. 16) explica que:

> As representações sociais nos fazem perceber o mundo tal como é por meio de uma perspectiva já moldada pela sociedade, fato que determina aquilo que é socialmente aceito ou rejeitado. Além disso, o discurso dos meios de comunicação pode influenciar nas representações sociais que uma população tem sobre o assunto, o que pode implicar em ações políticas com base nas concepções vinculadas na imprensa.

Em contrapartida, Eduardo Meditsch (2010, p. 25) pontua que o jornalismo não pode ser considerado enquanto "um ator único e nem mesmo principal" no processo de construção social de uma realidade, ou seja, a mídia não promove por si só essa construção realística. "Sublinha-se, assim, o caráter de mão-dupla da interação entre a atividade jornalística e os sentidos de racionalidade instrumental que configuram a experiência cotidiana da modernidade" (SILVA, 2013, p. 22). É preciso considerar, então, o entendimento de mundo e as interpretações que os(as) indivíduos(as) atribuem aos materiais jornalísticos, a partir de suas realidades sociais, construídas, em grande parte, pelos veículos midiáticos hegemônicos e heterogêneos. Um jogo dialético entre a legitimidade jornalística ao disseminar elementos culturais presentes na sociedade e um superdimensionamento do protagonismo jornalístico em uma construção social (SILVA, 2013; MEDITSCH, 2010). Por fim, Cremilda Medina (1996) interpreta o jornalismo como um mediador criativo da realidade.

Rogério Christofoletti (2004, p. 88) acrescenta à discussão que "[...] o processo jornalístico não é apenas técnico, mas também político", com o objetivo de ocultar ou divulgar interesses específicos. Neste sentido, a subjetividade contribui para a pluralidade de perspectivas, pois amplia as representações e interfere diretamente na construção social da realidade, o que oportuniza - a partir da acessibilidade aos meios de comunicação - "[...] a interacção entre o maior número possível de universos sociais que compõem a realidade socialmente construída, na qual se enquadra o jornalismo e da qual o jornalista é um actor importante" (MENDES, 2010, p. 20). A visibilidade, portanto, homogeneíza as representações:

> Na ausência de mensagens dissonantes, as representações tendem a normatizar-se e estabilizar-se. É por isso que o acesso aos lugares de visibilidade é uma questão política central. Adentrar estes lugares é a condição prévia para se ter uma voz na produção de representações. Mais precisamente, não é simplesmente "acesso" o que importa, mas sim os estilos e modos de acesso (BRIGHENTI, 2007, p. 333, *tradução minha*).

Para além da visibilidade de representações, o jornalismo de subjetividade faz-se útil ao não espetacularizar grupos vulneráveis e minoritários, não retratando-os como exóticos, vítimas ou violentos, bem como "ao não tornar repórteres como heróis e/ou heroínas salvadores, enquanto essa pobreza é figurante" (MORAES, 2019, p. 212). Uma tentativa ativista de amenizar a manutenção da violência realizada pelo fazer jornalístico, "iluminar o que se encontra sob as sombras", proporcionar espaço para os lugares de fala e trabalhar interseccionalidade, consubstancialidade e identidade para o estabelecimento de relações mais horizontais.

3.2 Colonização e silenciamento midiático: o jornalismo enquanto agente do apagamento social de mulheres Kaiowá

Laudovina Pereira e Darlene Castro (2020) contribuem à discussão ao evidenciarem que apesar do avanço histórico e técnico da mídia, ainda são incipientes no Brasil estudos que interseccionem a mulher indígena, o gênero e o feminismo. Neste sentido, Fabiana Borges (2016, s/p) afirma que "a mulher indígena está em extinção nos discursos da mídia, é extinta dos quadros que falam, significam a mulher", o que reitera não somente o papel colonizador e alheio à diversidade dos conteúdos e discursos midiáticos, como também o apagamento da auto-organização política das mulheres indígenas, suas produções de conhecimento que contribuem à descolonização e valorização dos saberes tradicionais e, a importância delas na gestão do bem viver originário.

Inseridas em um contexto de miséria e violência e, submetidas e reduzidas aos argumentos coloniais, as Kaiowá sofrem também da invisibilidade por interseccionarem algumas das características resultantes de desigualdades: o gênero, a etnia e a classe social (DAVIS, 2016). Inexistentes dentro do pensamento/discurso hegemônico, quando são citadas, suas vidas, identidades e práticas culturais se resumem a estereotipações. Sendo assim, Jessica Costa (2018, p. 34) acrescenta e reforça que o jornalismo tende a reproduzir discursos dominantes e fortalecer hierarquias sociais, transformando essas características diferentes em desigualdades, que vão muito além do gênero, pois "pensar na diferença dentro da diferença é levar em consideração que a vida das mulheres é marcada não apenas pelo gênero, mas pela raça, sexualidade, classe, geração e etnia". Sendo que, a sobreposição desses marcadores cria diferentes níveis de injustiça social, por isso a necessidade de as entrecruzar e interseccionar (CRENSHAW, 1989). Desta forma, dar preferência aos discursos hegemônicos auxilia no reducionismo das mulheres indígenas, em seu silenciamento e, consequentemente, em seu apagamento social. Vera França (2001, p. 04) reflete sobre os grupos e *sujeitos* que ocupam lugares de fala mais fragilizados na mídia, como é o caso das mulheres indígenas.

> Se conhecemos a centralidade da mídia na sociedade contemporânea, seu papel na construção das representações coletivas, sabemos também que esse(s) outro(s) não ocupa(m) aí um lugar de destaque: não estão presentes na primeira página dos jornais, nos telejornais, nas telenovelas - pelo menos não enquanto atores principais, heróis positivos, encarnando os bons valores que nos unificam e estabelecem nossa identidade. Eles são sim encontrados, mas em outros lugares - com frequência nas páginas policiais e em alguns programas televisivos de cunho popular/popularesco - ligados a crime, droga, violência. Aprendemos a naturalizar essa distinção de lugares. Mas se fizermos um esforço de estranhamento, constatamos que é no mínimo impressionante como tais associações - com crime, violência, ruptura - está colada à imagem do nosso "outro" social (FRANÇA, 2001, p. 04).

Além disso, Ivânia Neves, Maurício Côrrea e Raimundo Tocantins (2013, p. 41) reafirmam a invisibilidade como favorável à manutenção da violência cotidiana contra os Kaiowá. Retratados de modo folclorizado, a partir de discursos estereotipados, as vozes dos indígenas não são escutadas, o que determina a ocupação de seus (não) lugares na sociedade.

> As 'estratégias hegemônicas de designar a cada um o seu lugar no mundo' fazem parte de um *modus operandi* generalizado e estimulado pelos tradicionais meios de comunicação de massa. Esse ethos midiático historicamente atrelado aos interesses do grande capital não só ocupa um espaço privilegiado de enunciação como também determina quais serão as vozes presentes e ausentes no discurso midiático e como serão reportadas por ele (NEVES; CÔRREA; TOCANTINS, 2013, p. 41).

Jorge Ijuim (2020, p. 103) ao analisar a cobertura midiática em Mato Grosso do Sul, observa que, quando trata-se de negros e indígenas, os repórteres e editores negligenciam a compreensão dos fatos, com base nos fenômenos sociais. Não há "o mínimo de esforço para a compreensão de fenômenos sociais. O tom preconceituoso e o olhar restrito amplificam diferenças em vez de procurar trazer compreensão. Não há quaisquer questionamentos sobre os direitos negados a humanos – negros ou índios", o que demonstra "uma postura acrítica, desequilibrada e preconceituosa em reportagens sobre indígenas e negros, seja pelo modelo de jornalismo praticado pelos órgãos de imprensa, seus repórteres e editores, seja pelo pensamento predominante entre a população [...] do Mato Grosso do Sul". Para o autor, mais do que no desempenho das técnicas jornalísticas, o problema está na herança do pensamento eurocentrista.

> [...] enquanto grande parcela da população não tiver a mínima consciência sobre o que somos – gente sofrida pela brutalidade e o próprio bruto que tortura –, este quadro terá pouco a se alterar. Enquanto grande parcela do povo brasileiro não reconhecer que corre em nossas veias o sangue do português, do índio, do negro, setores conservadores da imprensa (*mainstream*) também não cumprirão seu papel educativo de promover e estimular os direitos humanos. E continuarão a desumanizar o jornalismo (IJUIM, 2020, p. 104)

Dominique Gallois (2004, p. 37) ao abordar a cobertura da mídia nos conflitos territoriais brasileiros, evidencia que "o enfoque da mídia nos conflitos entre índios e ocupantes não-indígenas procura quase sempre caracterizar como provas de sua 'aculturação' o engajamento dos índios em atividades antes monopolizadas pelos não-índios ou sua articulação à economia regional". Neste panorama, no contexto sul-mato-grossense, Everson Monteiro (2017, p. 16) complementa que "apesar de denunciar as tensões entre proprietários de terras e índios, as matérias não apresentam uma perspectiva histórica dos conflitos, ou seja, não remetem às suas origens e fundamentos", o que direciona o julgamento do(a) leitor(a) para determinados posicionamentos, demonstra o jogo de poder entre visibilidade e invisibilidade,

reconstrói novas narrativas, a partir de notícias descontínuas de significação (em tom de denúncia) e deslegitima ações indígenas (IJUIM; AGUILERA URQUIZA; URQUIZA, 2016).

> [...] não se trata de um cenário de guerra, pelo qual quase sempre interesses antagônicos estão em jogo. Trata-se mais de um cenário de luta entre o bem e o mal, entre mocinhos e bandidos; entre os que defendem a ordem, a estabilidade econômica, a paz e o direito e aqueles que desestabilizam, causam insegurança, são violentos e imprevisíveis, ameaçadores. O fundo ético ou moral, portanto, parece ser o confronto entre o ruralista que adquiriu legalmente suas terras e tem direito à propriedade e o indígena como o transgressor que supostamente usa da violência para violar a ordem estabelecida (IJUIM; AGUILERA URQUIZA; URQUIZA, 2016, p. 63).

Luíza, um dos *sujeitos* e coparticipantes desta dissertação, tem 40 anos e é uma das lideranças femininas de Ñande Ru Marangatu. Em seu relato, colhido a partir da história oral, ela conta que há pouco interesse pelos jornalistas da região na cobertura das dificuldades vividas na comunidade. Para ela, seria de muita relevância mais repercussão sobre os povos indígenas na mídia: "Porque aí leva a nossa situação, né! É muito importante *o jornalista vim*, *entrevistá*, *vê* a situação que *nóis tamo passano* na retomada" (História Oral Sete, 2022). A agente de saúde, também acredita que se a mídia publicasse a realidade vivida em Ñande Ru Marangatu, seria aliada na resolução judicial da homologação do território tradicional, suspensa desde 2005, além de auxiliar na visibilização da importância das mulheres líderes no *tekoha*.

> A gente gostaria de *falá* que a mulher... Ela tem que *levá* mais a nossa preocupação. Tem pessoa que não valoriza *as mulher* muito bem, principalmente, comunidade indígena que a mulher *tá* na liderança, né! Porque *eles precisa vê*, pra gente *podê sê* conhecida como mulher que luta pela comunidade. A gente luta (História Oral Sete, 2022).

Jorge Oliveira e Levi Pereira (2009, p. 203) na formulação de um laudo antropológico sobre Ñande Ru Marangatu, relatam que várias foram as notícias publicadas em jornais regionais como: Diário MS, O Progresso, Correio do Estado, Campo Grande News, Polícia News, Pantanal News, Agora MS, Dourados News, Clic News, Dourados Agora, entre outros. Os autores perceberam também que jornais distantes da área em litígio foram mais imparciais.

> Os jornais locais e regionais não se atêm apenas a informar os fatos. Sistematicamente apresentam juízo de valor parcial sobre os conflitos fundiários existentes na área em litígio e em outras partes do Estado. Muitas são as matérias registrando os seguintes assuntos: o clima de tensão que existe na região; o descontentamento de produtores rurais para com as decisões tomadas no Tribunal Regional Federal de São Paulo (3a Região), as ações de protestos organizadas pela Recovê, a ONG que foi e é presidida por proprietários de fazendas na área em litígio; várias acusações feitas pelos produtores e pela Recovê de que o CIMI estaria manipulando e incentivando os índios para invadirem fazendas no Estado, dentre outros assuntos (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 203).

Alexandra Figueiredo e Nara Sgarbi (2019) defendem que o apagamento dos povos tradicionais como um todo decorre da cristalização do Estado e das reproduções sociais. O silenciamento, neste contexto, ocorre pela supressão dos indígenas enquanto pertencentes à nação brasileira, a partir da invisibilização de assuntos, por parte das instituições governamentais e dos veículos de comunicação, que poderiam trazer visibilidade às suas causas. Questões relativas ao apagamento institucional serão melhor detalhadas no capítulo "A Aplicação do Método: análises e interpretações". Nele, serão tensionados os espaços de fala oferecidos à Inaye, vereadora indígena de Antônio João, e as deslegitimações e indiferenças acerca das pautas da comunidade por parte dos outros parlamentares.

De acordo com as autoras, esta produção de uma não-existência social pode ser vista quando as instituições deixam de observar e fornecer assistências (básicas) aos problemas vividos pelos povos originários, como: confinamento nas reservas, a miséria, o alcoolismo e a violência. "Por mais que já tenha passado quinhentos anos, efeitos de sentidos antigos continuam próximos e são apenas parafraseados, ou seja, visam ao apagamento, à exclusão e à invisibilidade desse povo" (FIQUEIREDO; SGARBI, 2019, p. 762).

Para Vânia Guerra (2015), os discursos disseminados sobre os(as) indígenas estão relacionados ao poder, que não apenas possuem, como criam uma "política de verdade" social, o que faz com que os saberes difundidos sobre os povos originários estejam atrelados a este poderio. Ou seja, "o discurso de uma época não vem sozinho. São os tipos de discurso que a sociedade acolhe e faz circular como verdadeiros e que funcionam como uma verdade coletiva" (GUERRA, 2015, p. 146). Importante salientar, aqui, que este acolhimento parte de um processo de recepção, que pode ser compreendido como um espaço mediador, atravessado pela cotidianidade familiar, temporalidade social e competência cultural de cada indivíduo(a), que formam e concretizam não somente os padrões culturais, como também as percepções sobre o que é real (MARTÍN-BARBERO, 1997).

Danilo do Nascimento e Teresa Cruz (2020) acrescem à colocação de Vânia Guerra (2015) que os discursos reproduzidos pela mídia sobre os povos tradicionais são imbricados junto de representações reducionistas, que retratam os indígenas, de forma geral, enquanto preguiçosos, selvagens e bêbados. Gabriel Landa (2018) ao analisar a construção midiática dos povos indígenas e dos produtores rurais em Mato Grosso do Sul incorpora o debate, ao pontuar que, o senso-comum local (anti-indígena) e fatores econômicos contribuem para que os veículos de comunicação reforcem e produzam imagens desfavoráveis dos povos originários, ao passo que enaltecem produtores rurais.

Estas visões e estereótipos também se aplicam às mulheres indígenas. Ao analisar conteúdos que circulam na mídia, Fabiana Borges (2016) percebeu que os resultados para os termos "mulher" e "mulher indígena" ganhavam significações diferentes, remetendo a inserção das indígenas em espaços rurais e selvagens. Complementar a esta discussão, María Lugones (2020, p. 59) reforça a importância da utilização do marcador étnico quando as notícias forem referentes, especificamente, às mulheres indígenas, pois "[...] a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas, heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica". Em campo, a partir da história oral, ficou evidente a percepção da invisibilização de *sujeitos* interseccionados. Claudete tem 20 anos, é mãe e Kaiowá. Ao ser questionada sobre a representação das mulheres indígenas na televisão, ela responde que há uma participação inexistente: "[...] porque não mostra nunca sobre índio, a maioria são só *mulheres branca* mesmo. Eles mostram mais as violências que elas [vivem]" (História Oral Oito, 2022, *inserção minha*). Ela gostaria, como qualquer outra pessoa, de ser ouvida e representada.

> [Eu gostaria] que falasse um monte de coisa... Que *nóis* também *temo* direito, não *é só mulheres branca* que têm, porque têm muitas mulheres indígenas que também sofrem violência... Como se fala? Doméstica. *Nóis* também *sofremo*, a maioria daqui sofre muito, *os marido dela bate nelas*, mas eles não falam isso (História Oral Oito, 2022, *inserção minha*).

Além das estereotipações midiáticas, dificilmente ouvidas para a construção de notícias e reportagens, as mulheres indígenas quando inseridas em conteúdos jornalísticos aparecem representadas por porta-vozes, o que acentua o silenciamento imposto sobre elas, como explica Flávia Silva (2018, p. 30).

> Quando buscamos assuntos sobre a temática da mulher indígena na internet, muitas são as matérias, artigos e reportagens que encontramos a esse respeito, contudo, [...] vemos organizações não-governamentais, Estado, instituições, conselhos missionários, enfim, vários porta-vozes que, ao falar em nome dessas mulheres interditam, por vezes, o dizer delas e as impedem de se colocarem no/para o mundo efetivamente.

Contudo, face ao silenciamento e a não-existência promovidos pelos meios de comunicação e outras instituições detentoras de poder, as mulheres indígenas têm lutado para chamar a atenção da sociedade aos problemas que enfrentam. Segundo Rosely Pacheco (2017, p. 111), elas têm participado cada vez mais de encontros, fóruns e conferências, novos espaços de discussões e articulações entre mulheres de diferentes etnias. "Estas mobilizações femininas de participação e reivindicação em prol de seu 'bem viver' fazem parte desta prática descolonizadora que vem romper com a colonialidade do poder, uma vez que trazem à tona a inserção de novas demandas e propostas".

Outra estratégia utilizada pelas mulheres indígenas é a redação de cartas. Estes documentos são escritos por elas e encaminhados ao Brasil, posteriormente, circulando nas redes sociais. Para Suzane Costa (2018), os modos de narrar as mortes dos indígenas ganharam um novo formato. Com a escrita, elas encontraram um novo modo de denunciar sua realidade.

> [...] nos quinze anos de cartas escritas pelos indígenas ao Brasil, não houve um ano em que as mulheres indígenas não escrevessem em nome das suas filhas, filhos, irmãos, irmãs e demais parentes assassinados. Não houve um ano sem o registro de uma morte violenta e sem narrativas de sujeições e desamparo (COSTA, 2018, p. 115).

Flávia Silva (2018, p. 38) reforça a importância da mulher indígena se colocar em espaços de mídia autônomos ou independentes e de reivindicar locais livres para discussões e notoriedade de suas pautas. Assim, ela "confronta a dinâmica de funcionamento da maquinaria midiática". Os lugares de fala sufocados potencializam-se, portanto, a lugares de transformação, devido à consciência política. Nesse sentido, entre as Kaiowá há uma ascendência nas estratégias discursivas (net-ativistas) e produção de conteúdos contra-hegemônicos, publicados nas redes sociais da *Kuñangue Aty Guasu*, o que será refletido em mais profundidade no capítulo "A Aplicação do Método: análises e interpretações".

Ainda que silenciadas e ocultadas pelos veículos de comunicação tradicionais, Clara Barbosa de Almeida (2018), enquanto mulher indígena, evidencia a força feminina e o protagonismo de mulheres Guarani e Kaiowá, que lutam pela recuperação de seus territórios tradicionais, ao passo que suas trajetórias são marcadas por violências, mortes, ausências e re(existências). Como exposto, anteriormente, sem mulher não há *tekoha*, e suas motivações dentro das disputas territoriais vão muito além da recuperação das terras sagradas: "A luta das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá não é só a luta pela demarcação da terra, mas também pela saúde, educação e para o bem da população indígena das áreas de retomadas" (ALMEIDA, 2018, p. 15).

Ademais, a autora acrescenta a necessidade de seu povo por tranquilidade em Mato Grosso do Sul, para que as mulheres possam viver sem violências sexuais, físicas e morais, sem ameaças de morte e humilhações. Por fim, Clara Barbosa de Almeida (2018, p. 17) declara: "Só queremos viver em busca do bem viver, para cumprir o ciclo da vida aqui no mundo terreno, só pedimos para viver em liberdade por todos os cantos do país".

4. MARCO SITUACIONAL: HISTÓRICO DE ÑANDE RU MARANGATU

> [Os Guarani] não só são testemunhas de tempos passados, mas protagonistas do presente e construtores de futuro. Seus caminhos de liberdade nos convidam a entrar com eles em um movimento que não é exclusivo deles, mas também de todos aqueles que não se conformam com o modelo econômico predador que ameaça a terra e destrói a convivência entre tudo o que é humano e a natureza. Com eles nos sentimos mais humanos [...] (CUADERNO DEL MAPA GUARANÍ CONTINENTAL, 2016, p. 06, *tradução minha*)

4.1 Conceitos gerais e panorama dos Kaiowá em Mato Grosso do Sul

Em uma perspectiva geral, os Guarani (Ñandeva, Kaiowá, Mby'a) encontram-se em países como a Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Lembra-se, porém, que muito antes das criações dos Estados Nacionais e suas fronteiras, estes povos faziam parte de uma localidade única e extensa. Com uma das maiores presenças territoriais indígenas no continente americano, "são mais de 280.000 pessoas, unidas por uma língua e uma cultura em comum, distribuídas em 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares, desde o litoral Atlântico até os pés da Cordilheira dos Andes" (CUADERNO DEL MAPA GUARANÍ CONTINENTAL, 2016, p. 06, *tradução minha*). Gente que resiste há mais de cinco séculos de expropriação e violência colonial e, busca políticas públicas que resguardem ao menos direitos humanos básicos e o reconhecimento legal de seus territórios de origem, principalmente no Brasil. Salienta-se, ainda, que:

> A 'nação guarani', como viram os antigos conquistadores e como a chamaram os colonos europeus até o século 19 pelo menos, não desapareceu e está vigente. O Guarani retã não significa apenas uma população, um povo ou uma cidade, mas uma pátria, um país, uma nação, um território e uma terra. Essa identidade se fundamenta em um Guarani rekó, um modo de ser e proceder com características próprias. Seu território, o solo que se pisa, é um *tekoha*, o lugar físico, a terra e o espaço geográfico onde os Guarani são o que são, onde existem, resistem e reexistem (CUADERNO DEL MAPA GUARANÍ CONTINENTAL, 2016, p. 13, *tradução minha*).

Ao estreitar esta análise, auferimos que invisibilizados pela sociedade colonial e tendo sua cultura considerada enquanto subalterna pelo referencial hegemônico, os Kaiowá formam uma parcela expressiva da população sul-mato-grossense. Segundo dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no censo de 2010, Mato Grosso do Sul apresenta a segunda maior população de povos originários do país, estimada em 77.025 pessoas, atrás apenas do Amazonas. Deste total, cerca de 30 mil indígenas são da etnia Kaiowá (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2008). Estes dados, porém, são tensionados com a principal fonte de economia da região, o agronegócio. Esta contradição gera a "raiz do conflito", a partir da incompatibilidade dos objetivos (GALTUNG, 2003), e torna o estado palco de

violentas disputas territoriais, além de submeter os indígenas às forças ruralistas, atuantes na política nacional, com o intuito de manter a dominação colonialista sobre eles (CAVALCANTE, 2013).

Thiago Cavalcante (2013) explica que com o avanço das frentes colonizadoras, o Estado colonialista junto de particulares expulsou os Kaiowá de suas terras, entre as décadas de 1940 e 1990, no Mato Grosso do Sul. Neste período as vegetações nativas foram destruídas e substituídas por lavouras e pastagens, o que transformou determinantemente o modelo de assentamento destas comunidades. Enquanto isso, os indígenas foram obrigados a viver em precários assentamentos e limitadas reservas. Segundo Aline Crespe (2015), houve uma intensificação das expulsões dos povos originários de seus territórios a partir da década de 1980, o que resultou no aumento da população em reservas. Até então, muitos dos indígenas ainda viviam em seus *tekoha*, mesmo tendo sido titulados e transformados em fazendas.

Jorge Oliveira e Levi Pereira (2009, p. 55) destacam que a esta altura, devido a doenças epidêmicas trazidas dos europeus, como sarampo, varíola, malária e tuberculose, muitas comunidades indígenas já haviam sido erradicadas ou reduzidas drasticamente, as quais "acabaram se fundindo a outras comunidades aliadas". Em uma das visitas à Ñande Ru Marangatu, Seo Salvador, idoso respeitado pelas lideranças e demais pessoas, relatou que seus pais faleceram devido ao sarampo e a tuberculose, ambos sepultados no território tradicional.

Conhecer o significado do *tekoha* para os Kaiowá é fundamental ao analisar o histórico de luta e sofrimento em suas retomadas territoriais e auxilia na compreensão do papel desempenhado pelas mulheres da etnia nas comunidades. Para eles, a terra nunca é um espaço comerciável, ou somente para o plantio. A terra (espaço geográfico) é o lugar onde a comunidade vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural (o bom e específico modo de ser: usual, costumeiro e tradicional) (PEREIRA, 2016; PEREIRA, 2004; OLIVEIRA; PEREIRA, 2009), além de agregar famílias extensas/parentelas na busca do viver ancestral (BRAND, 1997) e, um conjunto de fogos domésticos. O local representa "a maneira através da qual estes povos interagem com o meio-ambiente, os animais, as coisas, os espíritos e tudo que constitui sua complexa ecologia viva e comunicante" (DI FELICE, 2017, p. 09).

Em outras palavras, muito além de apenas um ponto no espaço, o *tekoha* é permeado e assentado por relações sociais que o compõe. Por assim dizer, o *tekoha* "têm liderança religiosa própria (*tekoaruvixa*) e política (*mburuvixa, yvyra'ija*) e forte coesão social. O *tekoha* corresponde às grandes festas religiosas (*avati-kyry e mitã pepy*) e as decisões a nível político e formal nas reuniões gerais (*Aty Guasu*)" (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 218, *tradução minha*). Logo, caracteriza-se por territórios habitados nos últimos dois mil anos, com

ecossistemas naturais equilibrados e terras adequadas ao plantio agrícola (CUADERNO DEL MAPA GUARANÍ CONTINENTAL, 2016).

Aline Crespe (2015), vai além nesta perspectiva, ao ressaltar que para os Kaiowá, lutar pela terra é lutar pelo seu lugar no mundo, pela alegria e pelo direito de viver próximo aos seus antepassados. Deste modo, a terra é a vida, enquanto o despejo é a morte. Neste sentido, Graciela Chamorro (2008) *apud* Thiago Cavalcante (2013) reforça os motivos do sentimento de pertencimento dos Kaiowá pelo *tekoha* e a necessidade de, ao identificar e delimitar uma terra indígena, levar em consideração o sistema cultural e a organização social dos povos originários.

> Não se pode, pois, falar da terra Guarani como um dado fixo e imutável; ela nasce, vive e morre como os próprios indígenas, que nela entram, a ocupam e a trabalham. A terra origina ciclos que não são simplesmente econômicos, mas sócio-políticos e religiosos (CHAMORRO, 2008, p. 42 *apud* CAVALCANTE, 2013, p. 61).

Importante ressaltar que, embora os *tekoha* sejam concebidos como territórios amplos sem delimitações ocidentais (cercas e donos), eles são determinados por características naturais, como morros, rios e demais acidentes geográficos (BRAND, 1997). Esta característica, assim como o entendimento de territorialidade indígena antes das fronteiras nacionais, serão essenciais para a reconstrução histórica de Ñande Ru Marangatu (Brasil), que faz divisa a partir de serras e rios com *Pysyry* (Paraguai).

Em uma fragmentação, a partir de diversos valores semânticos e adjetivações, a palavra *teko* possui diversos sentidos, como: "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume..." (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 186, *tradução minha*). Além disso, é possível acrescentar a essencialidade e a significação do território próprio dos Kaiowá e da dimensão total de sua espacialidade (*ñane retã*):

> O elemento geográfico é, como o elemento histórico, uma das condições de possibilidade de afirmação concreta de um grupo humano. A conceituação *ñane retã* é, por tanto, uma territorialidade política. Neste caso, é também o lugar que Ñande Ru estendeu e marcou para que os Paĩ usem esta terra que lhes foi designada. [...] É por esta razão, que o assunto terra é de primordial importância (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 190, *tradução minha*).

Eliel Benites (2014, p. 36) – pesquisador Kaiowá, nascido na Reserva Indígena Te'ýikue/MS-, por sua vez, desprende e detalha o valor semântico de *tekoha*: "a mesma palavra aglutina dois conceitos fundamentais: vida (*teko*) e lugar (*ha*)". Em síntese, o "*tekoha* é imprescindível para nossa sobrevivência física e, de modo especial, também cultural, dado que *tekoha* significa espaço ou lugar (*ha*) possível para o modo de ser e de viver (*teko*)". Jorge

Oliveira e Levi Pereira (2009, p. 34) também estudam a etimologia da palavra *tekoha*: "*Teko* é o sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder Kaiowa. *Ha*, por sua vez, é o sufixo nominador que indica a ação que se realiza".

Ademais, Eliel Benites (2014) contribui para o debate ao retomar a cosmologia da criação territorial Guarani e Kaiowá, a partir de falas do rezador da comunidade Panambizinho Nailton Aquino, que afirma serem os Guarani e Kaiowá descendentes diretos de Ñande Ru (O Nosso Pai ou Grande Irmão mais Velho), surgidos do centro do mundo (*Yvy pyru'ã*), considerado hoje, os territórios tradicionais (*ñane retã*). A espiritualidade é presente neste relato, no qual elabora-se um "significado cultural para explicar a origem do mundo a partir da experiência das gerações ligadas ao território onde se estabelecem" (BENITES, 2014, p. 34). Faz-se evidente, então, a necessidade do território para a continuidade do bem viver e da história afetiva e religiosa, em que a qualidade da terra é relacionada a qualidade da vida.

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

Compreender e (re)conhecer o significado de um território completamente distinto do padrão ocidental, é indispensável para refletir que, embora numerosos em Mato Grosso do Sul, os Guarani e Kaiowá ocupam pequenos espaços de terra no estado. Segundo Carlos Vieira (2016), as duas etnias estão distribuídas em 22 terras indígenas, sendo oito reservas e o restante, áreas retomadas a partir de 1980. Posto que, nas reocupações dos *tekoha* todos os membros das parentelas participam na equipe de frente, o que inclui mulheres e crianças (mesmo quando bebês). Para isso, é necessária uma preparação religiosa meses ou anos antes das recuperações territoriais (MORAIS, 2016), a fim de preparar e proteger os povos que estarão nas retomadas "[...] para que mantenham contato com os seres invisíveis e os guardiões do *tekoha* abandonado, uma vez que eles irão manter novamente contatos como os seres visíveis e invisíveis existentes no *tekoha guasu*[8]" (BENITES, 2012, p. 171).

[8] *Tekoha guasu* é concebido como um *tekoha* grande. Rosa Colman (2015, p. 15) exemplifica melhor o conceito: "[...] cada *Tekoha* tem relações sociais, trocas econômicas, realização de festas, etc, com outros *Tekoha*, em geral próximos em termos geográficos. Podemos pensar numa pequena rede de 5 a 10 *Tekoha,* mais ou menos, relacionados entre si, que seria o que está sendo denominado de *Tekoha Guasu*, ou seja, um território maior com grupos sócio-políticos autônomos, porém relacionados entre si".

> Por isso, de quatro a cinco dias antes da efetivação da retomada, todos os integrantes da equipe de frente devem obrigatoriamente participar do ritual religioso (*jeroky*) por um período de três ou quatro noites realizados em frente ao altar sagrado (*yvyra'í marangatu*), molhando o centro da cabeça com água (*yary*) feita com a casca e folha do cedro, planta nativa sagrada para os Guarani-Kaiowá. Esta cerimônia religiosa de batismo (*mongarai*) serve para que os batizados sejam reconhecidos pelos seus antepassados e para que eles se protejam dos seres invisíveis e dos guardiões maléficos existentes no lugar. Na última noite, antes do grupo se deslocar em direção a área a ser retomada, os membros da equipe de frente devem se pintar ou tingir parte do corpo e do rosto de urucum (*yruku*). Pelo respeito e honra de seus antepassados, todos os homens devem segurar com força o arco e flecha e o porrete tingido (*yvyrapara*) e jurar a reocupação do tekoha antigo. Durante as noites, normalmente durante toda a madrugada, os rezadores movimentam seus chocalhos (*mbaracá*) e as mulheres batem lentamente seus *takuapu*, um pedaço do caule de taquara (BENITES, 2012, p. 171).

A luta pelas terras sagradas Kaiowá pode ser interpretada como uma resposta ao não cumprimento da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988[9], em que garantia a conclusão das demarcações de terras indígenas em até cinco anos após seu decreto, o que nunca ocorreu. Direito atualmente ameaçado pelo Marco Temporal – incluso na Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/00[10] e no Projeto de Lei 490/07[11] –, que determina aos povos indígenas a comprovação e a reivindicação de áreas ocupadas em 1988 e desconsidera as violências e expulsões sofridas pelos povos originários antes desta data. Infere-se, então, um Estado ausente e subserviente aos produtores rurais, ao poderio econômico.

4.2 Terra Indígena Ñande Ru Marangatu: retomada histórica

Ñande Ru Marangatu (Nosso Pai Celestial), o lócus onde é realizado este estudo junto das mulheres Kaiowá, é um dos territórios tradicionalmente ocupados pelos indígenas desta etnia desde antes da chegada dos(as) colonizadores(as). A área em litígio (de 9.317,2160 hectares) está localizada no distrito de Campestre, integrante do município sul-mato-grossense de Antônio João. Sendo um *tekoha* fronteiriço, dividido entre o Brasil (Ñande Ru Marangatu) e o Paraguai (*Pysyry/Esperanza*), ou seja, um *tekoha guasu*.

---

[9]Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2022.

[10] PEC 2015/2000 – Proposta de Emenda à Constituição. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>. Acesso em: 05 abr. 2022.

[11]PL 490/2007 – Projeto de Lei. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311>. Acesso em: 05 abr. 2022.

Dona Leonarda, por intermédio de Inaye, conta que na mitologia Kaiowá, Ñande Ru Marangatu é o nome de um morro sagrado, onde um rezador e sua família, após 15 dias de rezas, subiram/desapareceram nos céus. No local, ficaram apenas as vestimentas e os instrumentos utilizados nos rituais, como o chocalho e o *chiru* (incenso em formato de cruz). O mito foi passado entre as gerações, pois um filho que não praticava junto dos pais ficou na Terra e pôde disseminar a história (História Oral Três, 2022).

Figura 2: Localização geográfica de Ñande Ru Marangatu e *Pysyry*



Fonte: Kárine Guirau (2010, p. 55). Adaptação de Fabio Mura (2019, p. 172)

De acordo com Kárine Guirau (2010, p. 13, *inserção minha*), "para contar de Marangatu é preciso primeiro contar das gentes e [do cacique] da comunidade Capitão Alziro Vilhalba" - título atribuído a ele pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI)[12] – que viram, segundo ele, a partir da década de 1930, o *tekoha* transformar-se em propriedades privadas. "A memória não é outra senão abatida, melancólica, Seu Alziro diz dos desejos do passado. [...] Nesse tempo

[12] Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), renomeado em 1918 como Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Na época, este órgão pertencia ao Ministério da Agricultura e estava ligado aos militares que solicitavam um indigenismo laico. Seu foco não era apenas oferecer assistência aos povos originários, como também transformá-los em mão de obra para a fundação de colônias agrícolas, ou seja, trabalhadores nacionais, que a partir de trâmites jurídicos do SPI, passaram a ser tutelados pelo Estado. Contraditório, a partir de uma administração explicitamente colonial e com finalidades capitais, o órgão restabeleceu aos indígenas uma identidade genérica, o que reprimiu suas práticas culturais. Além de retirarem os povos tradicionais de suas terras, liberando-as para a exploração econômica e colonização aos não indígenas. Em 1960, sob acusações de genocídio e violência, o SPI passou a ser investigado por uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) (FREIRE; OLIVEIRA, 2006). Extinto em 1967, deu lugar à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

seu Alziro aguardava a volta do Capitão Daniel[13]-SPI – com as promessas de resolver o problema das terras no seu *tekoha*". O que nunca aconteceu e, permitiu, que em meados do fim da década de 1940 e início de 1950, o território tradicional se transforma-se oficialmente em fazendas privadas, ocupadas "por fazendeiros e produtores rurais, pequenos produtores e trabalhadores rurais da vila Campestre" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 159)[14], com destaque para o detentor da fazenda Fronteira (também Cedro e Barra) Pio Silva, natural de Minas Gerais e um dos mais influentes da região. Evidência explícita quando "na década de 1970[15] muitos Kaiowá residentes do Distrito de Campestre teriam sido para lá levados, com apoio da Prefeitura Municipal de Antônio João, para que 'saíssem das terras de Pio Silva'" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 37). Lília Valle (1974) critica com preocupação este esbulho para ações agropastoris, na época as fazendas, principalmente de gado, ocupavam toda a região, embora grande parte dos terrenos não estivesse sendo aproveitado.

Seo Alziro Vilhalba viveu na pele esta situação de exploração. Chegou a ganhar da Prefeitura oito lotes (que totalizavam 7.560 metros) na vila Campestre - povoada por trabalhadores do município de Antônio João -, para que deixassem a região onde se encontrava Pio Silva (VALLE, 1974). Inconformado com a falta de terras e o descaso estatal, além de persistente, o cacique não desistiu de defender os direitos de sua comunidade:

> No entanto, a família Vilhalba resistiu a este processo de saída das terras que os Kaiowa ocupavam tradicionalmente e conseguiu, gradualmente e com o apoio de outros parentes e aliados, reorganizar a comunidade de *Ñande Ru Marangatu* para retomar, como assim entendem os indígenas, parte de seu território naquela região fronteiriça. Contata-se, ainda, que desde aquele tempo [meados de 1970] o órgão indigenista oficial já tinha conhecimento da realidade dos Kaiowa em Antônio João, inclusive da necessidade de uma área maior para sua reprodução física e cultural. Contudo, a FUNAI nada teria feito para resolver o impasse, exceto tentando transferir os indígenas de *Ñande Ru Marangatu* para a Reserva Indígena de Dourados ou para outra reserva existente no estado (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 37, *inserção minha*).

Houve também, ainda na década de 70, diversas tentativas para que os habitantes de Ñande Ru Marangatu (antigo Cerro Marangatu) mudassem para Dourados (MS/Brasil) ou

[13] O Capitão Daniel era lembrado com carinho por Seo Alziro Vilhalba, pois o mesmo fazia visitas mensais à comunidade e levava armas e outros presentes. Mas, por ordem governamental, foi substituído por Pio Gonçalves, contratado pelo exército para requer as armas e ser o "chefe" dos indígenas (VALLE, 1974).

[14] A colonização na região começou com a decadência da Mate Laranjeira, na década de 30. O Prof. Dr. Hilário Aguilera Urquiza destaca a ação governamental neste contexto: "[...] O Governo Federal, através de Getúlio Vargas, da Marcha para o Oeste, começa a fazer propaganda para os colonos, sobretudo os colonos do Sul, os colonos de São Paulo, de Minas e do Nordeste, para virem para essa região, para ocupar essa região oeste do Brasil, da divisa com Paraguai. Por quê? Era uma fronteira recente do pós-guerra, era uma fronteira com pouquíssima habitação, porque ela tinha sido retomada pelo Brasil do Paraguai" (Entrevista, 2022).

[15] Neste período o Brasil passava pelo Regime Militar, devido ao golpe de Estado de 1964. "Naquele contexto histórico e político a FUNAI não prestava a devida assistência aos Kaiowa estabelecidos em Antônio João" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 39).

Pysyry. Sob pressões e conflitos regionais permanentes, ainda nesse período, parte da população "se viu obrigada a deixar a área em litígio e buscou abrigo entre seus parentes residentes do outro lado do rio Rio Estrela" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 36), desdobramento da terra originária no Paraguai, onde compartilham costumes, tradições e a língua [conhecidos como *Paĩ-Tavyterã*].

Sobre os conflitos regionais, Lília Valle (1974, p. 2) também observou os preconceitos, as tentativas de assimilação à sociedade nacional e a rispidez com que os membros de Ñande Ru Marangatu eram tratados pela população de Antônio João, que ainda carrega estereótipos, sendo os indígenas "tidos como preguiçosos, bêbados e desordeiros". Ou seja, perturbadores da ordem social e sub-humanos, o que abre errôneas brechas para que a situação desse povo seja ainda mais difícil:

> São proibidos de caça e pesca pelos fazendeiros da região que chegam a atropelá-los sem piedade. [...] Estão se tornando mão-de-obra barata para os fazendeiros que aproveitando da falta de assistência da FUNAI na região vão fazendo todo o tipo de exploração (SARDINHA; TAVEIRA, 1975 *apud* processo FUNAI nº 2946/74, p. 45).

Sendo que, a partir da reorganização do movimento indígena, depois do assassinato de Marçal de Souza, as reocupações recomeçaram. Em 1998, 250 Kaiowá, incluindo mulheres e crianças, ao deixarem a vila Campestre retornaram para Marangatu, em resposta à vontade de viver no que é de Ñande Ru (Nosso Pai), para a reprodução física e cultural adequada à comunidade.

> [...] a comunidade de *Marangatu* não reivindica qualquer terra. [...] Deseja retomar a posse dessa terra específica porque é nela que, desde o tempo de seus antepassados, se realiza a experiência social da comunidade a qual as pessoas que a compõem atualmente se consideram pertencentes. Seus rios, morros, remanescentes da vegetação nativa de mata e cerrado, enfim, estão povoados de lembranças dos antigos moradores e servem como suporte para a construção da identidade do grupo. A geografia se inscreve na memória coletiva, distinguindo essa comunidade de outras comunidades Kaiowá da região com as quais se relacionam (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 51).

Já em 1999, o Cerro de Marangatu foi rebatizado para Ñande Ru Marangatu- em português, "Nosso Pai Celestial" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 159). "No dia 26.05.1999 o *tekuaruvixa* Atánas batizou o novo **tekoha** com o nome de **Ñande Ru Marangatu**. *Marangatu: mãrã y katu*; virtude, proveito, bondade, honra (MONTOYA, 1876, p. 210 *apud* GUIRAU, 2010, p. 15, *tradução minha*). Com relação direta ao divino e ao sagrado, "na concepção Kaiowá o *teko marangatu* é a reprodução, imitação, o reflexo do modo de ser dos deuses" (PPT [Projeto Paï-Tavyterã], 1975, p. 14 *apud* GUIRAU, 2010, p. 15). Em outras palavras, o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza, explica que "Ñande Ru Marangatu é o

morro sagrado, o epicentro, o local de convergência da cosmologia Guarani, de veneração, de celebração, de rituais. Então, ali seria a marca, o centro de um grande *tekoha*, que eles chamam de *tekoha guasu*" (Entrevista, 2022), onde os espíritos habitam.

Por retomarem o Cerro de Marangatu, na época sede da Fazenda Cedro, os Kaiowá não foram permitidos pelos fazendeiros para ficar na área. A partir, então, de negociações entre os proprietários da terra, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e os próprios Kaiowá, foi permitido a estes últimos que ficassem em uma parte do *tekoha*, correspondente a 30 hectares. "Os Kaiowá se comprometeram a não perturbar as vacas, os fazendeiros a não perturbarem os Kaiowá e a FUNAI compromete-se a enviar um Grupo Técnico (GT) para identificar, delimitar e demarcar as terras do Cerro *Marangatu* no prazo de seis a sete meses" (GUIRAU, 2010, p. 16, *grifos do autor*). É importante, sublinhar aqui, que de acordo com o Relatório Circunstanciado do processo FUNAI 1861/100, o *tekoha* reivindicado pelos Kaiowá corresponde a 48 quilômetros.

Figura 3: Cerro Marangatu que guarda profundo significado religioso



Fonte: foto retirada e cedida por Inaye Gomes Lopes (2022)

Deste modo, em janeiro de 2005, Ñande Ru Marangatu foi reconhecido pelo Ministério da Justiça enquanto território tradicional e demarcado. Após este período, em março do mesmo

ano, foi homologado pelo então presidente da República Federativa do Brasil Luís Inácio Lula da Silva. Porém a lei possui suas entrelinhas e, consequentemente:

> O decreto homologatório teve sua eficácia suspensa pela liminar do Ministro do STF e Pio Silva entrou com uma ação de reintegração de posse no Tribunal Regional Federal (TRF) 3º região. A ação foi deferida. [...] Para o Direito foi desocupação, para os Kaiowá foi uma expulsão. Ñande Ru tem as suas gentes nas beiras das estradas de Mato Grosso do Sul (GUIRAU, 2010, p. 24).

Dez anos depois, em 2015, os Kaiowá retomaram novamente uma parte do *tekoha*, como forma de cobrar do Supremo Tribunal Federal (STF) a homologação da área, que já foi declarada pela Justiça Federal. O território tradicional, seis décadas depois dos processos colonizadores já não é mais o mesmo, a vegetação original foi substituída pela agricultura e pecuária – em parte com o auxílio de mão de obra indígena e não indígena, tanto brasileira, quanto paraguaia - o que afeta diretamente nos recursos ambientais essenciais ao bem-estar e na reprodução física e cultural das etnias (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009). Mesmo que o território não seja o mesmo, devido aos prejuízos ambientais e pessoais ocasionados pelas frentes agrícolas, a reivindicação foi motivada pela sua continuidade e permanência na memória social, religiosa e coletiva do grupo.

> É por este motivo que decidiram reivindicar o retorno às suas terras, lançando mão de meios legais e até conflituosos, como no caso das tentativas de ocupação à força das propriedades particulares que incidem sobre as terras que consideram pertencentes ao *tekoha Marangatu*. Eles acreditam que não há outra saída: ou a comunidade retorna à posse da área periciada, ou ela mesma estará fadada ao desaparecimento enquanto comunidade. As lideranças também estão muito preocupadas com o fato de serem poucas e idosas as pessoas que nasceram e viveram por algum tempo naquela terra, antes de serem forçadas a deixarem o local (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 53).

Priscila Anzoategui (2017) a partir da fala de Clara Barbosa de Almeida, mulher Kaiowá e uma das entrevistadas de sua dissertação, exemplifica que mesmo sem "mata, água e bichos, os antepassados viveram ali, há toda uma história, um movimento de tentar transformar esse lugar presente, naquilo que o *tekoha* já foi um dia, eis o conceito de tekoharã":

> Daí a importância da palavra tekoharã. Ela aponta para o futuro de um tekoha que deve renascer, isto é, nascer novamente em um lugar específico. O movimento de reelaborar um grupo e retornar ao tekoha é um mecanismo Kaiowá e Guarani para reverter a situação histórica das remoções forçadas para as reservas. [...] Quando questionados sobre o significado da palavra tekoharã, os Kaiowá e Guarani me repetiam: é o tekoha que vai nascer de novo (CRESPE, 2015, p. 369).

A pretensão é de que o terreno destruído dê lugar a uma nova terra, para um modo de vida mais harmônico (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009). Em uma das visitas ao campo, Seo

Salvador e Dona Leonarda lamentaram o fato do território reocupado não possuir mais os animais e as plantas de antigamente, mas transpareceram esperança em relação a volta dos mesmos (em parte, já que algumas espécies agrícolas se perderam para sempre), dentro de alguns anos. Crença reafirmada no fato de "eles acreditam que, caso retomem a posse da terra, promoverão uma série de atividades rituais e ecológicas (de manejo dos recursos ambientais) capazes de facilitar o retorno da flora e da fauna, aumentando gradativamente a oferta desses recursos" (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 78). Jorge Oliveira e Levi Pereira (2009, p. 70) recordam junto aos indígenas, com saudosismo, como era estar no *tekoha* intocado pelo colonialismo – pela expropriação das terras e seus impactos durante décadas:

> Naquela época, lembram os índios mais idosos, a área em litígio era coberta de matas (*ka'aguy* em guarani) e os Kaiowa não dependiam de cestas de alimentos doadas pelo governo. Suas roças eram grandes e diversificadas, contendo diversas espécies agrícolas, exclusivas aos Kaiowa, como batatas, *mbakuku*, algodão, abóbora, amendoim, feijão de vara, mandioca, milho etc., além de espécies introduzidas, como o arroz e o feijão de arranque. Havia ainda muitos animais para caçar (anta, cateto, cutia, paca, queixada etc.) e uma grande quantidade de peixes para pescar nos rios (muçum, piraputanga, surubim etc.). Além das atividades de agricultura, caça e pesca, a coleta significava uma fonte importante para a economia indígena. Eram tempos em que suas crianças não sofriam de desnutrição e as festas religiosas eram promovidas com mais frequência, diferentemente do que ocorre nos dias de hoje, recordam-se os mais velhos com saudade.

Entretanto, por há muitas décadas viverem restritos de recursos ambientais e pela própria dinamicidade cultural Kaiowá, novos hábitos de vida foram rearticulados e incorporados, inclusive alimentares, políticos e ritualísticos, enquanto a biodiversidade e os recursos hídricos são preservados e retornam gradativamente (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009). Abaixo, é apresentado Seo Salvador, que nos recepcionou em sua casa com muito cuidado e dedicação. Logo de início nos apresentou uma de suas roças, cultivada junto de familiares, onde há mandioca, abacaxi, remédios para tosse, para feridas, cana de açúcar, entre outros. Alguns utilizados para *chicha* (bebida nativa) e *guaxiré*[16]. Isso aponta para a capacidade de adaptação e reprodução do modo de vida Kaiowá nas condições territoriais atuais (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009).

> Assim, os Kaiowa [...] demonstram grande criatividade para disporem de áreas com fertilidade suficiente para assegurar o cultivo de suas lavouras. Essas áreas cultiváveis são encontradas preferencialmente nos locais onde ocorrem solos de aluvião, nos fundos de vales, já que a maior parte da área apresenta relevo acidentado. Destaque especial é dado ao cultivo de milho branco, um cultivar indígena que não é comercializado, pois é de uso exclusivo para o preparo de bebidas e de alguns alimentos consumidos em determinados rituais (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 80).

[16] Festividade religiosa, onde se formam rodas de dança e reza.

Figura 4: Seo Salvador mostra, com orgulho, sua plantação de abacaxi



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Figura 5: Seo Salvador apresenta uma das formas de caça



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Figura 6: Esposa de Seo Salvador, Dona Leonarda colhe mandiocas para o almoço



Fonte: foto retirada e cedida por Camila Catelan (2021)

Figura 7: Filha de Olinda ajuda os homens na preparação do solo



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

As idas e vindas dos Kaiowá à Ñande Ru Marangatu não representam apenas resistência e perseverança destes indígenas, como também reiteram a existência de discursos anti-indígenas que negam a vida aos povos tradicionais desde o período colonial.

5. O PERCURSO METODOLÓGICO

Como exposto em capítulos anteriores, ancorado nas áreas de conhecimento da Comunicação e da Antropologia, este estudo almeja refletir sobre a não-existência de mulheres Kaiowá e seu povo em materiais midiáticos industriais de Mato Grosso do Sul, bem como evidenciar as (auto)representações e a visibilidade dos discursos e dos papéis políticos desempenhados por elas no *tekoha* Ñande Ru Marangatu.

A fim de responder o problema de pesquisa "Como as mulheres Kaiowá interpretam o fazer jornalístico sul-mato-grossense, tal qual compreendem as representações criadas sobre elas e seu povo? E o que dizem elas sobre suas participações na retomada de Ñande Ru Marangatu, em 2015, no Mato Grosso do Sul, em contraposição às coberturas midiáticas realizadas no estado neste período conflituoso?", serão aplicados três dispositivos metodológicos complementares e pertinentes à compreensão dos *sujeitos* de estudo, as mulheres Kaiowá e suas trajetórias: a História Oral; a Hermenêutica de Profundidade (HP), proposta por John B. Thompson (2011), e a Observação Participante.

Neste contexto, a História Oral e a Observação Participante foram desempenhadas em campo, no *tekoha* Ñande Ru Marangatu. As narrativas foram gravadas em formato de áudio, por um aparelho celular, em que "[...] resulta numa alta fidelidade à fala do personagem, permitindo utilizar diálogos e expressões pessoais que deixam a narrativa saborosa, ajudando a compor a persona do indivíduo ou grupo social" (MARTINEZ, 2008, p. 28); já as impressões observadas foram anotadas em um caderno de campo. A Hermenêutica de Profundidade, por sua vez, será instrumento de análise, com o objetivo de captar e interpretar as relações de dominação presentes na produção e recepção de formas simbólicas.

À princípio, este trabalho pretendia analisar os conteúdos jornalísticos dos ciberjornais O Campo Grande News e O Progresso, mas a pesquisa ganhou outras possibilidades com as idas ao território de Ñande Ru Marangatu, a partir dos diálogos e das escutas ativas. Apenas as histórias narradas pelas Kaiowá já apresentam um material riquíssimo para as análises e as interpretações, por isso, suas falas e somente elas, são os objetos de estudo aqui utilizados. Já em relação ao recorte temporal, como a maioria das mulheres participou de forma mais ativa apenas na retomada de 2015, optou-se por apreender a realidade vivida por elas e como se viram representadas – individual ou coletivamente – na mídia somente neste período de reocupação.

Embora materiais da mídia hegemônica não sejam analisados nesta dissertação, nota-se a partir de outros trabalhos teóricos, detalhados nos capítulos anteriores, um fazer jornalístico

que valida e naturaliza violências diretas, estruturais e culturais[17], devido à espetacularização dos fatos e à não compreensão dos fenômenos sociais, que acarretam em superficialidade, estereotipações e visões distorcidas da realidade.

5.1 Hermenêutica de Profundidade (HP)

Signos verbais ou não verbais, como narrativas, discursos e construções imagéticas, inserem-se em três contextos diferentes e interdependentes: o histórico, o cultural e o sociológico. Ademais, carregam intencionalidades e posicionamentos ideológicos implícitos ou explícitos, por intermédio da escolha de enquadramentos, palavras, fontes jornalísticas, entre outros, em suas produções. Neste caso, a temporalidade influencia a análise e o contexto empregado em determinado conteúdo. Neste sentido, a Hermenêutica de Profundidade (HP) auxilia a interpretação de signos a partir da desconstrução hermenêutica, que pretende revelar o escondido e abordagens realizadas no presente de maneira distorcida, além de novas possibilidades de percepção para experiências históricas passadas que proporcionaram determinadas ideias, como uma tradução do real que prepara para o pensamento futuro:

> Ora, a desconstrução hermenêutica não se refere a uma desconstrução radical da destituição dos sentidos e dos significados, mas a uma desconstrução que, ao interrogar ou reinterpretar, reelabora, historicamente os sentidos e os significados de compreensão humana, instituindo assim uma efetiva e construtiva experiência de uma ação realmente comunicativa na oniabrangência da dimensão comunicacional (BASTOS; PORTO, 2005, p. 316).

---

[17]Johan Galtung (2003, p. 9, *tradução minha*) conceitua a *violência* como "afrontas evitáveis às necessidades humanas básicas, e globalmente contra a vida, que reduzem o nível real de satisfação das necessidades abaixo do que é potencialmente possível", ou seja, a violência enquanto ausência de paz e diferenciação entre o que é e o que poderia ser feito (GALTUNG, 1969). O autor acrescenta a este debate a coexistência entre a paz e a violência e classifica, esta última, em três tipos: a direta, a estrutural e a cultural.

De acordo com esta classificação, Lia Diskin (2007, p. 9) explica que a *violência direta* permite a distinção entre vítima e agressor, já que o sofrimento ou a humilhação são causados a partir do "uso da força, da palavra e do gesto", podendo ser registrada; enquanto, a *violência estrutural* constitui-se pelas desigualdades sociais, a partir da exploração, da privação de acesso às necessidades básicas e oportunidades, neste tipo de violência indireta os agressores são invisíveis, enquanto as milhares de vítimas podem ser identificadas. Por fim, a *violência cultural* está presente na linguagem, ciência, religião, arte, entre outros âmbitos, e se esconde nos discursos sociais dominantes – como os produtos culturais e discursos institucionais, legitimando as violências apresentadas anteriormente. Nela, as vítimas e os autores não podem ser reconhecidos, enquanto a realidade torna-se opaca. Semelhante à violência simbólica, este tipo de violência, ligado a símbolos culturais, é reproduzido pelos meios de comunicação, que ressignificam e normalizam preconceitos, ideologias e comportamentos (CABRAL; SALHANI, 2017).

Sendo assim, pode-se compreender a violência direta enquanto um acontecimento, em que ocorre a privação imediata da vida, proveniente de violências urbanas, genocídios, entre outros. Enquanto denomina-se a violência estrutural como um processo, decorrente de uma privação lenta da vida, a partir, por exemplo, do desemprego e da fome. Tem-se, por fim, a violência cultural como uma constante permanente, por justificar as formas direta e estrutural de violência. Marcos Ferreira (2019, p. 71) acrescenta, que em alguns casos "a violência estrutural desemboca em uma violência direta ou a violência cultural se constitui em violência estrutural", isto é, as três tipologias são complementares e formam entre si um circuito vicioso.

Os autores também reiteram a hermenêutica como um processo mais destinado à compreensão do que à verificação dos dados. Destarte, também explicam que a desconstrução hermenêutica (ligada à oncologia e filosofia) é um exercício com finalidades interrogativas, (re)interpretativas, que "reelabora historicamente os sentidos e os significados das coisas, dos fatos e dos acontecimentos", não em um sentido destrutivo ou corretivo, mas de desocultação (BASTOS; PORTO, 2005, p. 322).

Baseada na razão argumentativa e dialógica, a Hermenêutica de Profundidade (HP) situa o fenômeno estudado sócio-historicamente. Devido às pesquisas em Comunicação serem abrangentes, desde a circulação de um determinado conteúdo até os efeitos sociais causados pela receptividade deste, a Hermenêutica de Profundidade (HP) auxilia na organização dessas análises, por focar no contexto sócio-histórico e nas formas simbólicas, além de dispor de aparatos que permitam conectar, de maneira elucidativa, o contexto social, os sentidos empreendidos pela narrativa e as interpretações realizadas pelos receptores (NAZÁRIO; REINO; MANFREDINI, 2016). Destarte, ajuda na execução de "[...] análises discursivas, de conteúdo, semióticas ou de qualquer padrão formal que venha a ser necessário; pode analisar a ideologia como vertente social importante, conferindo um caráter potencialmente crítico à pesquisa", isto é, "o referencial metodológico da HP inclui formas de análise complementares entre si, partes de um processo interpretativo complexo" (VERONESE; GUARESCHI, 2006, p. 87).

A Hermenêutica, neste contexto, intenciona interpretar e compreender o ser das coisas ainda não reveladas, ao interpelar o sentido humano (o ser no mundo) e a fusão de novos horizontes/possibilidades. John B. Thompson (2011, p. 360), ressalta que a Hermenêutica de Profundidade:

> [...] nos recorda que *os sujeitos que constituem parte do mundo social estão sempre inseridos em tradições históricas*. Os seres humanos são *parte da* história e não apenas observadores ou espectadores dela; tradições históricas, e a gama complexa de significado e valores que são passados de geração a geração, são em parte constitutivos daquilo que os seres humanos são (THOMSPSON, 1995, p. 360, *com destaques do autor*).

Thompson (2011) enfatiza, então, um caráter pré-interpretado do mundo sócio-histórico, intrínseco à relacionalidade entre construções simbólicas e os contextos (ideológicos) vivenciados por cada sujeito. O que significa que o(a) pesquisador(a) reinterpreta um campo já pré-interpretado, permeando a cotidianidade, as realidades e as recepções das formas simbólicas. Em vista disso, "ao desenvolver uma interpretação que é mediada pelos métodos do enfoque da HP, estamos reinterpretando um campo pré-interpretado; estamos projetando um

significado possível que pode divergir do significado construído pelos sujeitos que constituem o mundo sócio-histórico" (THOMPSON, 2011, p. 376).

De acordo com o sociólogo John B. Thompson (2011, p. 355), "este referencial coloca em evidência o fato de que o objeto de análise é uma construção simbólica significativa, que exige uma interpretação". Sendo assim, a partir das memórias e subjetividades contadas por intermédio da História Oral, será realizada uma análise cultural, com foco na contextualização sócio-histórica da importância do *tekoha*, das vivências das mulheres Kaiowá em Ñande Ru Marangatu e em sua retomada no ano de 2015, do desempenho de seus papéis políticos e públicos; além de uma análise ideológica, a partir das narrativas femininas, de como os meios de comunicação agiram na cobertura do conflito, ou seja, as inter-relações entre significado e poder, produtoras de estereótipos e repressões sobre as Kaiowá.

Este método será desenvolvido a partir das três fases abordadas por John B. Thompson (2011): a análise sócio-histórica (que engloba as condições históricas, sociais, culturais e o meio no qual os signos são produzidos); a análise formal ou discursiva (que se refere à compreensão das estruturas e padrões das formas simbólicas) e interpretação/reinterpretação (que propõe possíveis resultados e inferências). Destaco, porém, a primeira categoria de análise, a sócio-histórica. Marília Veríssimo Veronese e Pedrinho Arcides Guareschi (2006, p. 88) sustentam que a contextualização desta fase hermenêutica permite ao(à) pesquisador(a) identificar as assimetrias de poder e as interseccionalidades, como classe, gênero, etnia, raça, geração:

> Assim, estar-se-ia contemplando tanto uma interpretação dos padrões de significado incorporados pelos sujeitos como uma análise das implicações de poder e conflitos a eles subjacentes, através da atenção aos modos de operação da ideologia, [...] como o uso de formas simbólicas para sustentar relações de dominação, assimétricas, desiguais ou opressoras. Tais relações são estabelecidas e sustentadas por estratégias, por práticas, tantas vezes reproduzidas e naturalizadas que eventualmente os próprios atores não tenham consciência do seu potencial opressor.

Lembrando que, quando juntas, as três fases de análise abordadas conectam o meio social e abrem possibilidades para inferências e diferentes compreensões das formas simbólicas, consideradas por John B. Thompson (2011, p. 183) como "expressões de um sujeito e para um sujeito (ou sujeitos). Isto é, as formas simbólicas são produzidas, construídas e empregadas por um sujeito que, ao produzir e empregar tais formas, está buscando certos objetivos [...], expressar aquilo que ele 'quer dizer' [...] nas e pelas formas assim produzidas". Essas formas simbólicas podem ser compreendidas tanto quanto discursivas, imagéticas, narrativas, entre outras, quanto aquelas que podem "[...] ser empregadas ideologicamente para estabelecer e sustentar relações de dominação. Estabelecer, ao criar e organizar essas

assimetrias; sustentar, ao manter e reproduzir essas relações por meio da produção e da recepção de sentidos" (NAZÁRIO; REINO; MANFREDINI, 2016, p. 298).

É nesta perspectiva, que a Hermenêutica de Profundidade (HP) possibilita o desvelar e interrogar as normas sociais, entender de forma mais direcionada processos de dominação e opressão, bem como reinterpretar e desconstruir estes mecanismos violentos. Portanto, este dispositivo metodológico permitirá compreender as experiências vividas pelas Kaiowá, inter-relacionadas às normas sociais e processos de dominação legitimados pelo fazer jornalístico.

5.2 História Oral

A História Oral surgiu na década de 1940, na Universidade de Colúmbia, em Nova York. Introduzida no Brasil a partir da década de 1970, somente em meados dos anos 1990 é que ela foi expandida em pesquisas, em predominância na área dos estudos históricos voltados à reconstrução da cultura popular, no país. De um modo geral, sua criação deu-se com os estudos antropológicos em sociedades 'primitivas', "determinantes para o desenvolvimento das técnicas de pesquisa que permitem recolher diretamente observações e informações sobre a cultura nativa" (GOLDENBERG, 1999, p. 20). Este método é imprescindível, então, a pesquisas com populações indígenas, que possuem uma tradição oral e não escrita, distinta da nossa sociedade ocidental.

Enquanto um novo campo de conhecimento, este dispositivo metodológico é indissociável de conceituações teóricas, fundamentais em estudos acadêmicos, assim como "inaugurou técnicas específicas de pesquisa, procedimentos metodológicos singulares e um conjunto próprio de conceitos" (AMADO; FERREIRA, 2006, p. xiii).

Referente à área da Comunicação, em especial a pesquisas empíricas no campo, há um certo cuidado com a aplicação da História Oral, pois o estudo deve apresentar indícios que justifiquem a utilização deste dispositivo metodológico:

> [...] a gama de pesquisas que podem ser alvo do uso da metodologia da história oral são aquelas que tenham preocupações relacionadas aos universos multiculturais, às identidades locais, às comunidades e às relações existentes entre as pessoas e os processos de comunicação, bem como usos e consumos midiáticos. Em geral, poderemos dizer, conforme se verá adiante, que para pensar a história oral como metodologia a ser utilizada nos estudos de Comunicação, o primeiro pressuposto será deixar de pensar a pesquisa em Comunicação somente como àquela que se detém sobre a produção e os processos comunicativos intrínsecos aos meios de comunicação de massa, mas concebê-la também, [...] como o estudo das mediações entre meios de comunicação e sociedade, os espaços de relacionamento das pessoas com os meios (CAPRINO; PERAZZO, 2011, p. 803).

A História Oral, ao considerar as subjetividades – virtude deste método - de cada indivíduo e suas memórias, abre possibilidades de enfrentamento ao poder sistêmico e de compreensão aos processos multiculturais, bem como viabiliza a emergência de vozes subalternizadas e a reconstituição de fatos históricos em diferentes versões (CAMARGO, 1990; CAPRINO; PERAZZO, 2011). Com o *sujeito* em destaque, Jorge Lozano (2006, p. 16) complementa que :

> A consideração do âmbito *subjetivo* da experiência humana é a parte central do trabalho desse método de pesquisa histórica, cujo propósito incluiu a ampliação, no nível social, da categoria de produção dos conhecimentos históricos, pelo que também se identifica e solidariza com muitos dos princípios da tão discutida 'história popular'.

Portanto, uma pesquisa que utiliza-se da História Oral "funda-se nas pessoas que serão entrevistadas", isto é, "as experiências dessas pessoas, quando narradas por elas próprias, permitem recuperar uma história social, cultural, cotidiana trazida pelo 'cidadão comum', ou seja, por agentes da história que não foram heroicizados, mitificados" (CAPRINO; PERAZZO, 2011, p. 806) e, que tornam-se protagonistas de suas vivências, a partir da criação de espaços de fala antes impossibilitados ou silenciados.

> Desse modo, a verdade está intrínseca na versão do próprio narrador, trata-se da sua verdade, de acordo com suas opções do que revelar ou ocultar. Nesse tipo de entrevista, as perguntas são amplas, colocadas mais como um roteiro por parte do pesquisador para ajudar o depoente/colaborador a conduzir sua narrativa, seguindo a ordem cronológica da vida do entrevistado (CAPRINO; PERAZZO, 2011, p. 806).

A memória, enquanto um construto social e coletivo - moldada por externalizações grupais/universo simbólico grupal e, não apenas interiorizações individuais – torna-se um elemento fundante na História Oral. Sendo assim, a memória não se refere ao passado, "mas à rememoração desse passado feita no presente de um indivíduo e determinada pelas condições presentes no momento. Trata-se, então, de uma especificidade da narrativa de memória que coloca o sujeito da ação e do discurso em relação ao seu passado, presente e futuro" (CAPRINO; PERAZZO, 2011, p. 814). Ao opinar e demonstrar sua singularidade perante o mundo, o *sujeito* esforça-se na construção de sua identidade, retoma o papel de agente de seus atos, além de apresentar indícios das transformações culturais vividas pelo grupo do qual faz parte.

> O que não se pode perder de vista é que o discurso memorialístico é fruto de lembrança e esquecimento, contendo aquilo que o depoente/colaborador julgou importante ser registrado. Dessa forma, é possível analisar os registros do testemunho oral, normalmente chamados de depoimentos, como processos de recordação que permitem identificar o que os narradores pensam de si no presente e do passado. É importante ter em mente que as histórias narradas

> não se configuram como representações exatas desse passado, mas trazem aspectos dele moldados de forma a se ajustarem às suas necessidades e aspirações do presente (CAPRINO; PERAZZO, 2011, p. 809).

De modo mais técnico, a realização da História Oral ocorre por meio de procedimentos específicos, como: o testemunho oral e suas formas de coleta e armazenamento; possíveis checagens em documentos, ao considerar a memória como subjetiva; e narrativas como objeto de análise, a fim de revisitar e reconstruir momentos históricos e culturais (CAPRINO; PERAZZO, 2011). De maneira similar, José Carlos Meihy (1998) também define etapas bem elaboradas para o desenvolvimento do procedimento, como: a elaboração de um projeto, a escolha do grupo entrevistado, o planejamento das gravações (e sua conduta), a transcrição dos áudios, a conferência dos depoimentos com os entrevistados, a obtenção de autorização de uso, o arquivamento e a publicação e devolução dos dados aos participantes da pesquisa.

Esta técnica de pesquisa social é empregada, portanto, em estudos que buscam a compreensão em profundidade do comportamento de sujeitos e/ou grupos sociais, a partir de suas próprias percepções e interpretações. Monica Martinez (2015) tensiona este método, ao dizer que por embasar-se na subjetividade, os resultados corroboram a uma versão dos fatos e não a uma verdade absoluta. “O desafio do método, portanto, é que da análise dos dados brote uma compreensão que faça sentido do ponto de vista sociológico, transcendendo simplesmente a visão dos indivíduos envolvidos” (MARTINEZ, 2015, p. 81).

Por sua vez, Priscila Perazzo (2015) denota que é a subjetividade a principal inovação desse procedimento metodológico para a Comunicação.

> Cada sujeito, ao narrar sua trajetória de vida, se revela uma testemunha e um artífice da história. Essas narrativas orais não são menos verdadeiras, nem menos ficcionais do que muitas histórias oficiais. Não se busca a verdade, já que cada sujeito narra a partir de sua subjetividade, uma vez que cada um vê o objeto a partir do seu lugar no mundo e constrói sua narrativa de forma seletiva, marcando sua trajetória de acordo com sua concepção de mundo e sua percepção de si mesmo (PERAZZO, 2015, p. 123).

A autora também afirma que a técnica é “uma importante metodologia para os estudiosos que se preocupam em investigar as possibilidades da comunicação, ou as possibilidades comunicativas da cultura entre grupos ou pessoas, na atualidade” (PERAZZO, 2015, p. 123).

Considerando os saberes do Sul Global, a aplicação da História Oral nesta dissertação, descortina a subjetividade científica, ao empregar a pluralidade de vozes subalternizadas, ao passo que coloca as memórias e narrativas como protagonistas de um fazer científico cosmopolita. Além disso, objetiva promover um espaço de diálogo e escuta ativa entre

pesquisadora e entrevistadas, com foco nas falas e visões de mundo das Kaiowá de Ñande Ru Marangatu e na descrição de fatos de suas vidas que não estão presentes na história tradicional ou na mídia. Uma busca pela compreensão profunda do(a) outro(a). Estes relatos pessoais possibilitam que a retomada do *tekoha* seja reconstruída, pois mexe com lembranças, rememorações e informações do passado (LE GOFF, 2003). Ademais, auxilia na captação das opiniões sobre o fazer jornalístico sul-mato-grossense e como as mulheres sentem-se representadas, pois propicia "a compreensão de processos comunicacionais e sua interação com a cultura" (PERAZZO, 2015, p. 123).

Esta técnica será inter-relacionada também com a Observação Participante, o que faz da História Oral "poderoso recurso para a melhoria dos processos de captação dos jornalistas, [...] uma vez que utiliza a vivência do entrevistado de maneira longitudinal, buscando encontrar padrões de relações humanas e percepções individuais, além de interpretações sobre a origem e o funcionamento dos fenômenos sociais" (BUITONI apud LIMA, 2009, p. 93).

5.3 Observação Participante

A utilização de um caderno de campo, aponta para Observação Participante, método de investigação qualitativa, utilizado de maneira complementar na presente pesquisa. Esta técnica remete-se a uma "observação direta *in loco* da vida social de grupos humanos que vivem e interagem" no *tekoha* (PEREIRA; OLIVEIRA, 2009, p. 22). Interpreta-se, então, que o olhar, o ouvir e o escrever estão intrínsecos na utilização deste dispositivo metodológico.

Frequentemente encontrada em trabalhos etnográficos, a Observação Participante possibilita que o(a) observador(a) participe ativamente das atividades cotidianas das comunidades observadas. Imerso(a) – mas não invasivo(a) - no ambiente de estudo e em sua cultura, o(a) pesquisador(a) não apenas recolhe dados, como também adapta-se a diferentes situações, identifica problemas, compreende conceitos, analisa relações e atribui significados às vivências humanas (MÓNICO; ALFERES; CASTRO; PARREIRA, 2017). O que possibilita "[...] obter uma perspectiva holística e natural das matérias a serem estudadas" e distinguir "[...] o papel do observador participante do mero observador" (MÓNICO; ALFERES; CASTRO; PARREIRA, 2017, p. 724).

> A Observação Participante é realizada em contacto direto, frequente e prolongado do investigador, com os atores sociais, nos seus contextos culturais, sendo o próprio investigador instrumento de pesquisa. Requer a necessidade de eliminar deformações subjetivas para que possa haver a compreensão de factos e de interações entre sujeitos em observação, no seu contexto. É por isso desejável que o investigador possa ter adquirido treino

> nas suas habilidades e capacidades para utilizar a técnica (CORREIA, 2009, p. 31).

Lisete Mónico, Valentim Alferes, Paulo Castro e Pedro Parreira (2017, p. 725) complementam, nesse sentido a necessidade de um contato mais próximo e prolongado com os *sujeitos* de pesquisa, a fim de "partilhar papéis e hábitos dos grupos observados, estando assim em condições favoráveis para observar factos, situações e comportamentos que não ocorreriam, ou que seriam alterados na presença de estranhos". Sendo assim, a Observação Participante "é uma metodologia adequada para o investigador apreender, compreender e intervir nos diversos contextos em que se move. A observação toma parte no meio aonde as pessoas se envolvem" (MÓNICO; ALFERES; CASTRO; PARREIRA, 2017, p. 727). O dispositivo metodológico permite, então, que o(a) observador(a) aproxime-se dos sujeitos, suas histórias e representações sociais, ao passo que possibilita que o(a) pesquisador(a) intervenha no cotidiano, captando diferentes necessidades das comunidades observadas (MÓNICO; ALFERES; CASTRO; PARREIRA, 2017).

5.4 Pesquisa de campo: percepções gerais

Nesta seção apresentar-se-á dois roteiros de perguntas utilizados nas três visitas à comunidade, entre novembro de 2021 e julho de 2022, e minhas breves anotações no caderno de campo. As perguntas foram produzidas dias antes das visitas e tiveram alterações, pela forma como os caminhos da pesquisa delinearam-se.

5.4.1 Material complementar: primeira visita à Ñande Ru Marangatu (24.11.2021 a 25.11.2021)

Primeira parte:

Contextualização

Na região, o conflito entre indígenas e ruralistas dura mais de 60 anos. Em 2005, o território Ñande Ru Marangatu foi homologado pelo então presidente da República Federativa do Brasil Luís Inácio Lula da Silva, porém o processo foi suspenso pelo STF e os indígenas despejados do local.

Em 2015, houve a tentativa de retomada do *tekoha*, a fim de cobrar o Governo Federal e o STF da homologação da área.

Roteiro prévio de perguntas:

- O que é ser uma mulher indígena?

- Quais as atividades que a mulher indígena desempenha em sua comunidade? E qual a importância da mulher nesse contexto?

- Quais são os desafios enfrentados pelas mulheres indígenas nas comunidades?

- O que é o território de origem? Por que lutar por ele?

- Hoje, como é viver no território? Vocês se sentem ameaçadas e com medo?

- Há perigos diferentes para homens e mulheres? (mulheres violentadas)

- Quais são os papéis desempenhados pelas mulheres indígenas nas retomadas territoriais?

- As mulheres possuem voz nas suas comunidades? Como elas resistem e garantem seus direitos?

- Há mulheres indígenas que são lideranças?

- Vocês se sentem representadas nas notícias sobre os povos indígenas? O que poderia ser diferente nas coberturas jornalísticas?

5.4.2 Breves anotações no caderno de campo: primeira visita à Ñande Ru Marangatu (24.11.2021 a 25.11.2021).

24.11. 2021

- Ñande Ru Marangatu é um território extenso, que faz fronteira com *Pysyry* (um desdobramento da comunidade localizada no Paraguai). Há bastante vegetação no local, mas Seo Salvador afirma que os animais ainda não voltaram, depois da utilização das terras por fazendeiros com intenções agropastoris.

- No local as casas são espaçadas territorialmente, no estilo tradicional. O que indica a diferença da necessidade de dimensões espaciais entre os não indígenas e os povos originários. A comunidade possui também algumas casas de alvenaria.

- É possível perceber que as mulheres (geralmente, as mais velhas) não falam sozinhas. Elas esperam a companhia de seus maridos (eles falam e muitas vezes atravessam os assuntos).

- Percebe-se também, de forma muito sutil, que não há um reconhecimento, pelos homens mais velhos, das mulheres indígenas enquanto lideranças.

- Uma de nossas protagonistas é Inaye Gomes Lopes, atual vereadora no município de Antônio João. Embora seu pai tenha sido um grande líder, os mais conservadores parecem pouco satisfeitos com a sua gestão.

- Pergunto-me: “Como é ser uma mulher líder? Há o reconhecimento dos demais?”, “Quais os desafios enfrentados para ser uma mulher líder?” e “Vocês se consideram feministas?”.

- Seo Salvador nos recepciona com muito cuidado e dedicação. Logo de início nos apresenta sua horta extensa, onde há mandioca, abacaxi, remédios para tosse, para feridas, cana de açúcar, entre outros. Alguns utilizados para *chicha* e *guaxiré*. Ele aparenta ter muito orgulho da sua horta. Ao longo de nossa caminhada, nos pediu para que fotografássemos a plantação. Neste momento, me senti a forasteira curiosa.

- Ao lado da horta de Seo Salvador, há a plantação de Olinda. No momento em que passamos no local, a terra estava sendo arada com uma enxada pela filha e pelo genro de Olinda. Foi significativo perceber a moça com a enxada imposta nas mãos, o que pode significar a demarcação feminina de espaços na comunidade.

- Seo Salvador por ser muito receptivo já foi procurado por vários antropólogos famosos. Sua esposa Dona Leonarda vem de uma linhagem de liderança (que só pode ser passada aos homens da família).

- Ao adentrar a horta vimos Dona Leonarda, que com um carrinho de mão trazia mandiocas para o almoço.

- Na casa do casal há três construções, que seguem o padrão tradicional, uma delas é destinada para a tecelagem de redes produzidas por Dona Leonarda.

- Me senti um pouco deslocada por ser de São Paulo, já que isso se tornou um adjetivo entre eles para me apresentar. Seo Salvador, inclusive, me perguntou do Pico do Jaraguá, onde ele já foi em São Paulo.

- À tarde havíamos marcado um encontro com a Inaye Gomes Lopes, na Câmara dos Vereadores. Porém, houve uma confusão de informações (relatado pela Camila Catelan como algo normal quando a conversa ocorre via WhatsApp). Chegamos ao local combinado no horário agendado, mas Inaye não se encontrava lá, a Câmara inclusive, estava fechada. Fomos, então, para uma das casas dela (de alvenaria) e sua filha nos relatou que a mãe estava na Câmara. Chegamos com 30 minutos de atraso para o encontro.

- Muito receptiva Inaye nos atendeu na sala de entrada, pois seu ar-condicionado estava quebrado. Já havia uma doutoranda em História no local, que pareceu não ter gostado da nossa presença. Expliquei a Inaye sobre minha pesquisa e ela frisou que era importante, pois ouvia os povos indígenas.

- Como ela já estava em diálogo com a doutoranda, propôs uma roda de conversa na Escola Indígena da Aldeia Campestre, onde ela e outras mulheres estariam. No dia seguinte, haveria uma apresentação sobre Marçal de Souza.

- Pude perceber que Inaye possui uma agenda bem corrida: compromissos na Câmara, mestranda em História na UFGD, mãe e professora na Escola Indígena.

- Com o compromisso frustrado, voltamos para a casa de Seo Salvador. Ele já estava a nossa espera, sentado na frente da casa. Logo que nos viu chamou Dona Leonarda e fomos de carro até a Casa de Reza.

- A Casa de Reza, um dos elementos fundamentais para o *tekoha*, está sendo construída na região, ao lado da casa dos rezadores Seo Tadeu (*ñanderu*) e Dona Fausta (*ñandesi*). Antes de iniciarmos a conversa gravada, eles nos relataram que Ñande Ru Guasu Tupã (o Grande Deus) está à frente de todo o território, protegendo-o.

- Seo Tadeu e Dona Fausta fizeram uma reza perante nós. Ela toca o *takuapu*, instrumento destinado para as mulheres, e ele o *mbaraka*, que pode ser utilizado tanto pelas mulheres como pelos homens. Há uma divisão e respeito entre eles no momento da reza.

- No dia, havia uma moça de fora da comunidade que, com o auxílio de jovens indígenas, filmava a construção da Casa de Reza, ainda sendo alicerçada. O barulho da serra elétrica

atrapalhou a transcrição da primeira entrevista, realizada com Dona Fausta, Dona Leonarda, Seo Salvador e Seo Tadeu.

- Propus fazer algumas perguntas que estavam no meu roteiro para as mulheres ali presentes. Haviam três, a mais jovem não quis participar e se retirou. Ficou Dona Fausta (que aceitou desconfiada) e Dona Leonarda, que estava relativamente afastada da roda de conversa.

- Nós sentamos em volta da mesa. Eu fazia as perguntas, mas estas eram incompreendidas por Dona Fausta - que fala guarani. Elas chamaram, então, Seo Salvador para traduzir, o que demonstrou certa insegurança de falar em público sem a presença dos homens. Ademais, a tradução de Seo Salvador não foi completa, as mulheres muito falavam e ele traduzia em palavras curtas.

- Andréa Cavararo, antropóloga que me acompanhava, explicou que as mulheres tomam decisões, mas são os homens que repassam a informação.

25.11.2021

- Chegamos cedo na Escola Indígena da Aldeia Campestre, as mulheres (professoras) estavam muito ocupadas com a organização da homenagem ao Marçal de Souza, por isso, pouco conversamos.

- Na Escola pude ver um quadro que expunha textos produzidos pelos(as) alunos(as) do 9º ano, elencando motivos para viver, em uma campanha contra o suicídio indígena.

- Fomos chamadas para conhecer a sala de aula onde Inaye leciona. Ela nos apresentou a todos(as) os(as) alunos(as) de sua turma e nos pediu para falarmos o que sabíamos de Marçal.

- Ao final de nossa fala, todos saíram da escola. Uma rezadeira foi chamada para participar do evento. Foram feitas rezas e falas em homenagens à Marçal de Souza. Alguns/algumas alunos(as) produziram textos para falar sobre Marçal e a luta indígena. Ficou evidente, que as jovens da comunidade estavam mais engajadas às causas indígenas, pois foram as que mais falaram sobre as demandas de seu povo.

- Quando o evento acabou fomos a sala dos professores e fizemos uma entrevista com a Inaye. Neste dia, não pudemos realizar a roda de conversa.

5.4.3 Material complementar: segunda visita à Ñande Ru Marangatu (16.06.2022 a 18.06.2022)

Roteiro de perguntas: segunda visita à Ñande Ru Marangatu

Bloco: gênero, cotidiano e decolonialidade

- O que é ser uma mulher indígena? É diferente de ser um homem indígena? Se sim, por quê?

- Como as mulheres indígenas se definem? Quem são elas?

- Há alguma história sobre a criação da mulher Kaiowá?

- Os papéis desempenhados na comunidade por homens e mulheres são diferentes? Quais são eles? Eles são complementares?

- Como é o cotidiano das mulheres na comunidade?

- Homens e mulheres indígenas têm o mesmo espaço e o mesmo valor, na comunidade e fora dela?

- Na comunidade e fora dela, as mulheres indígenas sofrem violências e preconceitos diferentes dos sofridos por homens?

- As mulheres têm demandas e necessidades próprias? Elas são ouvidas pela comunidade? (*Aty Kuña Guasu)*

- E elas têm poder político? Como as mulheres indígenas lutam por seus povos, se posicionam politicamente e expressam suas vozes?

- A luta das mulheres Kaiowá se dá no ambiente doméstico/lar?

- A fala da mulher Kaiowá é forte?

- Qual a importância de uma mulher Kaiowá ocupar um cargo de vereadora, como a Inaye? Na comunidade e fora dela, ela é tão ouvida e tão aceita como um homem seria em seu lugar? (A Inaye tem poder de fala?)

- E a importância de professoras e rezadeiras na comunidade? Elas são ouvidas por todos?

- As mulheres indígenas se consideram feministas?

- É possível afirmar que as mulheres são as que mais sofrem com as retomadas territoriais, porque ficam no território enquanto os homens saem para trabalhar?

Bloco: representação midiática, silenciamento e invisibilidade

- Vocês leem e/ou assistem notícias? Se sim, por quais meios?

- Qual a importância da mídia/do jornalismo para vocês? O que vocês esperam dela/dele?

- Vocês acreditam que a mídia/o jornalismo criou uma realidade sobre a retomada de Ñande Ru Marangatu? Se sim, isso foi positivo ou negativo?

- Na época da retomada, vocês viram ou leram notícias sobre a retomada de Ñande Ru Marangatu?

- Vocês já repararam em como são representadas nos jornais e, em quais meios aparecem?

- Como vocês se veem representadas pela mídia? É uma representação positiva ou negativa?

- A representação midiática de vocês corresponde a realidade? Por quê?

- Vocês se sentem silenciadas, apagadas socialmente pelos jornais, como se suas vozes fossem negadas? Se sim, os homens também são silenciados na mesma proporção?

- Se o silenciamento existe, como vocês se expressam para a comunidade e fora dela?

- Por quais meios vocês se expressam e criam suas próprias narrativas/representações?

Bloco: Ñande Ru Marangatu pela óptica feminina indígena

- Que lugar é Ñande Ru Marangatu? E qual é a sua história?

- Quais são as memórias que vocês guardam deste território?

5.4.4 Breves anotações no caderno de campo: segunda visita à Ñande Ru Marangatu (16.06.2022 a 18.06.2022)

- Como sugerido pela Inaye, em minha primeira visita, pretendia-se conversar com mulheres jovens, professoras e *ñandesi*.

- No primeiro dia de campo, logo que chegamos em Antônio João fomos à casa de Seo Salvador e Dona Leonarda. Sempre muito receptivos, conversamos sobre os acontecimentos dos últimos dias na comunidade. Prometemos, então, voltar depois do almoço.

- Com muita generosidade Seo Salvador e Dona Leonarda nos acompanharam até a casa de Inaye, que fica no território reocupado. Na estrada, encontramos alguns quilômetros de

plantação de milho, na parte territorial que pertence aos latifundiários. Ao chegarmos na moradia de Inaye pudemos ver a natureza de verdade, a localidade é permeada pelos morros sagrados.

- Inaye não estava bem de saúde neste dia, mas insistiu para que ficássemos, reconhecendo nossas dificuldades de locomoção para uma próxima viagem. Conversamos por quase uma hora. Ela nos contou sobre suas aulas na Escola Indígena da Aldeia Campestre, onde leciona História Tradicional e História Indígena; sobre o significado de Kaiowá: *pessoa do mato*, dentre outros assuntos.

- No mesmo dia, fomos para a casa de Dona Fausta e Seo Tadeu. Encontramos a Casa de Reza já pronta. Dona Fausta não estava, ela tinha ido à casa da filha, que acabara de perder seu bebê.

- Inaye foi a única entrevistada da viagem. No outro dia programado para mais visitas, ocorreu um suicídio na comunidade, de uma menina de 13 anos. Ato recorrente entre os Kaiowá, ocasionado por diversos fatores, como: a perda territorial, o contato com a ocidentalização e os preconceitos sofridos por eles. Não irei me ater aqui aos fatos, por uma questão ética e respeitosa.

- No dia do ocorrido fomos à comunidade prestar apoio. Encontramos *Sabedoria Ancestral* e Alenir, elas estavam abaladas. Em meio a lágrimas desabafaram sobre as problemáticas da comunidade. Este material não foi gravado, porque era extremamente pessoal e o período era vulnerável.

5.4.5 Breves anotações no caderno de campo: terceira visita à Ñande Ru Marangatu (09.07.2022 a 10.07.2022)

- Nesta terceira visita, a primeira entrevistada foi Alenir. Depois de um mal-entendido sobre o horário e a localidade onde nos encontraríamos, conversamos durante horas embaixo de um pé de manga. Ela estava indo para Amambai, prestar apoio à família que encontrava-se em confronto com fazendeiros.

- Na casa de *Sabedoria Ancestral* tive a oportunidade de conhecer seus pais, que foram extremamente receptivos, mas demonstraram desconfiança com as forasteiras (eu, Andréa e Viviane).

- Depois do almoço, fomos à casa de Seo Salvador e Dona Leonarda. A família estava toda reunida. Conversei com uma das filhas do casal, a Olinda. Eu não possuo domínio algum sobre a língua guarani, o que foi um entrave neste diálogo. Em seu relato, ela disse muitas coisas, mas a maioria delas eu não compreendi. A conversa fluiu melhor depois que parei de gravar com o celular. Ela me relatou neste dia, que não possui celular ou outros meios de contato, como as redes sociais, porque os sinais de internet e telefonia não chegam em sua localidade.

- No domingo, encontramos Luíza. Seo Salvador e Dona Leonarda nos acompanharam até a casa dela. A conversa foi breve. Depois rumamos para casa da Claudete, que é quase vizinha de Luíza. Fomos bem recebidas por ambas.

- Percebi que Dona Leonarda criou mais confiança em mim após a terceira viagem. Conversamos um pouco. Ela ria de mim ao tentar me ensinar termos em guarani, que anotei com muito carinho, para memorizar posteriormente.

5.4.6 Registros fotográficos: realizados nas viagens de campo

Figura 8: Dona Leonarda em frente ao seu local de tecelagem



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Figura 9: Dona Leonarda tece redes. Dona Leonarda tece vidas



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 10: Reunião familiar na casa de Seo Salvador e Dona Leonarda



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 11: Casa de Seo Salvador e Dona Leonarda vista de fora



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 12: Seo Salvador mostra seu pé de limão



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 13: Queimadas atingem o tekoha Ñande Ru Marangatu



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 14: Olinda em frente de sua casa, depois de nossa conversa



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 15: Inaye em sua casa no território reocupado



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 16: Casa de Reza em construção



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Figura 17: Casa de Reza finalizada



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 18: Vista da casa de Inaye



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 19: Luíza (à esquerda) e Dona Leonarda (à direta)



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 20: Claudete e sua filha



Fonte: registro realizado pela autora (2022)

Figura 21: Seo Tadeu com o *mbaraka* em mãos



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Figura 22: Dona Fausta (à esquerda) com o *takuapu* e Dona Leonarda (à direita)



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Figura 23: Entrevista com Inaye (ao meio), Nayla (à esquerda) e Camila (à direita)



Fonte: registro realizado e cedido por Andréa Cavararo (2021)

Figura 24: Entrevista com Alenir (ao meio), Nayla (à esquerda) e Andréa (à direita)



Fonte: registro realizado e cedido por Viviane Matzenbacher (2022)

Figura 25: Roda de conversa na casa de Luíza



Fonte: registro realizado e cedido por Andréa Cavararo (2022)

6. A APLICAÇÃO DO MÉTODO: ANÁLISES E INTERPRETAÇÕES

Esta seção apresenta a aplicação dos dispositivos metodológicos – História Oral, Hermenêutica de Profundidade e Observação Participante, a partir das análises e interpretações acerca das memórias e visões de mundo narradas por cinco mulheres, entre elas jovens, lideranças e professoras: Alenir, Claudete, Inaye, Luíza e *Sabedoria Ancestral* (que deseja ter a identidade preservada e, por isso, será identificada por uma de suas características principais, observada em campo). Este tópico, delineado através de duas áreas de conhecimento: a Comunicação e a Antropologia, pretende reconstruir a retomada de 2015 em Ñande Ru Marangatu a partir da óptica feminina indígena e, para além deste objetivo, tensionar e apreender como as Kaiowá se veem representadas pela mídia (individual ou coletivamente). É importante ressaltar, que suas (auto)representações e a visibilidade de seus discursos e papéis políticos estão imbricados nas suas caracterizações, ambientações e demais elementos apresentados, de forma integral, por elas ao longo das entrevistas.

A construção destas linhas se deu por diálogos e escutas ativas, realizados em três visitas à comunidade de Ñande Ru Marangatu, entre novembro de 2021 e julho de 2022. Os encontros foram poucos e breves, pela distância física entre nossas localidades de moradia, mas foram importantes para eu ser, enquanto pesquisadora, conhecida por elas, a fim de gerar laços de confiança e proximidade.

Ademais, como complemento dos materiais coletados, participa também deste capítulo o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza, docente de Ciências Sociais na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), que esteve junto dos indígenas no despejo ocorrido em 2005.

6.1 A retomada de 2015 e a ação jornalística sobre a reocupação a partir da óptica feminina Kaiowá

6.1.1 Inaye: símbolo de luta e conquista governamental

Inaye que guarda o orgulho de ser Kaiowá, também é conhecida por seu nome de batismo, *Kuñañevanga'i* – que representa uma mulher sábia. Ela nasceu em Pirakuá - comunidade localizada no município de Bela Vista -, junto da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Enquanto uma das lideranças femininas de Ñande Ru Marangatu (retomada com mais de 500 famílias), professora licenciada em Educação Intercultural (*Teko Arandu*/Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD), mestra em História pela mesma universidade, mãe e, atual vereadora em Antônio João, ela atesta sua multifuncionalidade na

comunidade: “Antes de ser vereadora, eu sou liderança, e depois eu represento também as mulheres no movimento do *Aty Guasu*. Eu participo *a reunião* da comunidade, eu sempre contribuo bastante com *ele* as ideias, como tem que ser, sempre *tô* ali no meio interagindo” (História Oral Dois, 2021). Assim, Inaye intersecciona diferentes responsabilidades e espaços: o doméstico, de extrema importância à manutenção da parentela, enquanto mãe e esposa; e o público, por representar a comunidade.

Seu trabalho demonstra a continuidade do legado deixado por seu pai, que a inspirou ao ser porta-voz e intermédio dos Kaiowá na luta pela demarcação territorial indígena. Nascida na luta, sua re(existência) está na educação e pela educação:

> Eu falei assim: ‘Bom, eu tenho uma carreira a cumprir, uma missão, que é erguer a bandeira do meu pai’. Ele sempre se sentia feliz, se sentia bem, *de ele* representar o povo Guarani Kaiowá no todo. Não somente a comunidade desta aldeia. E aí eu comecei, estudei, eu tive oportunidade de sair, de viajar como acadêmica. [...] Fui conhecendo, fui representando os professores daqui também na educação escolar indígena (História Oral Dois, 2021).

Figura 26: Inaye em sala de aula (Escola Indígena da Aldeia Campestre)



Fonte: registro realizado pela autora (2021)

Participante ativa da retomada em 2015, Inaye relata que: “[...] Foi uma equipe mesmo desta escola aqui [Indígena da Aldeia Campestre, onde ela trabalha desde 2007] que levantou e disse: ‘*Vamo retomá* nosso espaço, porque nossos alunos *tão* precisando’” (História Oral Dois,

2021, *inserção minha*). A motivação do movimento ocorreu, principalmente, porque: "Não tinha espaço pra gente respirar, né! E fomos dando aula, *fizemo* retomada, enquanto isso a gente aproveitava, representava a comunidade, representava os Guarani Kaiowá, a gente saía" (História Oral Dois, 2021).

Para Inaye, as mulheres foram a força da luta, ao reivindicarem um futuro melhor para seus(suas) filhos(as). Enquanto uma das representantes da comunidade neste período, ela viajou para a Europa, a fim de levar a causa a um nível internacional, junto do encontro de mulheres indígenas da América Latina. Este fato, desafia e interpela as linhas abissais do pensamento moderno ocidental, que distinguem este e o outro lado da linha. Em que, "a divisão é tal que 'o outro lado da linha' desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente", o que significa "não existir sob qualquer forma de ser relevante e compreensível" (SANTOS, 2010, p. 32), uma ausência não-dialética. A procura da Europa e pela Europa para visibilidade do movimento indígena demonstra a persistência do povo tradicional pela copresença dos dois lados da linha, pela quebra entre emancipação/regulação para sociedades metropolitanas e, apropriação/violência para territórios coloniais.

"Resistência" é a palavra que define a união dos Kaiowá na retomada de Ñande Ru Marangatu: "A gente conseguiu resistir no meio *das bala*, do ataque, não foi fácil. Então, eu falo que a memória que a gente tem é dessa força que a gente teve, todo mundo em união" (História Oral Três, 2022). Ela relata que na época, homens, mulheres e crianças (sem medo da morte) foram linha de frente dessa disputa territorial. Sendo que, a luta pela reocupação definitiva não é recente, há mais de 20 anos os Kaiowá tentam reaver suas terras. Para Inaye, o *tekoha* é fundamental para a aprendizagem de seus(suas) alunos(as), a partir do resgate cultural, religioso e político. Isto é, o território tradicional é o lugar onde são quem são, o ponto onde existem e reexistem (CUADERNO DEL MAPA GUARANÍ CONTINENTAL, 2016).

> Depois que nós *fizemo* a retomada em 2015, quando vi *aquelas criança* tomando banho no rio, com a sua flecha, praticando mesmo que não seja a realidade, praticando sua cultura *tradicionais*, como nossos ancestrais passou, isso me emocionou muito. Eu falei assim: 'Valeu a pena'. [...] Se não fosse isso, nossos *aluno ia aprendê* o quê? (História Oral Dois, 2021).

Apaixonada em ser professora, Inaye concilia as aulas na Escola Indígena da Aldeia Campestre com o trabalho legislativo na Câmara Municipal de Antônio João. Para ela, "demarcar as urnas" representa bem mais que a participação governamental de uma indígena - cujas terras demarcadas aguardam homologação e o conflito é intenso com fazendeiros regionais -, simboliza, de certa forma, a quebra de preconceitos relacionados e impostos aos povos tradicionais, além da afirmação de que eles merecem ser reconhecidos e respeitados. O

cargo, porém, desafia alguém que intersecciona etnia, gênero e uma classe social menos favorecida. Subjugada enquanto o *outro* do *outro* em uma sociedade supremacista branca e machista (RIBEIRO, 2019), é nítido que os preconceitos continuam enraizados socialmente:

> Ser *vereador* mulher indígena é uma conquista muito grande para *nóis*. *Nóis conseguimo demarcá* essa urna dia 15 de novembro, né! Eu falo assim: "*demarcamo* a urna", porque já era a terceira tentativa ali de *elegê* um candidato indígena. Só que não *tá* fácil no momento, porque por eu ser uma mulher indígena, por eu *morá* numa retomada, com certeza eu tenho o meu lado a defender. Não *tá* fácil com a gestão, com o executivo, porque ele tem a ferramenta na mão, eu não tenho a ferramenta na minha mão. [...] Eu sou uma pessoa pequenininha, mas eu tenho uma grande responsabilidade na minha mão de *representá* a população do município de Antônio João, incluindo, em especial, a minha comunidade (História Oral Dois, 2021).

Pelo fato de haver parcerias entre os membros da Câmara e os latifundiários, é requerido um esforço muito maior de Inaye para a efetivação de demandas nas áreas da educação, saúde e infraestrutura, até mesmo um direito básico, como fornecimento de água potável para a população de Ñande Ru Marangatu é negligenciado pelos parlamentares. Com apenas dois poços artesianos no Campestre, o "resto *das retomada são rio poluído*" (História Oral Dois, 2021).

Comandada por 16 lideranças, incluso Inaye, Ñande Ru Marangatu possui mais três mulheres líderes. Segundo ela, são as Kaiowá que estão à frente das decisões da comunidade, o que expõe mais representatividade, autonomia e o ganho de espaços públicos pelas indígenas.

> Até então, antes, no início lá do movimento *Aty Guasu*, quando teve na aldeia Pirakuá, depois da morte do Marçal. [...] Na época *as mulheres não tinha voz*, entendeu? Mas *elas ficava* por trás dos homens, os homens pediam sua opinião, mas quem levava a sua opinião eram os próprios homens, né! E hoje não, a própria mulher tem a autonomia de falar: 'Não! É assim, eu penso assim, *vamo fazê* assim? O que que vocês acham?'. As mulheres têm essa autonomia, essa liberdade de se *expressá* (História Oral Dois, 2021).

É válido recapitular aqui, o que já foi exposto no referencial teórico. Priscila Anzoategui (2017, p. 54) verificou que "antes, nas *Aty Guasu* (Grande Assembleia dos Guarani e Kaiowá) as mulheres não podiam falar, e que frequentavam apenas para acompanhar os maridos", sendo o silenciamento comunicado através do cuidado e de afazeres domésticos. Inaye colabora a esta discussão, ao demostrar que a participação feminina – recíproca e complementar à masculina – está em ascensão, na busca por romper o apagamento de suas próprias demandas, quando mulheres tomam decisões e alcançam espaços públicos/políticos, movimento reafirmado pela própria criação da *Kuñangue Aty Guasu*.

> Pra mim, ser uma mulher indígena tem um papel muito importante hoje, porque como eu falei, a gente tomou esse espaço público, *estamo tomano* esse espaço político. Acho que isso é uma vantagem nesse século XXI, nesse novo

> cenário político. A gente tem que continuar lutando, *pra que a gente transforma* essa nova ideologia, de *vê* uma mulher indígena na política, de *vê* uma mulher indígena numa universidade, *conquistamo*, né! O homem, por exemplo, ele já *tá* lá. [...] A mulher indígena hoje ela tem essa sua própria autonomia. Então, apesar de que ela tem filhos, tem a responsabilidade o dobro, né! Que nem eu tenho meu esposo, tenho minha casa, tenho *meus filho*, eu sou vereadora, eu sou professora, eu *tô* como liderança na comunidade, então um pouco de tudo. Então, acho que a gente levanta essa bandeira pra que outras mulheres se inspirem também (História Oral Dois, 2021).

A primeira *Kuñangue Aty Guasu* ocorreu em Ñande Ru Marangatu, no ano de 2006, fruto de uma reunião entre professoras da comunidade, após um caso de violência doméstica não ser atendido pelas lideranças masculinas. Porém, Inaye faz observações sobre o movimento. De acordo com ela, o grupo feminino foi dividido, em consequência de um espaço destinado apenas às mulheres mais jovens: "Como começou a entrar *as mulheres mais nova*, veio com esse pensamento mais moderno e *começaro* a *deixá as mulheres mais antiga* de lado" (História Oral Três, 2022), ou seja, devido a um desentendimento político, houve um distanciamento de algumas mulheres que eram mais ativas e participavam há muito tempo do movimento. A vereadora embora reconheça a importância da criação de espaços específicos para a discussão política de mulheres e participe de determinados debates, não se sente como uma representante da *Kuñangue Aty Guasu* e, sim, da *Assembleia Geral Aty Guasu*.

Além da demarcação desses novos espaços, conquistados nas últimas décadas pelas mulheres indígenas, Inaye também ressalta que o ativismo feminino e Kaiowá no geral, amplia-se a partir do avanço tecnológico, assim como o conhecimento e a divulgação de suas causas e de assuntos destinados apenas às mulheres, como a violência doméstica. "Hoje *nóis estamo* lá, na mídia, *estamo* em toda parte. Então, isso é muito importante pra toda mulher indígena. Não *devemo deixá* isso *acabá*. Cada vez mais, temos que progredir, né!" (História Oral Dois, 2021). É neste contexto net-ativista, que os povos tradicionais criam possibilidades de mobilizações, resistência, defesa de seus direitos e, principalmente, diálogo político e intercultural, com o objetivo de combater, desconstruir e desfragmentar ideologias dominantes e opressoras (DI FELICE; PEREIRA, 2021; FRANCO; DI FELICE; PEREIRA, 2020). Destarte, em relação ao silenciamento sofrido por mulheres indígenas na mídia tradicional, a liderança acredita que seja porque a participação feminina no espaço público/político ainda é algo novo no movimento Kaiowá. Este e outros assuntos serão retomados no item "*Alenir: símbolo de conhecimento e resistência na educação*", quando a mesma externa a essencialidade da participação de mulheres nas redes sociais da *Kuñangue Aty Guasu*, como objetivo de consolidar uma comunicação midiática indígena, ou seja, uma comunicação própria.

Em contrapartida, para Inaye é visível que o jornalismo industrial, ao noticiar os conflitos de Ñande Ru Marangatu em 2015, escolheu um lado. No caso, o mais forte e influente, relacionado ao latifúndio. Ela comenta que na época os indígenas foram procurados pelo Correio do Estado, Midiamax e Campo Grande News e mesmo receosos, quando solicitado deram seus testemunhos, como foi o caso dela na notícia "Índios ocupam distrito e medo de guerra tira 55 famílias de casas", publicada em agosto pelo Campo Grande News[18]. Conforme sua explanação, em uma tentativa de controle da veracidade, ela entrou em um grupo de jornalistas para acompanhar as matérias publicadas e ver se estavam condizentes com os fatos: "Quando não, eu já mandava pro jornalista: 'É assim, *num* aconteceu dessa forma'. Então, eu questionava, né! Só que aí acabei também perdendo o contato, acabei não continuando a *acompanhá* o trabalho deles. A gente vê que *os jornalista*, *eles escolhe* um lado (História Oral Dois, 2021). Inaye chega a comentar que a maioria das notícias na época foram falsas e distorcidas, até mesmo sobre o assassinato, em agosto de 2015, de Simeão Fernandes Vilhalba (24 anos), um dos líderes da retomada.

> Em conflitos entre ruralistas e índios no Mato Grosso do Sul, em 2015, a imprensa regional publicou de maneira intensa os episódios que culminaram com a morte de uma liderança indígena. Observa-se em todos esses títulos a persistência na noção de 'invasão' à propriedade privada. Em tais reportagens – nada equilibradas –, os produtores rurais são tratados como vítimas da barbárie de 'invasores' (IJUIM, 2020, p. 103).

Sobre a baixa amplitude da morte de Simeão no noticiário, parte-se do princípio de que "quem morre – e onde morre – são questões mais valorizadas pelo jornalismo e sua objetividade excludente" (MORAES, 2019, p. 2012). Para além deste posicionamento, a mídia industrial, por estar imersa a práticas colonizadoras e construir uma realidade social, acaba por demarcar o(a) outro(a), tido como atípico(a) – a partir da espetacularização e silenciamento -, além de compactuar com diferentes violências de dominação do Estado e das elites regionais, em uma tentativa de repassar uma ideia de justiça (IJUIM; AGUILERA URQUIZA; URQUIZA, 2016). O que é exemplificado quando Inaye coloca que: "O Correio do Estado muitas vezes mentiu ali durante a retomada, falava de *nóis*, que *nóis ia queimá* a cidade, que *nóis ia fazê* não sei o que, que *nóis ia amarrá*... sabe? Um monte de invenção, que não era isso, *num* era dessa forma" (História Oral Dois, 2021). No mesmo período, outro veículo (Campo Grande News[19]) publicou

[18] Notícia "Índios ocupam distrito e medo de guerra tira 55 famílias de casas", publicada em 28 de agosto de 2015. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/indios-ocupam-distrito-e-medo-deguerra-tira-55-familias-de-casas>. Acesso em 22 nov. 2021.

[19] Notícia "DOF faz operação em área de conflito para liberar estradas em fazendas", publicada em 26 de agosto de 2015. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/dof-faz-operacao-em-area-deconflito-para-liberar-estradas-em-fazendas>. Acesso em 22 nov. 2021.

que os indígenas invadiram terras produtivas, o que acarretou na necessidade de intervenção de equipes do Departamento de Operações de Fronteira (DOF) para o desbloqueio de estradas rurais.

> Não teve bloqueio de estrada, não teve bloqueio *nas retomada*, *nóis* simplesmente *ocupamo* espaço. E eles não falaram: '*As comunidade indígena retomaram*'... Não é invasão. *Eles nos invadiu*, eles *tiveram* aqui e nos *expulsaro*, né! Então, nós temos uma história, nossos ancestrais têm uma história. Então, *eles não conta* esse fato, *eles não fala* a reocupação, a reivindicação, porque *a terra já foi demarcada, homologado*, *eles fala* simplesmente invadiu aquela propriedade. [...] Os indígenas apenas *tão* se manifestando, recorrendo, porque se a gente for *esperá* a justiça *julgá* e se a gente não se *manifestá*, vai *ficá* desse jeito (História Oral Dois, 2021).

A vereadora relembra a ação violenta do DOF na época da retomada de Ñande Ru Marangatu. "*Nóis* não *cheguemo* agressivos na fazenda. [...] *A* professora Léa falou: 'Não! *Nói* não *viemo roubá* as coisas, *nóis viemo reivindicá* nossa terra'" (História Oral Dois, 2021). Segundo Inaye, um dia após a reocupação – que ocorreu na Primavera em 25 de agosto de 2015- , a equipe do DOF entrou na fazenda e deu tiros por cima das casas. "Em nenhum momento eles vieram obrigar nós, nenhum momento eles chegaram *pedí pra nóis saí*. *Nóis falamo*: '*Nóis viemo reivindicá* a nossa terra e daqui *nói* não sai'. Foi a única coisa e depois sem diálogo" (História Oral Dois, 2021), atuação seguida de rondas e de suporte para os fazendeiros entrarem em confronto com a comunidade indígena. A história e sua truculência se prolongam:

> [...] quando deu dia 29 a Roseli juntou as *fazenderada*, *tava* o Moka, o deputado Mandetta, agora esse atual prefeito, que era vereador naquele tempo, se juntaram ali e *viero* em confronto *memo* com a comunidade. Chegando ali, eles começaram dar tiro. *Era os fazendeiro*. E atrás veio a DOF. Só que *a DOF num deram* tiro. Já chegou e conversou com *nóis*, *eles falaro que queria* paz, *queria até levá nóis*. Já pensou se *nóis fosse* já queria *matá nóis*, né? Ia *sumi* com o nosso corpo também. E aí *nóis falamo*: 'Não, *nóis* não *vamo*, *nóis tamo esperano* polícia Força Nacional', porque a Funai tinha falado pra *nóis* que a Força Nacional já *tava* a caminho pra *evitá* a violência mesmo. Só que nisso, a Roseli já tinha espancado o pessoal lá na fazenda dela, porque tinha um grupo de família lá também. [...] *Chegou uns 20 carro* da Força Nacional. [...] E aí *nóis fomo*, *nói fomo* na fazenda e quando *chegamo* lá tinha fogo, aquele moto queimada, diz que *os fazendeiro queimou* a moto dos indígenas. E nisso a polícia não deixou eu descer, né! E aí a Roseli falou assim: 'Aconteceu tiro, tiro lá na fronteira'. Aí teve tiroteio lá também, onde o Simeão foi assassinado. Quando *chegamo* lá, o Simeão *tava* vivo, ele *tava* lá junto com o pessoal, só quando ele viu que *nói chegamo* com a polícia, porque aí a Força Nacional também errou ali. Não sei se isso *colocaro* na mídia, mas pela lei, *eles tinha* que *levantá* o escudo, como que eles *falaro*... A metade pro nosso lado e a metade pro lado *dos fazendeiro*. Só que não, todos viraram pro nosso lado. Como se *fôssemos perigoso*. Eles queriam que *nóis* saísse de lá, né! Até quando o Simeão, o corpo dele foi velado ali, *eles não queria* que enterrasse lá na fronteira. Eu falei: 'Não, ele morreu aqui e aqui vai ser enterrado'. Tudo isso a mídia fala ao contrário, né! (História Oral Dois, 2021).

Esta fala acentua muito mais do que a violência vivida, escancara o não pertencimento social daqueles que são considerados enquanto exóticos, não civilizados, bárbaros e que, por isso, devem ser expulsos do que se entende por normalidade. Nesta perspectiva, retomo Everson Monteiro (2017), autor que debate a representação midiática dos povos originários nos veículos de comunicação tradicionais, pautada e enviesada por estereótipos – provindos de um pensamento colonial e etnocêntrico. Desta forma, ao utilizar-se do senso comum, o ato de informar imparcialmente se perde e os Kaiowá tornam-se os atrasados, selvagens e violentos (MONTEIRO, 2017).

Para além dessa reflexão, é perceptível a ação do Estado, em sua expressão máxima de soberania, que "reside no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer", ou seja, "exercer o controle sobre a mortalidade e definir a vida como implantação e manifestação do poder" (MBEMBE, 2021, p. 05). Cita-se Achille Mbembe (2021) por ser um dos principais autores para se pensar a política relacionada às relações étnicas-raciais do século XXI, bem como por demonstrar a autossabotagem do Estado Democrático de Direito - necroliberal e necropolítico –, em que ele próprio destrói os seres descartáveis, evidenciado pelo genocídio indígena.

Depois da retomada de Primavera, os Kaiowá se espalharam pelo território, o que gerou outras controvérsias na mídia, como afirmações de destruição de bens, agressões, manuseio de armas e criação de reféns por parte dos indígenas. Ademais, foi declaro que em Ñande Ru Marangatu havia mais etnias envolvidas na reivindicação territorial. Esta etnia seria os *Paĩ-Tavyterã*. A confusão de informações, talvez, tenha se dado pelo não interesse e falta de compreensão de que, antes das divisões fronteiriças entre o Brasil e o Paraguai, os *tekoha* Ñande Ru Marangatu e *Pysyry* formavam um único território (*tekoha guasu*), com a partilha de costumes, tradições e parentelas (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009). Ou seja, falava-se de uma mesma etnia, apenas com nomenclaturas diferentes. Para a produção destes conteúdos não foram ouvidos os povos tradicionais, apenas latifundiários e suas representações, como o Sindicato Rural de Mato Grosso do Sul – o que por si só exprime a parcialidade da maioria dos veículos midiáticos responsáveis pela cobertura do ocorrido.

> Isso não aconteceu, não. *A gente só fomos* com, assim, com arco e flecha porque isso é a nossa arma tradicional. *E a nosso chocalho*, que nossos rezadores acompanham *nóis*. Mas de que *nóis fizemo* refém, isso... Já *tava* amanhecendo, era *três hora* da madrugada que *chegamo*. Daqui a pouquinho amanheceu, mas *cinco hora* da manhã *nóis liberamo* o rapaz, pra ele ir até o patrão *avisá* que *nóis* estamos reocupando o espaço da demarcação. Saiu super tranquilo, ninguém destruiu os bens materiais deles. Isso é mentira. Até então, eu lembro que a Roseli *segurô*, *bloqueô* a estrada, não queria que *os indígena fosse comprá*, até *tiraro* mercadoria *dos indígena que trazia* de Antônio João

> pra cá. Tudo *eles jogava fora, queimava*, mas ela fez um regaço mesmo (História Oral Dois, 2021).

De forma acrítica o jornalismo não refletiu sobre pistoleiros [representantes de Roseli] fazerem justiça com as próprias mãos, a partir violências físicas; ou sobre as reações dos latifundiários pelo poder político e econômico (IJUIM; AGUILERA URQUIZA; URQUIZA, 2016) – sendo por vezes, vitimizados. Da mesma forma, que sem uma compreensão de fenômenos sociais, não elucidaram que os arcos e flechas são armas tradicionais. Consoante, Inaye exprime que: "*Eles* [os jornalistas/veículos de comunicação] *deveria* buscar o outro lado da informação. Isso é importante, ouvir. Pra ver como *tá* a informação, se bate ou não, se realmente é assim. Por isso que eu falo, que a mídia *ele* escolhe um lado, o lado de quem é mais forte" (História Oral Dois, 2021).

Por demarcar diferentes lugares no espaço público e político (vereadora, professora e uma das líderes de Ñande Ru Marangatu), Inaye uma vez foi requisitada para uma entrevista ao Campo Grande News sobre o conflito territorial– em notícia já citada nesta análise -, o que denota uma posição diferente das demais mulheres da comunidade, ainda que não corrobore para um hiato no silenciamento midiático delas. Este episódio é reforçado quando entre risadas ela comenta que os Kaiowá disseram na época: "Inaye bombou na mídia" (História Oral Três, 2022). Todavia, por estar envolvida e comprometida com a retomada, ela pouco lia as notícias publicadas na mídia sul-mato-grossense, embora acompanhasse e cobrasse de longe o trabalho dos(as) jornalistas.

Hoje, ela se diz mais inteirada aos veículos de comunicação, a partir de informações veiculadas em jornais televisivos e ciberjornais (Campo Grande News e Informa Brasil). "Vejo, leio. Participo bastante da comunicação do jornalismo, na televisão, acompanho bastante. Antes eu não tinha nem interesse. É importante isso, pra você *ficá* informada" (História Oral Três, 2022). Ou seja, "os indígenas não estão alheios ao que acontece ao seu redor. Pelo contrário, estão em permanente interação, atravessados pelo contexto cultural e participam como sujeitos questionadores" (IJUIM; AGUILERA URQUIZA; URQUIZA, 2016, p. 64).

Faz-se importante que os povos indígenas, de modo geral, estejam presentes nas produções do jornalismo industrial, a fim de requer espaços de fala, corretas representações e reivindicar direitos. Para além das necessidades básicas de uma participação mais ativa, Inaye ressalta que a mídia cria uma realidade: "Se não fosse a mídia, se a mídia não existisse, nós não existiríamos também" (História Oral Três, 2022). Reflexão que evoca o jornalismo enquanto um construtor social e intérprete da realidade, um produtor de conhecimento, influente na apreensão da cotidianidade e do mundo, necessário à ordem e à estabilidade das sociedades

(MARÔPO; SILVEIRA, 2014). Em outras palavras, “as redes - de trânsito, de comunicação, de informação – são elementos essenciais de uma civilização que se expande multiplicando as relações possíveis e as dependências recíprocas de sujeitos espacial e socialmente afastados” (INNERARITY, 2009, p. 117), isto é, os veículos de comunicação na qualidade de direcionadores da atenção dos(as) indivíduos(as) sobre o que é importante ao pensamento dominante, o visível, gera distorções. Inclusive, Inaye pede por mais transparência midiática relacionada aos conteúdos que dizem respeito aos povos originários, na esperança de que este espaço também seja ocupado, em breve, por mais indígenas.

Outro ponto importante neste jogo de visibilidade e invisibilidade, é o espaço de fala ocupado por Inaye. Ela, junto de outras mulheres levantam demandas e são ouvidas pela comunidade, principalmente pelas famílias menos conservadoras. Já no cenário governamental, em seu cargo legislativo, Inaye afirma que: “Enquanto mulher política, é mais importante ainda. Você tem *aquele voz* ativa, o poder de *tá* falando ali pelas mulheres, representando as mulheres” (História Oral Três, 2022). Neste panorama ela complementa que antes de sua eleição o município de Antônio João era muito racista e isso mudou um pouco quando ela ocupou a cadeira na Câmara. Para ela: “É o poder maior que a gente *conquistô*. Eu falo assim, que não é só por eu ser vereadora, mas que a comunidade tem *um representante* lá que *tá* sendo *ouvida*. É uma luta” (História Oral Três, 2022).

Nesta panorama, tensiona-se, então, se por ser vereadora, ela ganha voz ativa e é escutada pelos outros oito vereadores – a maioria ruralistas e bolsonaristas. Ainda que ela diga que o trabalho é tranquilo e dialogado, muitas de suas demandas não são aceitas ou colocadas em prática, relacionadas à assistência social e direitos básicos que são negligenciados – já apresentado nesta seção. Como Gayatri Spivak (2010) já pontuou, o falar e o escutar exigem mutualidade, o que não parece pertencer ao cotidiano legislativo de Inaye, onde oferece-se um espaço pelo espaço (em que ouve-se, mas não se escuta), já que suas pautas, em maioria, não são levadas para frente. O exótico e a subalternidade permanecem, como elucida o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza:

> Então, até pode falar o subalterno, mas não é levada em consideração a fala, não é levada a sério, porque é uma fala exótica, é uma fala que não reflete a realidade dos não indígenas, o que mantém a opressão, a subalternidade. Continua sendo uma subalternidade controlada, você fala porque eu deixo você falar, mas você fala dentro do meu espaço institucional e a gente vai ouvir o que interessa. Como o que ela fala não interessa, eles não ouvem. Então, é uma fala silenciada, é uma fala muda (Entrevista, 2022).

Salienta-se que, Inaye possui um lugar privilegiado de fala, por ser uma mulher Kaiowá e estar em um espaço institucional, ainda não conquistado por outras mulheres de seu povo.

Esta é a excepcionalidade. O silenciamento, porém, continua enraizado aos *sujeitos* colonizados que resistem, mas não possuem seus atos concretizados, a partir de deslegitimações estatais e de outras instituições, o que impossibilita suas (auto)representações. Ou seja, nas próprias palavras de Gayatri Spivak (2000, p. xx, *tradução minha*), o *sujeito* subalterno está localizado nas "camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante". Localidade esta que impede as mulheres de encontrarem meios de se fazerem ouvidas.

A seguir, apresentar-se-á as memórias e temáticas relatadas por *Sabedoria Ancestral*.

6.1.2 Sabedoria Ancestral: símbolo de resistência pela família

Os séculos de expropriação e apropriação forçada dos conhecimentos tradicionais, além das diversas violências vividas pelos povos originários ficaram evidentes neste diálogo. *Sabedoria Ancestral*, tradicionalmente batizada como *Kuña Te'e* – que significa mulher verdadeira -, antes de nossa conversa, me viu poucas vezes em Ñande Ru Marangatu – sempre acompanhada de outras pesquisadoras. Por isso, parecia ressabiada com minha presença forasteira, apontada por meus marcadores físicos e pela localidade de onde vinha, o interior de São Paulo. "É pra nossa segurança, né! A gente é muito... Como *as criança fala*? *Manjado*" (História Oral Seis, 2022). Em suas falas, o medo é inegável, ao expor também a insegurança advinda da própria comunidade, por conflitos internos, e da convivência com não indígenas das cidades de Mato Grosso do Sul, em especial Antônio João, onde os moradores embora vizinhos da comunidade, não conhecem sua realidade.

> Eu sofri muito preconceito e racismo. Eu tinha medo *de meu filho* sofrer a mesma ou pior do que eu, eu não queria que o meu filho sofresse. [...] Quando você demonstra que você não é da mesma raça, eles acabam te excluindo. Não *é todos* que te acolhe. [...] Quando a gente vai na cidade ali, a gente sofre racismo, porque Antônio João em peso é bolsonarista. Desde o prefeito, vereadores e companhia são todos Bolsonaro. [...] Quando eles chegam naquele local, parece que algo vai acontecer comigo, sei lá, alguma coisa. Ah! Eu tenho receio (História Oral Seis, 2022).

A valorização da importância de sua etnia e sua história é inquestionável em suas falas. *Sabedoria Ancestral* deixa explícito que brasileiros são eles, os povos tradicionais, que encontram-se neste solo nacional muito antes da chegada dos(as) colonizadores(as), pensamento reiterado por muitos(as) autores(as) nos capítulos antecedentes. Ñande Ru Marangatu, sua terra sagrada, faz parte de sua trajetória e é fundamental para a permanência de sua origem, mas *Sabedoria Ancestral* demonstra incerteza em relação à homologação do

território: "[...] Enquanto não *tivé* no papel, tudo escrito que a terra é nossa, a terra não é nossa ainda" (História Oral Seis, 2022). Além de apontar para problemáticas relacionadas à fome, falta de vestimentas (para o frio) e água potável, já expostas por Inaye.

Nesta entrevista, *Sabedoria Ancestral* afirma também sobre o enfrentamento de visões pejorativas hegemônicas sobre o ser indígena, que o reduze a portador de uma diferença inflexível - marcada pela instabilidade, polarização e distintas significações -, demarcado a partir do silenciamento, da exclusão social, do reducionismo e do que não é considerado dentro da normalidade (HALL, 2016)."*Eles julga* muito a pessoa pela aparência. Por exemplo, têm *pessoas que fala* que eu olho, assim e, não tem feição de indígena que *eles tão acostumado vê*. O índio assim. Eles acham muito diferente meu marido, ele não fala em guarani, nem na língua terena, é português" (História Oral Seis, 2022).

Os estereótipos e a discriminação, que ocorrem de diversas maneiras, são relatados por *Sabedoria Ancestral* em muitos trechos da entrevista, como em uma situação que ocorreu com seu filho, no período escolar:

> [No começo] ele se sentiu acolhido nessa escola. Só que também a escola foi processada. No primeiro ano que saiu uma turma pra ir pro ensino médio, os alunos sofreram preconceito e racismo na sala. Uma sala cheirando muito forte, era fossa. Eles falaram que os *índios alunos* que *tavam* fedendo na sala de aula, tiraram todos os alunos indígenas da sala pra fora. Tiraram. Depois *foro verificá* que não eram os índios que *tavam* fedendo, era fossa. A gente fez um rebuliço, a gente chamou o Ministério Federal, *a gente denunciamo* a escola (História Oral Seis, 2022, *inserção minha*).

O jornalismo industrial contribui e intensifica este processo de preconceitos estabelecidos no imaginário social. "O discurso jornalístico sobre a questão da luta pela terra tem reflexos não apenas na população indígena como um todo, na visão que a sociedade possui dos povos indígenas, mas também interfere na construção da identidade da pessoa indígena, em especial os mais jovens" (IJUIM; AGUILERA URQUIZA; URQUIZA, 2016, p. 65).

Ao distribuir símbolos e mitos, a cultura midiática modela visões e valores - responsáveis por definir o que é classe, raça e etnia-, o que delimita identidades e fortalece hierarquias dominantes e opressões, por estar incorporada aos discursos sociais e políticos. Neste sentido, a mídia impõe aqueles que são provenientes de autoridade (simbólica) e podem exercer violência e os que não são (KELLNER, 2001). Teoria que também pode ser exemplificada pelo silenciamento institucional sofrido por Inaye. *Sabedoria Ancestral* amplia este problema para as esferas étnicas e de gênero.

> [...] eu sei que no mundo que a gente vive hoje em dia é muito difícil, porque ninguém consegue *reconhecê* uma mulher indígena liderança. A gente é uma nação indígena muito esquecida, muito desvalorizada. Eu falo isso, porque

> olha pra nossa realidade. *Vocês que convive* já um pouquinho e *vê*, que andam em várias aldeias, olha a nossa realidade (História Oral Seis, 2022).

Ademais, faz comentários sobre outras questões relacionadas ao descaso da Prefeitura Municipal de Antônio João na vila Campestre, como a falta de limpeza nas ruas (que poderiam ser roçadas constantemente, igual é feito na cidade) e a precariedade da infraestrutura na Escola Indígena, onde faltam lâmpadas e não há uma ventilação adequada nas salas de aula.

> A Inaye eu sei, porque todos ofícios que ela faz, que leva pra Câmara, o que ela vai *fazê* aqui ela posta no grupo da comunidade, pra gente *tê* conhecimento de que ela *tá* fazendo esse pedido. É muito difícil de atender, muito difícil. [...] *Nós somos indígena*. Ninguém se preocupa com a gente. É só *nóis*! [...] A gente tem que *lutá*. É isso que a gente tem que *tê*. *Lutá* pra que a gente possa casa vez mais ver se a gente consegue. *Tamo* tentando ainda ser vistos, sem *podê*... (História Oral Seis, 2022).

A necessidade de confrontar a invisibilidade e as formas de poder, está presente também quando *Sabedoria Ancestral* observa que:

> Parece que *as pessoa não vê* a gente enquanto *seres humano*, que a gente também *temos nossos direito*. A gente é pouco visto. [...] Querem que *a gente volta lá* pra época da foice, machado, enxada? Acabou essa época. Enquanto nós sermos seres humanos, nós também merecemos a atenção total. [...] A gente também vota. *A gente* também *somos cidadão.* [...] As promessas continuam, as nossas dificuldades também continuam anos e anos, já são 522 anos e vê se mudou alguma coisa (História Oral Seis, 2022).

Esta sub-humanidade – negação de uma natureza humana - pode ser atribuída ao pensamento abissal, que vê os povos tradicionais enquanto selvagens e atrasados, com realidades eliminadas e inexistentes sob qualquer forma compreensível, inclusive em relação aos seus saberes que foram cooptados e assimilados de forma violenta (SANTOS, 2010), o que é refletido na cultura midiática. *Sabedoria Ancestral* alega a invisibilidade de seu povo perante os meios jornalísticos, que não apresentam interesse nas histórias e vivências indígenas:

> [...] aqui mesmo, *várias vez nóis* fizemos manifestação. Não veio uma mídia aqui pra *divulgá* o porquê a gente *tava* aí. Ninguém teve interesse de *chegá* aqui e falar: 'Por que vocês estão fazendo isso? O que vocês pretendem com isso?' Não vem! Não vem! Eu lembro que eu *tô* aqui há 19 anos aqui e, olha, não vem mesmo. Então assim, eu acho que a mídia também escuta pouco. Talvez também, porque a gente fala que hoje em dia a liberdade de imprensa, que eles falam, também *acabô*. Porque eles sofrem muita violência, são agredidos, eles perdem equipamento. Quando teve aqui a reocupação de 2015, quanto teve aqui, *o pessoal do SBT perderam vários equipamento*. O pessoal [fazendeiros(as)] que *tava* aí *tiraro* tudo deles, pra não *divulga.* [...] É difícil *alguém vim* aqui e *mostrá* a nossa realidade, *vim* aqui *filmá* e *jogá* na imprensa. Sempre tem alguém, algum político que fala: 'Eu te pago tanto pra você não *divulgá* isso'. [...] Por que também às vezes é pouco divulgado? Não interessa ninguém. 'A gente *qué sabê* de agropecuária, agronegócio que desenvolve. Ah não sei o que, que paga não sei quantos mil de imposto' (História Oral Seis, 2022, *inserção minha*).

Pontua-se nesta fala três aspectos distintos. O primeiro deles refere-se ao reconhecimento dos veículos jornalísticos enquanto empresas, com interesses e filiações próprias, sob o domínio do capital hegemônico – instituições e indivíduos privilegiados. Condição exemplificada pelo Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza, que destaca que a repercussão das causas e problemáticas indígenas ocorre mais internacionalmente, do que nacionalmente, pois " [...] muitas vezes as vozes indígenas, elas são bloqueadas pelos ruralistas, porque a TV Morena [por exemplo] pertence a quem? A uma família de ruralistas, então, quando não tem outra forma, eles dão a notícia. Mas, podendo, eles vão segurando" (Entrevista, 2022, *inserção minha*); O segundo remete às exigências neoliberais, nas democracias modernas, que corrompem e ressignificam a liberdade de imprensa, agora, voltada à comercialização do produto-notícia e afastada de seu sentido primário de denúncia e transformação, em defesa aos direitos humanos (SURIAN, 2007); Por fim, salienta-se a crescente crise jornalística na era da desinformação, em que seus conteúdos e profissionais são por vezes deslegitimados, por comentários e atitudes de cidadãos e políticos (ALENCAR; DOURADO, 2020). Mesmo em um período de pouco reconhecimento, o jornalismo ainda atesta-se como uma das instituições de poderio social, por esse e outros motivos, *Sabedoria Ancestral* gostaria que houvesse mais interesse dos veículos pelas suas experiências, pela própria construção e legitimação da ideia de real.

> Eu acho que é importante [a atuação da mídia] pras pessoas conhecerem quem é o índio, como que o índio vive. [...] Não precisa *divulgá* somente a parte ruim. Nós temos *muitas coisas boas pra ser divulgada*. Têm muitos artesãos aqui na aldeia, mas que falta incentivo para a pessoa continuar. [...] Tinha que vir aqui *perguntá* como que as pessoas trabalham. Aqui, quando você entra, têm muitas pessoas que plantam, é o seu sustento (História Oral Seis, 2022, *inserção minha*).

Nascida em Bela Vista e desde 2003 em Ñande Ru Marangatu, *Sabedoria Ancestral* embora já trabalhasse na comunidade, não participou do despejo de 2005. Na época ela morava na cidade de Antônio João, mas relembra sua angústia com o que assistiu pela televisão:

> Eu queria *tá* aqui no meio deles, mas eu não podia *tá*. Depois filmaram na TV, chegaram a jogar ao vivo, aquele povo lá com Tropa de Choque, cavalo, cachorro, helicóptero rondando em cima, as crianças chorando desesperadas, as mães, o pessoal colocando fogo na casa. Ih! Foi o maior inferno (História Oral Seis, 2022).

Nesta tentativa de reintegração de posse latifundiária em 2005, o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza estava presente e participou ativamente em favor dos indígenas. Ele

conta que, na época, a terra já havia sido homologada, mas os(as) advogados(as) encontraram uma falha processual, a perda de um prazo que jamais deveria descredibilizar o direito à terra.

> E no dia 15 de dezembro, se não me falha a memória, de 2005, né! Veio uma força descomunal, que era a Força de Segurança Nacional, que era a Cavalaria, que era a Tropa de Choque, Polícia Militar, Polícia Federal, eram muitas instituições de segurança que *tavam* lá. Parece que na época, eram em torno de 200 a 300 pessoas. Era muita gente. [...] Tudo pra desalojar ali em torno de 50, 60 famílias. A maioria mulheres, crianças e idosos. E aí nesse contexto, eu estava lá. [...] Logo cedo ali, umas sete horas da manhã, vem o helicóptero e faz voos rasantes e, assim, uma comunidade que nunca tinha visto helicóptero. Então, as crianças ficam gritando, com medo, na beira da estrada, porque eles *tavam* na beira da estrada, fazendo rezas (Entrevista, 2022).

Este ocorrido pode ser considerado para além de uma reintegração de posse, enquanto um ataque aos povos indígenas, em que o *tekoha* foi tomado "[...] de uma forma muito violenta, em termos de violência simbólica, pela quantidade de policiais, pelo helicóptero, pela morte depois do Dorvalino. Então assim, aquele momento ali do final de 2005 ficou gravado na memória deles" (Entrevista, 2022). Ação sem qualquer prejuízo legal aos latifundiários, que por encontrarem-se ao lado da linha abissal ocidentalizada organizam o domínio do direito. Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 34) ao refletir sobre o direito moderno auxilia no entendimento das linhas abissais que dividem e determinam o que está dentro ou fora da legalidade, ou seja, o que é ou não permitido:

> No campo do direito moderno, este lado da linha é determinado por aquilo que conta como legal ou ilegal de acordo com o direito oficial do Estado ou com o direito internacional. O legal e o ilegal são as duas únicas formas relevantes de existência perante a lei, e, por esta razão a distinção entre ambos é uma distinção universal. Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos.

Neste contexto, ainda sobre a luta territorial, *Sabedoria Ancestral* também relembra a retomada de Ñande Ru Marangatu em 2015, em que ela foi uma das participantes do movimento. Sobre a cobertura jornalística, neste episódio, ela argumenta que houve um interesse maior dos veículos midiáticos em fazerem-se presentes e ouvirem o lado indígena, mesmo que em baixa escala, se comparado ao volume de conteúdos publicados na época, que privilegiaram a fala de fazendeiros(as). Portanto, para ela, o saldo é negativo, mesmo com um pequeno espaço de fala aos povos tradicionais.

> Eu acredito que se houvesse algo positivo, a gente não *taria* do jeito que a gente *tá* hoje em dia. Claro, teve algumas coisinhas que, fala assim, *divulgaro* o acontecido ali, né! Mas sempre culpa mais os indígenas. 'Ah, a terra é do fazendeiro. A terra é não sei de quem. Eles são invasores, são criminosos'. Sempre vê esse lado da gente. Por mais que a mídia quer demonstrar algo,

> sempre há algo que cria a má fama do índio, que é criminoso, que é invasor, não *qué* trabalhar e tudo isso mais. Acho que algo positivo mesmo, não. A gente só tem, recebe coisa negativa. Por mais que tente *mostrá* algo, ninguém parece que consegue *enxergá* o lado bom, quando é relatado o indígena (História Oral Seis, 2022).

Porém esta visão é tensionada por Claudete, uma das jovens da comunidade. Segundo ela, alguns jornalistas estrangeiros estavam presentes na retomada de 2015. Na época, ela possuía 13 anos e participou como linha de trás da reocupação. A jovem relembra que estes jornalistas entrevistaram as lideranças. "Eles fizeram direitinho o trabalho deles, não publicaram nenhuma mentira" (História Oral Oito, 2022). Repete-se em vários diálogos com as Kaiowá que a cobertura da realidade indígena por mídias estrangeiras é mais imparcial. A ideia que se tem é de parceria. Já, sobre a mídia regional e local, Claudete concorda com *Sabedoria Ancestral*:

> [...] ninguém sabe o que *nóis passô* lá, *nóis não dormia* e *nóis passava* fome. Porque tinha muita gente que precisava, assim, de apoio lá. Além disso, eles *culparo nóis* por isso, falou que *nóis era invadores*... Que *nóis invadimo* uma terra que não era nossa, mas é nossa, porque nossos avós e bisavós lutaram até agora. [...] *Eles podia* pelo menos *falá* a verdade e não mentira, que nem aquele MSTV mesmo *falô*, que *nóis* que *era culpado*, que *nóis podia sai* de lá. [...] Além deles apoiarem mais o fazendeiro. Não sei se era porque *eles tinha* dinheiro e *nóis* não (História Oral Oito, 2022).

Além disso, sobre a retomada, *Sabedoria Ancestral* dialoga com Inaye, ao dizer que a reocupação de 2015 foi incentivada pelos(as) professores(as) – linha de frente, processados judicialmente pela retomada -, que por si só se caracterizam como liderança nata na comunidade. Ela também discorre, que em relação à resolução de problemas, as mulheres professoras são as mais procuradas, por serem de fácil acesso e ascenderem em postos de liderança, mesmo com certa resistência de líderes homens. O machismo, expresso em violências domésticas e outras formas de opressão herdadas do processo colonial (SEGATO, 2012; GAUTIER, 2005) e, que também possuí raízes no popular e indígena (PAREDES, 2014), é refletido no pensamento de *Sabedoria Ancestral*, que não se considera ligada às temáticas da *Kuñangue Aty Guasu* ou feminista, embora interseccione características relacionadas para tal:

> A gente sempre tem a igualdade entre o homem e a mulher, não é porque eu sou mulher que eu tenho menos que o homem. Mas a gente sofre muito, não sei se é só na comunidade indígena, porque o homem é muito machista. Ele é muito machista: 'Ah, a mulher é feita só pra isso e pra aquilo. A mulher tem que *lavá* roupa, tem que *cozinhá* e *ficá* quieta, tipo assim' (História Oral Seis, 2022).

Apesar da pouca proximidade com o movimento da *Kuñangue Aty Guasu*, *Sabedoria Ancestral* parabeniza a luta das mulheres que, com coragem e enfrentando retaliações,

manifestam-se e divulgam os acontecimentos das comunidades, em busca de levar conhecimento e conseguir auxílio para as necessidades básicas das mulheres e do povo Kaiowá, no geral. Além do movimento oferecer espaço de fala e decisão para as *ñandesi*. Ao ser questionada sobre o consumo dos conteúdos produzidos pelo grupo da *Aty Kunã*, ela disse demonstrar mais interesse por informações repassadas em grupos no WhatsApp – assim como Claudete-, mas justifica sua falta de entusiasmo pelos materiais disseminados pelas indígenas.

> Raramente eu vejo, assim. Por que eu não me interesso muito? Porque eu acho assim, que eu já vi tudo aquilo. Por que eu *vô tá* lendo de novo tudo aquilo, sabe? Sofrendo duas vezes, eu falo. Porque tudo que elas divulgam são as coisas que acontecem dentro da aldeia. Qualquer aldeia. Tudo que divulgam é algo que acontece dentro da aldeia. Nosso sofrimento, às vezes pedindo ajuda (História Oral Seis, 2022).

Quando questionada se ela se sente representada pela mídia hegemônica, *Sabeboria Ancestral* disse nem se lembrar se um dia já viu alguma notícia relacionada apenas à mulher indígena, o que alerta para a invisibilidade das Kaiowá no jornalismo industrial. “Eu me sinto silenciada, sim. Eu me sinto silenciada, porque às vezes a gente fala tanta coisa, a gente expõe tanta coisa e é a mesma coisa que não fosse dito” (História Oral Seis, 2022). Ela gostaria que a produção midiática tivesse um enfoque diferente, retrata-se, ao menos, a luta da mulher indígena.

> Ah! *Falá* da luta da mulher indígena, pra *podê tê* um lugar na sociedade, ser vista como uma liderança. Também a gente luta pelos nossos direitos, de oferecer uma vida de qualidade, pela dignidade dos nossos filhos, o futuro deles. [...] A mulher indígena... Eu sei que existem muitos *lugares mulheres* muito sofridas, pra conseguir algo, mas a população indígena é muito mais esquecida do que *qualqué* outra população. [...] Parece que cria algo, pra todo mundo *criá* raiva do índio, *vê* o índio como um animal ou pior do que um animal, pra poderem querer até *mata*. Parece que a gente é a pedra no sapato de todo mundo, né! Ninguém consegue *enxergá* pelo lado bom. [...] A cabeça de um boi vale muito mais do que um índio, um ser humano (História Oral Seis, 2022).

Neste cenário, o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza reitera a perspectiva do silenciamento clássico, em que a comunidade em geral é apagada. “[...] Quando aparece alguma coisa, são as notícias sensacionalistas de violência e quando vai ouvir, de alguma forma, sempre se ouve os homens, raramente a mulher. Então esse bloqueio, essa bolha, ainda não foi quebrada pelos meios de comunicação, de ouvir mais as mulheres indígenas” (entrevista, 2022).

Embora sinta a produção de sua não-existência, *Sabedoria Ancestral* afirma que ser uma mulher indígena é lutar de igual para igual, gritar pelos seus direitos e ensinar as crianças que elas não são inferiores a ninguém (História Oral Seis, 2022). Ser mulher é lutar pela sua origem,

pela sua terra, por uma melhor qualidade de vida e pelo direito de usufruir da liberdade. Uma briga que para ela não é mais entre indígenas e latifundiários e, sim, com o Estado.

Abaixo, desenvolvemos os fatos relatados por Alenir, representante mais engajada com a comunicação net-ativista das mulheres indígenas.

6.1.3 Alenir: símbolo de conhecimento e resistência na educação

Nascida em Amambai, em 1977, Alenir ou *Kuña Rendyi* – mulher que brilha - se mudou para Ñande Ru Marangatu em 2005, por influencia de sua tia, a Léa – missionária e figura importante na liderança da comunidade, a primeira voz feminina de Ñande Ru Marangatu, que através da educação envolveu-se na resolução de questões políticas e territoriais. "A partir dela [Léa], começa ou intensifica-se o movimento das mulheres de Ñande Ru Marangatu pra serem novamente ouvidas [posições perdidas com a intensificação do machismo impulsionado pela colonização], entrar com mais autonomia na educação e sobretudo na política" (Entrevista, 2022, *inserções minhas*). Percebe-se que Léa é uma inspiração para a sobrinha.

Alenir fala sobre como foi chegar no território no ano em que ocorreu o despejo dos povos Kaiowá: "[...] Foi um clima, assim, muito forte, né! Porque naquela época, assim, a gente enfrentou *muitas coisas muito difícil*, a comunidade saiu da onde *retomô* e eles [os fazendeiros] retomaram o espaço que pertencia para *nóis*" (História Oral Quatro, 2022, *inserção minha*). Dias depois do despejo, Dorvalino Rocha (39 anos) foi assassinado por pistoleiros em Ñande Ru Marangatu. A suspeita é de que os executores do tiro à queima-roupa que matou o indígena, eram seguranças particulares contratados por fazendeiros. "[...] No dia 24 de dezembro, durante o dia, passou uma caminhonete indo pra Antônio João e perguntou: "Cadê o fulano de tal? Que era o líder deles, um jovem, não lembro agora o nome dele [Dorvalino]. Ele se aproximou da caminhonete e o cara assassinou ele, a sangue frio" (Entrevista, 2022, *inserção minha*).

Após o ocorrido os Kaiowá ficaram entre cinco e seis meses na beira da estrada, na espera pela reocupação de seu *tekoha* (História Oral Quatro, 2022). A morte de Dorvalino Rocha abre as mesmas reflexões teóricas produzidas a partir da morte de Simeão Vilhalba, em uma das seções anteriores.

Alenir, que hoje é professora e diretora da Escola Indígena da Aldeia Campestre, também participou da retomada de 2015. Segundo ela, o movimento possuiu mais mulheres e crianças envolvidas. "Nem era *as homem*, porque pra gente *falá* homem... Homem mesmo a gente não tinha. [...] Mulheres de frente. São *as mulheres* que realmente *participou* mesmo. A gente tem jovem que enfrentou tudo" (História Oral Quatro, 2022).

Seu papel enquanto líder é evidenciado também por seu cargo de professora, que a faz mais procurada para o auxílio interno de pessoas e famílias da comunidade. Ideia que reitera o já dito por *Sabedoria Ancestral* de que "professor é uma liderança nata dentro da aldeia, [...] a voz da comunidade" (História Oral Seis, 2022). Neste cenário, é interessante notar que mesmo com uma notoriedade de liderança recente – conquistada a partir de 2015 na Comissão de Liderança -, o feminino torna-se empecilho perante os mais conservadores e tradicionais, pelo marcador de gênero, embora nada seja decidido sem antes passar pelas mulheres, como já debatido por Priscila Anzoategui (2017) e Lauriene Seraguza (2013):

> A gente passou *muito discriminação* pelos próprios homens, né! Assim, as lideranças, a gente chama *as liderança* velha (risos). [...] E nisso, a gente estava só *em quatro de mulher*. Na retomada antes era tudo homem. Em 2015, a gente fez comissão dentro da aldeia, a gente *sentamos*, *conversamos*. E nisso, a gente criou a Comissão de Liderança. E nisso, a gente foi entrando. A gente *tava* mais em cinco [lideranças mulheres] com a Léa, mas a Léa se foi. Mas a gente *tá* tentando *buscá* os novos, assim, dentro da nossa liderança. Que a gente percebe quem vai *tê* realmente o papel de liderança, quem vai *tá* realmente ajudando (História Oral Quatro, 2022).

Decisivas nas retomadas, de acordo com Alenir são as mulheres que resolvem tudo, cuidam da alimentação de todos e de seus filhos. "Mulher indígena não tem *compromisso só uma, mulher indígena ter compromisso* com a vida, com a sociedade, da sua comunidade e não somente da sua comunidade, mas *todas a comunidade indígena*" (História Oral Quatro, 2022). Em complementariedade ao afirmado por Priscila Anzoategui (2017) de que as mulheres sofrem mais por ficarem nos territórios reocupados, enquanto os homens saem para trabalhar, Alenir elucida que:

> [...] quando é uma retomada nova, nem *os homem* vão *trabalhá*. Eles não vão *trabalhá*. *Os homens volta a trabalhá* depois de *dois ou três ano*, que provavelmente, já *tá* bem calmo. Até mesmo *os homem já sente* aquela confiança de *deixá* a sua família ali, *seus filho ali*. Aí sim, *eles procura o trabalho*. Então na verdade, quando faz uma retomada, não só aqui, mas em geral na retomada, *os homem não vai trabalhá*, *fica* ali. Até mesmo nem aparece trabalho, por ele mesmo morar na retomada o trabalho não aparece, quando vai, alguém já tem aquele receio. Então, tudo isso tem dentro da retomada, que *os nossos homem* da retomada não *consegue* trabalho fora (História Oral Quatro, 2022).

Também integrante e representante da *Kuñangue Aty Guasu*, Alenir conta que o movimento é uma forma de dar espaço de fala às mulheres, de encaminhar e debater demandas que são próprias às Kaiowá – como a violência doméstica, psicológica, entre outras -, além de buscar parcerias com entidades, como a ONU Mulheres.

> Antes a gente era só o *Aty Guasu*, então a gente não tinha essa voz de *fazê* documento, de *encaminhá*, de *defendê o nossos direitos* como mulher, *só os homem*. Em geral, *eles não olhava praquele* lado da mulher que *tá* sofrendo

> dentro até mesmo da sua casa, mesmo no seu trabalho ou até mesmo dentro da aldeia, né? [...] O *Aty Guasu* foi bem incomodado com o nosso movimento mulheres, né! Até ano passado, *eles ficou muito chateado* com a gente - com a gente não, com o movimento, porque é um movimento! Porque a gente *denunciô* realmente *as violência que acontece* dentro da aldeia e a gente *colocamos* tudo na mídia, *fizemos* documento e *encaminhamos* isso pra fora (História Oral Quatro, 2022).

A invisibilidade das demandas femininas, perante lideranças masculinas é manifesta na fala de Alenir. Chama atenção neste relato, a busca pela mídia, em geral alternativa – em contrapartida dos veículos que as silenciam e ignoram -, como uma forma de denúncia e legitimidade das violências sofridas pelas mulheres em diferentes comunidades. Infere-se então, que a mídia, por sua vez, não somente constrói uma realidade, como proporciona legitimidade aos fatos (LIMA, 2019). Para além desta percepção, o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza complementa que apesar das resistências dos homens, as mulheres empoderaram-se e fazem-se ouvidas em um contexto comunitário interno:

> Porque elas que parem os filhos que vão ser assassinados, então elas têm uma legitimidade. Essa questão da maternidade, parece que dá para elas uma legitimidade de falar a partir de dentro, falar partir do útero, dizer assim: 'Olha, isso *tá* errado'. E elas fazem acusações não só para os não indígenas, também para algumas lideranças indígenas. Elas são muito contundentes. Eu diria que na atualidade, as vozes das mulheres que são mais líderes, essas vozes são ouvidas. O que não é ouvido ainda? Aquela voz das famílias que ainda vivem nas periferias das aldeias, nas beiradas, que ainda sofrem a violência doméstica, entendeu? Essas ainda não são ouvidas, mas aquelas mulheres que já se empoderaram, essas são ouvidas no movimento, na *Aty Guasu*, na educação, na retomada. Elas são ouvidas (Entrevista, 2022).

Já em um contexto externo da comunidade, é perceptível que a complementariedade relacionada às relações de gênero em comunidades Kaiowá, como apresentado no capítulo "Construções de Gênero: mulheres indígenas e negras enquanto os *outros* dos *outros*", por autores(as) como Priscila Anzoategui (2017), Levi Pereira (2004) e Rita Segato (2012), ressignifica-se sob novas práticas, a partir da liderança feminina. Inaye é considerada um exemplo para as demais mulheres líderes e jovens, embora seja visível a discriminação que ela sofre na Câmara, a partir do entrave de demandas e da conquista de somente algumas melhorias:

> O papel da Inaye seria muito mais importante, seria mais bem pra *ajudá* tinha que ter ganho é o prefeito *dele*, porque como o prefeito não é o prefeito *dele*, *tá* difícil *as coisas*, até mesmo pra ela conseguir. Então, tudo isso eu sempre falo e coloco isso pra comunidade. A nossa vereadora ganhou, ganhou, mas será que o partido vai *ajudá* ou não? E nisso, ela *tá* sendo pouco ajudada, porque eu vejo assim, Inaye vai lá, pede pra *arrumá* a estrada, pede o que a comunidade chega pra ela pedindo para *fazê*, a Inaye repassa pra lá, mas até agora *muita pouca atendida ela tá recebendo.* [...] Ela *está* conseguindo assim, de alguma forma, mas *muita das vezes* ela também passa discriminação lá (História Oral Quatro, 2022).

Luíza que é agente de saúde em Ñande Ru Marangatu e também uma das lideranças, afirma que o prefeito de Antônio João é aliado aos fazendeiros, por isso o engavetamento de tantas solicitações. O lugar privilegiado de fala de Inaye e o silenciamento institucional que ela enfrenta é nítido tanto para Luíza, quanto para Alenir, mas esta última oferece um outro olhar para a análise. Mesmo que Inaye não seja escutada, ela ocupa um espaço que garante ao menos a expressão da comunidade na esfera governamental: "[...] O que a gente sentiu com ela, que a gente tinha que *colocá* ela ali pra *sê* ouvida, que ela *por ser um parlamentar*, ela tem que ser ouvida, mesmo que *não vai fazê*, mas ela *tá* levando [as demandas]" (História Oral Quatro, 2022, *inserção minha*). Ideia reafirmada por Claudete: "Ela [Inaye] que *tá representano tudo nóis* daqui na Câmara, e ela fala por todos *os índio*. Ela é a única que foi eleita por *nóis* e isso é muito importante pra *nóis*" (História Oral Oito, 2022, *inserção minha*). Desta forma, o espaço pelo espaço aparenta ser é uma conquista significativa.

A luta política das mulheres Kaiowá ocorre a partir da demarcação de espaços políticos governamentais e institucionais. Além da demarcação das redes sociais e outras formas de conexão, com o objetivo de difundir suas problemáticas e negociar sentidos que reafirmem e atualizem suas existências:

> [...] a gente tem pra divulgações, a gente tem a nossa rede, que foi muito difícil. Mas a gente também conquistou a nossa rede de divulgação e a gente tem o Face[book] do *Kuñangue Aty Guasu*, a gente tem o Instagram do *Kuñangue*, a gente tem nossos apoiadores são jornalistas. [...] A gente teve um projeto e a gente *tá* dando um celular para quem *tá* à frente do *Kuñangue* de cada aldeia. Então eles têm, assim, as divulgações dentro da aldeia (História Oral Quatro, 2022, *inserção minha*).

Mesmo que a apropriação tecnológica transcorra de modo mais lento em comunidades indígenas, devido a barreiras estruturais e falta de políticas públicas (PINTO, 2018), os povos tradicionais, marginalizados pelo jornalismo industrial, reagem ao apreender conceitos net-ativistas. Desta forma, seus saberes, valores e práticas são difundidos em uma escala glocal, em resistência a uma unificação cultural (PEREIRA, 2012). Alenir encontrou uma forma contra-hegemônica de combater a desinformação, em parceria com jornalistas nacionais e estrangeiros, mas gostaria que a mídia tradicional:

> Mostrasse o valor que *os indígena* têm. [...] Têm *muitos indígena que é trabalhador*, que *têm as suas roça* e tudo isso *eles não mostra*. Que *os índios são preguiçoso* e que *rouba*. Então, tudo isso. Ás vezes a primeira coisa que a mídia mostra é o indígena roubando e nunca você vai *vê* um indígena plantando, colhendo, nunca mostra. Ou uma indígena vendendo *os seus* artesanato, *eles nunca vai lá e publica isso*, só o que *tá* errado mostra (História Oral Quatro, 2022).

O net-ativismo propõe então, de acordo com Massimo Di Felice e Eliete Pereira (2017, p. 42), uma "[...] complexa ecologia que une reticularmente os povos envolvidos, suas culturas, seus territórios, sua biodiversidade aos circuitos informativos digitais por meio de um singular dinamismo tecno-comunicativo-habitativo". Características que possibilitam o protagonismo nativo, a visibilidade na esfera pública, o reforço de (auto)representações, de atividades diplomáticas e defesas territoriais, em que terra: "[...] não é só pra *ganhá* dinheiro, pra *nóis* a terra é onde você sobrevive com dignidade (História Oral Quatro, 2022). O net-ativismo torna-se então, um meio de contrapor a mídia hegemônica, de utilizar-se da razão cosmopolita para tradução e inteligibilidade de diferentes experiências e saberes (SANTOS, 2002):

> Então, eu acompanho no jornal que sai, porque a gente está em *vários grupo* também *da nossas aldeia*. Digamos assim, porque o grupo tem bastante, no celular, no WhatsApp, têm uns que *são muito importante*, eles já coloca pra gente com *link* e tudo. Daí a gente vai, entra e já lê a respeito. Eu leio mais a respeito dos nossos povos indígenas, mas pra *dizê* a verdade eu não *vô* na televisão, nem quero ouvir, porque *muita das vezes nem são verdadeira* o que eles estão falando. [...] A gente lê também *o nossos* que saem (História Oral Quatro, 2022).

O(a) outro(a) não necessita apenas ser reconhecido ou respeitado, é fundamental comunicar-se com ele(ela), o que não ocorre na mídia tradicional (IJUIM, 2020). Ao utilizar-se do net-ativismo e de parcerias com jornalistas e eventos estrangeiros, patrimônios históricos e culturais são fortalecidos e traduzidos e vozes subalternizadas ocupam espaços de fala.

As narrativas construídas pelas cinco mulheres Kaiowá que compõe este capítulo, perpassam muitos aspectos e validam diversos fatores, como: a importância de ser mulher no coletivo indígena e da ascensão delas em espaços públicos e políticos; as violências às quais elas e a comunidade sofreram tanto no despejo em 2005, quanto na retomada de 2015, legitimadas pelas forças governamentais. Bem como suscitaram reflexões críticas sobre o fazer jornalístico na contemporaneidade, ao trazer: o não reconhecimento das mulheres indígenas e seu povo como seres humanos, detentores de direitos; a invisibilização de indivíduos e demandas de grupos minoritários; a disseminação de estereótipos e visões pejorativas herdadas do processo colonial e enraizadas na sociedade; a falta de interesse pela compreensão de fenômenos sociais, que auxiliem à compreender e não apenas explicar fatos de forma objetiva; e por fim, os interesses mercadológicos e institucionais de veículos midiáticos, enquanto empresas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação percorreu muitos caminhos. Ao estabelecer diálogos entre as áreas de conhecimento da Comunicação (com especificidade também no Jornalismo) e a Antropologia, muitas temáticas foram permeadas e entrelaçadas. E, talvez, tenham surgido neste empenho, mais questionamentos do que respostas. Característica própria do fazer pesquisa.

Os aportes teóricos aqui expostos permitiram reflexões acerca das limitações de um feminismo universal, que desconsidera importantes atravessamentos, como os: geracionais, raciais, étnicos e classistas; considerado, portanto, enquanto um opressor de situações vividas por todas as mulheres que não fazem parte da supremacia branca.

Para este estudo, o debate sobre a interseccionalidade não permitiu apenas analisar os perigos de uma universalidade, como produtora e reprodutora de não-existências e apagamentos sociais de mulheres indígenas – *nossos sujeitos de estudo*. Ele foi além, ao denunciar de forma mais abrangente o silenciamento (midiático, governamental e social) das Kaiowá, que muitas vezes não possuem espaços de fala e têm direitos humanos básicos negligenciados pelo Estado; também possibilitou olhar para as mulheres Kaiowá pelo viés decolonial, permeadas por relações ocidentais e machistas presentes nas comunidades indígenas e na sociedade em geral. Traços do patriarcado são exemplificados em uma das entrevistas, em que Dona Fausta conversava em guarani e suas falas, traduzidas por Seo Salvador, eram reduzidas. Sendo que, em outra situação semelhante, o diálogo com Dona Leonarda, mediado por Inaye, fluiu de forma mais fidedigna.

É importante ressaltar aqui, que as Kaiowá não lutam por demandas que referem-se somente a elas e, sim, pelo coletivo. Este, que refém de uma identidade nacional herdada do período colonial, é considerado enquanto sub-humano, animalizado e atrasado. Aos povos indígenas, no geral, as alteridades são negadas de formas violentas: física, estrutural e culturalmente.

Saberes tradicionais, modos de vida e a luta por *tekoha*, como é o caso de Ñande Ru Marangatu, são rechaçados perante o conhecimento e o direito moderno ocidental. Identidades em sua essência e formação são ignoradas, em detrimento de estereótipos e visões pejorativas, em parte fomentadas pela mídia industrial e pelo próprio fazer jornalístico positivo-funcionalista.

Imbuídos na sociedade e em suas práticas cotidianas, o jornalismo, seus(suas) profissionais e instituições estão imersos na *abissalidade*, o que legitima, de forma intencional ou não, ideias preconceituosas e limitadoras sobre os povos Kaiowá, em especial às mulheres

da etnia. Trata-se, por assim dizer, da manutenção de uma lógica excludente e ocidental, bem presente nos órgãos de comunicação do Mato Grosso do Sul, por intermédio do jogo de visibilidade e invisibilidade, ou seja, quem fala e como é representado. Polaridade evidenciada entre indígenas perigosos e perturbadores de uma ordem social e ruralistas vitimizados pela "invasão" de suas terras produtivas.

As histórias orais coletadas junto das mulheres Kaiowá de Ñande Ru Marangatu reforçam este cenário e evidenciam que o falar não diz respeito somente ao ato de formular e externalizar palavras, mas à possibilidade de existir. Ao relatarem suas vivências na retomada do *tekoha*, elas articularam diversas críticas sobre a cobertura noticiosa na época do conflito, que perpassaram aspectos, como: a invisibilização do grupo e de suas demandas, sem o devido interesse em ouvir o lado dos(as) indígenas e contextualizar os fatos de forma correta; a utilização de termos que remetem a identidades distorcidas e a espetacularização dos acontecimentos; representações sub-humanas, através do não reconhecimento das Kaiowá e seu povo enquanto detentores de direitos; e a compreensão de veículos midiáticos enquanto empresas, esferas de poder hegemônico, com interesses de mercado e de filiações políticas. Sendo que, a partir de todas essas percepções, o movimento *Kuñangue Aty Guasu*, alicerçado no net-ativismo, desenvolve seus próprios conteúdos midiáticos, uma forma contra-hegemônica de resistir e difundir suas causas e problemáticas.

Ao trabalhar com a história oral, ressalta-se a subjetividade desta dissertação, pois as falas coletadas dizem respeito a um recorte/uma versão da realidade, aos quais todos(as) têm direito de expressar. Em outras palavras, este estudo auxilia na construção e registro de uma memória coletiva.

Sobre a mídia industrial, percebe-se que, preocupado em explicar objetivamente os episódios, o jornalismo nesta lógica não busca compreender e problematizar os fenômenos sociais, que potencialmente, possibilitarão discursos melhor estruturados, mais responsáveis, densos e éticos. Faz-se essencial para o fazer jornalístico interpretar a realidade indígena pelo viés cultural, só assim será elucidado aos(às) receptores(as) a importância de lutar e estar em um território tradicional, por exemplo.

Pondera-se, porém, que em muitos dos casos não basta apenas ouvir os dois lados para a elaboração de uma notícia, mas há a necessidade de se posicionar ativamente, com a finalidade de quebrar preconceitos, desnaturalizar a violência cultural e diminuir injustiças sociais. Utilizar-se da subjetividade, não como negação da objetividade, também é uma estratégia a ser considerada, por permitir a pluralidade de vozes e representações interseccionais, a observação do mundo sensível e o diálogo dos afetos e, por consequência, relações mais horizontais.

Ao apreender que a mídia é um dos construtores da realidade social, deve-se haver esforço para um jornalismo que respeite a dignidade humana e seja mais íntegro, que desempenhe um olhar diferente sobre grupos marginalizados e vulneráveis, a fim de romper com representações violentas. Um jornalismo mais humanizado oportuniza também a humanização de seus(suas) profissionais e de seus(suas) receptores(as).

Outrossim, por meio das articulações teóricas e das análises e interpretações, realizadas neste trabalho, acredita-se que o objetivo geral da pesquisa foi alcançado ao analisar o silenciamento e a produção de não-existências empreendidos no fazer jornalístico sul-mato-grossense sob as mulheres Kaiowá (e seu povo) de Ñande Ru Marangatu, afirmado pelas falas das protagonistas da etnia e suas (auto)representações. Tal qual, a partir das narrativas coletadas, ao demonstrarem a importância das mulheres Kaiowá para a comunidade e a ascensão delas em espaços públicos e políticos, mesmo com dificuldades internas e externas à comunidade de se fazerem ouvidas, a história da retomada do *tekoha* em 2015 foi reconstituída por elas. Reconstrução atravessada, principalmente, pela maneira como elas examinavam as suas representações e do coletivo veiculadas pela imprensa no período da reocupação.

É notório que os povos originários não estão alheios ao que acontece ao seu redor. Eles consomem, interagem e questionam os produtos midiáticos. Este contato, porém, é penetrado por alguns fatores: os(as) mais velhos(as) consomem poucas notícias, a língua é um dos empecilhos enfrentados por eles(as), por interagirem, na maior parte do tempo, na língua materna (o guarani), não conseguem decodificar com exatidão as mensagens escritas ou faladas em português; outro entrave diz respeito às localidades onde moram, que nem sempre oferecem acesso à internet e energia; por fim, a partir dos relatos inferiu-se que embora os mais jovens assistam aos jornais na TV, as redes sociais e os grupos de WhatsApp estão entre os principais meios de comunicação e consumo de informações, o que abre brechas para tensionar até que ponto a comunicação nas comunidades não ocorre com mais frequência internamente, enquanto se discute neste trabalho a necessidade de comunicar para além dos *tekoha*. Além de ponderar sobre a imprescindibilidade do consumo de conteúdos jornalísticos tradicionais, a fim de contrapô-los, e do acompanhamento dos materiais produzidos pelos movimentos indígenas, com o objetivo de apoiá-los e divulgá-los.

Devido ao pouco tempo para a elaboração de uma dissertação, o *corpus* de pesquisa não pôde ser ampliado, mas sugere-se para um futuro próximo mais trabalhos acadêmicos que debrucem-se sobre o silenciamento midiático de mulheres indígenas pela óptica delas próprias, a partir de como compreendem suas (auto)representações, ou seja, a partir da multivocalidade- da apresentação de vozes desconsideradas socialmente, em contraposição ao silenciamento

midiático. Estudos ainda incipientes na academia. Como linhas futuras de pesquisa, abre-se também, possibilidades de reflexão sobre um jornalismo com base nas perspectivas decoloniais, que avance na tentativa de superação da abissalidade do pensamento colonial que ainda permeia a produção de seus conteúdos. Isto é, oportunidades de pensar e dialogar o Jornalismo para a Paz e as questões indígenas, compreender esta área de estudos a partir dos povos do Sul Global. As limitações da presente dissertação também concebem alternativas de novos trabalhos que dediquem-se à compreensão de estratégias net-ativistas que alcancem públicos desfamiliarizados com as causas dos povos tradicionais, ou seja, que comuniquem com o externo, em um mundo polarizado, e rompam de fato com o silenciamento; bem como refletir sobre a transferência de cidadania – uma terceirização do direito de expressão - daqueles que elegeram uma vereadora indígena e se frustram quando as demandas coletivas são ignoradas pelo Legislativo. A democracia não faz-se apenas no direito de votar, mas no dever de contestar e fiscalizar, o que também é comunicação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Editora Jandaíra, 2020.

ALENCAR, Marta Thaís; DOURADO, Jacqueline Lima. Da Pós-verdade a Pós-imprensa: a crise do jornalismo na era da desinformação. **Cadernos Cajuína**, Piauí, v. 5, n. 1, p. 88-101, 2020. Disponível em: <https://cadernoscajuina.pro.br/revistas/index.php/cadcajuina/article/view/353/246>. Acesso em: 13 ago. 2022.

ALMEIDA, Clara Barbosa. **A Luta das Mulheres Indígenas Guarani e Kaiowá há Quarenta Anos pela Reconquista do Território (Yvy Rupa) no Estado de Mato Grosso do Sul**. 2018. 90f. Dissertação (Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-americana, Foz do Iguaçu/PR, 2018.

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. Apresentação. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. "**Somos Todas Guarani-Kaiowá"**: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses. 2017. 156 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2017.

ARCARO, Larissa Thielle. Decolonialidade e Interseccionalidade: lentes necessárias para análise das múltiplas opressões às mulheres brasileiras. In: ANDRADE, Paulo.; MOTA, Michelle Martins Papini.; WENCZENOVICZ, Thaís Janaina. (Orgs.). **Cidadania, Direitos Humanos e Sociedade**: Olhares Transversais. 1. ed. Joaçaba, SC: Editora Unoesc, 2020.

BASTOS, Fernando.; PORTO, Sérgio. Dayrell. Análise Hermenêutica. In: BARROS, Antonio; DUARTE, Jorge (Orgs.). **Métodos e técnicas de pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 316-329.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo, vol.2**: A Experiência Vivida. 5. ed. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2019.

BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no Processo de Desconstrução e Construção da Educação Escolar Indígena da Reserva Indígena Te'ýikue**. 2014. 165f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande/MS, 2014.

BENITES, Tônico. Trajetória de Luta Árdua da Articulação das Lideranças Guarani e Kaiowá para Recuperar os seus Territórios Tradicionais Tekoha Guasu. **R@U – Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, SP, v.4, n.2, jul./dez., p.165-174, 2012. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol4no2_10.TONICO.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2022.

BENITES, Tônico. Trajetória de Lutas e Resistências das Mulheres Viúvas Guarani e Kaiowá em Tekoha Recuperada em Litígio. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas/SP, v. 2, p. 1-6, 2020. Disponível em:

<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13391/8837>. Acesso em: 13 fev. 2022.

BIRABEN, Natalia Castelnuovo. Dáonde la Palabra: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. **Javeriana**, Bogotá: Colômbia, v. 79, n. 79, p. 89-113, jan./jun. 2015. Disponível em:<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/6474>. Acesso em: 15 jan. 2022.

BORGES, Fabiana Claudia Viana. Memória e (In)Visibilidade: a mulher indígena discursivisada na mídia. **ALED BRASIL**, São Carlos, v. 2, n. 2, 2016. Disponível em: <http://www.revistaaledbr.ufscar.br/index.php/revistaaledbr/article/view/139/13>. Acesso em: 13 jan. 2022.

BRAND, Antônio Jacó. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowa/Guarani**: os difíceis caminhos da palavra. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, 1997.

BRIGHENTI, Andrea. Visibility: a category for the social sciences. **Current Sociology**, Londres, v. 55, n. 3, p. 323-342, 2007.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2018.

CABRAL, Raquel; SALHANI, Jorge. Jornalismo para a Paz: conceitos e reflexões. **E-compós**, Brasília, v. 20, n. 3, set./dez. 2017. Disponível em: <https://ecompos.org.br/ecompos/article/view/1371>. Acesso em: 25 set. 2020.

CAMARGO, Aspásia. Prefácio. In: ALBERTI, Verena. **História Oral**. A experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: FGV, 1990.

CAPRINO, Mônica Pegurer; PERAZZO, Priscila Ferreira. História Oral e Estudos de Comunicação e Cultura. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 801-815, set./dez. 2011.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. 2013. 470 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis/SP, 2013.

CHRISTOFOLETTI, Rogério. **A Medida do Olhar**: objetividade e autoria na reportagem. 2004. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Guarani Retã e a Mobilidade Espacial Guarani**: belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani. 2015. 240f. Tese (Doutorado em Demografia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2015.

CORREIA, Maria da Conceição Batista. A Observação Participante Enquanto Técnica de Investigação. **Pensar Enfermagem**, Lisboa, Portugal, v. 13, n. 2, pp. 30-36, 2009. Disponível em: <https://comum.rcaap.pt/bitstream/10400.26/23968/1/2009_13_2_30-36.pdf>. Acesso em: 03 abr. 2022.

COSTA, Jessica Gustafson. **Jornalismo Feminista**: estudo de caso sobre a construção da perspectiva de gênero no Jornalismo. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado em Jornalismo) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, 2018.

COSTA, Suzane Lima. As Cartas das Mulheres Indígenas ao Brasil. **Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, n. 59, p. 109-123, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/estudos/article/view/28856/17125>. Acesso em: 13 fev. 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the intersection of race and sex**: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics, University of Chicago Legal Forum, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>. Acesso em: 10 ago. 2022.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá**: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. 2015. 427 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2015.

CUADERNO DEL MAPA GUARANÍ CONTINENTAL. **Pueblos Guaraníes em Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay**. 2016. Disponível em: <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/mapa-continental-guarani-reta/>. Acesso em: 30 jul. 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2016.

DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete da Silva. As qualidades ecológicas das redes indígenas no Brasil. **Chasqui**, n. 147, p. 201-220, 2021.

DI FELICE, Massimo. Apresentação. In: DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete da Silva (Orgs.). **Redes e Ecologias Comunicativas Indígenas: as contribuições dos Povos Originários à Teoria da comunicação**. São Paulo, SP: Paulus, 2017.

DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete da Silva. Formas Comunicativas do Habitar Indígena: a digitalização da floresta e o net-ativismo nativo no Brasil. In: DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete da Silva. (Orgs.). **Redes e ecologias indígenas e as contribuições dos povos originários à Teoria da Comunicação**. São Paulo, SP: Paulus, 2017.

DISKIN, Lia. Introdução à Cultura de Paz. **Guia de Cultura de Paz**. 1.ed. Secretaria do Verde e do Meio Ambiente, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://www.comitepaz.org.br/download/Guia%20de%20Cultura%20de%20Paz.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2022. ECA-USP, 1986.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2020.

FERREIRA, Marcos. As origens dos Estudos para a Paz e seus conceitos elementares: paz, violência, conflito e guerra. In: FERREIRA, Marcos Alan S. V.; KUHLMANN, Paulo Roberto Loyolla; MASCHIETTO, Roberta Holanda. (Orgs.). **Estudos para a Paz: conceitos e debates**. Sergipe, SE: Editora UFS, 2019.

FIGUEIREDO, Alexandra Aparecida de Araújo; SGARBI, Nara Maria Fiel de Quevedo. Sistema de Confinamento e os Efeitos de Sentido sobre a Língua Guarani/Kaiowá. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 76, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://www.revistaphilologus.org.br/index.php/rph/article/view/459/492>. Acesso em: 09 fev. 2022.

FRANÇA, Vera. Convivência Urbana, Lugar de Fala e Construção do Sujeito. **Intexto**, Porto Alegre: UFRGS, v. 2, n. 7, p. 1-10, jul./dez. 2001.

FRANCO, Thiago Cardoso; DI FELICE, Massimo. PEREIRA, Eliete da Silva. O net-ativismo indígena na Amazônia, em contextos pandêmicos. **Estudos em Comunicação**, n. 31, p. 109-132, 2020.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha; OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. 1. ed. Brasília: MEC/Unesco, 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany. (Org.).**Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. 1. ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

GALTUNG, Johan. **Violence, peace and peace research**. Journal of Peace Research, v. 6 n. 3, pp. 167- 191, 1969.

GALTUNG, Johan. **Violencia Cultural**. Gernika-Lumo: Gernika Gogoratuz, 2003.

GAUTIER, Arlette. Mujeres y Colonialismo. In: FERRO, Marc (Org.). **El libro negro del colonialismo: siglos XVI al XXI**: del exterminio al arrepentimiento. Madrid: La Esfera de los Libros, 2005.

GÓES, Cristian. **A Comunidade Invisível**: jornalismo, identidades e a rejeição dos povos de língua portuguesa no Brasil. 1. ed. Funchal, Madeira: Ponteditora, 2021.

GOLDENBERG, Miriam. **A Arte de Pesquisar:** como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais. Rio de Janeiro, RJ: Record, 1999.

GOMES, Camila de Magalhães. Gênero como Categoria de Análise Decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 1, p. 65-82, 13 abr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/bRTKvzGxYTtDbtrFyLm5JNj/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 jan. 2022.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020.

GUERRA, Vânia Maria Lescano. As Agruras do Movimento Identitário Indígena Guarani Kaiowá. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 7, n. 13, 2015. Disponível em:

<https://periodicos-teste.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3415>. Acesso em: 11 jan. 2022.

GUIRAU, Kárine Michelle. **Ñande Ru Marangatu nos dizeres de um contralaudo antropológico**. 2011. 133f. Dissertação (Mestrado em Ciências Socias) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo/ SP, 2011.

HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro, RJ: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

HILL COLLINS, Patricia. "Se perdeu na tradução? Interseccionalidade e Política Emancipatória". **Revista Parágrafo**, São Paulo, v.5, n.1, pp. 06-17, jan./jun. 2017. Disponível em: <http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>. Acesso em: 10 fev. 2022.

HILL COLLINS, Patricia; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**: Distribuição Espacial da População Indígena. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/verso_mapa_web.pdf>. Acesso em: 20 set. 2019.

IJUIM, Jorge Kanehide. Jornalismo e Humanização: heranças eurocêntricas no pensar e no fazer jornalísticos. **Extraprensa - Cultura e Comunicação na América Latina**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 91-108, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/159921/162157>. Acesso em: 01 set. 2022.

IJUIM, Jorge Kanehide; URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera; URQUIZA, Moema Guedes. Imprensa, Indígenas versus Ruralistas: as tensões entre o modo desenvolvimentista e o bom viver (tekove porã). **Extraprensa – Cultura e Comunicação na América Latina**, São Paulo, v. 9, n. 2, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/extraprensa2016.113880>. Acesso em: 21 ago. 2022.

INNERARITY, Daniel. **A Sociedade Invisível**: como observar e interpretar as transformações do mundo atual. Lisboa: Teorema, 2009.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Guarani Kaiowá**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiowá>. Acesso em: 20 set. 2019.

KELLNER, Douglas. **A Cultura da Mídia**. São Paulo: EDUSC, 2001.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação - Episódios de Racismo Cotidiano**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Cobogó, 2019.

LANDA, Gabriel dos Santos. **A construção da Imagem dos Povos Indígenas e Produtores Rurais nos Jornais Online da Região Sul do Estado de Mato Grosso do Sul**. 124f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados/MS, 2018.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas,SP: Editora Unicamp, 2003.

LIMA, Edvaldo Pereira. História de Vida. In: **Páginas Ampliadas**: o livro-reportagem como extensão do Jornalismo e da Literatura. Barueri, SP: Manoele, 2009, p. 114-120.

LIMA, Gabriela Sanches de. **Violência Simbólica na Televisão: cidadania e representação dos povos indígenas na demarcação de terras**. 2019. 144 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Bauru/SP, 2019.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e Estilos de Pesquisa na História oral Contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). **Pensamento Feminista Hoje**: perspectivas decoloniais. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um Feminismo Descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 23 set. 2022.

MARÔPO, Lidia. SILVEIRA, Patrícia. Jornalismo e Construção Social da Realidade: um contributo para o debate teórico. **Revista Comunicando**, Lisboa, vol. 3, p. 7-19, 2014

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro, RJ: Editora UFRJ, 1997.

MARTINEZ, Monica. A história de vida como instância metódico-técnica no campo da Comunicação. **Comunicação & Inovação**, São Caetano do Sul, v. 16, n. 30, p. 75-90, jan./abr. 2015.

MARTINEZ, Monica. **Jornada do Herói**: estrutura narrativa mítica na construção de histórias em jornalismo. São Paulo, SP: Annablume/Fapesp, 2008.

MASSON, Sabine. Sexo/Género, Clase, Raza: feminismo descolonial frente a la globalización. reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas de Chiapas. **Andamios**, v. 8, n. 17, p. 145-177, set./dez. 2011.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela.; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas**. Rio de Janeiro, RJ: Museu do Índio, 2012.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo, SP: N-1 Edições, 2021.

MEDINA, Cremilda. **Ciência e Jornalismo**: da herança positivista ao diálogo dos afetos. São Paulo,SP: Summus, 2008.

MEDINA, Cremilda. **Povo e Personagem**. Canoas: Ulbra, 1996.

MEDINA, Cremilda. **Sobre Vivências no Mundo do Trabalho**. São Paulo, SP: ECA/USP/CNPq, 1995.

MEDITSCH, Eduardo. Jornalismo e Construção Social do Acontecimento. In: BENETTI, Marcia; FONSECA, Virginia Pradelina da Silveira (Orgs.). **Jornalismo e Acontecimento:** mapeamentos críticos. Florianópolis, SC: Insular, 2010.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 2. ed. São Paulo, SP: Loyola, 1998.

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl Von. **Los Pãi-Tavyterã: etnografia Guaraní del Paraguay contemporáneo.** 2. ed. Assunção: Ceaduc; CEPAG, 2008.

MENDES, Marina Chiari Lima. **A pluralização das fontes de informação no ciberjornalismo Português:** contribuição para a definição de parâmetros específicos de qualidade. 2010. 95 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) –Universidade do Porto, Porto, 2010.

MIRZA, Heidi Safia. **Black British Feminism**: A Reader, London: Routledge, 1997.

MÓNICO, Lisete S.; ALFERES, Valentim R.; CASTRO, Paulo A.; PARREIRA, Pedro M.. A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa. **Investigação Qualitativa em Ciências Sociais**, Salamanca, Espanha, v. 3, 2017. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2017/article/view/1447/1404>. Acesso em: 03 abr. 2022.

MONTEIRO, Everson Umada. **Os Cibermeios e a Representação dos Povos Indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul**: estudo de caso da retomada do território Yvu Katu. 2017. 168 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2017.

MONTEIRO, Valdênia Brito. Mulher Indígena: resistência em tempo de retrocesso de direitos. **Cadernos do CEAS**: Revista crítica de humanidades, Salvador/Recife, n. 243, p. 104-119, jan./abr., 2018.

MORAES, Fabiana. Subjetividade: ferramenta para um jornalismo mais íntegro e integral. **Extraprensa – Cultura e Comunicação na América Latina**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 204-219, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/extraprensa2019.153247>. Acesso em: 07 ago. 2022.

MORAES, Fabiana. Pode a Subalterna a Subalterna Calar? Limites e transbordamentos entre repórter e entrevistadas. **Estudos de Jornalismo e Mídia**, Santa Catarina, v. 15, n. 1, p. 84-97, jan./jun. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/1984-6924.2018v15n1p84>. Acesso em: 07 ago. 2022.

MORAIS, Bruno Martins. **Do Corpo ao Pó**: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. 2016. 329f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2016. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-23032016-

134741/publico/2016_BrunoMartinsMorais_VCorr.pdf>. Acesso em: 04 abr. 2022.

MORENO, Mariana Juaréz; RAESFELD, Lydia Josefa; GONZÁLEZ, Rosa Elena Durán. Diagnóstico Interseccional de Violencia hacia Mujeres Indígenas. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 1, 2021.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **A Inteligência da Complexidade**. São Paulo,SP: Peirópolis, 2000.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Rio de janeiro, RJ: Editora Vozes, 2000.

MURA, Fabio. **À Procura do "Bom Viver":** território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro, RJ: ABA Publicações, 2019.

NASCIMENTO, Danilo Rodrigues; CRUZ, Teresa Almeida. Os Povos Indígenas do Acre no Jornal Varadouro. **Revista em Favor da Igualdade Racia**l, v. 3, n. 1, p. 21-32, ago./jan. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/3093/1885>. Acesso em: 15 jan. 2022.

NAZÁRIO, Heleno Rocha; REINO, Luciana da Silva Souza; MANFREDINI, Rodolfo. A Hermenêutica de Profundidade e suas Aplicações. **Linguagens - Revista de Letras, Artes e Comunicação**, Blumenau-SC, v. 10, n. 2, p. 288-305, 2016.

NEVES, Ivânia dos Santos; CORRÊA, Maurício Neves.; TOCANTINS, Raimundo de Araújo. A Invenção do Índio na Mídia: silenciamentos, estereótipos e pluralidades. **Revista Moara**, Pará, ed. 40, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/3281/3148>. Acesso em: 02 fev. 2022.

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

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A Invenção das Mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.

PACHECO, Roseli A. Stefanes. Mulheres Indígenas e Participação Política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial. **Religación:** Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Quito, v. 2, n. 8, p. 101-114, dez. 2017. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/6437/643767399008.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2022.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el Feminismo Comunitário**. México: Editora El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, 2014.

PAREDES, Julieta. Las trampas del patriarcado. In: Conexión Fondo de Emancipación. **Pensando los feminismos em Bolivia**: serie foros 2. La Paz, Bolivia: Conexión Fondo de Emancipación, 2012.

PERAZZO, Priscila F. Narrativas Orais de Histórias de Vida. **Comunicação & Inovação**, São Caetano do Sul, v. 16, n. 30, p. 12-131, jan./abr. 2015.

PEREIRA, Eliete da Silva. **Ciborgues Indígen@as.br**: a presença nativa no ciberespaço. São Paulo, SP: Annablume, 2012.

PEREIRA, Laudovina Aparecida; CASTRO, Darlene Teixeira. Mulheres Indígenas na Mídia: mais do mesmo discurso e silenciamento colonial. In: PÔRTO JR., Gilson, et al. (Orgs.). **Comunicação e Extensão em Jornalismo**: novos a(u)tores em construção. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

PEREIRA, Levi Marques. Antropologia e Parentesco. In: URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera. (Org.). **Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul.** Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2016.

PEREIRA, Levi Marques. **A Criança Kaiowá, o Fogo Doméstico e o Mundo dos Parentes**: espaços de sociabilidade infantil. 32° Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 2008.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno**. 2004. 450f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2004.

PINTO, Alejandra Aguilera. O protagonismo Comunicacional-informacional-digital Indígena na Sociedade da Informação: antecedentes, experiências e desafios. **Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"**, v. 11, n. 2, p. 104-127, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.urosario.edu.co/xml/5115/511555883007/511555883007.pdf>. Acesso em 04 maio 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2010.

RABELO, Nara Rúbia Santos; PARAGUASSÚ, Alita Carvalho Miranda; SILVA, Nunes Xavier da. O Discurso da Mulher Indígena na Rede Social Instagram: Protagonismo e Militância. **JNT- Facit Business and Technology Journal**, Tocantins, ed. 32, v. 1, p. 254-277, dez. 2021. Disponível em: <http://revistas.faculdadefacit.edu.br/index.php/JNT/article/view/1376/917>. Acesso em: 13 fev. 2022.

REYERO, Maria. **Descolonizando el Feminismo**: una mirada a intervenciones con grupos de mujeres del Sur desde lãs propuestas de María Lugones y Julieta Paredes. s/d. Disponível em: <https://www.academia.edu/3589142/Descolonizando_el_feminismo_una_mirada_a_intervenciones_con_grupos_de_mujeres_del_Sur_desde_las_propuestas_de_Maria_Lugones_y_Julieta_Paredes>. Acesso em 15 dez 2021.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo, SP: Editora Polén, 2019.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROQUE, Silvia; SANTOS, Rita. Gênero, Feminismo e Estudos Para a Paz. In: FERREIRA, Marcos Alan S. V.; KUHLMANN, Paulo Roberto Loyolla; MASCHIETTO, Roberta Holanda. (Orgs.). **Estudos para a Paz: conceitos e debates**. Sergipe, SE: Editora UFS, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, SP: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. **Revista Crítica das Ciências Sociais**, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Centro de Estudos Sociais, n. 63, p. 237-280, out. 2002.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas Desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicologia & Sociedade**, v.30, p. 1-11, 2018.

SARDINHA, Idevar José; TAVEIRA, Orlando José. **Relatório**: Aldeia Campestre. Processo 2946174 fls. 43-46. FUNAI: Brasília. Mimeo, 1975.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. **O Protagonismo das Seno Têrenoe (mulheres terena)**. 2018. 237f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo/SP, 2018.

SEGATO, Rita Laura. **La Guerra Contra las Mujeres**. Madrid, Argentina: Traficantes de Suenhos, 2016.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://eces.revues.org/1533>. Acesso em 21 out. 21.

SEGATO, Rita Laura. **Las Estructuras Elementales de la Violencia:** ensayos sobre género entre la antrolopología, el psicoanálisis y los derechos humanos. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guarani de Aña à Kuña**. 2013. 196 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/ MS, 2013.

SILVA, Flávia Campos. Mulheres Indígenas e os Espaços Midiáticos: uma reflexão sobre silenciamento, memória e resistência. **Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, v. 18, n. 2, p. 23-41, 2018. Disponível em: <https://raled.comunidadaled.org/index.php/raled/article/view/307/266>. Acesso em: 13 set. 2020.

SILVA, Marcos Paulo da. **A Construção Cultural da Narrativa Noticiosa**: noticiabilidade, representação simbólica e regularidade cotidiana. 2013. 243f. Tese (Doutorado em Comunicação Social - Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo/SP, 2013.

SODRÉ, Muniz. Por um Conceito de Minoria. In: PAIVA, Raquel; BARBALHO, Alexandre (Orgs.). **Comunicação e Cultura das Minorias**. São Paulo, SP: Paulus, 2005.

SOUZA, Lynara Ojeda. **Direitos Humanos no Ciberjornal Campo Grande News**: a construção de sentido na abordagem sobre mulheres, povos indígenas, crianças e adolescentes. 2018. 225 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/ MS, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Foreword: Upon Reading the Companion to Postcolonial Studies. In: SCHWARZ, Henry; RAY, Sangeeta (Orgs.). **A Companion to Postcolonial Studies**. Estados Unidos: Blackwell Publishing, 2000.

SURIAN, Francisco Emílio. **A Liberdade de Imprensa e sua Ressignificação no Neoliberalismo**: o jornalismo sob a ameaça da intensificação da produtividade e da lucratividade. 2007. 253f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo (ECA-USP), São Paulo, 2007.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

VALLE, Lília. 1974. **Relatório**. Rio de Janeiro, s/e.

VERONESE, Marília Veríssimo; GUARESCHI, Pedrinho Arcides. A Hermenêutica de Profundidade na Pesquisa Social. **Ciências Sociais Unisinos**, v. 42, p. 85-93, 2006.

VIANA, Ana Evanir Alves.; ZIMMERMAN, Tânia Regina. Apontamentos sobre Gênero e Violência contra Mulheres Indígenas Kaiowá e Guarani em Amambai/MS (2007-2014). **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 14, n. 27, p. 117-128, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/311/334>. Acesso em: 22 set. 2020.

VIEIRA, Carlos Magno Naglis. Elementos Acerca da Sociodiversidade dos Povos Indígenas no Brasil e em MS. In: URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera. (Org.). **Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2016. p. 53-81.

ANEXOS

7.1. Transcrição das entrevistas realizadas em (e sobre) Ñande Ru Marangatu

7.1.1 História Oral Um: Dona Fausta, Dona Leonarda, Seo Salvador e Seo Tadeu

(Conversa em guarani entre as mulheres)

(01:06-01:15) Nayla: A minha pesquisa busca entender qual é o papel político das mulheres nas retomadas territoriais.

(Conversa em guarani entre os indígenas)

(01:36-01:40) Nayla: Aí, eu queria saber o que é ser uma mulher indígena pra senhora [Dona Fausta]?

(01:42-01:44) Dona Fausta: Indígena?

(01:45:01:48) Nayla: Isso, o que é ser uma indígena pra senhora? O que significa?

(01:52-03:16): (Conversa em guarani entre Dona Fausta e Seo Salvador)

(03:17-03:57) Seo Salvador: É a nossa cultura dos *índio* e *tá* fazendo Casa de Reza aí, pra *fazê chicha* e *guaxiré* e *batizá* também a criança, o menino.

(03:59-04:02) Camila: E faz tempo que não batizam meninos na comunidade?

(04:03-04:42) Seo Salvador: Ah! Agora ela *tá* [Casa de Reza] aprontando, né! Vai começar [...] (inaudível).

(04:43-04:55) Nayla: O que a mulher indígena desempenha na comunidade? Por exemplo, aqui em Ñande Ru Marangatu, o que as mulheres indígenas fazem?

(04:58-05:07) Camila: Como que é o cotidiano da senhora [Dona Fausta]? O que a senhora faz? A senhora limpa a casa? A senhora é *ñandesi*?

(05:17) Seo Salvador: Ñande Ru Marangatu é Casa de Reza, sabe? [...] (inaudível)

(05:33-05:37) Nayla: Como é o cotidiano da senhora [Dona Fausta]? Como é cotidiano, o que a senhora faz durante o dia?

(05:38-05:52) (Inaudível).

(05:53) Seo Salvador: Como?

(05:53-05:58) Nayla: O que as mulheres indígenas fazem durante o dia?

(06:00-06:02) Seo Salvador: É pra dentro da casa, né?

(06:03-06:05) Nayla: Elas fazem serviço na casa?

(06:05) Seo Salvador: É. É. É.

(06:08-06:15) (Inaudível).

(06:15-06:18) Nayla: E a *ñandesi*? O que a *ñandesi* ela faz?

(06:19-06:22) Seo Salvador: *Ñandesi* é como se fala, casa mãe.

(06:24-06:25) Nayla: Como a rezadeira?

(06:26-06:36) Seo Salvador: É, rezadeira. O outro, *ñanderu* é rezador também.

(06:39-06:42) Camila: O que significa ser *ñandesi*?

(06:45-06:46) Dona Fausta: *Ñandesi* é (fala em guarani).

(06:47-06:51) Seo Salvador: É rezador, *ñandesi*.

(06:50-06:52) Camila: E têm muitas *ñandesi* aqui?

(06:58-07:19) Dona Fausta: (Fala em guarani)

(07:19) Seo Salvador: Entendeu o que falou?

(07:20) Camila: Não (risos).

(07:21-07:36) Seo Salvador: É que remédio, *nói* não usa mais. Remédio natural é [...] (inaudível). Ninguém não usa mais, né? Só remédio de *hospitar*.

(07:37-07:39) Camila: E tem remédio, planta que é remédio por aqui?

(07:39-07:41) Dona Fausta: Sim, tem, né!

(07:42-07:43) Camila: E a senhora conhece?

(07:44-07:49): (Inaudível)

(07:50-07:52) Camila: E a senhora faz os remédios?

(07:53) Dona Fausta: Sim.

(07:55) Seo Salvador: Ela faz. *Aham*.

(08:02-08:07) Nayla: Qual a importância da mulher indígena aqui na comunidade?

(08:09-08:30) Dona Fausta: (Fala em guarani)

(08:31-08:50) Seo Salvador: A criança agora nasceu [...] (inaudível), não sabe mais cultura do índio. Agora acabou cultura dos *índio* não usa *mai*, né?

(08:51-08:54) Camila: E a senhora passa isso pros seus filhos? A cultura pros filhos, pros netos?

(08:55) Dona Fausta: Sim.

(08:56-09:00) Seo Salvador: Ela faz *chicha* e reza também.

(09:03-10:17) Dona Fausta, Dona Leonarda e Seo Salvador: (Conversam em guarani) [...] (inaudível).

(10:21-10:23) Nayla: Tem todo um ritual, então...

(10:24-10:52) (Inaudível).

(10:53-10:55) Nayla: E como que é viver aqui?

(11:01) Seo Salvador: Como?

(11:03-11:06) Nayla: Como que é viver aqui em Ñande Ru Marangatu? Como é morar aqui?

(11:09) Seo Salvador: *Morá*?

(11:10-11:23) (Inaudível).

(11:24-11:26) Nayla: E é bom morar aqui? Vocês gostam de morar aqui? Como que é?

(11:27-11:32) Seo Salvador: (Fala em guarani)

(11:35) Camila: Como é o nome dela?

(11:37) Seo Salvador: Fausta.

(11:38-11:47) Camila: Fausta, você nasceu aqui? É nascida aqui no território?

(11:48-11:49) (Inaudível)

(11:50-11:52) Camila: Você já teve que morar em outro lugar?

(11:53) Dona Fausta: Não.

(11:59-12:01) Nayla: E como é morar aqui?

(12:05-12:09) Seo Salvador: Morar [...] (inaudível). Nós não *morou outro* lugar.

(12:10) Dona Fausta: Só aqui.

(12:11) Andréa: Só aqui?

(12:12) Salvador: É.

(12:15-12:29) Andréa: No período 60, 70, que o pessoal foi morar, tipo Seo Salvador, Dona Leonarda, foram morar lá do outro lado da fronteira?

(12:30-12:34) (Inaudível)

(12:35-13:07) Seo Salvador: Meu pai morreu aqui, né? Aqui. É. Minha mãe faleceu aqui. *Sepultaro* ali perto no Loretito. Outro, meu tio, irmão [...] (inaudível) irmão da minha mãe, a tiro.

(13:07-13:13) Nayla: Ele também era daqui? Ele também morreu aqui?

(13:13) Camila: Seo Alziro Vilhalba?

(13:14-13:15) Seo Salvador: Vilhalba. É.

(13:17-13:20) Dona Fausta: (Fala em guarani)

(13:21-13:23) Seo Salvador: O pai dela nasceu lá em Jaguapiru.

(13-24-13:32) (Inaudível)

(13:33-13:37) Nayla: E como vocês se sentem aqui? Vocês se sentem com medo dos fazendeiros?

(13:38-13:44) (Inaudível)

(13:45-13:52) Nayla: Vocês se sentem com medo? Como que vocês se sentem aqui, vocês têm medo dos fazendeiros?

(13:53-13:55) Camila: Ela *tá* perguntando o seguinte: se a senhora tem medo dos fazendeiros em Ñande Ru Marangatu.

(13:55-14:12) Seo Salvador: Isso *memo*. *Nói teme* o fazendeiro. Foi e morou lá, três, quatro anos numa vila lá no *Pysyry*. Aí veio outra vez onde que morreu meu pai, minha mãe.

(14:12-14:16) Nayla: Então foi, morou quatro anos no *Pysyry* e depois voltou?

(14:16) Seo Salvador: É, voltou.

(14:17-14:23) Nayla: E vocês sentem medo hoje de morar aqui? Tem ameaça?

(14:24-14:30) Seo Salvador: Desde aquele dia que *nói* veio morar, *nói* não *tem* mais medo agora. Não tem mais perigo.

(14:30-14:38) Dona Fausta: (Fala em guarani)

(14:42-14:45) Seo Salvador: Ele [Ñande Ru] que manda no território, né?

(14:45-14:46) Camila: Por isso que é importante a Casa de Reza?

(14:47-14:50) Seo Salvador: É, então. Isso aí, eu acho bom isso aí. Vai sair aqui Casa de Reza.

(14:51-14:59) Camila: E a senhora está feliz com essa Casa de Reza aqui? Vai fazer mais *chicha*? E aí, como é que é?

(15:00-15:32) Dona Fausta e Dona Leonarda: (Conversam em guarani)

(15:33-15:36) Camila: Vocês duas são parentes? Vocês são parentes?

(15:37-15:47) Dona Fausta: Sim. É parente.

(15:51-16:05) Dona Fausta: (Fala em guarani)

(16:06-16:12) Seo Salvador: Andam junto assim. Vai na casa. É.

(16:13-16:14) Camila: O que significa *Oguata*

(16:15) Seo Salvador: *Oguata* é *andá*.

(16:18-16:22) Camila: E antigamente vocês praticavam mais o *Oguata* ou hoje também?

(16:23-16:36) Seo Salvador: Ah, *fai* tempo. *Saimo* daqui e vai até no Pirakuá. É, não tem carro, não tem, vai ter *chicha* lá no Pirakuá. Saímos cedo. Hora do (inaudível) já *chegamo* no Pirakuá.

(16:36) Camila: A senhora foi também?

(16:37-16:38) Dona Fausta: Sim, foi tudo.

(16:38) Camila: Vão para tomar *chicha*?

(16:39-16:45) Salvador: É *chicha*. Fazer *guaxiré*, é. Hoje de manhã veio tudo.

(16:47-16:49) Camila: Quais outras comunidades a senhora já foi?

(16:50-17:00) Fausta: Já foi [...] (inaudível), Sassoró, Kurusu Amba, já foi Paranhos. Pras *Aty Guasu*.

(17:00-17:04) Camila: Nas *Aty Guasu* a senhora vai? E nas *Kuñangue*?

(17:05-17:17) Dona Fausta: *Kuñangue*. *Aham*. Foi Amambai, (inaudível).

(17:20-17:22) Camila: Antigamente não tinha *Kuñangue Aty Guasu*, né?

(17:23-17:27) Seo Salvador: Não, agora que começou a fazer. Não tem, né?

(17:29-17:33) Camila: Nas *Kuñangue Aty Guasu*, a senhora já foi para rezar? Como é?

(17:33-17:35) Seo Salvador: É, vai para rezar, né?

(17:36-17:37) Camila: Pra fazer as rezas, o *guaxiré*?

(17:44) Seo Salvador: (Inaudível) [...] ela tem *takuapu*.

(17:45) Camila: *mbaraka* também pode?

(17:47) Dona Fausta: Sim [...] (inaudível).

(17:51) Camila: A senhora é Kaiowá?

(17:53) Dona Fausta: Sim, é Kaiowá.

(17:55-17:58) Nayla: A senhora participou da retomada de 2015?

(18:02) Dona Fausta: Aqui?

(18: 03) Nayla: *Aham*, aqui.

(18:05-18:19) Dona Fausta: 2015 é [...] (inaudível) Bela Vista, Brasil. (Fala em guarani). Foi 2015, né!

(18:22-18:26) Seo Salvador: (Inaudível) [...] *tava* em Bela Vista, *tava* se tratando.

(18:28) Nayla: Ah! *Tava* se tratando em Bela Vista?

(18:29-18:32) Seo Salvador: É. E nós entramos aqui em 2005.

(18:33) Nayla: 2005?

(18:34) Seo Salvador: 2005.

(18:35-18:37) Nayla: E como foi a retomada em 2005?

(18:38-18:44) Seo Salvador: Em 2005 *nói viemo morá* aí. *Acampá* aqui, né! Aonde que *nói* passou, *acampá* lá.

(18:45) Nayla: Vocês vieram acampar aqui em 2005?

(18:48-19:38) Seo Salvador: Acamparam aí. Aí *viero* aquele soldado ali, veio *bulância*, funerário. Soldado tinha ali, teve *chamá ajudá nói* lá, chama (inaudível), já faleceu também. Saiu *falá* com o exército ali. Até que o fazendeiro falou com (inaudível). Fez lá piquete lá. *Nói vai morá* lá, aí saiu lá outra vez. Agora *fomo* lá não sai mais. Aí voltou um pouco e depois *nói vortemo* aqui outra vez. Aí não sai mais, até hoje.

(19:39-19:41) Camila: Até hoje, né? E não vai mais sair também?

(19:42-19:48) Seo Salvador: Ah, não vai sair *mai*. Essa terra aqui, esse território nosso *memo*, é.

(19:49-19:53) Nayla: E qual é a importância do território para vocês? O que o território significa?

(19:54-20:00) Seo Salvador: Território é bom para *trabaiá*, *nói temo* que *trabaiá* para *mantê* a criança, né?

(20:04-20:15) Nayla: Nas notícias que eu estava vendo, eles não falam retomada. Falam que a área foi invadida, que era uma área produtiva.

(20:16-20:38) Seo Salvador: Aonde que nosso território é, aí que *nói temo* direito para *tomá*. É. *Mai* tudo onde que morreu a mãe, pai, parentada. A gente requereu para *podê morá* com família, né.

(20:44-20:47) Nayla: Vocês leem notícia?

(20:48) Seo Salvador: Como?

(20:49-20:53) Vocês veem notícia? É, jornal...

(20:53-20:55) Seo Salvador: Jornal, é. Vê, é.

(20:56-21:02) Nayla: E como que vocês se sentem? Vocês se sentem bem representados nas notícias?

(21:03) Seo Salvador: Não.

(21:05) Nayla: Não? Por quê?

(21:06-21:11) Seo Salvador: A gente não é (inaudível) [...] não é daqui, né!

(21:15-21:17) Nayla: Então, vocês não se sentem bem representados, né?

(21:18-21:35) Seo Salvador: É, isso aí é novo. (Inaudível) Já morreu também. Severino e outro Fernando, outro Araponga.

(21:36) Camila: Quem são esses, Seo Salvador?

(21:37) Seo Salvador: *Hã*?

(21:38): Camila: Quem são esses?

(21:39): Seo Salvador: É *hómi*.

(21:40): Camila: Morreram?

(21:42-21:46) Seo Salvador: Morreu tudo, que ajudou a *entrá* aqui.

(21:47) Camila: Em conflito? Foram mortos?

(21:48-22:23) Seo Salvador: Não, depois foi daqui que morreu. Morreu. Quem morou aqui. Morreu meu pai, morreu minha mãe, outro chama Constantino, (inaudível) Leonarda, outro chama Eugênio, chama (inaudível) e outro (inaudível) morreu aqui também.

(22:25) Camila: Eles são da sua família?

(22:26-22:40) Seo Salvador: É tio do marido dele. *Tá* vivendo o Maurício, *eu vô lá*, *tá* vivendo ainda. É daí que é a família do (inaudível).

(22:41-22:43) Nayla: Mas eles não morreram em conflito?

(22:44-23:00) Seo Salvador: Não, ele morre de doença, tuberculose. Meu pai *morre* de tuberculose e *o* minha mãe morreu de sarampo. Morreram aqui mesmo. Enterraram lá perto do Loretito.

(23:01-23:04) Nayla: E aqui tem bastante mulher liderança?

(23:05) Seo Salvador: Aqui?

(23:07) Dona Fausta: Loretito

(23:08-23:10) Seo Salvador: Liderança Loretito.

(23:11-23:12) Nayla: (Inaudível).

(23:14-23:16) Seo Salvador: Outro Mário, né.

(23:18-23:19) Andréa: Não tem nenhuma mulher que representa a comunidade?

(23:21) Seo Salvador: (Inaudível).

(23:24-23:30) Andréa: A Inaye é o que aqui na comunidade pra vocês?

(23:31) Dona Fausta: Vereadora.

(23:34) Seo Salvador: É, como que é, ele *é vereador*.

(23:37-23:39) Andréa: Mas o que ela representa, sem ser o cargo?

(23:40-23:42) Seo Salvador: (Inaudível)

(23:45) Andréa: E a Alenir?

(23:46) Seo Salvador: Alenir também.

(23:49-23:51) Andréa: A Alenir ajuda bastante?

(23:52-24:11) Seo Salvador: Alenir veio do Amambai. Foi lá (inaudível), depois *nói saímo* lá no asfalto. Tem despejo aí, foi parar muito, ficou quatro, cinco, seis meses lá no asfalto. Aí veio no cortejo, ficou com *nói* lá, aí pediu *pá* comunidade já *pá morá* aqui.

(24:12) Andréa: Ela participou da retomada?

(24:14) Salvador: É, participou.

(24:16) Andréa: Na de 2015 ou 2005?

(24:17-24:29) Salvador: É, 2005. *Aham*. Não, antes. E depois, aquele. Primeiro é que *nói temo* aqui 2005, primeira *vêi* que *nói* teve aqui. Depois que..

(24:29-24:33) Camila: A Alenir, a senhora acha que faz coisas pela comunidade, então?

(24:34) Salvador: (Inaudível)

(24:36-24:42) Fausta: A Alenir é para quem ajuda, né? Foi *Aty Guasu*, *Kuña Aty Guasu*

(24:43) Camila: Ela vai bastante, né?

(24:45-24:56) Dona Leonarda e Seo Salvador: (Conversam em guarani)

(24:58) Camila: A senhora conheceu a Léa?

(24:59) Dona Fausta: A Léa eu conheci.

(24:59-25:07) Seo Salvador: Ihhhh!!! Isso aí é, morreu aqui também. A Léa Aquino, né? O parente dela, o irmão *dele tá* aí.

(25:08-25:11) Camila: Vocês consideram que ela foi uma liderança ou não?

(25:12-25:15) Seo Salvador: Ela professora.

(25:16) Dona Fausta: E a Alenir é liderança.

(25:17-25:21) Seo Salvador: E Alenir professora e o (inaudível) professora também.

(25:24-25:26) Dona Fausta: Joel é professor e liderança.

(25:27) Camila: E a Léa?

(25:29-25:44) Seo Salvador: O único, ele faz assim *oh*, ele é liderança e professor, [...] (inaudível).

(25:45-25:47) Camila: A Léa fez coisas pela comunidade?

(25:48-25:51) Seo Salvador: Ela fez. Só ele, ela.

(25:52): Camila: A Léa, né?

(25:53-25:58) Salvador: Agora o marido dele fica agora Sebastião, é agente de saúde.

(26:01) Andréa: Ele é agente de saúde?

(26:02) Salvador: *Aham*.

(26:03-26:17) Dona Leonarda, Dona Fausta, Seo Salvador e Seo Tadeu: (Conversam em guarani)

(26:18-26:52) Nayla: Eu trouxe uma notícia lá de Campo Grande sobre a retomada. E daí eu queria... Vou contar o que a notícia falava e queria saber o que vocês pensam sobre isso, como vocês se sentem a partir dessa notícia. Ela fala que na retomada de 2015, os policiais vieram no território para abrir as estradas que foram bloqueadas pelos indígenas. Isso é verdade ou foram os fazendeiros que bloquearam?

(26:53-26:56) Seo Salvador: Não, não. Não bloquearam, não.

(26:57) Nayla: Os indígenas não bloquearam?

(26:58-26:59) Salvador: Não. Não bloquearam, não.

(27:01-27:19) Nayla: E daí, eles falam que não teve confronto entre a polícia e os indígenas e também não teve negociação. Os indígenas não quiseram negociar com eles. Não teve mesmo confronto? Não teve conflito?

(27:20-27:22) Seo Salvador: (Inaudível).

(27:29-27:33) Andréa: Vocês conseguiram entrar no território e não teve resistência dos fazendeiros?

(27:33-27:39) Seo Salvador: Em 2005 que *temo* lá, que tinha fazendeiro *brabo memo*.

(27:55-27:56) Camila: Eles eram bravos?

(27:57-28:06) Seo Salvador: Então, agora tem ainda fazendeiro, não saiu. Toca a lavoura ainda. Não quer sair, né? Não quer.

(28:08-28:17) Nayla: E daí eles falaram na notícia que vocês destruíram alguns bens da fazenda, maltrataram os animais...

(28:18-28:22) Seo Salvador: Não. Isso é mentira de certo. Não destruiu, não.

(28:23-28:26) Nayla: Não destruiu nem maltratou nenhum animal, né?

(28:27-29:53) Seo Salvador: O único lá no (inaudível), ele sabe o Levi e o Jorge. Aí colocaram esse marco, marco, vai assim *oh*, lá no Barro Preto. Então aqui *acabô* nosso marco, entendeu? Aí *fartá*, tem que *cortá* o marco lá no Estrela. É lá que o branco *tá* entrando, de lá para cá. Ele fala: isso aqui não era aldeia. Que nada. Lá *sepultar* o, como que é (inaudível). Lá enterraram lá o filho dele, enterraram lá também. E o fazendeiro de lá chama lá o (inaudível). Isso aí que entrou de lá para cá. Ele falou: isso aqui não é indígena. Que nada. Lá morreu Quintano (inaudível).

(29:54-29:57) Nayla: E como que é o Sindicato Rural daqui?

(29:58-30:22) Seo Salvador: O único agora *fartá* até ir cortar lá no... lá que foi mataram *tamém* Nelson. Ele começou, matou. Um índio morreu lá, chama Nelson. Lá matou e lá tem cruz lá em cima [...] (inaudível).

(30:23-30:25) Andréa: Onde está o Simeão Vilhalba?

(30:25-30:43) Seo Salvador: É lá no (inaudível). Ela já foi lá (inaudível). Eu não ia chegar lá, *os federal* ficou pra *tráes*. Aí que já foi lá e aí foi lá e falou: "Que tem medo. Vamos? Então vamos".

(30:44-30:48) Nayla: E como é a relação com o Sindicato Rural daqui?

(30:50-30:52) Seo Salvador: Sindicato Rural? Ah, esse aí não entendi, não.

(30:53-31:19) Nayla: É porque tem um... é como se fosse uma reunião dos produtores, dos fazendeiros. E daí essa notícia escutou essa reunião dos fazendeiros. Nessa reunião, eles falaram que vocês não retomaram essa região, mas invadiram o que era deles. E também...

(31:20-32:33) Seo Salvador: Ah, isso aí é mentira. Eles que *invadiu* tudo as nossas *terra*. Eu sei que ele quer plantar as coisas, então ele falou, ele não é, assim que ele fez. Só que ele *tá* na terra indígena. De frente do (inaudível). Lá é aldeia. Lá morre o Benite, (inaudível) e as filhas dele, tem o (inaudível). (Inaudível) lá no Barro Preto. Chama o guarani (inaudível). É lá em cima. Lá que nós *fiquemo*, o marco, ficou *a* Levi e o Jorge. Até a metade, *nói* não chegou a *tirá* o marco. Por isso que o fazendeiro fala: "Isso aqui não é dos índios". (Inaudível) nada. Isso aqui *vamo morá* aqui, *vamo* trabalhá. Então, ele tomou, ele que *entrou nossa* terra.

(32:34-32:58) Nayla: Esses fazendeiros falaram que na retomada, eu vou falar exatamente como eles falaram, que eles consideravam os indígenas como covardes, vândalos e violentos. O que vocês têm a dizer sobre isso? Porque os indígena não foram ouvidos nessa notícia.

(33:00-34:00) Seo Salvador: Então, quero falar a terra é nossa *memo*, não é de fazendeiro. O fazendeiro não fez a terra. A terra é do índio *memo*. *Essa aí que cultura dos índios*, por isso o fazendeiro não gosta mais e cultura dos índios acaba, né! É que vira tudo branco, né! *Nói temo* direito *memo*, a terra é dos índios. Aonde que mora o bisavô. Mas ele falou: "Nossa terra", não é dele, é dos índios. (Inaudível) deixou para usar o índio *memo*, a família dele. Aquele lá que é nosso governo. Ele que manda tudo, ele que faz as coisa. Ele faz.

(34:02-34:58) Dona Leonarda, Dona Fausta e Seo Salvador: (Conversam em guarani).

(34:59-35:19) Seo Salvador: *Nói* não pode *matá* quati, não pode mateiro, queixada (inaudível). E o mel acabou. Onde que o mel acabou, nosso açúcar, né! Agora não tem o mel, onde que vai morar, né? Para adoçar as coisas aí, compra *açúcar mercado*.

(35:39-37:10) Dona Leonarda, Seo Salvador e Seo Tadeu: (Conversam em guarani)

(36:52) Camila: A cor da pele?

(36:54) Seo Tadeu: (Fala em guarani).

(36:11-37:15) Camila: E *Ñande Ru Guasu* que o senhor falou? *Ñande Ru Guasu* é o quê?

(37:16 – 37:32) Dona Leonarda, Seo Salvador e Seo Tadeu: (Conversam em guarani).

(37:33) Camila: Primeiro Pai?

(37:33-37:36) Dona Leonarda: *Primero* Pai. Ñande Ru e (inaudível).

(37:37-37:39) Camila: E teve a primeira mãe também?

(37:39-38:32) Seo Tadeu: (Fala em guarani).

(38:35) Camila: O que cresceu assim?

(38:37-38:38) Seo Salvador: Cresceu assim a terra, né! (risos)

(38:40-39:38) Seo Tadeu: (Fala em guarani)

(39:39-40:02) Seo Salvador: (Inaudível) não toma vacina também. (Inaudível) demais e não toma vacina. O branco já põe tudo vacina, *nói* não. (Inaudível).

(40:04-40:15) Seo Salvador e Seo Tadeu: (Conversam em guarani).

(40:14) Seo Salvador: Esse aqui que é cultura do índio [Casa de Reza].

(40:16) Camila: Esse aqui?

(40:17) Seo Salvador: Casa de Reza.

(40:18-40:44) Seo Tadeu: (Fala em guarani)

(40:44-40:48) Seo Salvador: É poder. É poder do índio.

(40:49) Camila: Dá o poder?

(40:51) Seo Salvador: *Aham*, é.

(40:53-41:02) Camila: E Seo Tadeu, o senhor acha que a comunidade vai ter diferença por causa da construção da Casa de Reza? O senhor acha que algumas coisas vão mudar?

(41:04-41:09) Seo Tadeu: É diferente lá. É diferente (inaudível).

(41:10-41:12) Camila: (Inaudível) é o batismo do milho?

(41:14-41:27) Seo Salvador: E abóbora, (inaudível), tudo que for batismo.

(41:28-41:29) Camila: Tudo quanto é batismo?

(41:30) Seo Salvador: É. Tudo.

(41:31-41:33) Camila: Tem o batismo do milho, do menino...

(41:34-41:36) Seo Salvador: E *o chicha* também. É para tomar.

(41:39) Camila: Tem o batismo da menina?

(41:40-42:06) Seo Salvador: Tem também. Batismo aqui é (inaudível). Na Casa de Reza *memo*. Batismo (inaudível). Aí não pega doença, é. E dá remédio para ele, aí reza, aí dá pra criança *tomá* remédio.

(42:10-42:56) Dona Fausta, Dona Leonarda, Seo Salvador e Seo Tadeu: (Conversam em guarani)

(42:57-43:08) Seo Salvador: O único índio, é como eu falei *pro ocê*. O índio é terra do índio *memo*, (inaudível).

(43:10 43:15) Dona Fausta e Dona Leonarda: (Conversam em guarani)

(43:15-43:22) Nayla: Seo Salvador, incomoda os jornalistas não ouvirem o lado dos indígenas?

(43:23) Seo Salvador: Incomoda?

(43:27-43:30) Camila: Algum jornalista já veio aqui fazer entrevista com vocês?

(43:31-43:33) Seo Salvador: Não, não, não. Só vocês, agora. *Primera* vez, só ela.

(43:33) Nayla: Nenhum veio?

(43:34) Seo Salvador: Não, não veio.

(43:36) Nayla: E isso incomoda?

(43:38) Seo Salvador: Não.

(43:39-43:42) Camila: O senhor acha ruim? O senhor queria que viessem mais jornalistas?

(43:43-44:10) Seo Salvador: Ah, eu acho bom. (inaudível) Traz mais, né? Pra *aprendê* a cultura *dos índio*.

(44:10) Camila: Ah, pode vir?

(44:10-44:20) Seo Salvador e Seo Tadeu: (Falam em guarani, para apresentar os instrumentos de reza).

(44:21-44:36) Seo Salvador: Viu! Essa aqui, branco não usa. É só índio *memo*. O branco não tem desse, o branco não tem desse, o branco não tem desse. *Nói* têm, é a cultura dos *índio* natural *memo*.

(44:48) Nayla: Como chama esse daqui?

(44:39) Seo Salvador: *Mimby*. *Oh*!

(44:40-44:57) (som de instrumento de reza, do *mimby*)

(44:58-45:02) Seo Salvador: Viu, o branco não faz igual assim.

(45:03-45:04) Nayla: E esse é usado na reza?

(45:05-45:18) Seo Salvador: É, usa reza (inaudível). Essa aqui usa (som do *mbaraka*). Por isso que (inaudível), essa aí *nói* não usa mais, por isso que ficou *brabo* já.

(45:20-45:27) Dona Fausta: E essa *ñandesi* aqui. (Som do *takuapu*)

(45:36-46:09) Dona Fausta: (Ritual em guarani) E essa que é a *ñandesi*.

(46:10-46:12) Seo Salvador: Essa aí que é a cultura dos *índio*.

(46:48-47:10) Seo Salvador e Seo Tadeu: (Ritual em guarani).

(47:11) Camila: Tira o sapato?

(47:12-47:15) Seo Salvador: Aí dentro *nói* não usa sapato, nem chinelo.

(47:17-47:20) Camila: Por que, Dona Leonarda, que tem que ter o pé no chão?

(47:21-47:23) Nayla: Mas na hora da reza não usa?

(47:23) Seo Tadeu: Não.

(47:26-47:53) Seo Salvador, Seo Tadeu e Dona Fausta: (Conversam em guarani)

(47:54-48:33) Dona Fausta: (Ritual em guarani, com o *takuapu*)

(48:35-48:46) Camila: A senhora, Dona Fausta, a senhora falou de *ñanderu* e *ñandesi Guasu*, que é o Nosso Pai e Nossa Mãe. Que protege vocês dos fazendeiros, é isso?

(48:48-48:52) Nayla: E daí essas rezas foram feitas na retomada?

(48:56) Seo Salvador: Como?

(48:58-49:01) Nayla: Pra retomar, vocês fizeram essas rezas?

(49:01-49:19) Seo Salvador: Aí reza é pra entrar, né! Pra retomar. Uma noite, *trei* noites pra entrá. Aí não acontece nada. *Nói* só entra assim, aí qualquer coisa acontece. Tem que *rezá primero pra entrá*.

(49:22-49:23) Camila: O homem pode tocar o *takuapu*?

(49:24) Seo Salvador: Não, só a *muié*.

(49:25) Camila: Só mulher? Por quê?

(49:28-49:30) Dona Fausta: Esse é *mbaraka*

(49:31-49:33) Camila: Mas mulher toca o *mbaraka* também?

(49:35) Seo Salvador: Toca também.

(49:42-49:46) Camila: Tem mais alguém da família da senhora que é *ñandesi*?

(49:47) Seo Salvador: Não, só ela *memo*.

(49:48) Camila: A sua filha não?

(49:49) Seo Salvador: Não.

(49:55-49:59) Dona Fausta: Minha filha é *takuapu*. *Tá aprendeno*.

(50:14) Seo Salvador: Entendeu?

(50:15-50:20) Nayla: Aí o senhor queria então que os jornalistas viessem mais aqui para conhecer a cultura?

(50:20-50:40) Seo Salvador: Vir mais pra *podê aprendê*, né. Aí marca o dia para ele, a hora que vier, *maí* aí não vem, né. E a Andréa *puku* também vai vim. A Andréa *puku* (risos).

(50:45-50:50) Eu sou *puku* e o Marco é *carapé*?

(50:50) Seo Salvador: *Carapé*.

(50:52-50:55) Seo Tadeu: Você vem primeira vez aqui?

(50:56) Nayla: É a primeira vez que eu venho.

(50:57) Seo Tadeu: Onde mora?

(50:58) Seo Salvador: São Paulo.

(51:00-51:10) Nayla: Eu não moro na cidade de São Paulo, eu moro em Boituva, que é uma cidade bem pequenininha lá de São Paulo.

(51:10) Seo Salvador: Araçatuba?

(51:11:-51:13) Nayla: Não, é Boituva. Fica longe de Araçatuba.

(51:14-51:16) Seo Salvador: E tem outro também, Bauru, né.

(51:17-51:18) Nayla: É. Bauru é onde eu estudo.

(51:19) Seo Salvador: Ah, bom!

7.1.2 História Oral Dois: Inaye Gomes Lopes (Kuñañevanga'i – mulher sábia)

(00:37-00:45) Nayla: Inaye, eu gostaria que você falasse seu nome completo, a sua idade e o que você faz. As várias coisas, Inaye (risos).

(00:46-01:06) Inaye: Um pouco de tudo, né! (risos). Então, primeiramente eu quero agradecer a sua vinda aqui como pesquisadora. Eu sempre *tô* de braços *aberto* pra receber os

pesquisadores, porque eu também sou uma pesquisadora, né! Então temos que compartilhar mesmo com o outro o que a gente precisa e ser inserido no trabalho.

(1:07-06:36) Inaye: Meu nome é Inaye Gomes Lopes, da etnia Kaiowá. Me identifico como Kaiowá, já a minha família já é uma mistura, não é 100% Kaiowá, porque eu tenho a minha bisavó que é paraguaia com (inaudível). A paraguaia não tem nada de sangue indígena, mas acho que o sangue dos meus pais foram mais *forte*, que eu tenho característica Kaiowá. Então eu sou muito orgulho. Eu tenho muito orgulho de ser Kaiowá, tenho 33 anos. Eu nasci quando a Constituição de 1988 também nasceu (risos). E na verdade, eu nasci na luta, porque o meu pai ele cresceu com os não *indígena*. Na verdade ele foi raptado, que fala. Tipo sequestrado, os não indígenas sequestraram ele sem a consciência dos pais. Então ele cresceu em Campo Grande. *Ao* 32 anos de idade, ele retornou pra iniciar a demarcação pela terra da aldeia Pirakuá, onde o Marçal de Souza teve esse pé inicial, a luta pela terra, né! Então, eu nasci na aldeia Pirakuá. Meu pai conheceu minha mãe, se casaram. Eu nasci na aldeia Pirakuá e aí depois cresci lá, estudei até a quarta série, naquele tempo, né! E logo após eu estudei pra Campo Grande, fui para lá, estudei dois anos, porque na época era difícil a questão da educação, da saúde, era tudo complicado, então eu resolvi e fui estudar pra lá. Aos 17 pra 18 *ano*, eu casei cedo, tive a minha primeira filha com 18 *ano*. Meu primeiro casamento não deu certo, né! Aí, no segundo já em 2006 pra 2007 eu mudei pra cá, porque meus pais já *tinha* mudado. Meu pai já era 14 *território* de luta dele por essa Ñande Ru Marangatu, né. Enquanto ele *tava* iniciando no Pirakuá, teve outras *luta* pela demarcação e ele foi ajudando as lideranças. Intermediando, né! Porque *a liderança* que estão *vivo*, ainda hoje falam que eles não tinham estudo. Daí quem tinha estudo era meu pai. Ele estudou até o segundo ano, que hoje é o terceiro ano do ensino médio que fala, né! E aí ele que mediava tudo pra eles. Era a voz deles, escrevia e tudo mais. *Nóis mudamo pra* cá, eu comecei a fazer o magistério, entrei na área da educação. Magistério indígena, que é o Ará Verá. Estudei quatro *ano*, terminei em 2010 e já fiz a inscrição pra ir na graduação do superior, né! Consegui passar na UFGD, e a minha luta sempre foi... Quando eu iniciei estudar e atuar na educação, eu não tinha aquele foco de falar assim: "Eu vou lutar, eu vou... eu tenho que ser alguém". Nunca passou isso pela minha cabeça, né! Mas eu sempre tive meu objetivo de estudar, buscar conhecimento, de como tem que ser, né! E onde eu descobri que meu pai sofreu acidente na água em 2012, eu me senti muito sozinha. Me sentia muito sozinha, sem ter alguém por perto, de *perguntá*. Até me arrependi, eu falei assim: "Poxa, por que eu não tinha mais diálogo com ele, né? Porque pra mim, *tava* tudo bem". Eu sempre falo pros meus filhos: "Hoje vocês têm que me *aproveitá*. *Perguntá* de como é a vida, de como tem que ser, porque amanhã ou depois, eu não vou *tá* mais aqui e vocês vão se sentir sozinhos, sem

saber como se virar, né?". Foi o que aconteceu comigo. Eu falei assim: "Bom, eu tenho uma carreira a cumprir, uma missão, que é erguer a bandeira do meu pai". Ele sempre se sentia feliz, se sentia bem, de ele representar o povo Guarani Kaiowá no todo, né! Não somente a comunidade desta aldeia. E aí eu comecei, estudei, eu tive oportunidade de sair, de viajar como acadêmica, fui visitar várias universidades, fui na UFMG em Minas Gerais. Fui conhecendo, fui representando os professores daqui também na educação escolar indígena. Na época, a professora Léa *tava* um pouco cansada e ela chegou, ela diz que *tava* descansando aqui, ficando coordenando os professores, enquanto isso eu saía, né! Nesse decorrer, eu quando percebi que eu *tava* ingressando nos *estudo*, eu vi que a comunidade *tava* mais focada assim: "Poxa, a Inaye é a pessoa tal", né! Então, comecei a sentir isso. No geral, eu trabalhando, dando aula. Em 2015, teve essa retomada toda e eu, junto com os professores, foi uma equipe mesmo desta escola aqui que levantou e disse: "*Vamo retomá* nosso espaço, porque nossos alunos *tão* precisando". Aqui era cheio de *pessoa* morando, no Marangatu também.

(06-37-09:34) Inaye: Não tinha espaço pra gente respirar, né! E fomos dando aula, *fizemo* retomada, enquanto isso a gente aproveitava, representava a comunidade, representava os Guarani Kaiowá, a gente saía. Eu mesmo fiz várias viagens para a Europa, fiz quatro *viage* pra lá, aproveitando encontro das mulheres indígenas da América Latina. E nesse decorrer, a gente vem tendo esta vantagem, que você tem esse olhar da comunidade por você, né! Em 2015, eu comecei a *defende* a minha graduação, consegui me *formá* apesar *dos obstáculo* que eu vinha enfrentando com relação à retomada. Eu estava na retomada, não tinha uma casa fixa. Eu não conseguia me *fixá* ali, de você *tá* focada ali, que você tem que fazer a coisa certa, mas eu consegui. Eu *tava* gestante do meu bebê Lucas, hoje tem cinco anos, eu *fui defendi* o meu TCC, Trabalho de Conclusão do Curso, e aí eu parei dois *ano* e falei assim: "Quero *fazê* mestrado". Fui, escrevi, me preparei, e eu consegui *passá* no mestrado de História. Meu sonho é *fazê* mestrado em História, *tô* aí finalizando. E meu sonho agora é *entrá* em doutorado, não quero *pará*. E eu espero que eu consiga, né! Não é fácil, a minha vida é corrida, sempre foi assim, eu estudando, meus *filho* crescendo em casa sem a minha presença, né! Eu sempre paguei pessoa para ficar com eles, e pensando no bem estar deles e da comunidade, dos filhos de outras mulheres, né! Inclusive, ontem eu *tava* comentando com a Junia, eu falei assim: "Depois que nós *fizemo* a retomada em 2015, quando eu vi aquelas *criança* tomando banho no rio, aquelas *criança* com a sua flecha, praticando mesmo que não seja a realidade, praticando sua cultura *tradicionais*, como nossos ancestrais passou, isso me emocionou muito". Eu falei assim: "Valeu a pena". Como a professora (inaudível) *tava* falando hoje: "Valeu a pena a nossa luta pela reocupação". Já faz 21 anos que estamos nessa luta. Valeu a pena a gente levantar essa bandeira

e reocupar o espaço. E *tá* onde *nóis tá* hoje, porque se não fosse isso, nossos *aluno ia aprendê* o quê?

(09:34-12:15) Inaye: Eu sempre faço um pouquinho de tudo, sou liderança. Antes de ser vereadora, eu sou liderança, e depois eu represento também as mulheres no movimento do *Aty Guasu*. Eu participo *a* reunião da comunidade, eu sempre contribuo bastante com *ele* as ideias, como tem que ser, sempre *tô* ali no meio interagindo. Aí foi 2019, eu fiz o mestrado na aula presencial, aí eu consegui, não *tava* no meu projeto de sair a candidata a vereadora, não *tava* isso no meu projeto, mas a comunidade foi me pressionando: "Inaye, você tem que sair". E não foi feita assim uma grande reunião para escolher a Inaye, mas foram assim de pessoas em pessoas me visitando. Meu esposo falou assim: "Eu nunca vi campanha eleitoral o próprio eleitor te procurando" (risos). Porque era eu que tinha que ir *pedi* voto nas *casa*, mas foi ao contrário, os eleitores chegaram até a mim. Foi uma luta grande. Eu, enquanto *tava* na pesquisa de campo com o professor, ele falou: "Inaye, você vai dar conta do recado?". Eu falei: "Professor, eu vou dá" (risos). Só que não. Deixei minha pesquisa um pouco de lado, já depois que eu tomei posse, porque durante a minha campanha eleitoral, eu fazia pesquisa, eu já ia coletando as informações. Inclusive, a Andréa parece que esteve por aqui também. A gente aproveitava, eu aproveitava ali no diálogo, já anotando, né! E aí quando deu pra escrever minha dissertação, deu certo. Eu escrevi, agora só falta *organizá* pra *defendê* em 2022, em fevereiro, depois de um ano da qualificação. Demorou, mas *tá* valendo a pena. Acho que tem que fazer coisa boa, né! E consegui, né! Na campanha eleitoral eu consegui me eleger. Ganhei com 268 *voto*. Pra quem sai na primeira *viage* é uma coisa assim *surpreendedora*. Eu não esperava, eu não saía de casa em casa, mas talvez, Deus queira assim e também a comunidade. Já *tava* na hora, né? Eu não pressionava eles, porque aqui tinha mais dois *candidato indígena* e falei assim: "Vocês têm que *escolhê* quem vocês *qué* que seja representante de vocês, mas é importante que vocês *tenha* consciência e *coloca* o voto em um candidato indígena, porque só um indígena vai se importar com vocês, porque os não indígenas jamais".

(12:17-13:39) Inaye: Enfim, hoje *tô* trabalhando, né! Sou legisladora do município, é muito corrida a minha vida. Continua corrida. Eu falo assim: "Eu *vô descansá* só depois de eu *morrê* mesmo". Aí eu fiquei pensando, a minha filha falou: "Mãe, mas existe inferno?". Falei: "Eu não sei, o importante é que meu corpo vai *descansá*" (risos). Mas enquanto eu *tivé* vida, ar pra respirar, eu sempre vou *tá* aí erguendo a bandeira, *falá* pela comunidade, ir atrás do recurso e também dar aula, eu gosto muito de dar aula, eu amo, eu sou apaixonada! Até eu falei assim, que ia *pará*, né! Porque isso atrapalha a vereança, de você *legislá*, você não tem tempo, só meio período. Aí eu falei assim: "Não, eu gosto, eu vou *fazê* o que eu gosto também". Eu gosto de

dar aula, se eu tenho oportunidade pra *dá* aula, eu vou *dá* aula sim e com a vereança eu *se* viro. Porque não é todo momento que eu *vô tá* precisando *viajá*, né! Então o meu papel é um pouco de tudo, de assistência social, eu *tô* ali ajudando as pessoas que *precisa*, eu corro atrás, é disso um pouco de tudo, né! Mas eu amo o que eu faço.

(13:40-13:43) Nayla: Inaye, como é ser vereadora em Antônio João?

(13:44-13:46) Inaye: Então, como é ser vereadora em Antônio João...

(13:47) Nayla: Uma vereadora mulher, indígena...

(13:48-19:12) Inaye: Foi assim, no começo, quando eu me candidatei, aí os *próprio candidato* não *indígena falava* assim: "Ah! Os eleitores do Campestre, do Marangatu, é...que que eles fararam? Que só *dá* a carne, *dinhero*, que já não ia o voto para os *indígena*, né!". E aí eles *achava* que *nóis tava* brincando de novo, né! E a ideia era *quebrá* esse preconceito no município. A primeira coisa era isso, porque como você pode *percebê*, que a nossa aldeia ela *tá* demarcada e a homologação foi suspensa e o conflito é muito grande com fazendeiro, então o município fica assim, *num* sabe de que lado que vai. Então, pra *quebrá* essa barreira, *nóis* se *unimo* com a comunidade e *falamo*: "Nós *temo* que *elegê* um candidato indígena", pra que isso *se quebra* a forma de preconceito, porque a maioria da comunidade nóis passava preconceito na cidade. Hoje a gente, um pouco, é respeitado, né! Então, ser *vereador* mulher indígena é uma conquista muito grande para *nóis*. *Nóis conseguimo demarcá* essa urna dia 15 de novembro, né! Eu falo assim: "*demarcamo* a urna", porque já era a terceira tentativa ali de *elegê* um candidato indígena. Só que não *tá* fácil no momento, porque por eu ser uma mulher indígena, por eu *morá* numa retomada, com certeza eu tenho o meu lado a defender. Não *tá* fácil com a gestão, com o executivo, porque ele tem a ferramenta na mão, eu não tenho a ferramenta na minha mão. Esse é o desafio, eu já *tô* pensando aqui, para *dançá* a forma da música, conforme a música que vai tocando, eu tenho que *começá* a *dançá* agora, né! E *buscano* estratégia também, parceria com *outros deputado*. *Conseguimo*...Na verdade, *nóis* já tinha conseguido um trator com o deputado Vander. E aí esse trator foi destruído na gestão passada e eles *tão* levantando. *Ganhamo* mais um pra implemento agrícola completo, a aldeia né! E aí vai ser entregue, agora segunda-feira estamos indo lá *vê* com ele quando que vai ser essa entrega. E *tô buscano* parceria com os *deputado* mesmo, porque com o executivo ali *tá* difícil, né! Ele disse pra mim que o foco dele é a escola, que ele vai *reformá* a escola e que o resto depois espera. Como ele tem essa parceria com os *latifundiário*, então, porque eles que *financiou* a campanha dele, então tem compromisso com eles. Mas *tamo* indo na marra com ele, o Ministério Público, é só dessa forma que a gente vai conseguir algo, aos *pouco*. *Mai* não é fácil, as pessoas já vêm *falá*, *lembrá* pra mim de reeleição. Eu falei assim: "Olha, por enquanto

não quero *pensá* na reeleição, mas eu quero *lutá*, ver o que que eu vou *consegui*, até onde dá pra ir, qual projeto vai ser aprovado para mim", porque já inseri *vários projeto* ali junto com a professora Alenir. Ela é da coordenação da cultura, hoje ela não se encontra aqui, ela *tá* lá *em* Rio de Janeiro, em Angra dos Reis, tem um encontro lá das mulheres. E ela *tá* pra lá, foi *representá*. E aí ela elaborou um projeto pra cultura indígena, pra ter uma estrutura, uma casa pra *sê* construída. E aí eu *tô* correndo atrás, buscando um diálogo com *os deputado* pra *vê* se a gente consegue uma emenda, né! A desculpa que aqui eles falam é conflito: "A gente não pode *mandá* emenda do Governo Federal ali", mas aqui no Campestre pode. E a luta não é fácil. Nayla, não é fácil porque aqui *na comunidade é grande*, temos 13 *localidade* de ocupação, como se fosse um bairro na cidade grande. Então a gente enfrenta...A maior dificuldade que a gente tem aqui é a questão da água, que a gente só tem *dois poço artesiano* aqui no Campestre. E resto das *retomada são* rio poluído, eles *pega* água do poço que *não são tratado*, toma água do açude, então é uma coisa assim desumana o que *tá* acontecendo aqui. E aí já *brigamo* na justiça, *ganhamo* a causa na justiça para a SESAI *colocá* água pra nóis, né! Até então a SESAI ainda não se mexeu, não sei porque. *Onte* eu falei com um representante deles, e aí ele ficou de me *dá* a resposta amanhã, sexta-feira. *Nóis* estamos aguardando, aí eles falaram que *ia* perfurar mais um poço. Aí onde o Seo Salvador mora falta bastante água, aqueles idosos *sofre*. E a água é abastecida *nas caixa* d'água, só com a bica d'água. Não atende 100% a demanda da aldeia, só algumas *família* que têm caixa d'água. Enfim...

(19:13-22:07) Inaye: Então essa é a primeira dificuldade que a gente enfrenta. E a questão da saúde, a SESAI atende, vai *nas retomada*; a educação, por exemplo, o ônibus escolar entra *nas retomada*, traz *os aluno* aqui, têm *alguns detalhe* que tem que *acertá* da estrada... É uma luta, Nayla. É uma luta que a gente vem enfrentando e creio que *vamo enfrentá* ainda, e esse desgoverno que *tá* aí, fazendo o desmonte em tudo... Mas *estamo* aí na luta. *Conseguimo elegê* uma vereadora indígena, isso é um ganho muito grande pra comunidade, né! Até no momento não tinha caído a minha ficha, me *perguntaro*: "Como que é ser vereadora?". Aí eu falava assim: "Bom, meu papel é isso, *fiscalizá*, *cobrá* e ir atrás de projetos e elaborar e tudo mais". Só que hoje eu percebi uma grande responsabilidade que eu tenho na minha mão. Eu sou uma pessoa pequenininha, mas eu tenho uma grande responsabilidade na minha mão de *representá* a população do município de Antônio João, incluindo, em especial, a minha comunidade. E quando eu percebi *o senadores* do nosso partido, que é eu e mais outra vereadora que *ganhamo* no partido PSD, ele implantou 1,7 milhão de emenda no município, na educação, *paviamento* de asfalto, na saúde. E tudo isso eu venho *cobrano* ao prefeito, o que que vai *sê* investido aqui, né! E aí somente ele *qué investi* na educação. E na saúde, *nóis precisa* reforma

do posto de saúde, ampliação. Aí tem um que a gente...A igreja doou pra posto de saúde ali no Marangatu para atender, porque eu não falei a quantidade da população aqui. Hoje aproximadamente uns 500 *e pouca família*. Só que não *tá* se atualizado o cadastro, né! Porque às vezes família também não pará em um local, vai *mudano*, né! Mas aproximadamente, quase 2.900 a população ou até mais, tem números bastante de população. A gente é...*Estamo* com a tendência de *chegá* em 2022 com 1.200 eleitores, porque têm 700 *e pouco* eleitores aqui e *estamo* aí na luta pra trazer uma urna aqui na escola. Isso já foi confirmado pela Justiça Eleitoral. Então, assim, uma coisa de cada. Aos poucos. Então isso é o meu trabalho que eu faço, eu *tô* ali indo atrás, eu tenho bastante parceria com a Assistência Social, que assim não atende também 100% a comunidade, mas quando precisa, eles *tão* à disposição pra *atendê*.

(22:09-22:44) Inaye: Então, eu também *tô lutano* pra trazer uma subsecretaria do município aqui, para *atendê* a comunidade. Isso é o meu sonho, eu vou *brigá* até o fim, eu espero que até no último meu mandato eu consigo isso. Porque só desse jeito a comunidade vai *tê* um atendimento específico aqui, né! Eu falei pro prefeito: "A comunidade indígena é diferente de um assentamento, onde os não indígenas mora, né! É totalmente diferente". Então, *nóis temo* que *pensá* por esse lado para que não aconteça, e com certeza, ele vai *quere*, ele vai ter que se ceder, porque com certeza ele vai *pensá* na reeleição também e vai *começá* a *fazê as coisa*.

(22:45-22:46) Andréa: Aqui não tem CRAS indígena, né?

(22:47-23:42) Inaye: CRAS indígena não, *num* tem. Então, é isso que eu também *tô*...Eu *tô batalhano*. A gente não *tem* espaço. Temos um espaço, mas precisa de uma reforma, né! Pra atender, porque têm muitas *mãe* não têm condições de subir pra *sê* atendida. E quando vem aqui, às vezes algumas *morá* longe, *num* soube a notícia e acaba perdendo, né! Eu espero que a gente consiga. Eu tentei esse ano, *tá finalizano* já. Agora em dezembro são 10 meses, eu assumi em fevereiro, né. Então, não foi fácil assim o diálogo com o prefeito, eu tentei *buscá* diálogo com ele, tentei *sê parceiro*, na verdade eu *tô* tentando ainda. *Vamo vê* até onde vai *dá*, mas que eu não vou me *calá*, eu não *vô*. Eu sempre *vô tá cobrano*, *cobrano* e *cobrano* mesmo, até eu conseguir algo pra comunidade, né!

(23:43-24:03) Nayla: Inaye, você comentou sobre essa resistência do legislativo. Aqui na comunidade também tem resistência, por você ser uma mulher liderança e vereadora? Por exemplo, as outras lideranças, que são homens, elas resistem à sua liderança? Ou não, é bem tranquilo?

(24:04-25:42) Inaye: Aqui é super tranquilo, né! Porque aqui tem *quatro mulheres* que *atua* na liderança também. Como eu falei que *existe várias localidade*, *existe várias* comissões

de lideranças aqui na aldeia. E aí *são bem tranquilo*, assim, *nóis* trabalhamo *junto*, até porque as mulheres dominam *os homem*, né! (Risos). Na convocação de reunião, porque se as mulheres não *tomá* a frente, *os homem não faz*, isso eu garanto pra vocês. *Eles não faz*. *Eles coloca* lá no grupo: "Gente, qual a opinião de vocês? O que *temo* que *fazê*?". Até então, agora, eu e a (inaudível), porque ela também faz parte, ela colocou no grupo lá pra gente *mandá demanda* pra SESAI que hoje *tá* em reunião. Hoje é o último dia. E aí, não deu tempo, ninguém respondeu porque *nóis tamo trabalhano* e as lideranças, *os homem, num ligaram*. Não mandaram a demanda. Vão *mandá* agora, eu vou pedir pro secretário da Câmara escrever pra *nóis* o ofício pra que a gente envia pra lá, pra eles. A resistência dos homens não existe. Têm alguns que *qué*, mas ali no momento te respeita. Eles me respeitam muito, eu sou o foco principal aqui na comunidade hoje e eu sou muito grata por isso, porque assim, eu não trabalho sozinha, eu tenho uma equipe... Eu tenho, assim, têm pessoas a gente o problema, como que fala? Problema pessoal com a pessoa, mas a gente nunca mistura isso. É o interesse da comunidade, todo mundo levanta e faz junto.

(25:43-25:46) Nayla: Então são as mulheres que estão por trás das decisões das comunidades?

(25:47-25:50) Inaye: As mulheres. As mulheres.

(25:52) Nayla: Muito interessante isso.

(25:53-26:42) Inaye: Muito interessante isso, porque até então, antes, no início lá do movimento *Aty Guasu*, quando teve na aldeia Pirakuá, depois da morte do Marçal isso, eu não lembro se era 85, 84, acho que era esse ano, aproximadamente, eu não sei *confirmá*, mas na época *as mulheres não tinha voz*, entendeu? Mas *elas ficava* por trás dos homens, os homens pediam sua opinião, mas quem levava a sua opinião eram os próprios homens, né! E hoje não, a própria mulher tem a autonomia de falar: "Não! É assim, eu penso assim, *vamo fazê* assim? O que que vocês acham?". As mulheres têm essa autonomia, essa liberdade de se *expressá*.

(26:43-26:46) Nayla: Então as mulheres, agora, elas estão no espaço público?

(26:47-26:48) Inaye: Isso, estão no espaço público, com certeza.

(26:50-26:56) Nayla: Nossa, muito interessante isso, Inaye. E, Inaye, pra você, o que que é ser uma mulher indígena?

(26:57-29:16) Inaye: Pra mim, ser uma mulher indígena tem um papel muito importante hoje, porque como eu falei, a gente tomou esse espaço público, *estamo tomano* esse espaço político, né! Acho que isso é uma vantagem, assim, nesse século XXI, nesse novo cenário político. A gente tem que continuar lutando, *pra que a gente transforma* essa nova ideologia, de *vê* uma mulher indígena na política, de *vê* uma mulher indígena numa universidade,

conquistamo, né! O homem, por exemplo, ele já *tá* lá. Daqui a pouco pode ser uma mulher. Então, tudo isso é sonho. Eu acho que uma das principais, *das mulheres indígena* hoje, é a conquista já foi feita. De ter *esses espaço*, e a gente vai *continuá* erguendo as mulheres lá em cima. A mulher indígena hoje ela tem essa sua própria autonomia. Então, apesar de que ela tem filhos, tem a responsabilidade o dobro, né! Que nem eu tenho meu esposo, tenho minha casa, tenho *meus filho*, eu sou vereadora, eu sou professora, eu *tô* como liderança na comunidade, então um pouco de tudo. Então, é isso, acho que a gente levanta essa bandeira para que outras mulheres se inspirem também, né! Pra que outras mulheres, até falo para *os jovem* aqui na comunidade, tanto *nos movimento* do *Aty Guasu*, eu falo assim: "*Vocês pode ser melhor* do que nós". Então, como tinha aluno *falano* hoje, que a tecnologia avançou e que isso acabou com a nossa cultura, mas não *devemo pensá* dessa forma. *Nóis mulheres indígena*, no todo, como Kaiowá e *outras etnia*, têm *bastantes indígenas ativista*, isso é importante. Hoje *nóis estamo* lá, na mídia, *estamo* em toda parte. Então, isso é muito importante pra toda mulher indígena. Não *devemo deixá* isso *acabá*. Cada vez mais, temos que progredir, né!

(29:17-29:40) Nayla: Inaye, você fala que hoje vocês estão na mídia e eu gostaria de saber, das notícias que você vê, por exemplo, notícias que são relacionadas a Ñande Ru Marangatu, que são relacionadas ao conflito, que são feitas por grandes jornais, como você vê a representação dos indígenas nessas notícias, a representação da mulher indígena?

(29:43-33:30) Inaye: Então, eu vejo que cada *reportagem*, ele talvez tenha o seu lado *tamém*. Por que que eu falo isso? Quando teve esse conflito no Marangatu em 2015 e até mesmo antes, mas assim o foco é 2015 pra cá, quando teve *essas notícia*, são...A maioria são *notícias falsa*, falsa no sentido de distorcendo, sabe? Ele não chega e fala: "Aconteceu assim, assim, com os Kaiowá, *os proprietário agiu* dessa forma, foi assim, assim, assim". Não, eles vieram, na verdade, escolhendo um lado, de que lado eles vão estar publicando, entendeu? Por exemplo, a morte do Simeão, até *próprio*, na época era o deputado, que era o Mandetta...Aquele tempo era deputado ele, né? É, né? Deputado federal, né? Ele acompanhô e, por ele *sê* médico, ele *falô* assim: "*Nóis vimo* o corpo, o sangue *tava* tudo já duro, mataram e depois de *oito dia* que *levaro* o corpo". *Num* é assim, *num* foi assim. *Num* aconteceu assim. Até então quando veio *os repórter* aquela vez, veio o Correio do Estado, a Midiamax, Campo Grande News, *nóis ficamo* com receio de *dá*, até então, uma vez eu entrei no grupo *dos jornalista* lá, porque daí *eles colocava as notícia* e eu acompanhava, se era assim ou não, quando não, eu já mandava pro jornalista: "É assim, *num* aconteceu dessa forma". Então, eu questionava, né! Só que aí acabei também perdendo o contato, acabei não continuando a *acompanhá* o trabalho deles. A gente vê que *os jornalista*, *eles escolhe* um lado. Da mesma forma, por exemplo a Globo, *a Globo ele mostra*

mais a realidade *dos indígena* no país Brasil e as outras *reportage*? A Record, hoje a Record, ontem teve um rapaz que foi assassinado, pelo estupro vulnerável que *eles fala*, né? Ele beijou uma menina de *cinco aninho*, ele é casado com uma indígena, só que ela é desaldeada também. Eles não *falaro* da indígena, só comentou por cima, assim, como se não quisesse *fazê* o comentário ali. Então eu falo assim, que as outras *reportage*, *as outras mídia*, eles têm um lado, não sei *se são bem pago*, talvez *eles ache* que *os indígena*... Não sei, eu não consigo entende isso. *Mas que a Globo, ele é atacado* por conta disso, a Globo leva a realidade *dos indígena*. Por exemplo, *esse dias* passou a *reportage* dos Yanomami, não sei se vocês *acompanharo* no Fantástico, passou no Jornal Nacional, e isso repercute bastante, porque quando está *falano* a realidade. Eu falo assim, *que a mídia, ele tem um lado, ele escolhe um lado*. O Correio do Estado muitas vezes mentiu ali durante a retomada, falava de *nóis*, que *nóis ia queimá* a cidade, que *nóis ia fazê* não sei o que, que *nóis ia amarrá*... sabe? Um monte de invenção, que não era isso, *num* era dessa forma. Então a gente vê *que a mídia, ele escolhe um lado*.

(33:31-33:45) Nayla: Eu até trouxe, Inaye, uma notícia que foi publicada em agosto de 2015 no Campo Grande News, que você acabou de comentar. E daí, nessa notícia, não sei se você gostaria de ler, ou que eu resumisse do que ela fala...

(33:45) Inaye: Pode *resumi*.

(33:46-34:26) Ela coloca que os indígenas, eles invadiram fazendas que eram produtivas, que estavam localizadas aqui onde é correspondente a Ñande Ru Marangatu, e que os policiais, eles precisaram vir para cá pra abrir as estradas que foram bloqueadas pelos indígenas. E daí eu gostaria de saber, desse lado mesmo do jornalismo, qual que é a versão de vocês sobre os fatos? Porque eles colocam como se fosse uma invasão de terras produtivas e que não seria um direito de vocês o território.

(34:28-35:44) Inaye: Então, quando ele disse ali pra *liberá* o bloqueio de estrada, já é um que ele não falou fato verdadeiro, né! Porque não teve bloqueio de estrada, não teve bloqueio *nas retomada*, *nóis* simplesmente *ocupamo* espaço. E segundo que eles não falaram: "*As comunidade indígena retomaram*"... Não é invasão. *Eles nos invadiu*, eles *tiveram* aqui e nos *expulsaro*, né! Então, nós temos uma história, nossos ancestrais têm uma história. Então, *eles não conta* esse fato, *eles não fala* a reocupação, a reivindicação, porque *a terra já foi demarcada, homologado*, *eles fala* simplesmente invadiu aquela propriedade. Aquela propriedade *tá* dentro da demarcação de terra. Os indígenas apenas *tão* se manifestando, recorrendo, porque se a gente for *esperá* a justiça *julgá* e se a gente não se *manifestá*, vai *ficá* desse jeito. Por isso que eu falo, a *reportage eles não fala* a verdade. Eles sempre se contradiz, sempre quer puxar pro lado, principalmente, *dos latifundiário*.

(35:45-35:54) Nayla: Nessa notícia, eles colocam também que não houve confronto nenhum com os indígenas e que os indígenas não quiseram negociar.

(35:54) Inaye: Essa notícia eu não tinha lido não.

(35:56-36:58) Nayla: Depois, se você quiser, tem aqui tudo na íntegra, Inaye.

(35:56) Inaye: Eu quero.

(35:57-36:15) Nayla: E aí diz que não teve confronto entre indígenas e policiais e que indígenas não quiseram negociar. Aí você fica à vontade Inaye, para comentar. Porque depois eles vão falar...

(36:15-36:20) Inaye: Então, quando a polícia, primeiro foi a DOF, né! Porque a DOF nem era pra *tê* entrado ali.

(36:20-36:22) Nayla: Exatamente, essa notícia é sobre a DOF.

(36:23-38:36) Inaye: E a DOF *entrô*, ele deu tiro por cima das casas, do Loretito... Bem no primeiro dia, amanheceu quando a gente fez a retomada, a DOF foi onde *nóis estávamo* lá na fazenda. A mulher do capataz, e eu implorando a Deus pra que não acontecesse nada com a mulher, porque a mulher com medo saiu pela janela com o filho e fugiu. *Nóis* não *cheguemo* agressivos na fazenda. *Nóis chegamo* lá e *nóis falamo pro* rapaz... Ele *falô* assim: "*Vocês pode levá* tudo o que vocês *quisé* daqui", achando que a gente ia *roubá* alguma coisa. Daí a professora Léa falou: " Não! *Nói* não *viemo roubá* as coisas, *nóis viemo reivindicá* nossa terra. Pediram pra ele sair pra fora, eu não lembro se amarraram ele, por medo, porque ele tinha arma, né! E aí falou assim: "*Nóis* não *vamo judiá* de vocês. Amanheceu, vocês vão *pegá* o carro e *avisá* o patrão de vocês que *nóis viemo reivindicá* a nossa terra. E o que *tá* aqui na fazenda, depois ele pode ir *retirano* aos poucos". Isso era a conversa com capataz. E aí ele não comentou da mulher dele, aí no dia seguinte a DOF chegou, falou: "E a mulher que *tava* aqui com a criança?". E aí *nóis falamo que nói não tinha* visto a mulher, né! Aí por sorte ela foi na fazenda do Dácio e tinha levado, aí *encontramo*. A DOF saiu. Só que em nenhum momento eles vieram obrigar nós, nenhum momento eles chegaram *pedí pra nóis saí*. *Nóis falamo*: "*Nóis viemo reivindicá* a nossa terra e daqui *nói* não sai". Foi a única coisa e depois sem diálogo. A DOF começou a se *ajuntá*, *eles entrava e fazia* a ronda. Ali pra baixo não *tava* ainda retomado. A gente ficou *cinco dia* na Primavera. Dia 25 de agosto *nóis entramo*.

(38:37-38:40) Camila: Então primeiro espaço que vocês ocuparam foi a Primavera?

(38:41) Inaye: Em 2015, sim.

(38:42) Camila: E a Léa *tava*?

(38:43-38:47) Inaye: *Tava* junto a Léa. Todo mundo, os professores, todos. A comunidade inteira.

(38:48) Camila: E aí depois da Primavera...

(38:49-42:21) Inaye: Depois da Primavera que foram *outras localidade*. Aí o povo se espalhou mesmo. E *eles falava* assim, que *nóis*... Diz que na mídia, eu não cheguei a ler a *reportage*. Segundo a pessoa que comentou, perguntou, *nóis trouxemo outras etnia* aqui na aldeia e tudo mais. Mas não tinha, era *nóis*. Entendeu? A DOF começou, *eles que dava* suporte para os fazendeiros entrarem em confronto com a comunidade indígena. Foi isso que aconteceu. Dia 25 nós *retomamo* tudo o espaço, *nóis paramo* lá embaixo e quando deu dia 29 a Roseli juntou as *fazenderada*, *tava* o Moka, o deputado Mandetta, agora esse atual prefeito, que era vereador naquele tempo, se juntaram ali e *viero* em confronto *memo* com a comunidade. Chegando ali, eles começaram dar tiro. Tiro, tiro, tiro. *Era os fazendeiro*. E atrás veio a DOF. Só que *a DOF num deram* tiro. Já chegou e conversou com *nóis*, *eles falaro que queria* paz, *queria até levá nóis*. Já pensou se *nóis fosse* já queria *matá nóis*, né? Ia *sumi* com o nosso corpo também. E aí *nóis falamo*: "Não, *nóis* não *vamo*, *nóis tamo esperano* polícia Força Nacional", porque a Funai tinha falado pra *nóis* que a Força Nacional já *tava* a caminho pra *evitá* a violência mesmo. Só que nisso, a Roseli já tinha espancado o pessoal lá na fazenda dela, porque tinha um grupo de família lá também. Nesse decorrer, a DOF falou assim: "Vocês pode *sentá* ali e *esperá* a Força Nacional, que eles não vêm". "Ah, mas vêm, sim", *nóis falamo* pra ele. Aí não deu *10 minuto* que ele falou isso, *chegou uns 20 carro* da Força Nacional, eles simplesmente abaixaram a crista, a DOF. E aí *nóis fomo*, *nói fomo* na fazenda e quando *chegamo* lá tinha fogo, aquele moto queimada, diz que *os fazendeiro queimou* a moto dos indígenas. E nisso a polícia não deixou eu descer, né! E aí a Roseli falou assim: "Aconteceu tiro, tiro lá na fronteira". Aí teve tiroteio lá também, onde o Simeão foi assassinado. Quando *chegamo* lá, o Simeão *tava* vivo, ele *tava* lá junto com o pessoal, só quando ele viu que *nói chegamo* com a polícia, porque aí a Força Nacional também errou ali. Não sei se isso *colocaro* na mídia, mas pela lei, *eles tinha* que *levantá* o escudo, como que eles *falaro*... A metade pro nosso lado e a metade pro lado *dos fazendeiro*. Só que não, todos viraram pro nosso lado. Como se *fôssemos perigoso*. Eles queriam que *nóis* saísse de lá, né! Até quando o Simeão, o corpo dele foi velado ali, *eles não queria* que enterrasse lá na fronteira. Eu falei: "Não, ele morreu aqui e aqui vai ser enterrado". Tudo isso a mídia fala ao contrário, né!

(42:22-43:08) Nayla: Inclusive, nessa notícia, você falou que vocês chegaram e não queriam nada da fazenda, que o capataz achou que ia ter roubo, alguma coisa. Aqui eles fazem uma afirmação de que vocês destruíram alguns bens da fazenda. Eles não ouvem os indígenas, mas ouvem o Sindicato Rural do Mato Grosso do Sul, que vai falar que além de ser uma invasão de brasileiros e paraguaios, como você falou que trouxe outras etnias, considera os indígenas

enquanto ‘covardes, vândalos e violentos’ e que vocês chegaram no território armados com facas, flechas e armas de fogo, agredindo as pessoas que estavam no território e fazendo reféns.

(43:09-44:43) Inaye: Não. Isso não aconteceu, não. *A gente só fomos* com, assim, com arco e flecha porque isso é a nossa arma tradicional. *E a nosso chocalho*, que nossos rezadores acompanham *nóis*. Mas de que *nóis fizemo* refém, isso... Já *tava* amanhecendo, era *três hora* da madrugada que *chegamo*. Daqui a pouquinho amanheceu, mas *cinco hora* da manhã *nóis liberamo* o rapaz, pra ele ir até o patrão *avisá* que *nóis* estamos reocupando o espaço da demarcação. Saiu super tranquilo, ninguém destruiu os bens materiais deles. Isso é mentira. Até então, eu lembro que a Roseli *segurô*, *bloqueô* a estrada, não queria que *os indígena fosse comprá*, até *tiraro* mercadoria *dos indígena que trazia* de Antônio João pra cá. Tudo *eles jogava fora, queimava*, mas ela fez um regaço mesmo. Eu lembro que uma pessoa falou assim: “De fome *nóis* não *vamo morrê*”, isso falou pra um jornalista. “Aqui tem bastante gado, enquanto *eles não deixá nóis comprá as coisa, nóis vamo comê* o gado deles”. Isso tinha uma pessoa que falou porque *os fazendeiros bloqueou* a estrada, não *queria* que *os indígena fosse fazê* compra. Sofremos, foi *dois mês*. Eu fui *fazê* compra lá em Sidrolândia aquela vez.

(44:44-45:05) Nayla: Eu não trouxe essa notícia, Inaye, mas eu lembro que eu li algo relacionado a isso. Falaram que os indígenas estavam matando os animais da fazenda. Acho que foi esse momento da distorção da informação, porque eles não colocaram que faltava alimento por causa do bloqueio, ou que os fazendeiros estavam fazendo (inaudível).

(45:05-46:18) Inaye: Mas era isso, era isso que aconteceu. E aí o fazendeiro retirou tudo *os gado*, começou a retirar *os bem materiais* que *eles tinham nas fazenda*, foi *levano* tudo, só a Roseli que recuperou a fazenda dela. E o Dássio recuperou a fazenda dele, não *precisô retirá as coisa*. Acho que depois ele se mudou, mas em *outras fazenda que ficou*, eles conseguiram tirar tudo. Foi pacificamente. Até o Bruno da Primavera, ele deixou 100 cabeças de gado pra comunidade. Isso ele *deixô*, não que a comunidade tirou dele. A Funai tem documento escrito que fala a respeito disso. Não sei, talvez por bom coração dele. *Eles são rico*, têm bastante fazenda pro lado de Minas Gerais e tudo mais. Ele falou assim: “Eu vou *deixá pra* vocês”. A Funai registrou. E o que aconteceu? A comunidade se *organizô* e *começô* a *distribui* essas cabeças *pras pessoas que queira criá nas localidade*. Ele deixou por voluntário e isso a mídia não divulga, não fala. Mas é isso.

(46:19-46:39) Nayla: E essa, só para encerrar, essa notícia vai trazer a opinião da deputada, na época, Mara Caseiro. Ela vai falar aqui que além de impedirem o plantio que era realizado por fazendeiros na região, vocês não deixaram os produtores pegarem os bens de suas casas.

(46:41) Inaye: Aqui na Ñande Ru Marangatu?

(46:42-46:47) Nayla: Isso, aqui em Ñande Ru Marangatu. A Mara Caseiro fala isso, que é noticiado.

(46:49-47:43) Inaye: É mentira. Não aconteceu isso. Teve a plantação, quando a gente retomou teve o rapaz que plantava lavoura, até inclusive onde eu moro. Ele já *tava plantano* tudo e aconteceu essa reocupação e paralisou tudo. *Nóis deixamo* o rapaz *colhê e falamo* pra ele: "Você vai colher, mas você não pode continuar plantando", porque a comunidade já *tava* morando lá dentro. Aí ele colheu a sua produção e parece que ele tinha feito contrato de *10 ano* com a (inaudível) e tudo mais. E daí ele só *plantô* uma vez. Decerto *eles queria falá* sobre isso, mas *eles* não *aprofunda* o porquê que os indígenas não deixou mais. Mas *nóis deixamo* ele *colhê* o produto dele, que era a soja aquela vez. Eles *colhero* tudo e depois não *deixamo* mais ele plantar.

(47:44-47:55) Nayla: E incomoda, Inaye, essa notícia só ter escutado o Sindicato Rural e a Mara Caseiro, que era à favor dos fazendeiros e não ter escutado uma fonte indígena?

(47:56-48:13) Inaye: Incomoda sim, porque *eles deveria* buscar o outro lado da informação. Isso é importante, ouvir. Pra ver como *tá* a informação, se bate ou não, se realmente é assim. Por isso que eu falo, que a mídia *ele* escolhe um lado, o lado de quem mais forte.

(48:14-48:23) Nayla: E qual é o papel das mulheres Guarani Kaiowá nas retomadas territoriais? Qual foi o papel delas nessa retomada de 2015?

(48:24-50:01) Inaye: O papel das mulheres eu acho que foi uma força, assim, que ela deu pra luta. Enquanto *as mãe*, na verdade, *levaro os filho*, né! Os filho pequeno... Eu não levei *meus filho*, mas *as outra mãe levaro* seus filhos *nas retomada*. Então o papel foi muito além de eles protegerem seus familiares, eles estavam na luta pelo futuro dos seus filhos mesmo. Eu falei assim: "Eu não vou podê *levá meus filho* porque eu já tinha um papel a exercer lá dentro, de lidar com a comunidade, tem que ter pessoa pra falar: 'Não, não é assim, não pode *fazê* assim, é assim que *temo* que fazer'" pra liderar, né! Aí acabei não levando, mas as outras *mulheres levou* seus filhos, já foram construindo *suas casa* e estão morando lá hoje. Então, o papel dela é fundamental nessa luta, ela soma com os homens, os homens também *são parceiro*, não vou *falá* que *eles deixa* na mão as mulheres. Tinha uma enfermeira nossa que hoje não mora mais aqui, ela *tá* lá em Maracaju, indígena, ela acabou de *ganhá* bebê dela cesariana, quando a Roseli atacou na fazenda, ela *tava*. Foi queimado o bebê conforto dela e tudo. O bebê tinha um mês, foi um transtorno, ela *tava* acabando de se recuperar da cirurgia. Um mês não, acho que era *três mês*. Tudo, os funcionários, mulheres, *colocaro* a mão na massa de *lutá*. *O papel delas são muito importante*.

(50:02-50:06) Nayla: E tem muito desafio para as mulheres dentro das comunidades?

(50:07-50:53) Inaye: Tem. Tem, assim, no sentido pra algumas mulheres que não têm marido, recebe pouco benefício, não temos projeto pra *ajudá* essas mulheres, mas *tô* correndo atrás. Esses *dez mês* não foi fácil pra mim, eu só fico indignada de não conseguir, sabe? Mas uma hora vai dar certo. É desafiador pra elas. *Têm mulheres* que não têm casa, não *consegue*, *a renda é pouco*, não conseguem emprego e têm que *criá os filho*. Têm *algumas mãe* que, algumas, não todas, *algumas não dá conta* de *cuidá dos seus filho* e acaba abandonando o próprio filho por conta disso, né!

(50:55-51:39) Nayla: Inaye, você fala sobre a questão da mulher indígena ter voz no espaço público, dela estar por trás das decisões que são tomadas pelos homens nas comunidades e para quem faz esse estudo de mídia, há um silenciamento do homem indígena, mas há um silenciamento duplo da mulher indígena. O homem indígena, na mídia, é mais ouvido do que a mulher indígena. Eu gostaria de saber o que você pensa sobre esse silenciamento da mulher indígena na mídia. Sobre esse apagamento da mulher indígena, como se ela não existisse no contexto da comunidade, no contexto da retomada.

(51:39-53:58) Inaye: Eu acho que é tudo porque é muito novo ainda. Novo, como eu falei, são poucas as mulheres que estão se levantando pra *atuá* ali no espaço público, no espaço político, mas talvez seja por isso, porque *os home tomaro* a iniciativa, mas acredito que não seja por questão de machismo. Mas têm, alguns homens que *tão* no movimento dos Guarani Kaiowá, têm *mulheres que sofre* com ataque próprio deles, próprio na mídia, *próprio eles publica ali*, têm *mulhere* que *passa* esse ataque, por conta dos homens que, não sei, talvez *tenha esse pensamento machismo*, não consegue *se interagi* e se adequar nesse novo rumo, *nesse novo desafiador*, nesse novo pensamento. É complicado ainda pras mulheres, eu penso assim. Com certeza a gente vai *tá* evoluindo cada vez mais, porque são poucos. Do que eu conheço, maioria *das aldeia* tem uma representante *das mulheres indígena* no encontro das mulheres, no *Kuñangue Aty*. Aí tem outro que em *algumas aldeia* tem liderança mulher, que lidera a comunidade. Tem a Zenilda, por exemplo, é liderança de Takuara Juti, ela me *contô* que arrumou um vice homem (inaudível). Aí ele chegou pra Zenilda e falou assim: "Eu não quero mais ser seu vice, procure outro". Nenhum homem *num* queria *acompanhá* ela, mas ela *tá atuano* sozinha, busca apoio com *os policial* da cidade, ela *tá* liderando a própria comunidade ali. Ela era agente de saúde.

(53:59-54:03) Camila: Inaye, o que uma mulher precisa ter para ser uma liderança?

(54:04-54:05) Inaye: O que a mulher precisa ter?

(54:05-54:17) Camila: Como ela precisa ser? Você acha que depende dela vir de uma família que também é liderança? Ou hoje em dia isso não importa muito? O que você pensa?

(54:18-54:59) Inaye: O que eu vejo é que, sim, vem da família, mas hoje já dá pra *percebê* que com a educação isso muda. Não sei se você percebeu hoje, mas tem bastante jovem que já começa *a se interagi*, porque a escola trabalha com isso. A educação escolar indígena transforma isso.

(54:40-55:09) Camila: Uma coisa que eu percebi hoje ali na homenagem é que na hora que os alunos, vocês deram voz para os alunos, eu acho que falaram quatro meninas e um menino. Foram mais meninas do que meninos. Eu olhava para as meninas e pensava que vejo as futuras lideranças ali, mulheres. Essas meninas ali que tomaram a voz, elas vêm de uma família, uma delas é sua filha né...

(55:10-55:14) Inaye: *As duas era*. A menina loira que *tava* segurando o banner é minha filha também.

(55:15) Camila: Tinha duas filhas suas ali?

(55:16-55:29) Inaye: A (inaudível), a outra moreninha, ela era neta do (inaudível). É *uma família antigo* que permaneceu aqui, vem do Alziro Vilhalba, então são parentesco.

(55:30-55:42) Camila: São meninas que vieram de famílias que têm parentesco com (inaudível). Interessante. E elas se destacam, assim, em sala de aula também, as mulheres, você acha?

(55:43-58:17) Inaye: Destacam. E têm outras, meninas que não é do parentesco, *mas ela tem destaque, sim*. Aquele menino que *tava* falando é meu enteado, mas também ele tem a ligação da família Vilhalba, né! O vô dele era filho do Alziro, tudo tem uma ligação, mas eu vejo que *outras criança*, não que eles não são importantes, porque *todos são importante*. Todos têm sua história, então eu vejo assim. Não é todos que vão *levantá* e *lutá*, vai *dependê* da pessoa que vai *tá* nela. Por exemplo, eu. Eu aprendi depois de vinte e *poucos ano*. Assim, eu acompanhava a luta do meu pai. Quando eu era jovem, adolescente, eu ia *nos encontro*, desde pequenininha eu ia com ele, mas nunca sentaram e conversaram comigo: "Inaye, a vida é assim, a luta é assim". Então eu aprendi no decorrer da luta mesmo, no decorrer do dia a dia, no caminho mesmo, eu fui aprendendo. Hoje eu já vejo os alunos nossos, os jovens e *outras aldeia* ali, *os jovens se levantou* porque a escola *tá* transformando, a escola trabalha. *Nóis trabalhamo* dessa forma. Eu vejo que a diferença é grande porque temos *alguns aluno que mora* aqui na aldeia, *eles sempre estudaro fora, nunca se importô*, nunca se *interessô*, nunca quis *sabê* o que é uma luta *dos povos indígena*, apesar de ela ser indígena. Nunca se *interessô*. *Nóis temo* esse tipo de pessoa no nosso meio também. Só que *eles não atrapalha*, fica na deles, quando chega

o tempo casa, nem vai atrás da faculdade, então eu vejo que o ensinamento é diferente. Não sei como que é na escola... Quando eu estudei na escola não indígena, *os professores se preocupava* em *passá* o conteúdo que tem que cumprir e só. Em algumas, hoje com certeza tem *professor que ensinam* o aluno a caminhar com *seus próprios pé*. Então nós *ensinamo* isso *aos nossos aluno* no dia a dia.

(58:18-58:21) Andréa: Na escola os professores são só indígenas?

(58:22-58:31) Inaye: A maioria é indígena, *só temo dois não indígena*. Mas acho que ano que vem a tendência é *aumentá* o não indígena porque não tem indígena suficiente pra suprir a demanda.

(58:38-58:43) Camila: Deixe eu perguntar uma coisa, você nasceu em Pirakuá, né? A (inaudível) nasceu lá também. Vocês se conheceram lá?

(58:44-58:50) Inaye: Ela é minha prima. Ela não nasceu no Pirakuá, ela cresceu lá.

(58:50-58:51) Camila: Ela nasceu em Dourados, né?

(58:51-58:58) Inaye: *Aham*. Eles *chegaro* já na luta, eu nem tinha nascido na época ainda. Ela é mais velha, minha prima.

(58:59-59:38) (Inaudível).

(59:39-59:43) Camila: Entendi, mas é que a Alenir tem parentesco com você também.

(59:44-59:45) Inaye: Tem, por parte do meu pai.

(59:46-59:47) Camila: E também, então, tem parentesco com a (inaudível)?

(59:48) Inaye: Ela não.

(59:52-59:54) Andréa: Confuso esse diagrama de parentesco.

(59:56-1:00:02) Inaye: Aí a árvore genealógica, temos que... o professor *mudô* meu ramo, da minha árvore genealógica.

(1:00:03-1:00:06) Camila: Seu orientador é a Veronice?

(1:00:06-1:00:15) Inaye: Não, Éder Novak. Ele é *lá de Paraná*.

(1:00:16-1:00:19) Andréa: Esse eu não conheço, já ouvi falar, mas não conheço.

(1:00:20-1:01:27) Inaye: Ele é um bom professor. Mas é isso. Eu falo assim, as famílias dos Kaiowá *tá* ligado em tudo. Durante a minha pesquisa mesmo, tudo os *tekoha,* fica tudo ligado *os parentesco*. O meu tio morava lá, o avô morava lá, o sobrinho morava com seus familiares. Entendeu? O que realmente mudou, é quando *os não indígena* chegou e começou... Eu acredito assim que eles deram seu sobrenome para *os indígena*. Por exemplo, têm alguns que têm Barbosa, outros têm outro sobrenome, da Silva, têm muitos da Silva aqui. Eu acho que *copiaro* do Pio Silva. Eu penso assim. *Os indígena tinha seus nome* tradicionais e não sobrenome do não índio.

(1:01:28) Camila: Você sabe o seu tradicional?

(1:01:29-1:01:42) Inaye: O meu é *Kuñañevanga'i,* que eu fui batizada. *Kuñañevanga'i* Quem dá esse é o rezador. Faz o seu batismo e dá o nome, que nem o Marçal de Souza, ele é Tupã-Y.

(1:01:50-1:02:24) Nayla: Inaye, eu queria pedir uma opinião sua. A ideia é que vocês façam análise, digam o que acham sobre essa questão das notícias que foram veiculadas aqui em Mato Grosso do Sul na época da retomada. Eu queria saber de você, qual a melhor abordagem que você acha que devo fazer com as outras mulheres pra análise dessas notícias. Assim, do bate-papo mesmo, como a gente fez, ou devo fazer de outra forma?

(1:02:26-1:02:43) Inaye: Eu acho que é bom, né! Focar *nessas pergunta* mesmo que você fez. É importante *você ouvi* a opinião de outras mulheres, como é que fica, se vai *sê* a mesma, se vai ter uma outra opinião, outra ideia.

(1:02:43-1:03:06) Nayla: (Inaudível).

(1:03:06-1:04:01) Inaye: Era importante mesmo. Na verdade, acho que tem. Tinha uma, não sei se ainda funciona isso, a associação da ASCURI dos indígenas, não sei se já ouviram. Até *eles fazia* oficina, *ensinava o jove* adolescente a *fazê* filmagem, edição, tudo isso. Acho que *tá* na hora de a gente fortalecer isso, esse movimento. Até então no *Aty Guasu*, um rapaz que faz parte dessa associação ganhou um computador, que ele vai acompanhar todo o movimento de *Aty Guasu*, para ele divulgar as notícias. Então é importante sim, com certeza, a própria aldeia ter a sua comunicação, não sei como dá para chamar, para *tá* divulgando.

(1:04:02-1:04:04) Nayla: E você acha que funciona, Inaye, então...

(1:04:05-1:04:13) Inaye: Ou ter uma indígena jornalista. Até hoje, não sei se tem algum...

(1:04:14-1:04:33) Nayla: Tem, nos Terena. Aí gostaria de saber se você acha que funciona, numa terceira visita ou quarta, a gente fazer essa produção que leve em consideração a voz das mulheres indígenas, uma reconstrução da história de vocês.

(1:04:34) Inaye: Sim, com certeza.

(1:04:35-1:04:36) Nayla: Vocês gostariam de fazer isso?

(1:04:37-1:04:40) Inaye: Eu gostaria. Se Deus quiser, né! Vai dar tudo certo até lá.

(1:04:421:04:50) Nayla: E você tem outra coisa que você gostaria de sugerir, que acha que seria interessante pra trabalhar com as mulheres indígenas?

(1:04:51-1:05:10) Inaye: Acho que era importante ouvirmos também as rezadoras, as *ñandesi* que a gente fala, porque a participação *dela* é muito importante também nesse ramo de diálogo, de construção.

(1:05:11-1:05:14) Andréa: Ontem nós estivemos lá na no Seo Tadeu e na Dona Fausta.

(1:05:16) Inaye: Vocês foram lá?

(1:05:17) Camila: Qual o nome dela?

(1:05:18-1:05:22) Inaye: Fausta. Ela que ia *vim* hoje, mas não deu pra ela *vim*.

(1:05:23-1:05:28) Andréa: Só que nós tivemos dificuldade desse diálogo. De fazer esse diálogo.

(1:05:29) Inaye: Arruma intérprete, né!

(1:05:30-1:05:58) Andréa: Então, aí Seo Salvador fez a tradução, porém ele tem essa visão mais dos homens, então... Em uma próxima oportunidade, se você pudesse acompanhar ou pudesse indicar alguém, que seria uma mulher traduzindo. A dona Leonarda *tava* também, mas ela também tem dificuldade de compreender e fazer a tradução.

(1:05:59-1:06:05) Nayla: Porque, senão, a opinião das mulheres sempre fica atravessada pelos homens.

(1:06:06-1:06:29) Inaye: E também convidar as jovens, as novas mulheres ali atuando, era importante *nóis se interagi* no meio ali, as *ñandesi*, *as jovem*, algumas professoras, pra *tarem* dando a sua opinião. Contribuindo, né!

(1:06:30-1:06:34) Nayla: Acho que não vou embora com você não, Andréa. Eu vou ficar aqui e você me pega mês que vem (risos).

(1:06:36-1:06:38) Inaye: Aí já vai com *a pesquisa pronto*, né! (Risos)

(1:06:40-1:06:47) Nayla: Então, convidar as meninas jovens, as mulheres, as professores também para fazer essa participação.

(1:06-47) Inaye: *Tá* bom.

(1:06:50-1:07:16) Nayla: Eu agradeço demais, Inaye, por essas dicas. Em uma próxima visita, se você puder ir com a gente, igual a Andréa falou, para a gente conversar com as rezadeiras também, vou ficar muito grata de a gente fazer essa construção. Estou tão empolgada em construir um material assim, que traga a história de vocês a partir da visão e perspectiva das mulheres.

(1:07:17-1:07:32) Inaye: Eu que agradeço. Não sei se eu falei pouco, bastante, mas se você *tivé* uma dúvida pode *mandá* mensagem. Se eu não responder, vai insistindo.

7.1.3 História Oral Três: Inaye Gomes Lopes (Kuñañevanga'i – mulher sábia)

(00:01-00:06) Camila, Inaye, primeira coisa, como eu consigo sua dissertação pra ler?

(00:07-00:08) Inaye: Eu mando pra você!

(00:09-00:11) Camila: Me manda, eu quero embasar meu texto com ela.

(00:11) Inaye: *Tá*.

(00:11-00:12) Nayla: Eu também quero, Inaye.

(00:12-00:15) Inaye: Depois *vocês manda* pra mim e-mail.

(00:15-00:45) Camila: (Inaudível).

(00:45-01:03) Camila: Inaye, a primeira coisa que eu queria perguntar... Acho que agora que eu comecei a dar aula, essa questão da educação ficou bastante forte pra mim, você também é professora. Mas, Inaye, você não está muito bem, né? Quer que eu venha outro dia?

(01: 04-01:07) Inaye: Não, não. *Vamo aproveitá* o momento, quem sabe já me sinto melhor.

(01:07) Camila: Tem certeza?

(01:08-01:19) Inaye: Sim, sim. Meio-dia eu *tava* mais pior, *tava* com muita dor no estômago e tontura, agora *tô* bem já. Dormi bastante, repousei bastante depois que tomei remédio.

(01:20-01:24) Camila: Mas, se você não se sentir bem, pode falar, que a gente vai e volta outro dia, volta outra hora.

(01:25-01:29) Inaye: *Vamo aproveitá* a oportunidade, porque não é fácil você *tá* indo e vindo também (risos).

(01:29-01:31) Nayla: Mas, se não *tiver* bem, Inaye, não tem problema.

(01:32) Inaye: *Tá*, eu aviso.

(01:34-01:40) Camila: Inaye, por que você escolheu ser professora? Como foi esse processo?

(01:41-01:53) Inaye: Esse processo foi porque surgiu oportunidade de, na época que eu comecei a *estudá*, *ingressá* no magistério, porque não tinha *professores indígena formado*.

(01:54) Camila: Você fez o magistério, então.

(01:55-02:10) Inaye: Eu fiz o magistério, que é o *Ará Verá*, da terceira turma. Depois, em 2010... Comecei em 2006, né! Em 2010 finalizei a minha monografia...

(02:10-02:11) Camila: Você começou em 2010?

(02:12-02:23) Inaye: Não, em 2006. Em 2010 já tinha concluído. Aí eu fiz o vestibular pra graduação e passei direto. Consegui.

(02:24) Camila: Pra quê?

(02:25-03:31) Inaye: Pra área da ciência humana, ali na FAIND, que chama de *Teko Arandú.* A faculdade hoje é a FAIND, que na época *tava* em processo, ainda, de criação da faculdade e tudo mais. Também fiz parte da terceira turma do *Teko Arandú*, enfim, eu não parei

mais, porque *nóis necessitava* de professores formados. Eu sempre falo pros meus filhos, pras crianças que eu dou aula, pros adolescentes: "Vocês têm que *aproveitá* e *estudá* enquanto não têm filhos". Eu, o que eu passei, com os *três filho*... Três não, do Lucas já tinha terminado, mas no mestrado ele sofreu também, com a minha ausência em casa. Então, não tinha como. E aí eu consegui, foi uma luta, era pra mim ter defendido trabalho de conclusão do curso em 2015, que teve a retomada aqui, né! Aí atrapalhou tudo, mas deu certo. Eu consegui, terminei.

(03:32-03:34) Camila: E o seu TCC foi sobre o quê, Inaye?

(03:35-03:44) Inaye: Sobre a história, o modo de vida da aldeia Marangatu. O Seo Salvador também me acompanhou bastante nessa caminhada.

(03:45-03:48) Camila: Seo Salvador faz pesquisa com todo mundo, né, Seo Salvador?

(03:49) Salvador: É.

(03:50-03:52) Nayla: E tem esse trabalho disponível, Inaye?

(03:53-04:03) Inaye: Tem. Tem. Tem no site lá, se você *puxá* Inaye Kaiowá, Inaye Lopes Kaiowá, já acha esse trabalho.

(04:04-04:13) Camila: Inaye, e você acha que o fato de você ser professora contribuiu pra você ser uma liderança ou talvez não tenha relação?

(04:15-05:59) Inaye: Contribuiu porque eu fiz parte do movimento dos professores, dos Guarani Kaiowá, eu participei... Acho que depende da pessoa que ela *qué atuá*, né? Você, como que fala, assim, tem essa vocação de ser liderança. Porque eu mesmo, quando *tava finalizano* a minha faculdade, perdi meu pai, meu pai era uma grande liderança, e eu falei assim: "A comunidade precisa de alguém". Agora, nessa semana, eu *tava cobrano* os professores ali na escola. (Inaudível). É isso também que a gente é trabalhado na universidade onde eu estudei, na licenciatura. Aí eu falei assim, eu não sei se cada um tem o dom, tem essa vocação, e eu fui. Depois que a professora Léa faleceu, muitas pessoas *lembraro* do meu nome porque o meu pai foi uma *das liderança* daqui que *lutô* com a Léa. E onde me deu força também, de seguir adiante e com *os estudo*, né! Meu sonho era *entrá* no mestrado. Eu falava o mestrado, o mestrado... Quando entrei lá dentro me *assustô* de novo (risos). É muita teoria e depois mais a prática.

(06:00-06:03) Camila: Inaye, a primeira escola que você trabalhou foi essa aqui?

(06:04) Inaye: Foi.

(06:05) Camila: E você entrou em que ano?

(06:06-06:15) Inaye: Em 2007 iniciei. Eu era leiga porque não tinha *professores formado* na época, então...

(06:16-06:19) Camila: Foi próximo também de quando a Alenir veio pra cá, não foi?

(06:20-06:22) Inaye: É, foi. Foi depois um pouquinho dela, né!

(06:23-06:24) Camila: Ela veio em 2006, não foi? Ou 2005.

(06:25-06:33) Inaye: Foi cinco, por aí. E aí, na época era assim. Hoje não, hoje *os professor indígena*, pra *tá trabalhano*, tem que *tá* formado.

(06:34-06:41) Camila: Mas na época não. *Tava* formando, né? *Tava* iniciando. A escola, ela é desse período, mais ou menos? 2005?

(06:42-06:45) Inaye: Esse pavilhão, sim. Mas o outro, não. O outro é de 97.

(06:46-06:49) Camila: Ah, *tá*! O outro que fica antes de chegar?

(06:50-06:53) Inaye: Não, aquele redondo que eu falo. Não tem *aquele casa* redonda ali?

(06:54) Camila: Ah, sim.

(06:55-07:10) Inaye: Isso aí vai *sê* tudo reformado agora, se Deus *quisé*. A gente vai *gastá* R$ 3.153.000 de emenda, pra *reformá*. Vai *ficá* chique nossa escola. Depois vocês têm que vim aí, pra *nóis comemorá* a nossa vitória.

(07:11-07:19) Camila: Teve a última vez que eu vim, eu acho que estava tendo eleição pra diretor. Quem que *tá* de diretor?

(07:20-07:24) Inaye: A Alenir. Ela conseguiu. Ela *tá* como diretora agora.

(07:25-07:27) Camila: É bom ter uma mulher como diretora também, né?

(07:28-07:40) Inaye: Claro! É indígena, ainda mais. É nossa luta de muito tempo. Ela *tá* bem, ela *tá liderano* bem a gestão, lidera bem a equipe, *tá* dando conta do recado.

(07:41-07:45) Camila: Inaye, você fala que primeiro você se tornou professora ou primeiro você se tornou liderança?

(07:46-07:49) Inaye: Professora. Depois, fui atuando no movimento, né!

(07:50-07:52) Camila: Você começou a atuar no movimento dos professores?

(07:53-08:08) Inaye: Também. Participei bastante. E assim a juventude vai crescendo, né? *Nóis temo* grupo de jovem na aldeia que eles *tão* acompanhano o movimento. Aí a pessoa... Aí ele aprende se ele vai *sê* liderança ou não.

(08:09-08:11) Camila: Inaye, vai ter *Kuñangue Aty Guasu* aqui?

(08:12-08:15) Inaye: Vai, em novembro. Na Casa de Reza.

(08:16) Camila: E vai ser lá na Casa de Reza?

(08:18) Inaye: Vai.

(08:18-08:20) Camila: Ela não foi inaugurada ainda?

(08:21-09:01) Inaye: Já foi. Já foi inaugurado. Nem lembro que data que era. Veio muito pouca gente, porque tinha outro movimento, aí teve a reunião em Amambai. É que o movimento dos Guarani Kaiowá *tá* um pouco dividido agora, não *tá* mais aquele clima, de como era a luta,

por todos. É politicagem, né? Tem o movimento das mulheres, que dividiu o grupo das mulheres. Enfim, eu sempre falo: "Eu *tô* por todos". Quando é interesse de todos, eu *tô* lá falando por todos, com certeza.

(09:02-09:08) Nayla: O movimento das mulheres dividiu o grupo? Por que, Inaye?

(09:10-10:18) Inaye: Não sei *dizê* porque, mas quando iniciou o movimento das mulheres, *elas não tinha esse equipe* de gestores, coordenação, direção, e secretário e não sei quem mais, né! Como começou a entrar *as mulheres mais nova*, veio com esse pensamento mais moderno e *começaro* a *deixá as mulheres mais antiga* de lado. E aí veio essa divisão toda. Esse encontro das mulheres, por exemplo, lá na *Aty Guasu* eles aceitaram, né? A maioria das aldeias vai vim aqui, porque aqui também iniciou, né? A *Kuñangue* em 2004, com a organização da professora Lauriene, a Léa, esse povo todo aí.

(10:20-10:33) Camila: Eu ia te fazer uma pergunta. Não sei se é uma pergunta indelicada. Você se considera mais do grupo das mulheres mais jovens ou das mais velhas? Você falou que o movimento dividiu porque entraram mais jovens e deixaram de lado as mais velhas.

(10:35-11:02) Inaye: Não, eu não me sinto Inaye como representante das mulheres da *Kuñangue Aty*. Eu me sinto mais do movimento do *Aty Guasu*, no geral, porque é raro, eu participei, mas sempre *tô* ali atuando, compartilhando com as ideias, com as mulheres, né! Mas de *participá*, de *tá* lá no meio com ela mesmo, não. Eu *tô* mais no movimento do *Aty Guasu* que é a Assembleia Geral.

(11:11-11:18) Camila: Mas existe essa diferença de geração, assim bastante, entre as mais novas e as mais velhas, você acha?

(11:19) Inaye: *Uhum*.

(11:21-11:41) Camila: Inaye, eu olhando de fora, por exemplo, você é uma mulher considerada liderança, então você participa da política, então sua voz é ouvida. E as mulheres que não ocupam esse espaço da política, da liderança? Você acha que elas também são ouvidas?

(11:42-12:20) Inaye: São sim, porque *elas faz* manifesto, *elas faz* o maior escambau *pá sê* ouvida, né! Eu acredito na força das mulheres, independente se ela *tá* no poder político, se ela *tá* em *qualqué* espaço que as mulheres estão ali, elas são ouvidas. Mas, assim, não vou dizer que são 100%, que *tá* tudo bem, mas elas levam demanda, sim. Mas, enquanto mulher política, é mais importante ainda. Você tem *aquele voz* ativa, o poder de *tá* falando ali pelas mulheres, representando as mulheres.

(12:21-12:26) Nayla: Além das manifestações, Inaye, têm outras formas de expressão das mulheres pra ter essa voz ativa?

(12:28-12:50) Inaye: Hoje a tecnologia avançou, *elas usa* bastante essa tecnologia, o meio de comunicação, que *elas consegue divulgá* o que acontece com as mulheres. Isso é bacana, a violência contra as mulheres, por exemplo, quando acontece, a gente já liga e *vapt-vupt* já acontece algo, né!

(12:52-13:06) Camila: Inaye, quando a gente pensa na violência contra a mulher indígena, por exemplo, a mulher Kaiowá, você acha que é uma prática que foi introduzida? Sempre existiu? Antigamente era diferente, não existia?

(13:07-13:48) Inaye: Antigamente era diferente. Eu falo assim, que os Kaiowá, não sei, com a chegada dos colonizadores... Eu assisto muito a novela Pantanal, eu vejo a brutalidade dos homens, né! Aí eu falei assim: "Onde o Kaiowá aprendeu foi com eles, né! *Esses cara* que *viero* de fora". Como os Kaiowá *começô* a *trabalhá* pra eles, tiveram essa visão. Talvez também falta de diálogo com a família. Antigamente mesmo, não acontecia esse tipo de violência, igual hoje, como acontece muito.

(13:49-13:51) Nayla: Hoje tem menos diálogo, então, Inaye?

(13:51-14:02 Inaye: Tem menos diálogo. Os pais com *os filho*, porque depende da geração que vai crescendo, *os filho vai*... Da mesma forma que *eles são educado*, *eles leva* isso pra si.

(14:05-14:13) Camila: Inaye, e quem tem o papel de educar mais os filhos dentro dos Kaiowá? O pai, a mãe, os irmãos, como isso funciona?

(14:14-15:08) Inaye: O pai, né! Por que a mãe... Depende também, porque têm algumas mulheres que são bem voz ativa, aí quando o pai ajuda, aí funciona. Tem pai que nem esquenta, não dá nem ouvido, só deixa por conta da mãe. Têm algumas mulheres e esposo se dividem, o homem cuida da educação do filho e a mulher da filha. Mas, geralmente, hoje *as coisa tão* mudando, *os jovens são mais compreensivo* de novo, né! Teve um tempo que o jovem era bem... Casava muito cedo, tiveram filhos muito cedo, hoje não. *Os jovem* daqui, por exemplo, só estudam, só querem *estudá*, e *qué fazê* faculdade, já temos algumas *enfermeiras formada*, *técnica*. Então, elas *vê* essa mudança e vão melhorando.

(15:09-15:30) Camila: Inaye, eu *tava* pensando, você terminou o mestrado agora, né! Mas fazia mestrado, é professora, vereadora, liderança, como é o seu dia a dia, o seu cotidiano? Se você fosse me contar tudo que você faz em um dia inteiro, como que isso seria?

(15:31-16:09) Inaye: Então, resumindo, eu trabalho de manhã na escola, durante a semana e no período da tarde eu atendo a comunidade, com *as demanda* que eles têm, eu *vô* lá na secretaria, eu cobro, eu pergunto, eu fiscalizo, esse é o meu papel, do dia a dia. A comunidade às vezes *qué misturá*, quando acontece problema interno na aldeia *qué* que eu resolva. Eu falo:

"Não, isso não posso *fazê*", porque já tenho meu trabalho e têm *outras liderança* também que podem *tá* ajudando. Eu consigo, quando não vou, vai pelo celular, pela internet, é mais rápido.

(16:10-16:12) Camila: E os trabalhos de casa, você que faz?

(16:13-16:29) Inaye: Não, eu pago pras pessoas *fazê* pra mim. Eu tenho uma filha que me ajuda. Eu *tava* falando esse mês, que eu ia não *deixá* mais pessoal *trabalhá*, mas não dei conta, né! Não tem jeito, né! (Risos).

(16:30-16:36) Camila: Inaye, e se eu pensar, por exemplo, no cotidiano da dona Leonarda, que é uma mulher mais velha. É diferente, né?

(16:37-16:58) Inaye: É diferente, porque ela fica mais em casa, cuida *dos neto*, da lavoura, e *tá* ali cuidando os animais. Enfim, é diferente de você *tá trabalhano pros outro*, *cuidano dos outro*, é complicado. Muitas das vezes você não é valorizado.

(17:00-17:10) Nayla: Inaye, as mulheres aqui da comunidade...Você *tava* falando das demandas que você leva, elas têm demandas próprias, que são diferentes das demandas dos homens?

(17:11-17:26) Inaye: As mulheres, muitas vezes, *elas são diferente* dos homens, porque os homens, eles pedem pra *fazê* lavoura, *essas coisa*. E *as mulheres é* mais na parte da assistência social, o atendimento, mas *são atendido*.

(17:27-17:30) Nayla: Então é mais na parte de assistência social e de atendimento?

(17:31) Inaye: *Uhum*.

(17:32-17-44) Nayla: E quando você fala que é ouvida, você acha que você é ouvida porque você é vereadora? Você ganha esse poder de fala por ser vereadora?

(17: 45-18:22) Inaye: Creio que sim, no município. Ali no nosso município era muito racista. O pessoal ali é ruralista, então quando eu conquistei essa cadeira, falaram: "Opa, *peraí*, *temo* que, né!"... Querendo ou não, eles têm que *está* respeitando e ouvindo. É o poder maior que a gente *conquistô*. Eu falo assim, que não é só por eu ser vereadora, mas que a comunidade tem *um representante* lá que *tá* sendo *ouvida*. *Num tá* fácil. Não *vô falá* que eu *tô* conseguindo tudo, que o prefeito aceita tudo que eu levo, não. É uma luta.

(18:23-18:28) Nayla: E na Câmara, você é tão ouvida quanto as pessoas que têm influência ruralista, por exemplo?

(18:29-19:18) Inaye: Sim. Eu estou achando *os parceiro bem bacana*. Somos só nove *vereadores, a maioria são ruralista, bolsonarista*, *mas são tranquilo*, de boa, eu *gosto muito do trabalho dele*, a gente trabalha em conjunto, em união, então *todos projeto é discutido*, é muito bom. Existe respeito. Porque isso eu deixei no primeiro dia da sessão, eu falei assim: "Peço respeito, porque eu também respeito muito as pessoas". Acho que é isso, né! O presidente

da Câmara disse assim, uma vez pra *nóis*: *Que essa equipe de vereadores desse 2022 são diferente* (inaudível). *Nóis* não, *nóis somo tranquilo*.

(19:19-19:25) Nayla: E as professoras da comunidade, elas também são ouvidas pela comunidade, Inaye?

(19:27-19:36) Inaye: Hoje *as professora não são muita*. Só tem duas que *atuá* bastante na comunidade. Os outros professores *num*...

(19:36-19:37) Camila: Que é a Alenir e a (inaudível)...

(19:38) Inaye: *Uhum*.

(19:39-19:40): Camila: Que também são outras duas lideranças.

(19:41-19:44) Nayla: As professoras atuam mais na escola então, no geral?

(19:46-19:56) Inaye: *Aham*, mais na escola. E também é mais fácil você *tá* focado com *seus aluno*, porque se você *começá a misturá as coisa*... Na verdade eu não misturo, eu tento organizar, mas *num* é fácil.

(19:57-20:09) Nayla: E uma coisa que fiquei curiosa, Inaye, é que você é professora de História. Aí eu queria saber se tem alguma história que fala sobre o surgimento da mulher Kaiowá, algum mito. Como a mulher Kaiowá surgiu?

(20:10-20:35) Inaye: *Eles fala* que ele surgiu da pena do cocar. Antes, o Tupã que era Deus, *nóis fala* Deus, ele era um cacique que rezava. Como ele era sozinho... Por isso que todos os mitos eles fazem baseado na Bíblia. Na Bíblia fala que a Eva foi feita da costela do Adão. No mito dos Kaiowá, *eles fala* que a mulher foi feita da pena do cocar.

(20:36-20:39) Camila: Da pena do cocar do Tupã?

(20:40) Inaye: Isso.

(20:41-20:43) Nayla: E por que ele criou ela?

(20:44-20:53) Inaye: Para ele ter parceria. Parceira, porque ele era muito sozinho. É assim que eu ouço dos mais velhos, né! Só que são *pontos diferente*.

(20:53-21:06) Camila: São diferentes, né, Inaye! Quando eu leio nos textos, cada um que eu leio conta de um jeito. Será que se você perguntasse para a Dona Leonarda, ela contava o jeito que ela conhece para você? Por que pra gente eu acho um pouco mais difícil.

(21:08-21:09) Inaye: Acho que conta, né!

(21:10-21:39) Inaye e Dona Leonarda: (Conversam em guarani).

(21:40-21:41) Inaye: É o mesmo que eu contei, né!

(21:42) Nayla: De Tupã.

(21:43-22:02) Inaye: Ele chama de *Jasuka*. *Jasuka* é o homem, o centro, é o esteio de tudo.

(22:09-21:22) Dona Leonarda: (Fala em guarani).

(22:23-22:49) Inaye: Ela disse que Deus... O Tupã, fez isso pra que as mulheres venham ao mundo. Disse que o Tupã criou a mulher pra que ela venha ao mundo pra *dá* à luz, ter filhos. Sem a mulher o homem não poderia viver. Tem que ter os dois juntos *pá formá* família.

(22:50-22:51) Camila: Por isso que ela fez assim, Inaye, com o dedo?

(22:53) Inaye: *Uhum*.

(22:54-23:07) Dona Leonarda: (Fala em guarani)

(23:08-23:16) Inaye: Ela *tá* falando de gêmeos, que *muitos gêmeos nasce* no mito Kaiowá, porque o Sol e a Lua *foram um gêmeos*.

(23:18) Camila: Jaci?

(23:19-23:24) Inaye: É a Lua. Guaraci é o Sol.

(23:25-23:41) Dona Leonarda: (Fala em guarani).

(23:42-23:59) Inaye: Primeiro nasceu o Sol e depois a Lua. E a Lua seria *o irmã* mais nova. Por isso que *eles fala*, tem criança que faz birra e não *qué comê*, tudo *qué* fala manhoso, fala assim: "Ah! É a Lua que *mandô* esse bebê".

(24:00-24:04) Camila: E o Sol e a Lua são um homem e uma mulher ou... São dois homens?

(24:05-24:15) Inaye: São dois homens. Só que *eles não separa*. No mundo tem às vezes, nos Kaiowá, nasce criança gêmea que são um casal, né...

(24:16-24:20) Dona Leonarda: (Fala em guarani)

(24:21-24:24) Inaye: Diz que tem reza pra esses tipos, né.

(24:25-24:17) Dona Leonarda: (Fala e canta um mito em guarani)

(25:18-26:25) Inaye: Então, ela *tá contano* que essa reza, é muito interessante a reza dela.

(25:26-25:32) Dona Leonarda: (Fala em guarani).

(25:33-26:22) Inaye: Então, ela fala que essa reza teve do Ñande Ru quando mandou os dois gêmeos ao mundo e que junto cresceram as floresta, que são... Primeira árvore que teve no mundo foi aroeira. Então ela *falô* que pra *conversá* sobre *essas coisa* é demorado, leva alguns dias de diálogo, mas é gostoso você ouvir a história do Jaci e Guaraci, é muito... O quanto parece que ele, na verdade, na Bíblia *ele fala* que em *sete dia* Deus fez a Terra e o céu e um montão de coisa, a Bíblia. No mito Kaiowá, se baseia mesma coisa, só que diferente.

(26:23-27:01) Dona Leonarda, Inaye e Seo Salvador: (Conversam em guarani).

(27:02-28:05) Inaye: Ela *tá* falando que *esses modo*, *esses conto*, tem tudo a ver com a nossa cultura e tradição, mas que isso hoje ela vem se perdendo bastante no meio do caminho,

né! Ela falou assim, que não se faz mais, não se pratica mais, é raro. Eu acho que enquanto *nóis também pesquisadora*, eu gosto de provocar os professores e as pessoas. *Nóis* enquanto pesquisadores *temo* que *provocá* bastante essa parte, essa questão. É preocupante, daqui mais *uns tempo*, não sei como seria daqui há *50 ano*. Eu falo assim que não acaba, se era pra *tê* acabado há muito tempo, porque *nóis* era mais de *cinco milhões indígena* quando *os europeu* chegou. Isso *os historiadores conta*, de acordo com a sua pesquisa. E a gente hoje, ainda *estamo* aqui. Não é fácil.

(28:06-28:15) Nayla: Inaye, e qual é a história aqui de Ñande Ru Marangatu. Que lugar é esse? Que memória vocês têm?

(28:16-29:07) Inaye: O Ñande Ru Marangatu é um nome sagrado de um morro, que também segundo os Kaiowá que viveram por aqui, um deles é o Seo Salvador, antigo... Já tem pouco já, pessoa que é viva ainda, *desses tempo*. *Eles conta* que teve rezador que rezava e acho que *mema* coisa o conto *das evangelização*, que *eles fala*... Como que *eles chama*? Hora do chamado? A pessoa some, desaparece. E, tipo assim, aconteceu ali no morro sagrado, aqui em Ñande Ru Marangatu. *Os rezadore* rezavam 15 dias e aí essa família inteira subiu e aí eles deixaram só o instrumento que *ficô* ali...

(28:07-28:09) Camila: Eles subiram no morro, né?

(28:10-30:23) Inaye: Não, subiram no ar, *eles falaro*. Eles *desaparecero* no ar e aí o filho que contou... *Eles fala* que o filho desse rezador que contou, porque parece que ele *num* praticava com *seus pai*, então ele ficou na Terra e contou. Ele virou um mito, ele é um mito, enquanto não se comprova, não tem como: "Aqui *tá* a prova, né?"... Mas tudo que *eles conta*, é isso que *eles conta*, é por isso que começou a ser chamado Ñande Ru Marangatu. Antes, no início da retomada, *eles chamava* de Cerro Marangatu, aí trocaram de nome antes de registrar na demarcação, ficou Ñande Ru Marangatu. E aí Ñande Ru Marangatu tem muita história, muitas pessoas que quando o colonizador chegou os Kaiowá sempre viveram aqui. E aí *eles foram expulso*, alguns *foro assassinado*. Os colonizadores chegou ali chegando, dizendo que eles *compraro* as terras, enfim, aconteceu.

(30:24-30:48) Dona Leonarda, Inaye e Seo Salvador: (Conversam em guarani).

(30:49-31:12) Inaye: Então, ela fala que *os rezadores que tinha* aquela família que subiu no ar *deixaro* tudo *seus instrumento*, de vestimenta, de...Não sei como que chama, os materiais que usavam, que é chocalho, cruz que é *chiru*, então tudo isso *ficô* nesse morro e passou a ser chamado Marangatu.

(31:13-31:14) Camila: *Ôh*, Inaye, o que significa o *chiru*?

(31:14-31:24) Inaye: *Chiru* é o incenso, acho que é incenso a gente fala uma maneira em português, ou não. Salvador, *chiru*? Ele é feito de incenso.

(31:26-31:29) Camila: E ele é em formato de cruz, ele já era assim?

(31:30-31:36) Inaye: Não, eles tiram. Até tem um processo lá, que o rezador tem que rezar e tal. *Nesses dia* o Atanásio fez.

(31:36-31:41) Camila: Mas ele sempre foi em formato de cruz, tradicionalmente? Não tem a ver com...?

(31:42) Inaye: Não! com morte, não.

(31:43-31:49) Camila: Não! Com morte, não. Mas talvez tradição... Sempre foi em formato de cruz?

(31:50-32-02) Inaye: Sempre foi formato de cruz. Aí *esses dia* o rezador Atanásio, ele veio, fez batismo aqui, no Pirakuá. (Conversa em guarani, de fundo). É raro que tenha, né! Que conhece pra fazer isso.

(32:03-32:05) Camila: Quem veio fazer batismo?

(32:05-32:14) Inaye: Atanásio, um senhor bem de idade já, ele sempre fez parte do movimento, ele *tá* bem velhinho já, ele mora...

(32:14-32:15) Camila: Fez batismo em quem?

(32:16-32:19 Inaye: Nessa árvore ali, do bálsamo, uma coisa assim.

(32:20-32:21) Camila: Ah, ele fez batismo na árvore!

(32:22-32:23) Inaye: *Uhum*! Pra *sê* feito o *chiru*.

(32:27-32:35) Camila: Que interessante. Então não é qualquer árvore, é uma árvore que tem que receber um batismo? E ele é um *ñanderu*, Seo Atanásio? De onde ele é?

(32:36) Inaye: Limão Verde.

(32:46-32:51) Nayla: Quais memórias, Inaye, que você tem tanto do território quanto das retomadas?

(32:53-33:53) Inaye: Acho que é a resistência, né! A gente conseguiu resistir no meio *das bala*, do ataque, não foi fácil. Então, eu falo que a memória que a gente tem é dessa força que a gente teve, todo mundo em união e a comunidade *tá* de parabéns, todo mundo se *ajudô*, não ficou só olhando. Os Kaiowá têm que *sê unido*, não somente os Kaiowá, os Terena, tudo *os indígena* que *tá* no mesmo barco, na luta, têm que vestir essa camisa de união.

(33:54-33:59) Nayla: E as mulheres, elas se expressaram politicamente, Inaye, nas retomadas?

(34:00) Inaye: Como assim?

(32:02-34:05) Nayla: Elas foram à frente das retomadas, as mulheres?

(34:06-34:46) Inaye: Foram. As mulheres foram, junto os homens. A maioria era mais jovem, mais de *16 ano*, foi até *as criançada*, *os menino*, não *tivero* medo da morte. Era uma briga mesmo. Hoje a gente conseguiu *ativá dois poço artesiano* já na retomada, já temos energia *nas retomada*, isso é um avanço porque Ñande Ru Marangatu foi território tradicional, não adianta eles *falá*: "Eles *invadiro*". *Algumas pessoa usa* muito essa palavra invasão. Não é isso.

(34:49-35:04) Nayla: Inaye, a gente chegou a conversar em novembro sobre as notícias. Na época das retomadas, eu lembro que eu trouxe até uma notícia que você deu entrevista. Você lia e via notícias sobre a retomada?

(35:05-35:26) Inaye: Não, depois (risos). Quando eu fico triste eu vou lá no site e puxo as... o que acontecia, pra *dá* uma refletida um pouco. Mas, no momento não, eu nem esquentei pros noticiário. Quando eu via... Como que eles *falaro*? "Inaye bombou na mídia" (risos).

(35:28-35:30) Nayla: Nem dava tempo, né, Inaye?

(35:31) Inaye: *Num* dava.

(32:32-35:36) Nayla: E hoje você vê jornal, lê?

(35:36-35:50) Inaye: Vejo, leio. Participo bastante da comunicação do jornalismo, na televisão, acompanho bastante. Antes eu não tinha nem interesse, é importante isso, pra você *ficá* informada.

(35:50-36:02) Nayla: E quais são os meios que você mais consome? Por exemplo, televisão, jornal impresso, postagem em rede social?

(36:02-36:16) Inaye: É mais jornal na televisão e acompanhando pelo site. Jornal impresso só teve na Câmara, por isso que eu não... Pra *nóis* é mais difícil aqui na aldeia.

(36:17-36:23) Nayla: E você falou dos sites, têm alguns sites específicos que você acessa?

(36:24-36:34) Inaye: Tem o Campo Grande News e aí tem o Brasil Informa, acho que é o nome do site. Eu consigo acompanhar bastante.

(36:35-36:38) Nayla: E tem bastante notícia sobre os povos indígenas, que você acompanha?

(36:39-36:56) Inaye: Só a Globo, né? O Globo News traz bastante informação sobre a questão indígena. O SBT também *tava* assim recentemente, mais mostrando o lado *dos indígena*, não é como do outro lado fala.

(36:57-36:07) Nayla: E, Inaye, qual a importância, se é que você acha importante, do jornalismo, da mídia em si. É importante?

(37:08-37:14) Inaye: Com certeza. Se não fosse a mídia, se a mídia não existisse, nós não existiríamos também.

(37:16-37:20) Nayla: É como se a mídia, ela criasse uma realidade?

(37:21) Inaye: Com certeza.

(37:21-37:25) Nayla: E o que você espera da mídia, Inaye?

(37:26-38:03) Inaye: Eu espero da mídia que ela... Como que eu *vô falá* pra você? *Mostrá* mais essa transparência pro lado *dos indígena*, porque *muita das vezes* ele também usa essa mídia pra desmentir, não é desmentir... Não sei, né! Talvez até mesmo *processá próprios indígena*, *falá* ao contrário do lado da realidade. Que a mídia fosse mais transparente com o noticiário.

(38:04-38:06) Nayla: Hoje ela não é, então, transparente?

(38:06-38:08) Inaye: Não. Muito fake news, muito *essas coisa*.

(38:10-38:12) Nayla: Então, a representação da mídia...

(38:12-38:23) Inaye: E também falta *mais indígena* ocupando esse espaço dentro da mídia. Com certeza terá, eu não sei porque *eles não se empolga* tanto com o jornalismo. Mas tem, né?

(38:24-38:54) Nayla: Tem. Já têm vários meios que são independentes que são de jornalistas indígenas, que daí eles fazem as coberturas das pautas só sobre os povos indígenas, é muito interessante. E eu queria saber também, Inaye, se a mídia cria essa realidade sobre os povos indígenas, faz essas histórias serem conhecidas, ela criou uma realidade na retomada de Ñande Ru Marangatu pelas notícias?

(38:55-39:57) Inaye: Não. Assim, com eu falei, teve muito *as mentira*, quando aconteceu *as retomada*. Não *todos a rede*, *algumas rede* foram contra, outras à favor, é tipo um jogo, porque tem pessoa que defende o outro, e o outro tem que *tá* defendendo o seu lado também. Eu creio que a mídia também tem essa bancada deles, onde *eles fala* que uns são invasores e outro lado fala que *os indígena* foi recuperar o seu território. Esse lado A e o B nunca estarão falando a mesma língua. E por isso *eles não cria* a realidade da retomada, né! Eles nunca vai *falá*... Por exemplo, aqui no Marangatu, quando saiu noticiário deveria *fala*: "Não, *os indígena tão* protestando porque houve demarcação de terra em 2005 e até agora nada". Mas não, falam que *os indígena* invadiram a fazenda, então já ficou chato *as palavra*.

(39:58-40:03) Nayla: Então esse não ouvir o lado dos indígenas é uma coisa que incomoda e podia ser diferente na mídia?

(40:04) Inaye: Podia ser diferente.

(40:05-40:12) Nayla: E o espaço das mulheres nisso tudo? Elas são mais ouvidas que os homens, menos ouvidas?

(40:13-40:17) Inaye: Depende, *quem tá mais atuando são ouvidas*.

(40:18-40:19) Nayla: São ouvidas nas notícias?

(40:20-40:29) Inaye: *Aham*! Nas notícia. Aqui as mais atuantes *foi as mulheres* na comunicação, na mídia.

(40:30-40:32) Nayla: Aqui, na mídia, foram as mulheres mais atuantes?

(40:33-40:47) Inaye: Nesse período de 2015, né! Agora em 97, 98 pra cá, que *foro alguns homens que participou*, era mais homens. Também tinha uma mulher, que era a professora Léa, ela fez parte.

(40:49-40:52) Nayla: Mas ela fazia parte da liderança ou da mídia?

(40:53-40:58) Inaye: Não, ela era a professora que representava. Então ela viajava muito, ela falava muito o nome do Ñande Ru Marangatu.

(41:01-41:12) Camila: Inaye, será se dá pra pensar que a Léa foi a primeira representante política mulher de Ñande Ru Marangatu?

(41:13) Inaye: Foi. Foi a primeira.

7.1.4 História Oral Quatro: Alenir Aquino (Kuña Rendyi – mulher que brilha)

(00:00-00:37) Alenir: Minha família, a maioria da minha família *tá* lá né? *Os mais jovem* que não têm os *seus lote*, porque lá é uma aldeia muito grande, assim, mais por ser grande já *tá* tudo cheio lá, cada um tem *os seus lote* e tem *os parente* lá que *eles também casa*, agora *qué tê as suas terra*, o seu espaço. Esses jovens e adolescentes que recém *casô*, que agora *tá* formando uma família, então esses estão lá na retomada.

(00:37 – 00:40) Nayla: A sua família é de lá Alenir?

(00:40 – 01:04) Alenir: Sim! Minha família é de lá. Eu vim pra cá porque a minha tia *tava* aqui. Porque, na verdade eu sou uma filha da vó, cresci totalmente *cá* minha vó. E essa tia sempre cuidava da gente quando a gente era criança. Sempre tem tia que cuida né! (Risos).

(01:04-01:06) Nayla: Tem (risos).

(01:06-01:24) Alenir: Que sobra, né! E ela, por *sê* uma filha caçula da minha vó, ela sempre cuidou da gente. Então, quando ela fez o Instituto Bíblico, que é da Missão, pra *sê* missionária ela foi, *casô*, teve *seus filho* e veio pra cá. Que é a Léa, né!

(01:25-01:27) Nayla: Ah! A sua tia é a Léa?

(01:27-01:57) Alenir: Então a Léa veio pra cá. Daí eu também cresci, casei né! Daí me separei e ela pediu pra *mim vim* pra cá. Nesse eu vim, eu morei junto com ela na casa dela, mas depois eu casei aqui, com esse marido que eu tenho agora. E a gente foi levando a vida agora,

a gente está construindo a nossa família também, mas eu tenho a minha família com outro... Com esse marido que a gente se *separô*.

(01:57- 01:59) Nayla: E faz tempo que você está aqui, Alenir?

(02:00-02:02) Alenir: *Ixi*! Eu *tô* aqui desde 2005.

(02:02-02:07) Nayla: Nossa faz um tempão já! Em 2005 foi o ano do despejo, não foi?

(02:07-02:08) Alenir: Do despejo! Eu já *tava* aqui.

(02:09-02:12) Nayla: E como que foi, Alenir, o despejo em 2005?

(02:12-07:03) Alenir: De 2005 foi um clima, assim, muito forte, né? Porque naquela época, assim, a gente enfrentou *muitas coisas muito difícil*, que a gente saiu, a comunidade saiu da onde *retomô* e eles retomaram o espaço que pertencia pra *nóis*. Na verdade, assim, *todos os que pertencia a gente*, né! Mas quando veio, *buscô* aquele estudo, que deu esse *9.317 hectare* pra *nóis* aqui. Então, nesse estudo foi dado isso pra *nóis*, né! *Mai* na verdade aqui, essa região era tudo região, assim, não tinha o limite, né! A comunidade daquela época fazia festa, se deslocava a pé, na trilheira pro Pirakuá, pro Kokue'y. Tinha muita gente, depois foi, assim... Cada um teve aquela, mas mesmo assim, né! O Kokue'y conseguiu *recuperá* um pouquinho e agora eles estão ali e o Pirakuá que foi, assim... Que totalmente também, que teve gente que não saiu e lutou por lá. Então, por ser o Pirakuá antes da gente é uma aldeia grande também, mas aqui foi assim, né! *Nesse daqui desse região*, o povo foi pro Paraguai, o povo foi *pro Dourados* e ficou por lá, né! E aqui quem não saiu mesmo, que foi assim, *mudô* de local pra local, *queimô* aqui *os proprietário*. *Eles fala* que é capanga, capanga quer dizer pra *nóis são funcionário* da fazenda, ainda mais pra eles naquela época, *eles chama* de capanga. Então, *eles foram assim, foi expulso*. Na verdade, morava mais, assim, na região onde tem o rio, matas, então era mais pra dentro mesmo. Então, foi *expulsano*, foram queimando as casas, até que um dia *pelas história* que a gente já ouviu, e foi contado pra gente, né! Eles conseguiram sair aqui né? Nesse... Quando você vai daqui tem um...Eu conheço até o lugar, que foi a última casa que *queimô*, do Seo Alziro, que é o pai do meu esposo. Então, quando queimou a casa, ele *falô* que teve o seu compadre, que era assim, que sempre dava alguma coisa pra ele. Ele não tinha esse atrito com esse compadre dele, mas, sim, com o Pio velho, né! Que agora também ele já faleceu, então quando ele conta a história, ele *conta o Pio* quando *chegô* aqui era bem *novinha*, a mulher também é novinha e só tinha um filho ainda. Foi assim que a história foi contada pra gente por eles, né! E quando ele veio, *eles vieram sozinho*, *só a esposa e a mulher*. Daí eles voltaram, daí eles vieram e já *eles fala* que é capanga, já trouxe *a capanga deles*. Então nisso, de certo, eram *os funcionário*. Daí nisso, quando descobriu que *eles estava* ali de novo, botaram de novo fogo na casa dele. Onde esse compadre dele *duô*, na verdade eles falam que é *duô*, mas na verdade

todos são... Onde ele falou, assim, aqui é dele, que pertencia a ele aqui no Campestre. Então, *esse 11 hectare* daqui deu pra família dele, na verdade, *esse 11 hectare* deu pra família do Seo Alziro, né?

(06:58-07:00) Andréa: Que representa mais a Campestre?

(07:01-07:32) Alenir: *Uhum*! Que representa... A gente fala que é a Aldeia Campestre, né! Que *tá* reconhecido assim, mas na verdade, foram doado... Porque quando eles saíram aqui já *tava* todos, já *tava* até *os pessoal* daqui recém chegando e cada um fazendo... É, na verdade, chegou dizendo aqui o lote, né! Então, foram dados pra eles e onde eles ficaram assim, e mesmo assim eles resistiram aqui.

(07:33-07:37) Nayla: É Seo Alziro Vilhalba, né? Ele que era responsável aqui pelo território ?

(07:38-07:47) Alenir: É sim, ele e a família. Então nisso a família... A história é bem longa, *tá*? Se é pra *ficá* contando.

(07:47-07:50) Nayla: Fica tranquila, Alenir, (risos).

(07:51-08:18) Alenir: Pela história que ele *contô*, que foi repassado pra *nóis*, porque eu mesma não cheguei a *falá* com ele, mas a história foi repassada pra *nóis* assim, pelo filho que é (inaudível).

(08:18-08:25) Nayla: (Inaudível).

(08:27-09:01) Alenir: E nisso a família *aumentô*... (Inaudível)

(09:01-09:05) Nayla: Então, no despejo de 2005 eles colocaram fogo nas casas?

(09:06-09:48) Alenir: Então, no desepejo de 2005, *eles foram os proprietário*, a gente viu, né! O carro... (Inaudível). Foi muito extenso, né, assim. Depois disso, bem no feriadão do dia 25, *nessas feriadão* de dezembro, teve *as morte*, que é do Dorvalino Rocha, que faleceu também, que mataram ali na entrada do Ñande Ru, ali na entrada que vai pra retomada.

(09:48-09:49) Andréa: Existe uma cruz, né?

(09:50-10.19) Alenir: *Uhum*! Onde tem a cruz. Então, *ele foi matado* lá. E *des daquela* lá ficaram uns *cinco ou seis mês* na beira da estrada e, onde veio também o prefeito, *já tinha todos esses planos* pra *passá* esse asfalto ali. Então, onde *chegô* pra *construi* o asfalto ali, pra *fazê* o asfalto.

(10:20-10:22) Nayla: Não era nem asfaltado?

(10:22-10:53) Alenir: Não! Então nisso, o prefeito e todos, tanto *os proprietário*. É claro que *os proprietário* também *qué* que passa, né! Então, eles entraram em acordo que a família volta na retomada pra *fazê* esse asfalto, porque senão *as família* iam continuar *nesse* e *eles não*

podia, a estrada não ia *sê construída, o asfalto* ali. Então nisso, eles deixaram de novo entrar, ocupar ali.

(10:53-10:56) Nayla: Depois dos seis meses, daí voltou?

(10:55:10:57) Alenir: *Uhum*!

(10:58-11:03) Nayla: E na retomada de 2015, Alenir, como que foi? Você participou?

(11:03-13:09) Alenir: Então, na retomada de 2015, nisso a gente fala que a comunidade tem muita paciência. Desde 2005, estava esperando *as resposta dos governo*... Que nem agora, agora mesmo estão esperando com muita paciência, mas tem hora também que eles... *Digamo* assim, acaba essa paciência. Então, onde *eles fica* e *fala* que ele vão *tá ocupano*. Naquela lá de 2015, a família aqui no Campestre era muito, assim, só *nesse 11 hectare*. Aqui onde a gente *tá*, cabe ainda nesse *11 hectare*, daqui dessa estrada já é vila. Então nisso, a gente não tinha onde mais *morá* também aqui, que nem de Amambai agora, *as família* que recém *casô*, que têm *os seus filho*, não *tinha* onde *mora*, onde *fazê* as casa. E nisso, eles *fizero* reunião *colocano* tudo isso, né! *Os problema* dentro da aldeia e... Também *eles não marca* o dia, nem hora pra *nóis*, quando que eles vão *tá fazeno*, mas *eles fala* que vão *fazê* e pronto. *Tá* esperto, né! Como funcionário a gente *tá* bem esperto, pra gente também *podê ajudá* a nossa comunidade. E nisso, em agosto de 2015, dia 21, teve uma reunião e a gente *tava* na escola. Daí teve uma reunião dentro da aldeia, mais pra lá na retomada teve, eles se juntaram.

(13:09-13:11) Andréa: Mais os homens?

(13:11-13:12) Alenir: *Han*?

(13:12-13:14) Andréa: Eram mais os homens?

(13:15-13:37) Alenir: Era mais mulher e criança. Nem *era as homem*, porque pra gente *falá* homem, homem mesmo a gente não tinha. Tinha assim, a *esposa* da (inaudível) que acompanhou, né! Mas da comunidade, geralmente, são *os jovem* mesmo, não são nem homens.

(13:38-13:40) Nayla: São jovens mesmo?

(13:41-14:45) Alenir: *São jovem, homem* e mulheres. E têm *algumas rezador* que sempre acompanha, que reza, mas nisso também teve *algumas liderança que não queria*, porque já *passô* por *tudo aquela tramite* psicologicamente e física. Eles já *passô* por uma retomada. Então *eles já sabia* e *pessoas nova não sabe*, né? E têm energia! Daí nisso, teve *algumas liderança que não queria* que ninguém se manifestasse, ia se *espalhá*. Daí nisso a gente tinha que *acompanhá*, eu falei. Teve um federal que veio e falou pra mim: "Você sabia que você é um funcionário? Você sabia que você pode ir *preso*?". "Eu sei!", eu falei pra ele.

(14:45-14:47) Andréa: Mas funcionário da escola?

(14:47-15:18) Alenir: *Aham*. "Eu sei", falei pra ele. "E você vai me *dá* essa terra, onde eu *ir morá* com a minha família?". Daí ele me olhou assim e não falou nada pra mim e, colocou no papel. Aí eu falei: "Sim, eu sei, tudo isso a gente sabe, mas a gente tinha que *tá* lá pra *ajudá*". Não como professora.

(15:19-15:43) Andréa: Alenir, agora que você colocou a palavra "professora". Como é que você vê a sua profissão de professora e, também eu vejo que você acompanha bastante as rezadoras, como voz pra a comunidade? Vocês são ouvidas? Vocês têm uma voz mais forte dentro da comunidade, como é que você vê nesse sentido?

(15:44-16:49) Alenir: Então, por ser professor, um profissional dentro, não só eu, né! Assim todos, assim, os professores, cada comunidade *eles chega* na pessoa. Então, não são também todos professores, mas o que *eles chega* mais pra... Acho que eles veem *as pessoa* que vão *tá* realmente ajudando eles. Chega na (inaudível), chega pra mim e chega pra Inaye, que são mais procuradas de professora, mas também chega *nos professor* também. *Muita* das vezes o que *tiver* no nosso alcance, como mulher, a gente faz. Mas o que tem que *sê* feito pelo homem, a gente repassa *pros professor homem*, como diz, a gente puxa na mão mesmo, querendo ou não querendo entrar, a gente coloca ali e traz para poder *ajudá*. Então, é assim dentro da escola.

(16:50-16:56) Nayla: E o que geralmente os homens fazem de diferente, Alenir? Igual você falou agora, que têm coisas que só os homens resolvem.

(16:57-17:38) Alenir: Então, tem coisa que só *os homem* dentro da aldeia. A gente tem a violência muito grande dentro da aldeia. Na verdade, professor é *uma liderança nato* dentro da aldeia e, professor também é a voz da comunidade ali, porque professor *eles não chega* vamos supor, *eles não chega* pra enfermeiro, eles não chega nem mesmo pras liderança, né! A comunidade vem sempre pro professor.

(17:38-17:40) Andréa: Vocês são sempre mais cobrados do que outros...

(17:41-17:42) Alenir: Sim!

(17:44-17:45) Andréa: Do que outras profissões?

(17:45-18:44) Alenir: Quando precisa de assistência do trabalho, da assistência social, *eles procura professor*. Então, quando é violência dentro da aldeia, eles procura professora. Então, a gente tem que *buscá* professor junto e *buscá* liderança homem junto pra resolver isso. Então é assim o nosso trabalho dentro da aldeia. Até mesmo por ser assim, quando alguém chega. Eu vou chegar para você: "Eu vim aqui pra você *vê* e *resolvê* pra mim, "Não, eu não resolvo, né?", "Então quem?". Igual aqui, vocês mesmo estão em uma equipe, então você tinha que *repassá* pra toda a equipe o que vai *dá* certo, o que é melhor, vocês têm que se ouvir e ouvir

a todos. Então, aqui dentro do trabalho *nós também é assim*, não faz por impulso *as coisa*. A gente sempre leva pra cada um conhecimento de cada um.

(18:45-18:47) Nayla: Então ser professora ajuda a ser reconhecida enquanto liderança?

(18:47-18:48) Alenir: *Uhum*!

(18:50-18:55) Nayla: E, Alenir, os homens eles respeitam os papéis de liderança das mulheres?

(18:56-21:22) Alenir: A gente passou *muito discriminação* pelos próprios homens, né! Assim, as lideranças, a gente chama *as liderança velha* (risos). *Os antigo, as liderança antigo*. Tem que sempre *falá* mais velho. A gente passou muita discriminação pelo (inaudível), até mesmo pelo (inaudível), *dos homem* aqui, porque *a maioria era os homem*. E nisso, a gente estava só em quatro de mulher. Na retomada antes era tudo homem. Em 2015, a gente fez comissão dentro da aldeia, *a gente sentamos, conversamos*. E nisso, a gente criou a Comissão de Liderança. E nisso, a gente foi entrando, a gente *tava* mais em cinco com a Léa, mas a Léa se foi. Mas a gente *tá* tentando *buscá* os novos, assim, dentro da nossa liderança. Que a gente percebe quem vai *tê* realmente o papel de liderança, quem vai *tá* realmente ajudando. (Inaudível). A gente *qué* uma liderança que realmente vai *tá* ajudando a comunidade no que preciso dentro da aldeia, mesmo que se for na saúde, na educação, na vida social, dentro da aldeia. Então, tudo isso a gente percebe, mas a gente *tá* tentando *buscá* a nossa nova liderança. Que a gente *tá* levando nesse caminho é a Denilda, assim, a gente *tá* buscando ela nesse nosso meio e também a Istees, entrou também na educação, mas a gente vê que a preocupação dela também é muito na comunidade, né! Então a gente percebe.

(21:22-21:24) Andréa: São mais jovens, né?

(21:24-22:15) Alenir: São mais jovens. A Istees *tá* fazendo faculdade também, a Denilda já *terminô*, né! A Denilda é mais quieta, mas quando fala, fala com clareza, então a gente vê isso. De homem a gente não viu quase ninguém ainda, mas a gente tem que *tentá buscá*. *Vamo vê* quem vai *tá* levantando de homem. A gente já tem *vários homem* professor, mas até agora *tá* bem neutro . (Inaudível). A gente não busca, mas ela mesmo vai se interagindo dentro disso.

(22:16-22:22) Nayla: Então, hoje as lideranças mais velhas, os homens, eles respeitam? Eles ouvem as lideranças mulheres?

(22:22-23:15) Alenir: Sim. Isso quando a gente senta, *nóis* mulheres, a gente fala: "Eles não vivem sem *nóis*, né?" (risos). Porque muita das vezes eles *pauleia* a gente, mas quando vai *fazê* documento, quando vai *fazê* relatório, vai lá pras mulheres da liderança e sempre chamam junto. E quando também é pra se *resolvê eles também sempre chama* a gente. *Eles não resolve sozinho*, *eles sempre ouve* a gente pra depois... Ou deixa com a gente, pra gente resolver. Então,

na questão pra resolver eles sempre, na verdade, eles *falá* que a gente não serve, que a gente não faz nada, mas enquanto a gente trabalha muito, ainda mais pra eles.

(23:15-23:17) Nayla: E eles falam ?

(23:17-23:20) Alenir: Sim, eles falam assim da gente (risos).

(23:21-23:28) Andréa: Pode se dizer que as mulheres Kaiowá daqui são consideradas fortes? E politicamente vocês têm uma voz?

(23:28-24:29) Alenir: Sim! E *eles não resolve* sem nada mesmo, *eles sempre traz, leva* pra gente *tá* resolvendo. E sempre quando é alguma coisa, *pá*, chama já pra gente *tá* resolvendo. Agora mesmo, olha só, a gente sem saber já *tiraro* a nossa Assistência Social da SESAI. Aí ontem a gente *tava* na correria, aí vai a outra liderança e fala: "Vocês tem que *fazê*, a gente tem que *fazê*, eu vim aqui pra gente *fazê* reunião". Acho que amanhã tem reunião, a gente tem que *buscá*, a gente não pode *deixá elas sai*, porque a gente precisa do trabalho dela. Ao invés de ele, como liderança, falar assim: "Eu preciso *fazê*, vamo *fazê* essa reunião", mas ele foi lá pra *nóis*, para a gente resolver (risos). E deixou por nossa conta. Então amanhã sai essa reunião.

(24:30-24:48) Nayla: Alenir, uma coisa me chamou atenção na sua fala, que você tinha comentado da retomada, que era difícil para só quatro mulheres estarem ali na retomada, junto dos homens. Então, foram as mulheres que agitaram e os homens foram de linha de frente, vamos colocar assim? Como que foi?

(24:48-24:56) Alenir: Não. Na verdade os homens foram atrás (risos). Quem foi de frente foram as mulheres.

(24:57-24:58) Nayla: Mulheres de frente, então?

(24:58-27:43) Alenir: *Uhum*! *São as mulheres* de frente. *São as mulheres que realmente participou* mesmo. A gente tem jovem que enfrentou tudo, que *buscô*, que foi atrás, que correu foi a Claudinha, a Istees e Ana Lúcia. Agora eles estão tudo casados já, mas naquela época *eles estava tudo solteira*, assim, pronto pra fazê alguma coisa e, quando a gente é jovem sem *pensá* a gente faz. Então eles foram assim. Na verdade, eles ouviram na retomada e eles *pá* foram de frente e a gente atrás deles, com eles, mas por ser liderança, por ser professor, naquela época a gente não era liderança ainda, a gente era apenas professor mesmo. Mas tudo que é para ser resolvido pela escola, na aldeia a gente sempre faz, mas não foram nomeados como liderança. Mas depois que a gente fez essa Comissão em 2015, a gente *entrô* como liderança. *A gente foi apresentadas* pra eles como liderança, pra comunidade. Então a gente é professor, a gente é liderança aqui dentro da aldeia agora e, a participação das mulheres é muito, porque *os homem* são muito de cabeça quente, então, pra eles têm que *sê* de igual pra igual. Inclusive a gente não achou ninguém *nas fazenda*, a única coisa que a gente achou foi na Primavera, a gente achou

dois homem, né! *Três homem*. Jovem ali *chegô* e falou: "Agora a gente vai ocupar o que é nosso, você vai *ficá* aqui até *amanhecê*", daí depois de *amanhecê*, acho que deu *umas cinco hora*, *eles pediu* pra eles saírem dali. Saiu, né! Deram um carro pra eles até o portão, aí eles falaram: "Aqui, agora, a gente quem vai *ocupá* e pede pras vaca *vim levá*, os proprietário", e foi assim.

(27:28-27:54) Nayla: Se você fosse me falar, Alenir, as atividades que as mulheres fazem nas retomadas. O que você me falaria dessas atividades? O que elas fazem?

(27:58-28:58) Alenir: Então, na verdade quando a gente faz uma retomada as mulheres... Na verdade, *os homens vai entra e faz*, mas quando é pra *resolvê* são as mulheres que resolvem e *não é os homens*. Assim o que é pra *sê* resolvido, principalmente, as mulheres cuida da alimentação, além de *resolvê*, *eles cuida* também da alimentação de todos, porque na verdade, quando você faz uma retomada é tudo junto, ainda, não é cada um. Depois que vinha *os pessoal*, cada um faz *as suas casa*. Onde *eles escolhe* o lugar pra onde eles vão *tá* construindo *as suas casa*. Então pouco a pouco... No momento quando você faz uma retomada, você fica tudo junto, onde *a maioria dos grupos vai tá.* Sempre foi assim.

(28:59-29:08) Nayla: Na retomada, geralmente, as mulheres ficam em casa pra cuidar dos filhos, da alimentação também. E os maridos, eles trabalham fora?

(29:08-29:09) Alenir: Sim.

(29:10-29:16) Nayla: É possível dizer que as mulheres sofrem mais na retomada do que os homens?

(29:18-30:19) Alenir: Assim, quando é uma retomada nova, nem *os homem* vão *trabalhá*. Eles não vão *trabalhá*. *Os homens volta a trabalhá* depois de *dois ou três ano*, que provavelmente, já *tá* bem calmo. Até mesmo *os homem já sente* aquela confiança de *deixá* a sua família ali, *seus filho* ali. Aí sim, aí *eles procura o trabalho*. Então na verdade, quando faz uma retomada, não só aqui, mas em geral na retomada, *os homem* não vai *trabalhá*, *fica ali*. Até mesmo nem aparece trabalho, por ele mesmo morar na retomada o trabalho não aparece, quando vai, alguém já tem aquele receio. Então, tudo isso tem dentro da retomada, que *os nossos homem* da retomada não *consegue* trabalho fora.

(30:20) Nayla: Entendi!

(30:21-30:59) Alenir: *Nóis* mesmo, agora que *tá* começando, desde 2015, né! *As família tava tudo parado*, agora *tá* começando a sair, a *trabalhá* de novo e, até mesmo a gente tem *dois transporte* que *tá* levando, que está tirando *os pessoal* de manhã pra *trabalhá* e traz de volta e deixa aqui à tarde. Então, agora esse ano *tá melhorano* para *nóis*, mas até ano passado a gente *tava* bem, assim... Os *nossos guri*, *os nossos homem jovens estava* sem trabalho realmente.

(31:01-31:09) Nayla: Tem muito preconceito, Alenir, pelo pessoal daqui da cidade?

(31:10-32:57) Alenir: Teve muito. Acho que um ano a gente sofreu e sofreu mesmo. Até que agora *melhorô* também a forma de *tratá* a gente, mas um ano foi aquele, assim... Parecia que quando a gente *tá* na cidade, a gente tem que *cuidá* por todos, não só eu. Até mesmo a gente é perseguido pela proprietária, a Roseli. E a gente... Cada mercado que a gente chegava, ele *tava* lá, ela tinha que *tá* lá. Não sei, até mesmo *ele chegá* lá só pra *olhá os preço*, porque a gente *tava* lá. Então sempre a gente... Até ano passado assim, *vocês não estaria* aqui comigo, eles *taria perseguino* o carro de vocês. (Inaudível). Ela foi bem terrível com a gente, a Dona Roseli, mas foi melhorando, graças aos nossos rezadores, que rezava muito pra que não aconteça mais isso pra nóis, né? Não *era todos também*, né? Mas *eles sempre perseguia as liderança*. Porque, até mesmo, a gente sempre fazia compra em Bela Vista, a gente fazia bastante compra e trazia.

(32:58-33:00) Andréa: E daí tinham que fazer longe, porque...

(33:01-33:32) Alenir: A gente trazia pra retomada, né? Depois disso, a gente tinha que ir atrás da cesta que agora as pessoas *tão* ganhando, que a gente buscou, *imo* atrás, *pedimo*, fazemos um documento, encaminhamos, em dois anos veio a nossa cesta pra cá, daí melhorou e a gente não *comprá*. Até mesmo, *os professores dava* o seu salário, um pouco, pra *ajudá* a compra do fardo de arroz.

(33:33-33:44) Nayla: A comunidade, ela tem um monte de necessidade, né, Alenir? E têm necessidades que são específicas só das mulheres?

(33:45-34:14) Alenir: Sim, cada um tem *as suas necessidade*. Eu não vejo, assim, a necessidade mais assim, quando *eles não pode tá saino*, pra *buscá* e *comprá*, mas assim, geralmente, *as pessoa* aqui na comunidade, na retomada, que *precisa* mesmo da ajuda, *eles geralmente procura* a gente.

(34:15-34:18):Nayla: Porque você é da *Aty Kuña*, né?

(34:19-34:20) Alenir: Sim, sou da *Aty Kuña* também.

(34:21-34:33) Nayla: Isso. E na *Aty Kuña*, as mulheres estão à frente para falar sobre as demandas, as necessidades que elas têm? É diferente, Alenir?

(34:33-37:31) Alenir: Não! Na verdade o *Aty Kuña* leva a demanda em geral. A gente faz e é por isso que a gente tem, a gente faz uma reunião e nessa reunião a gente leva a nossa necessidade, porque *não são diferente das outras aldeia*. A nossa convivência. Então, tanto na saúde, tanto na educação. E nisso a gente... E o *Aty Kuña*, o *Aty Kuñangue*, eles estão prontos pra *levá* pra fora isso. Antes a gente era só o *Aty Guasu*, então a gente não tinha essa voz de *fazê* documento, de *encaminhá*, de *defendê o nossos direitos* como mulher, só *os homem*. Em geral, *eles não olhava praquele* lado da mulher que *tá* sofrendo dentro até mesmo da sua casa, mesmo no seu trabalho ou até mesmo dentro da aldeia, né? Então nunca foi tirado isso, até que

a gente incomodou, o *Aty Guasu* foi bem incomodado com o nosso movimento mulheres, né! Até ano passado *eles ficou muito chateado* com a gente - com a gente não, com o movimento, porque é um movimento! Porque a gente *denunciô* realmente *as violência* que *acontece* dentro da aldeia e a gente *tirô*, colocamos tudo na mídia, *fizemos documento* e *encaminhamos* isso pra fora. Até que a gente *buscô muitos parceiro do ONU* e, foi muito difícil pra gente *conquistá o ONU*, pra gente *trazê* a mulher *do ONU* que *ta* lá. Mas a gente conseguiu trazer pra ouvir a comunidade em geral, assim, porque a gente trouxe em Amambai pela primeira vez que a mulher *do ONU* veio pra ouvir, porque é difícil. Agora parece que está mais presente, tanto assim, digamos, *os autoridade*. Então, até que agora eles estão mais por dentro, mas antes era bem esquecido assim.

(37:31- 37:42) Nayla: E essas violências, Alenir, quais seriam elas, que as mulheres levaram na *Aty Kuña*? Que elas sofrem, né!

(37:43-39:51) Alenir: Então, a violência a gente passa. Na verdade, o que mais foi discutido, a violência psicológica, que o homem sempre, não só o homem, em *qualqué* lugar se você não é bem aceito, você leva psicologicamente, você é maltratada, porque a gente vê mais. E também a gente vê *muita das vezes*, eu não *vô falá* pela minha aldeia mas sim, em todas *as aldeia são liderança homens*. Então, onde as mulheres sofrem mais ainda a violência dentro da aldeia. Então, cada um leva *as suas demanda* de violência dentro da aldeia e é relatado isso e nisso daí, sai um documento. Então não e só de uma ou de duas a fala, é de todas a fala. É que da violência que é mais aparecida, assim, que sofre dentro da aldeia, que *muita das vezes* (inaudível). Até mesmo a gente acompanha, o *Aty* acompanha. Teve uma equipa da ONU que veio pra *acompanhá*, pra *fazê esses relatório*, agora a gente *tá* concluindo o nosso relatório da violência. É um projeto que a gente faz dentro do *Kuñangue* e cada projeto a gente dá um nome, surge um nome pra dá sequência pro nosso trabalho, pra *ajudá*.

(39:52-39:55) Nayla: É por isso que é tão importante ter a liderança feminina?

(39:55) Alenir: Sim!

(39:56-40:13) Nayla: E, Alenir, qual a importância que você vê da Inaye, enquanto uma vereadora, liderança na comunidade também. Ajuda as outras mulheres? Como você vê o papel da Inaye ?

(40:14-41:18) Alenir: O papel da Inaye seria muito mais importante, seria mais bem pra *ajudá* tinha que ter ganho o prefeito *dele*, porque como o prefeito não é o prefeito *dele*, *tá* difícil *as coisa*, até mesmo pra ela conseguir. Então, tudo isso eu sempre falo e coloco isso pra comunidade. A nossa vereadora ganhou, ganhou, mas será que o partido vai *ajudá* ou não? E nisso, ela *tá* sendo pouco ajudada, porque eu vejo assim, Inaye vai lá, pede pra *arrumá* a estrada,

pede o que a comunidade chega pra ela pedindo pra *fazê*, a Inaye repassa pra lá, mas até agora *muita pouca atendida ela tá recebendo*.

(41:19-41:20) Andréa: O problema é que a comunidade cobra ela, né ?

(41:21-41:36) Alenir: *Uhum*! Ela está conseguindo assim, de alguma forma, mas *muita das vezes* ela também passa discriminação lá, a gente sente isso, uma vez ela chegou muito assim...

(41:37-41:40) Andréa: Eu imagino, porque é ela e mais uma *karaí*, o resto é tudo homem.

(41:40-43:36) Alenir: *Ela ficou muito muito chateado* e falou assim: "Eu quero desistir de tudo". Daí eu falei assim: "Não! Você não pode desistir, você *tá* aí pra você *enfrentá* o que *vié*, e a única coisa que você tem que *colocá* na sua cabeça é que não pode ninguém"... É, a palavra que eu falei, assim, pra ela, *discriminá* ela dentro lá ou até mesmo *manipulá* ela lá. "Nisso você tem que se *cuidá*", falei pra ela, "Mas você não pode desistir. Agora você entrou e você tem que ir até o fim". Então, até mesmo antes ela ficava assim, o que a gente cobrava dela, *ela vai sozinho*, ela não vai com todos, ela chega lá. O eu aprendi, você não chega pra pessoa "Eu *tô* pedindo", você tem que ir lá em nome da sua comunidade ou até mesmo você tem que sair, *conversá* com a comunidade e de lá você *levá* a demanda. Ela tem mais força com a comunidade.

(43:37-43:43) Nayla: Então tem uma dificuldade dela ser ouvida lá, mas ela é bem aceita aqui? Pelas liderança que são homens? Ela é bem aceita e ouvida?

(43:44-44:04) Alenir: Dentro da aldeia ela é bem... Na verdade, tem, sim, *alguns homem* que sempre, mas é só alguns. A maioria, assim, ela é aceita.

(44:05-44:16) Nayla: E como foi, Alenir, para as mulheres quando ela ganhou? O que isso representou, qual o peso que isso teve quando ela conseguiu entrar como vereadora ?

(44:17-46:44) Alenir: Então, eu não *vô falá* por todos, mas eu *vô falá*, assim, por *nóis liderança*, que *a gente liderança mulheres*, o que a gente sentiu com ela, que a gente tinha que *colocá* ela ali pra *sê* ouvida, que *ela por ser um parlamentar,* ela tem que ser ouvida, mesmo que não *vai fazê*, mas ela *tá* levando. Então, tudo isso pra *nóis* é importante, porque não é só a professora, é a vereadora. Então, tudo isso para *nóis* é muito importante, porque antes a gente ia como professora, como liderança. Mas agora a gente tem o quê? A gente liderança, a gente tem professora e a gente tem também a nossa vereadora, *que é uma dos parlamentos*. Então, tudo isso *tá* melhorando dentro da aldeia, o atendimento *tá* melhorando depois que ela entrou ali, *tá* melhorando bastante e tomara que a gente consiga e, ela também consiga mais *buscá* recurso *pra nossas aldeia*. Por ser uma área em litígio é difícil dela *buscá esses emendas* dentro

da aldeia, pra ela pedir, então *tá* difícil. Mas eu falo também pra ela, mas quando *qué fazê*, faz, um político *qué fazê*, faz. Eu falei pra ela: "Então, esse ano a gente ganhou já a nossa escola, a reforma da nossa escola", com a ajuda dela também. Mas depois de tanta luta também, de a gente *encaminhá*, de *mandá* como professora, mas ela entrou lá e reforçou para nós, né! Então a gente conseguiu a reforma da nossa escola, a gente conseguiu o que a gente pediu também e agora a gente vai *tê* a nossa quadra sintética lá. Como é que *eles fala*? Campo sintético, né?

(46:55) Andréa: Bacana, porque aqui tem... Não só os homens, mas as mulheres também jogam futebol.

(46:59) Alenir: Hoje tem!

(47:00) Andréa: Verdade?

(47:01-47:49) Alenir: Hoje tem *o final* do campeonato *das nossa menina*. Agora estão disputando em primeiro lugar, então tomara *que Deus ajuda as menina*, a *iluminá* os pés *deles*, pra *tá* ganhando em primeiro lugar. Mas a gente ganhou muitas coisas já, a gente ganhou... Ontem ele deixou pra *nóis*, assim, falou pra *nóis* que já está na conta da Prefeitura *as 50 mil* pra *comprá os material* do esporte, tudo o que a gente vai *tá* precisando, especificamente, pra aldeia esse dinheiro. Então, tudo isso é muito importante com a ajuda e, como ela é vereadora, a gente *tá buscano* bastante coisa com a ajuda dela.

(47:50-48:24) Nayla: Alenir, vocês têm a Inaye como vereadora, vocês são lideranças mulheres e você falou que na *Aty Kuña* foi um meio de divulgar as violências que vocês sofriam e que não eram levadas na *Aty Guasu*. Como que você entende que a política de vocês acontece, a luta das mulheres? Como que é a luta das mulheres lideranças? E essa divulgação também, como que é, Alenir?

(48:26-50:59) Alenir: Então, agora a gente *vamo falá* ainda sobre mulheres. Agora a gente conversou e a gente tem a nossa deputada, que a gente vai *lançá* também mulher indígena, ela não é Guarani Kaiowá, mas é Terena. A gente vai *apoiá* e se Deus *quisé* a gente vai colocar ela e, vai *levá* o nome dela. Eu sei que, assim, *luta são a mesma* dos povos Terena e indígenas, *são a mesma luta que a gente estão levando*. A gente está nessa luta, a gente tem parceria com todos, a gente tem mulher já *no APIB*, que é um movimento muito articulador, que sai pra fora, a nível internacional, que leva a voz da comunidade pra *defendê*, em tudo. Então, a gente tem. Antes a gente não tinha *no APIB* também as mulheres, agora a gente já tem *no APIB*, a gente tem Sonia Guajajara, entrou a Jaqueline também *no APIB*. E *nesses movimento*, a gente fala muito que a gente tem que *tê* uma mulher que vai *tá* defendendo. Porque a mulher defende todos, a mulher não defende só mulher, defende todos, defende criança, homem e, onde precisar a mulher *tá* aí pra defender. Então, agora a gente *tá* se articulando pra gente *tá* colocando a Val,

esse saiu do movimento também, do *Aty Kuñangue*. Na ATL, no acampamento Terra Livre foi muito conversado, assim, são organizadores e também do movimento de cada... Da nossa região aqui. Então, a gente conversou pra gente *lançá* e ela vai *tá* indo.

(51:01-51:18) Nayla: Então, a luta política das mulheres é demarcando espaço? E, Alenir, além dessa demarcação de espaço, vocês divulgam por outros meios, por exemplo, vocês usam redes sociais para divulgar as necessidades de vocês mulheres, a luta, falam com jornalistas, como que funciona?

(51:19-52:34) Alenir: Então, a gente tem pra divulgações, a gente tem a nossa rede, que foi muito difícil. Mas a gente também conquistou a nossa rede de divulgação e a gente tem também o Face do *Kuñangue*, a gente tem o Instagram do *Kuñangue* e, a gente tem nossos apoiadores *são jornalista*, nossos apoiadores são cantores também. Assim que o movimento chegou e conquistou esses parceiros pra *tá* dentro do nosso *Kuñangue*, então a gente tem pessoas muito importantes, tanto os cantores, até mesmo a gente tem esses atores e *atriz* que *tá* nos dando esse apoio pra tudo. A gente tem, mas a gente também não pode *tá* divulgando quem que *tá* nos ajudando. A gente tem *muitas pessoa importante* na nossa *Kuñangue*.

(52:35-52:38) Nayla: E esses jornalistas, eles são importantes, Alenir?

(52:39-53:23) Alenir: A nossa jornalista que publica mesmo *a nossas luta*, no início a gente iniciou com estrangeiro, porque foi muito difícil *de a gente conquistá* os *brasileiro* daqui. Então, nisso foi visto os estrangeiros publicando e fazendo esse meio para *nóis* de comunicação, daí teve pessoas ali que *são jornalista*, ali que queriam fazer parceria. Então foi assim que a gente conquistou *esses parceria* pra *tá* divulgando nossos trabalhos.

(53:24-53:33) Nayla: Então, o jornalismo e os jornalistas que participaram, eles foram importantes para a divulgação. E o que vocês esperam do trabalho desses profissionais?

(53:34-54:13) Alenir: Então, cada trabalho que a gente busca, que *entrado* dentro do nosso movimento, *são trabalho muito importantes*. Assim, o papel como profissional, cada um tem, digamos assim, tem os seus valores dentro do nosso movimento e são pessoas especiais dentro do nosso movimento da *Kuñangue*.

(54:14-54:26) Nayla: São pessoas que trabalham internamente, Alenir? Você vê notícia de fora, quando teve a retomada você chegou a ver notícias sobre a retomada?

(54:27-54:47) Alenir: Sim. Teve *muitas jornalista* que também *fala*, que *conta* a versão deles, mas tem jornalista que saiu e que esteve ali no nosso, que passou o que realmente aconteceu foi do *Aty Kuñangue*.

(54:48-54:51) Nayla: Então os de fora eles divulgam uma outra versão?

(54:52-55:25)Alenir: Sim! A gente não busca principalmente da rede... Teve um colega ali que eles não vão com a cara de jornalista do SBT, da TV Morena e tudo, né! Mas a gente tem, sim, *esses jornalista* que são de fora, que eles também têm *os seus projeto* pra *tá* trabalhando dentro. Então, aconteceu lá, vamos supor aqui: "Eu preciso da ajuda de vocês", *eles se ajunta e se desloca.*

(55:27-55:41) Andréa: O que ocorreu lá em Amambai, você que é da comunidade, tem contato com que estava realmente lá (inaudível), o que foi divulgado você acha que foi real?

(55:42-55:52) Alenir: Pelo que foi divulgado pelo *Kuñangue* é real, mas tem também que foi divulgado ali, que foi só por cima.

(55:53-55:55) Andréa: Então, as redes da mídia nacional foram só por cima.

(55:56-56:29) Alenir: Só por cima! Defende mais *os direito dos proprietário*. Então nessa fala, teve um que eu li, teve uma jornalista que colocou ali que os índios teve a arma ali, que a pistola daquele de 30 e não sei o que lá de arma... Então, tudo isso a forma que eles colocaram nem é real.

(56:29-56:31) Andréia: (Inaudível)

(56:32-57:08) Alenir: Então, tudo isso, mas o que depois foi colocado pela *Kuñangue, do nossos apoiadores jornalistas*, *colocou* o que realmente *tá* acontecendo, não isso, porque a gente tem no nosso meio *as pessoa que são muito importante*, que a gente não pode *tá* falando, mas eles *simplemente* vão lá, *que percebe realmente não é do jeito que estão falando*.

(57:08-57:16) Andréa: A ação do Ministério Público que ocorreu lá em Amambai foi muito diferente que ocorreu quando teve a retomada aqui?

(57:17) Alenir: Muito diferente!

(57:18- 57:27) Andréia: Você acha que por causa da divulgação do *Kuñangue*? Porque antes, na época, ainda não tinha o *Kuñangue*, né?

(57:28-01:01:27) Alenir: Sim. Não tinha! Então, a gente melhorou muito na nossa luta, depois que a gente entrou. Porque o *Kuñangue* é um movimento que iniciou aqui dentro do Ñande Ru, foi por causa de uma mulher, a gente sentou igual assim, a gente sentou ali eu, Léa, *as professora* e teve uma mulher que chegou ali com o olho tudo inchado, roxo assim. Aí a Léa falou assim: "A gente podia *fazê* reunião, chega da gente ver *as mulheres agredida* por marido, por vizinho e até mesmo por pai. A gente podia *fazê* uma reunião pra gente ver como a gente vai *tá* resolvendo tudo isso". Daí eu falei assim: "É uma boa ideia". Porque eu e ela, a gente sempre andava no *Aty Guasu*. "Por que a gente não faz um *Aty Guasu* das mulheres?", eu falei. E a gente falou, e a gente nem deu nome pra nossa *Aty Guasu*, mas ficou assim *Aty Guasu* das mulheres. E eu falei assim: "Por que a gente não faz um *Aty Guasu* do *Kuñangue*? Daí a gente

manda e daí comida a gente pede", eu falei, daí *fomo* assim. Os professores, a gente queria *fazê* um trabalho diferente. E a Léa falou: "Eu vou *levá*", porque ela ia *tê* a reunião junto com os homens ali. Daí ela falou que ia levar pra o conhecimento *dos homem* lá. Aí ela levou e a gente marcou o dia, era em novembro, e se eu não me engano, o final do nosso *Aty* era bem no dia que eu ia me *formá* na minha faculdade. Por isso, eu nunca esqueci (risos). E em novembro, dia 15 foi o última reunião *pros pessoal*, mas naquela época a gente fez *cinco dia*, porque aí a gente trouxe os nossos rezadores, as liderança homem, mas pra eles parecia que tudo isso ia *acabá* e aí eles conversaram, as mulheres começaram a falar, *as nossa rezadores foi* chamando, porque a gente também não entra só por *entrá*, o rezador tem que ir lá te *pegá*, não importa o meio que você *tá* nessa reunião, mas ela tem que *buscá* você lá. Pra *sê* alguém à frente. Então nisso foi buscando e nisso a gente foi vendo. Trouxeram *as nossas rezadores*, alguns professores e algumas do *Aty* também, e fizeram aquela fila e batizaram eles pra *tá* à frente do *Kuñangue*. Só que *foi uns três reunião* do *Kuñangue* e você sabe, quando você inicia já tem *outras pessoa* que *tão* de olho, e nisso a Léa ficou, assim, ficou pra trás (inaudível).

(01:01:27-01:03:03) Alenir: Parecia, assim, que a Léa ficou de lado, mas a gente sempre ia *participá* da reunião, daí ficou na mão da (inaudível). Aí acabou também o nosso *Aty* e não teve mais o nosso *Aty*. Daí em 2015 e 16 a gente teve reunião do *Aty Guasu* ali no Guaiviry, daí nisso eu fui. Aí quando eu cheguei lá a (inaudível) *tava* lá. Daí ela falou assim: "Você quem roubou todo o meu dinheiro do *Kuñangue*, já teve dinheiro pra *sai* nossa reunião e você não fez". Entregou de novo diretamente na mão de homem, falou assim pro (inaudível) e pro (inaudível). Daí eu falei: "O *Kuñangue,* a reunião jamais vai ser... *Os homem, não vai buscá* o movimento do *Kuñangue"*, porque pra eles, isso não é interesse deles. Daí eu falei: "Não". Eu entrei naquela e falei assim, eu lembro que a gente iniciou a nossa reunião, mas a gente vai *marcá* agora aqui a reunião que vai sair lá no Kurusu Ambá e saiu no Kurusu Ambá a reunião.

(01:03:03-01:03:04) Nayla: Foi em 2017?

(01:03:04) Alenir: É.

(01:03:06) Nayla: Eu fui!

(01:03:07-01:04:10) Alenir: Acho que se você viu naquela época, eles *fizero* a fila que rezou por *nóis*, que batizaram *nóis* no *Kuñangue*, lá na frente. E nisso eles colocaram a gente ali pra *tá* na frente do *Kuñangue*, então desde aquela lá a gente tem... E nisso, surgiu aquela intriga: "Ah, a mais nova entrou, o *Kuñangue* vai acaba", mas a gente não desistiu. Daí *des daquela* lá a gente foi *buscano* parcerias, fazendo projeto, porque *muita das vezes* a gente recebe, mandam pra gente *tanto mil* se o seu projeto for aprovado e, nisso a gente sempre faz. E *muita das vezes* a gente... É escolhido o nosso projeto.

(01:04:11-01:04:41) Alenir: (Inaudível). A gente sabe que aqui o movimento saiu na roda de uma conversa entre *as professores*.

(01:04:41) Nayla: *Num* conjunto de mulheres...

(01:04:43-01:05:18) Alenir: *Aham*! Aqui. E teve também os homens, daí os homens falaram: "Ah! A gente faz barraco e tudo, a gente faz banheiro". Eles se *colocaro* à disposição, os nossos professores. Então, nisso saiu o nosso movimento e o nosso município ajudou bastante *nóis* na alimentação. Naquela época, *eles entregava pra nóis duas vaca* pra alimentação, a gente não pedia pra fora, a gente ganhou tudo aqui no nosso município. Então, a gente recebeu aqui era muita gente, as mulheres, no início.

(01:05:18-01:05:28) Nayla: E a divulgação, Alenir, do movimento ela começou desde que a *Aty Kuña* é *Aty Kuña* ou veio depois?

(01:05:28-01:06:04) Alenir: Não. A divulgação a gente teve depois *desses parcerias*, mas sempre teve... Que nem agora, o *Aty Guasu* tem *as sua* divulgações, mas os homens não *tá indo* atrás da parceria e divulgando, são muito mais, assim, só por eles. E a gente já não é assim, a gente vai, busca profissionalmente, a gente tenta *colocá* no nosso movimento.

(01:06:05-01:06:11) Nayla: E além do pessoal das parcerias tem o pessoal interno da comunidade e do movimento que faz essa divulgação, Alenir?

(01:06:12-01:06:39) Alenir: Tem. Tem. Então, *cada sua aldeia* tem. O que *tá* acontecendo aqui... A gente, na verdade, a gente teve um projeto e a gente *tá* dando um celular pra quem *tá* à frente do *Kuñangue* de cada aldeia. Então eles têm, assim, as divulgações dentro da aldeia.

(01:06:40- 01:07:21) Alenir: (Inaudível). E nisso a gente já fez reunião, que a pode *tá* falando que a gente tem *esses parceiro*, mas a gente não pode *tá* falando quem é quem. É não pode *citá*.

(01:07:22-01:07:34) Nayla: Ah! Entendi. E você lê, Alenir, geralmente, quais jornais? Assim, você se informa por onde? Por jornal, por rede social?

(01:07:35-01:08:16) Alenir: Então, eu acompanho no jornal que sai, porque a gente está em *vários grupo* também *da nossas aldeia*. Digamos assim, porque o grupo tem bastante, no celular, no WhatsApp, têm uns que *são muito importante*, eles já coloca pra gente com link e tudo. Daí a gente vai, entra e já lê a respeito. Eu leio mais a respeito dos nossos povos indígenas, mas pra *dizê* a verdade eu não *vô* na televisão, nem quero ouvir porque *muita das vezes nem são verdadeira* o que eles estão falando.

(01:08:17-01:08:29) Nayla: É isso que eu ia perguntar, Alenir, como você percebe que falam dos povos indígenas, como que a mídia trata, ela retrata os povos indígenas? Como que é, Alenir, na sua visão?

(01:08:32-01:09:04) Alenir: Geralmente, o que você assiste dentro ou até mesmo na mídia e na televisão, até mesmo que é *jornal escrita*. Então, a gente vê que, geralmente, quando a gente vê, a gente conhece *quais são as verdadeira versão*. Então, a gente tem esse meio, porque a gente não lê só o deles, a gente lê o deles e a gente lê também *o nossos que saem*.

(01:09:05-01:09:26) Nayla: Sim. E você já viu, Alenir, como as mulheres indígenas são representadas, como elas aparecem nessas notícias? Você já parou para pensar como as mulheres indígenas aparecem nas notícias? Se elas aparecem...

(01:09:26-01:10:04) Alenir: Não. Também nisso a gente não pode, porque é muito marcado, então a gente não pode... Até mesmo a gente pode *tá*, na jornal a gente não pode *tá* citando *os nome* e quem *tá* no movimento. Até mesmo, eu acho que se alguém estranho *chegá* aqui e me *falá* um monte de coisa, eu posso muito bem explicar e depois relatar tudo isso e *mandá* pro *Kuñangue*, então a gente não divulga quem *tá* dentro do *Kuñangue*.

(01:10:05-01:10:17) Nayla: Ah! Entendi. Mas assim, quando você vê notícias que saem na mídia em geral, na televisão e nos jornais impressos, são mais homens indígenas que são ouvidos ou mais mulheres?

(01:10:18) Alenir: Mais mulheres.

(01:10:18-01:10:21) Nayla: Mais mulheres que são ouvidas nas notícias?

(01:10:22-01:11:12) Alenir: Mais mulheres. E também são os homens, *muita das vezes* são os homens. Mas agora, não. A gente é mais, assim, recente.

(01:11:13-01:11:20) Nayla: Mais mulheres que são ouvidas, Alenir. Então, pela comunidade ou pelo pessoal externo, pelos jornalistas?

(01:11:21-01:11:39) Alenir: Também. Mas, geralmente, jornalista que vem não fala com a comunidade, só chama uma, *qualqué* pessoa que *tá* lá chama e já faz a entrevista.

(01:11:40) Nayla: Então, é quem eles encontrarem...

(01:11:43-01:12:01) Alenir: *Uhum*! Geralmente é assim, *são os jornalista* que não são da comunidade. Se *chegá* aqui mesmo, TV Morena chega aqui e conversa com você, pra eles só importa o que vai ser falado ali, geralmente não procura.

(01:12:04-01:12:14) Nayla: Alenir, quando você vê essas notícias, o que elas falam geralmente dos povos indígenas? Porque você falou que eles não retratam a verdade.

(01:12:15-01:12:24) Alenir: *Eles mente muito*, reverte tudo. Então, é isso que a gente vê, não é uma coisa verdadeira.

(01:12:25-01:12:30) Nayla: E você já viu como os indígenas aparecem nessas notícias?

(01:12:31-01:12:34) Alenir: Sim, eu já vi várias vezes.

(01:12:35:Andréa: E como que é?

(01:12:37-01:13:00) Alenir: *Digamo* assim, *muita das vezes* é malfalado (risos). *Muita das vezes* é malfalado na mídia. Não só... *Supomo assim*, em várias, tudo o que não é do interesse deles é malfalado *os indígena*.

(01:13:00-01:13:11) Nayla: Eu até ia perguntar pra você, Alenir, como você gostaria que o povos indígenas fossem representados e o que você gostaria que a mídia falasse dos povos indígenas?

(01:13:12-01:14:05) Alenir: Mostrasse o valor que *os indígena* tem (inaudível). Têm *muitos indígena que é trabalhador*, que têm *as suas roça* e tudo isso *eles não mostra*. Que o*s índios são preguiçoso* e que *rouba*. Então, tudo isso. Às vezes a primeira coisa que a mídia mostra é o indígena roubando e nunca você vai *vê* um indígena plantando, colhendo, nunca mostra. Ou uma indígena vendendo *os seus artesanato*, *eles nunca vai lá e publica isso*, só o que *tá* errado *mostra*.

(01:14:06-01:14:07) Nayla: Só o que é de interesse deles, né?

(01:14:07) Alenir: Isso mesmo.

(01:14:08-01:14:36) Nayla: Eu ia perguntar uma coisa pra você, Alenir, mas você já me respondeu. Na minha pesquisa, na maioria dos trabalhos, eles falam que as mulheres não são ouvidas, principalmente pela mídia. Quem são ouvidos são mais os homens, que geralmente são as lideranças, então aqui na comunidade as mulheres são mais ouvidas quando vem alguém de fora?

(01:14:37-01:14:44) Alenir: Elas são *mais procurado* pelas mulheres.

(01:14:44) Andréa: Quando é homem procura os homens?

(01:14:45-01:15:20) Alenir: *Aham*! Elas mais procuradas, assim. Mas aqui mesmo a gente... É difícil de alguém vim *procurá* a gente. A pessoa chega mais e fala: "Eu quero falar com tal pessoa". Mas não vem assim.

(01:15:23-01:15:48) Nayla: Então, Alenir, só para finalizar eu tenho mais quatro perguntinhas, é coisa bem simples. Você falou que as mulheres vão se expressar pela *Aty Kuña,* que elas vão fazer a própria representação delas e tudo é pela internet. Toda essa divulgação acontece no on-line? Tudo na internet?

(01:15:48-01:15:49) Alenir: On-line. Tudo *no internet*.

(01:15:51-01:15:57) Nayla: E, Alenir, quando teve a retomada de Ñande Ru Marangatu, você chegou a ler sobre o que a mídia *tava* falando da retomada?

(01:15:59) Alenir: Sim!

(01:16:01-01:16:03) Nayla: E era verdade ou era mentira?

(01:16:03) Alenir: Era mentira!

(01:16:04-01:16:13) Nayla: E o que poderia ter sido diferente, que eles falaram e você não concordou com aquilo que eles estavam falando?

(01:16:14-01:16:31) Alenir: Que *os indígenas mesmo matou* o outro. Isso pesou muito sabendo e a gente vendo tudo que aconteceu e, a mídia falou que partiu *dos indígena* o tiroteio, que não é bem assim.

(01:16:31-01:16:41) Andréa: Na época você lembra dessa mídia, de jornalistas procurando os povos indígenas pra ouvir?

(01:16:42-01:16:45) Alenir: *Eles ouve mais os proprietário*.

(01:16:46-01:16:49) Andréa: Eu sempre soube disso, que eles nunca procuraram eles.

(01:16:49-01:17:00) Nayla: Mas fica perceptível até quando a gente vai ler as notícias, porque lá eles colocam a Roseli, os outros fazendeiros e nunca tem a voz dos povos.

(01:17:01) Andréa: Não tem a voz dos povos.

(01:17:01) Nayla: Não.

(01:17:02-01:17:05) Alenir: Sempre foi assim.

(01:17:03-01:17:09) Nayla: Então, aqui todo mundo é silenciado no geral, né, Alenir? Tanto os homens quanto as mulheres?

(01:17:09): Alenir: *Uhum*!

(01:17:10-01:17:20) Nayla: E, Alenir, qual é a importância de lutar pelo território, o que significa Ñande Ru Marangatu pra você?

(01:17:26) Alenir: O nome ou o completo da aldeia?

(01:17:27-01:17:36) Nayla: Não. O que significa pra você esse território Ñande Ru Marangatu? Por que é tão importante lutar por ele?

(01:17:37-01:23:21) Alenir: É porque a gente tem *os nossos filho*, pra *nóis* a terra não é só pra *ganhá* dinheiro, pra *nóis* a terra é onde você sobrevive com dignidade, mesmo tendo a sua barraquinha, mas esse é seu espaço. É onde você *tá* morando, é o dia a dia onde você *tá* dormindo, onde você *tá* descansando. E se você não *tê* isso, se você não *tê* a sua terra, você vai viver uma vida o quê? Eu percebo muito da cidade, mudando de aluguel pra aluguel, isso não é uma vida, vida é de você *falá* esse é meu. Têm muitos *karaí* que têm *muitas terra* e muitos *karaí* que *anda* de aluguel pra aluguel. Mas se um dia os *karaí* também *abri os olho* e *dizê*: "Chega de a gente *vivê* assim", com certeza o mundo mudaria. A gente não ia ter mais... A gente pode *vê* na aldeia *esses mato* aqui, mas a gente *vê* mesmo tento essa barraquinha, tem a

barraquinha, a gente não vê *os homem* com a família dormindo na rua, que nem a gente *vê* na cidade. Na cidade você vê a população, *muitas pessoa* dormindo na rua, porque não têm *suas terra*, não têm *suas casa*, não tem dinheiro pra aluguel e muitas das vezes a vida leva pra *colocá* isso ali. E isso a gente não *qué* pra nossa população indígena, porque na cidade se você vê, eles falam que a vida que *os indígena leva* não é uma vida, mas é uma vida digna que *os indígena leva*. E na cidade você paga o quê? Você paga água, você não tem o seu espaço pra você *tê* a sua água, pra você beber você tem que *comprá*, é vendido pra você aquela água, até mesmo água é vendida na cidade. Então, isso a gente não *qué* pra *nossas futura gerações*, então a gente tem que ter, sim. Porque Amambai, vamos *dá* exemplo de Amambai, era uma aldeia muito grande pra eles quando eles deram a terra ali, agora Amambai já *tá pequeno*, a população *tá* aumentando, então *pelas nossas história*, a terra ali é de Rio Amambai a rio de Sete Quedas, são tudo *tekoha* onde *os indígena morava*, sem *precisá tê* o lugarzinho... Seria muito bom de a gente *tê* um governo assim um dia, *pensá* um governo que *dasse* pra todos, porque terra é muito grande, no Brasil a gente tem *muitas terra*. Então, se a gente tivesse um governante lá que chamasse todos e cadastra-se todos que não têm suas terras e *dasse* pra todos, eu acho que *acabaria tudo os problema*, mas não, a gente continua vendo as pessoas morrendo de fome, não só *os indígena*, mas *muita das vezes* também da cidade, mas é tampado e não mostra. Quando você é de fora, você vê muitos *karaí* vendo a nossa situação, a gente também percebe a situação da cidade. No que a cidade *tá* se... Não só na cidade, em todos na cidade grande. Eu falei assim na minha viajem na Europa quando eu fui, eu falei isso, de tantos *karaí qué tê* aquela vida pra eles que é uma vida boa, mas pra *nóis* isso não é uma vida, porque primeiramente é tudo pedra, é o cimentado, quando o Sol bate ali, aquela volta no seu rosto e quando aquela lá o ar que respira... Aqui a gente respira esse ar diferente da cidade, na cidade quando você vai não é aquele arzinho *bem fresca*. O ar que você respira ali é um ar quente na cidade, por quê? Porque é tudo pedra ali, não é mais ar puro, ar que circula ali, como diz o meu vô é puro fogo que você respira.

(01:23:21) Nayla: Na Europa você foi em qual evento, Alenir?

(01:23:24-01:23:51) Alenir: Na Europa eu fui pra gente *levá* e *divulgá* a nossa luta. Então a gente levou *uns filme* e um vídeo da nossa retomada aqui, pra *mostrá as violência* da retomada e, nisso a gente buscou *muitas parceria na nosso movimento Kuñangue*.

(01:23:52-01:23:57) Nayla: Alenir, a última pergunta. O que é ser uma mulher indígena, Alenir?

(01:23:58-01:25:29) Alenir: Mulher indígena é uma mulher normal, mas também passa muita dificuldade pra *encará* tudo a vida, mas mulher indígena é feliz de *qualqué* forma, onde

estiver é feliz (risos). É isso ser mulher indígena, porque mulher indígena não tem *compromisso só uma*, *mulher indígena ter compromisso* com a vida, com a sociedade, da sua comunidade e não somente da sua comunidade, mas de todas *a comunidade indígena*. Então eu, Alenir, fico muito feliz. Assim, esses dias aconteceu aquela retomada, pensei e divulguei aqui no nosso grupo: "Eu preciso de alimentação para *mim ir* pra lá". Então, a mulher indígena passa a dor que passa, sente a dor da outra mulher indígena, que passa e isso também é muito triste no momento, mas também a mulher indígena sente a alegria de outra mulher indígena. Então, tudo isso é ser uma mulher indígena.

(01:25:29) Nayla: Perfeita, Alenir, (risos). Pra finalizar, eu *tava* pensando agora. Esse áudio é muito precioso pra mim (risos). Alenir, qual é o seu nome completo, a sua idade...

(01:25:44) Alenir: Alenir Aquino e eu *vô fazê* agora *45 ano*. Eu tenho 44 agora, eu *vô fazê* em agosto. *Tá* pertinho dia dois vai ser meu aniversário.

(01:25:59) Nayla: Vai ter festa então? (Risos).

(01:26:05) Alenir: Não, não porque eu tenho que *trabalhá* (risos).

(01:26:08) Nayla: Faz parte, Alenir.

7.1.5 História Oral Cinco: Olinda Renosso

(00:00-00:43) Nayla: Eu venho lá de São Paulo. Eu *tô* fazendo uma pesquisa no meu mestrado sobre as mulheres aqui de Ñande Ru Marangatu. Meu mestrado é na parte de comunicação, então eu falo muito sobre a questão do jornalismo, do que publicam sobre vocês, do que falam de vocês. E daí, eu queria saber de você, Olinda, quais são as lembranças que você tem da retomada de Ñande Ru Marangatu? Como é que foi? Você *tava* aqui em 2005, em 2015?

(00:44-01:00) Olinda: Eu *tava* aqui *memo* e agora sempre *tô* continuando. E agora que ficou *pará* um pouco com Roseli pra *incomodá* indígena, né!

(01:00-01:02) Nayla: A Roseli é a que mais incomoda, né, Olinda?

(01:03) Olinda: A Roseli que incomoda.

(01:04-01:05) Nayla: A Roseli é lá da Primavera?

(01:06-01:10) Olinda: Não, a Roseli é lá da Barra, fazenda.

(01:11-01:19) Nayla: E como que foi, Olinda, lá em 2005, quando vocês entraram aqui e tiraram vocês daqui?

(01:20-01:24) Olinda: É. *Vai depejo*, difícil. Ficou triste, o *depejo*.

(01:25-01:28) Nayla: E o que aconteceu aquela época, você lembra?

(01:29-01:31) Olinda: Aconteceu que o parente *ele mataram*, o fazendeiro.

(01:33-01:35) Nayla: O fazendeiro matou um parente?

(01:36-01:40) Olinda: É. Parente de lá. Era irmão do Loretito.

(01:41) Nayla: Não foi o Simeão?

(01:42-01:44) Olinda: É o Simeão *memo*. *Aham*.

(01:45-01:47) Nayla: E daí a comunidade ficou triste?

(01:48-02:17) Olinda: *Ficô* triste. E agora *memo*, que o DOF, tudo, ele entrava, agora *memo*. Agora, sendo *quatro hora*, vai *avisá* ali no Campestre, acho *vai vim*, *entrá* o DOF pra *matá* a gente, vai *chamá* Roseli, pra *despejá*. "Ah! Mentira", falou. E agora (inaudível) *quatro hora*, *três hora*, já vai...

(02:18) Nayla: E não tem ninguém, né?

(02:19) Olinda: Não, não tem.

(02:20-02:24) Nayla: A Roseli fica, então, fazendo coisa falsa? Falando coisa falsa?

(02:25-02:58) Olinda: E *a Piozinho* que *tava acompanhano* junto. Ele saiu agora, ele vai de a pé. E a criança tudo *pá deixá*, eu *num* sei onde que ele deixa a criança. Tem que *ficá* escondido, né! A minha filha e meu pai, foi na frente. Eu falo *pá* minha mãe e *pô* meu pai... *Tá*, *ficô brabo*, falou. E o DOF *tá* preparado com arma, ninguém vai *falá*.

(02:59-03:01) Nayla: Na época da retomada você levou suas crianças?

(03:02-03:07) Olinda: Não. Na retomada *não levô*. Só eu.

(03:08-03:09) Nayla: Porque é perigoso, né, Olinda?

(03:09-03:41) Olinda: É perigoso. Ele vai *entrá* e tem entrada, ele chega ali na casa do Loretito, *fai* tempo que ele morava ali. (Inaudível) *Ele cheguei* lá, *passô* e ia na frente no Piozinho, Roseli. Desceu tudo armado, preparado. Já *ficô* aquela... Tem a *vózinha* que ela chorava, chorava. E agora *qué matá* tudo gente.

(03:44-:03:46) Nayla: Você nasceu aqui, Olinda?

(03:46) Olinda: Aqui *memo*.

(03:47) Nayla: Nasceu aqui mesmo?

(03:48-03:49) Olinda: É, *minha filhas*, tudo.

(03:50-03:53) Nayla: Você nasceu aqui, seus filhos nasceram aqui, tudo aqui?

(03:54-04:17) Olinda: É, aqui *memo*. E antes aquele retomada, aquele pedacinho, aquele Pio Silva, ele vai *entregá* ali na Pio Silva ali. Divisa. Nem aqui, que eu sô Morro Alto, fazenda do Altamiro. *Ante* que ele vai *entregá*, só pedacinho que vai *entregá*, terra Piozinho.

(04:18) Nayla: Só um pedaço que ele entregou?

(04:19-04:26) Olinda: Só. *Entregô*, um pedacinho *ante*. Só um pedaço, acho que é *30 hectare*.

(04:27-04:30) Nayla: Ele tem mais, então? A fazenda dele?

(04:31-04:37) Olinda: Tem pouquinho. *Ante mataro* o Dorvalino Rocha, que vai *entregá* tudo.

(04:38-04:45) Nayla: E a Roseli, ela pegou a fazenda dela de volta? Não conseguiu retomar a área dela?

(04:46-04:48) Olinda: Não, não. É difícil *memo*.

(04:49-04:57) Nayla: Da Roseli, né? E Olinda, por que é tão importante Ñande Ru Marangatu? Por que é tão importante morar aqui, viver aqui?

(04:57-05:04) Olinda: É importante que vai *morá*, *ensiná*, pra *aproveitá* com criança, com a família.

(05:05) Nayla: Você gosta daqui?

(05:06) Olinda: Eu gosto *memo*.

(05:07) Nayla: O que você mais gosta daqui?

(05:08-05:17) Olinda: Eu gosto pra *plantá* coisa, pra família, agora minha família é sete família.

(05:18) Nayla: Você tem sete filhos?

(05:19-05:25) Olinda: É, *sete filho*. E ela que é minha filha também. Ali que tem *a louro*, ali na árvore. Olha.

(05:26) Nayla: Ah! Sua filha mora ali?

(05:27-05:43) Olinda: É. A mais velha. E outro mora *no retomada*. E outro meu guri mora no Campestre, perto *do escola*. E o gêmeo com *cinco pessoa*, que *tá* morando com o gêmeo, com (inaudível) que *tá morano* junto aqui.

(05:44-05:50) Nayla: E aqui então é importante para plantar, para viver com a família?

(05:50) Olinda: É isso *memo*. *Uhum*!

(05:52-05:54) Nayla: E têm mais coisas que torna aqui importante?

(05:55-06:05) Olinda: Ah! Tem importante. Importante. *Fartá* água, agora que é difícil água. Só a pipa que trouxe água aqui.

(06:06) Nayla: A pipa traz?

(06:07-06:13) Olinda: Traz só a pipa. E ali na minha mãe não traz. Eu acho que essa semana que traz um pouquinho.

(06:13-06:18) Nayla: E como que é ir na cidade? Vocês são bem tratados lá na cidade?

(06:19-06:23) Olinda: Ele foi sim.

(06:24-06:26) Nayla: Quando você vai lá na cidade é tranquilo?

(06:27) Olinda: Tranquilo, sim. Tranquilo.

(06:28-06:30) Nayla: É? O pessoal não tem preconceito?

(06:31-06:40) Olinda: Não, não. E *ante* que ele vem, incomoda você *í* na cidade, é difícil, tem que *í* (inaudível) *comprá coisinha*, só isso.

(06:41) Nayla: Como que é?

(06:42-06:45) Olinda: E agora que já *ficô* bem pra cidade.

(06:48-06:50) Nayla: É? Aí você sempre vai lá para a cidade?

(06:51-06:58) Olinda: Sempre. Essa semana, dia seis, *ele minha mãe* foi ali na cidade *recebê dinhero*, *fazê* compra.

(06:59-07:02) Nayla: E nunca tem problema lá, então? Bem tranquilo?

(07:02-07:37) Olinda: (Inaudível).

(07:38-07:57) Nayla: E, Olinda, quando teve a retomada de Ñande Ru Marangatu, você viu alguma coisa no jornal, na TV? Você assiste TV? Onde você vê mais as coisas? No grupo do WhatsApp, no Facebook?

(07:58-07:59) Olinda: Eu assisto TV. WhatsApp, não (risos).

(08:00) Nayla: Não tem WhatsApp?

(08:01-08:09) Olinda: Não, aqui o celular é difícil WhatsApp. E ali na Campestre já tem internet.

(08:09-08:10) Nayla: E onde que você sabe das coisas?

(08:11-08:13) Olinda: Eu sempre *tô assistino* ali no meu filho sempre.

(08:13-08:20) Nayla: Ah! Você assiste ali no seu filho. E você vê muita coisa sobre indígena na TV?

(08:21-09:15) Olinda: *Uhum*! Essa semana que ele veio, tem van, ele avisa *pô* meu pai: "*Tá procurano* por Salvador", falou. (Inaudível) acho que ele veio ali, onde que *tá procurano* o Salvador, falou pra *ajudá* ali no Amambai, na retomada.

(09:17) Nayla: E você viu alguma coisa na TV, de Amambai?

(09:19-09:39) Olinda: É, vi sim. É parente que trouxe do celular, acho que *tá*... *Tirá* foto, o parente do Dássio agente de saúde. *O Dássio filha que mora no Amambai*.

(09:40-09:44) Nayla: E falam coisa boa dos indígenas na TV?

(09:45-09:46) Olinda: Fala boa sim.

(09:47) Nayla: Fala boa?

(09:47) Olinda: É.

(09:48) Nayla: É tudo verdade?

(09:49-10:05) Olinda: *Uhum*! (Inaudível) ele veio num foto pra WhatsApp ler e, agente de saúde trouxe ali pra *assistí* o celular. Ele mata feio o fazendeiro.

(10:05-10:10) Nayla: O fazendeiro? Mas você acha que na TV eles falam isso, Olinda? Que o fazendeiro mata o indígena?

(10:11-10:46) Olinda: É. E ali no de Amambai é perigoso, né. É parente do agente de saúde que mora ali no Campestre. "Ele mata feio", falou. *Tá precisano* pra *ajudá*, *tá precisano* doação, de arroz, macarrão. Fico fechado, acho que na cidade ficou fechado, *falô*. *Tá precisano* ajuda, falou.

(10:47-10:54) Nayla: E aqui na comunidade tem a Inaye, que é vereadora. A comunidade ouve ela?

(10:55-11:57) Olinda: (Inaudível). Sim. *Aham*! Inaye que é vereadora e é professora também.

(11:58-12:01) Nayla: Professora, ali na escola do Campestre...

(12:02-12:11) Olinda: É, Campestre ali... *Acho que é estado professora, estadual*.

(12:13-12:45) Nayla: (Inaudível) Ela ajuda?

(12:46-12:49) Olinda: Ajuda *algum pessoa*.

(12:49) Nayla: Ela ajuda umas pessoas?

(12:50) Olinda: É! *Algum pessoa* que ela ajuda.

(12:53-12:55) Olinda: Ih! E onde que ele foi?

(12:57-13:06) Nayla: Ih, *tão* indo embora, eu acho. Vão me deixar aqui. Vou ficar aqui, vou dormir essa noite aqui, lá na rede (risos).

(13:10) Olinda: Acho que vai te *esquecê* (risos).

(13:12-13:13) Nayla: Pois é, *tô* só vendo o movimento ali.

(13:14-13:17) Olinda: Ele foi tudo, pra minha mãe e meu pai...

(13:18) Nayla: Foi tudo?

(13:19-13:21) Nayla: Acho que vão lá no Seo Tadeu, ver a Casa de Reza.

(13:22-13:25) Olinda: Ah, ali. É o morro da retomada ali.

(13:26-13:34) Nayla: Vão ali dar uma olhadinha na Casa de Reza. E Olinda, é importante ter uma mulher vereadora? Ou os homens liderança são melhores?

(13:35-13:39) Olinda: Importante, sim. É importante. Liderança, bom.

(13:41-13:43) Nayla: Quem é melhor de liderança? Os homens ou as mulheres?

(13:43-14:26) Olinda: O homem e *mulhé, qualqué* um. É bom *tê mulhé* ou homem, *qualqué* um. (Inaudível).

(14:29-14:32) Nayla: E, Olinda, você já viu alguma coisa na TV de mulher indígena?

(14:33) Olinda: Não.

(14:34) Nayla: Nunca viu?

(14:35) Olinda: Não.

(14:36-14:38) Nayla: Você acha que a mulher indígena tinha que aparecer mais?

(14:39) Olinda: Sim.

(14:41-14:45) Nayla: E o que você gostaria que falassem de vocês, mulheres indígenas?

(14:46-15:01) Olinda: *Falá* bem pra *ajudá as coisa*, indígena tem que *falá*. Na hora que precisa, é bom.

(15:02-15:03) Nayla: É bom falar pra ajudar?

(15:04) Olinda: *Uhum*! É.

(15:06-15:10) Nayla: Os homens falam mais que as mulheres na TV?

(15:10-15:13) Olinda: Fala sim. *Os dois que ele fala* (risos).

(15:13) Nayla: Os dois falam?

(15:14-15:42) Olinda: É. Mulher, homem, fala sim. Sempre que foi ali no mercado do (inaudível), sempre *tá* olhando TV, né! No jornal ele *passô*, *tá dançano*. Sempre que olha, não sei onde que ele é indígena. Ainda meu pai falou: "Oh, *tá dançano*" *falô* (risos).

(15:43-15:45) Nayla: Ah! Na televisão passa dançando?

(15:46) Olinda: É.

(15:46-15:48) Nayla: E daí não é indígena?

(15:48-15:53) Olinda: Não sei onde que ele foi, acho que é Dourados. Não sei onde, acho que é Terena, né!

(15:54-15:59) Nayla: Mas não falta falar mais da luta dos povos indígenas?

(15:59-16:01) Olinda: É *memo*. Ele fala, sim.

(16:02-16:04) Nayla: Ah! Ele fala? Na TV fala?

(16:05-16:13) Olinda: É. E o *fazendero* que (inaudível)... Só *fazendero fai* reclame (risos).

(16:24-16:47) Olinda: E agora *ficô* bem. Ali em Ñande Ru Marangatu, *ficô pá pará* um *poco* de Roseli *incomodá*. Ele veio, acho que do Funai, *fazê* reunião, tem que *pará* de *incomodá*.

(16:48-16:51) Nayla: E jornalista, o pessoal da TV vem aqui bastante, Olinda?

(16:52-17:02) Olinda: Não. Ele não vem. Só a Camila, o Andréa. A Camila que conhece o meu pai *prá perguntá coisa*.

(17:06-17:07) Nayla: De resto, ninguém vem?

(17:07-17:39) Olinda: Não, não. (Inaudível)

(17:40-17:41) Nayla: Eles lutam por esse território?

(17:42-17:53) Olinda: É, esse território *memo*. É só *perguntá pá* meu pai que sabe. O avô finado, a mãe do meu pai, ele morreu tudo aqui. Ali no Marangatu.

(17:55-17:56) Nayla: *Tão* tudo enterrado aqui, né?

(17:57-18:01) Olinda: É, enterrado tudo aqui. É parente, irmã, tudo.

(18:02-18:07) Nayla: Seo Salvador falou mesmo, que a mãe dele e o pai dele estão aqui, lá perto do Seo Tadeu, né?

(18:07-18:14) Olinda: É *memo*. *Aham*. E o Loretito acho que é perto (inaudível)...

(18:15-18:16) Nayla: Loretito é da família?

(18:16) Olinda: Parente.

(18:17) Nayla: Ah! É parente também.

(18:18-18:23) Olinda: Parente, acho que é irmão do meu pai.

(18:24-18:26) Nayla: E você assiste muita TV, Olinda?

(18:27-18:31) Olinda: Difícil que é *pá assistí*, vai no Campestre *pá assistí*.

(18: 32-18:34) Nayla: Tem que ir lá no Campestre pra assistir?

(18:34-18:46) Olinda: É. Sempre *ia trabalhá*, que sempre assistia, né! E agora que *parô* de *trabalhá* no (inaudível), que não foi ainda.

(18: 47) Nayla: Não foi mais lá?

(18:48) Olinda: É! *Aham*.

(18:49-18:54) Nayla: E lá na Primavera, que você está agora, não tem TV lá?

(18:55-19:11) Olinda: Não, agora foi cortado a energia. Agora vai SESAI *arrumá* poço e vai já *liberá o energia* (Inaudível). Só falta relógio.

(19:14-19:23) Nayla: E, Olinda, você queria que os jornalistas, que o pessoal da TV viesse mais aqui?

(19:24) Olinda: Não.

(19:24-19:26) Nayla: Não queria que esse pessoal viesse?

(19:26) Olinda: Não.

(19:27-19:31) Nayla: Por quê? Atrapalha? O que acontece?

(19:31-19:40) Olinda: Acho que atrapalha, sim. Ali na Campestre ele veio sim. Difícil vim.

(19:41) Nayla: Difícil vir, né?

(19:42) Olinda: É difícil.

(19:43-19:47) Nayla: Mas você queria que eles viessem mais, pra mostrar a realidade de vocês? Ou não, *tá* bom assim?

(19:48) Olinda: *Tá* bom assim.

(19:49-19:56) Nayla: *Tá* bom assim sem eles virem, né? Por quê? Eles, às vezes, falam coisa errada de vocês?

(19: 57) Olinda: Não.

(19:58-20:01) Nayla: Só pra ficar mais sossegados mesmo?

(20:02) Olinda: É *memo*.

(20:06-20:45) Nayla: Eu trouxe algumas notícias que foram publicadas lá em Campo Grande, Olinda. Se eu ler a história que *tá* na notícia, você diz pra mim se é verdadeiro ou não? Todas as notícias são da retomada aqui de Ñande Ru Marangatu e aí eles falam que vocês invadiram as fazendas aqui na comunidade e que vocês bloquearam as estradas, vocês impediram que os carros passassem na estrada. É verdade?

(20:45-20:46) Olinda: (Inaudível).

(20:48-20:58) Nayla: Eles também falaram que teve violência com o pessoal da fazenda. O pessoal da fazenda foi violento?

(20:58-20:59) Olinda: *Uhum*! É.

(21:01-21:06) Nayla: E como foi na época, Olinda? Qual foi a história na época? Como foi?

(21:08-21:16) Olinda: E a comunidade que *entrô*. A comunidade que fez.

(21:20-21:26) Nayla: E como que é o dia a dia seu aqui, Olinda? Como é o seu dia a dia? Sua vida aqui?

(21:27-21:28) Olinda: Aqui é bom.

(21:28) Nayla: É bom?

(21:29) Olinda: *Uhum*.

(21:30-21:32) Nayla: Você vai todo dia lá na (inaudível)?

(21:32-21:36) Olinda: Eu fui todo dia, agora que *ficô de féria pá* criança, né!

(21:37) Nayla: Ah, e não tem como ir...

(21:38-21:46) Olinda: É, *15 dia*. O Primavera que *ficô* bom, né!

(21:54-22:03) Nayla: E como é? Aqui você fica o dia todo em casa? Ou você fica um pouco nos seus pais? Vai lá na horta? Como que é?

(22:04-22:19) Olinda: Eu sempre que *tô ficano* aí, agora que (inaudível) o domingo ele vai no culto, né! Ele vai no culto e o sábado *tá limpano casa*, *limpano a lavora*. Eu sempre com criança.

(22:20-22:21) Nayla: Sempre está com as crianças, né, Olinda?

(22:22-22:24) Olinda: É sempre *tá* criança, *tá limpano lavora*.

(22:25-22:29) Nayla: E aqui, o que os homens fazem na comunidade?

(22:41) Olinda: Eu *num* sei (risos).

(22: 42-22:44) Nayla: O que que as mulheres fazem então?

(22:45-22:50) Olinda: (Inaudível).

(22:52-22:56) Nayla: Eu falo assim, seu marido, por exemplo, ele trabalha fora? Como é?

(22:57-23:04) Olinda: Eu não tenho marido, *fai* tempo que eu *ficô* viúva. Viúva, *fai* tempo morreu meu marido.

(23:05-23:07) Nayla: E quando ele era vivo? Ele trabalhava fora? Como era?

(23:09-23:12) Olinda: Não sei, *fai* tempo já.

(23:13) Nayla: Faz muitos anos, né, Olinda?

(23:14) Olinda: É! *Uhum*.

(23:17-23:25) Nayla: E, Olinda, o que é ser mulher pra você? Ser indígena?

(23:27-23:30) Olinda: *Ficô* bem. *Ficô* bem.

(23:31) Nayla: Ficou bem?

(23:32) Olinda: É.

(23:34-23:36) Nayla: Pra você, ser indígena é bom?

(23:36-23:48) Olinda: É bom, sim. É bom. Fica em casa, é bom. Com a família. Vai cidade também, fica bom.

(23:51) Nayla: Mas, *tá* certo, Olinda.

(23:53-24:03) Olinda: E agora que é fogo, que *qualqué* lugar queima tudo. E ali na Primavera só queima tudo. No fogo, é perigoso o fogo.

(24:04-24:22) Nayla: Ali *tá* queimando, também, né, Olinda?

(24:06) Olinda: (Inaudível).

(24:29-24:46) Nayla: E na época da retomada, você falou que a TV veio aqui, o jornalista veio aqui na comunidade. Você viu alguma coisa sobre, depois, na televisão? Que eles vieram aqui fazer?

(26:46) Olinda: Não.

7.1.6 História Oral Seis: Sabedoria Ancrestral (Kuña Te'e - mulher verdadeira)

Pelo fato de *Sabedoria Ancestral* desejar não ser identificada, sua história oral foi ocultada deste anexo. Falas, termos e contextos presentes na entrevista, mesmo que suprimidos, podem inferir em sua identificação.

7.1.7 História Oral Sete: Luíza Chucarro

(00:00-00:10) Nayla: Meu nome é Nayla, Luíza. Acho que você já tinha conversado com a Camila, não foi? Lá da UFMS.

(00:11-00:12) Luíza: Sim!

(00:13-00:31) Nayla: As perguntas, Luíza, são bem abertas. Eu queria saber se você participou do despejo e da retomada, se você *tava* aqui em 2005 e em 2015?

(00:32-00:39) Luíza: Sim, eu *tava* aqui em 2005, na retomada de Ñande Ru Marangatu. Participei, sim.

(00:40-00:41) Nayla: E como foi, Luíza?

(00:42-02:18) Luíza: Então, a nossa retomada, quando a gente entrou em 2005, ela foi assim, no começo foi bom, só que a gente foi despejado, né! Aí *os pessoal sairo* na rodovia e, o que a gente passou. Porque *os fazendeiro foram com os pessoal dele* e *atacaro as casa*, *queimaro*. Aí tem muita família que sofreu bastante com isso. E a dificuldade da comunidade... Ela saiu na beira da rodovia, e aquela vez não existia asfalto, era terra de chão. Sofreu bastante. E a gente sofreu também com eles, porque tinha muito idoso, criança, vivia *naquele rodovia*, sem água (inaudível). O que a gente passou foi muito... Uma coisa muito triste de vida ali. Aí a gente saiu na rodovia, *fomos despejado*, *viero os polícia*, *fizero* o despejo. E a gente *tava* na beira da rodovia, a gente sofreu bastante, que a gente sabe, a gente sente, que a comunidade inteira *cas criança* embaixo de barraquinho, *sofreram* bastante, né! E não foi muito bom, porque a gente foi despejado. A gente retomou a Ñande Ru Marangatu, aí *os fazendeiro foro*, eles *queimaro as casa nas comunidade*, mas graças a Deus que deu tudo certo.

(02:19-02:23) Nayla: A Sabedoria *Ancestral* comentou ontem que foram seis meses que vocês ficaram na pista...

(02:23-02:24) Luíza: Sim, seis meses.

(02:25-02:30) Nayla: E, Luíza, na retomada de 2015, como que foi?

(02:31-03:00) Luíza: Então, na retomada de 2015, a gente *entrô*, né! Foi em agosto que a gente *entrô*. Só que a gente quando *entrô*, foi na Primavera. A gente *ficô*, acho *que uns pouco*, foi atacado também *pelos fazendeiro*. Aí teve morte do Simeão Vilhalba, foi uma coisa muito feia também, foi um massacre. Mas sorte que *nós não recuô*, a gente *tá* sempre ali.

(03:01-03:06) Seo Salvador: Tem Dorvalino Rocha, *primero*, né! *Foi matado*.

(03:07-04:12) Luíza: Dorvalino que morreu 2005, foi também morto. Mas em 2015 a gente perdeu um, um *dos guerreiro* nosso. Mas foi muito triste, mas a gente não desistiu. Até agora a gente *tá* na retomada. Foi 2015, agora *tá* com *seis ano* que a gente *tá* da retomada.

Depois disso, que teve aquele ataque no começo, depois eles não *começaro* mais, porque aí já *são nove localidade* em Ñande Ru Marangatu... E mais lá na casa branca, que a gente chama, que lá foi também o *primero* começo que *retomaro*, *os fazendero* foram também lá, só que não teve massacre, eles *foro*, mas a comunidade *num recuô*. Eles *começaro*, *ficaro* lá, mas *eles não teve* aquele ataque. Só foi lá na fronteira que teve, lá *na pessoal* da fronteira que teve ataque, do Simeão. É grande a reserva agora, né! Ñande Ru Marangatu é grande, têm *nove localidade*.

(04:15-04:17) Nayla: E agora *tá* mais tranquilo de viver aqui?

(04:18-05:24) Luíza: *Tá*! Ah, *tá*! *Tá* bem tranquilo, a gente vive em paz, porque eles *fizero* acordo, que não podia *atacá* mais a gente, né! Agora o pessoal *tá* na lavoura, *tá trabalhano*, mas é muito dificuldade que a gente vive dentro da área, que a gente passa muito coisa ruim. A comunidade não tem água, pede muita ajuda também. Não vive bem, mas a gente *tá* levando. A gente não tem muita ajuda do pessoal do município, eles não *tão* aí pra *ajudá* a gente. Eles *fizero* acordo pra *podê carregá* água na retomada, mas eles não *tão* fazendo, e a comunidade sofre muito, porque *tem comunidade que estão bebendo* água do rio, água suja, *as criança*, *fazê* o que, né? Mas a gente *tá* levando.

(05:25-05:27) Nayla: E a Inaye, enquanto vereadora?

(05:28-05:56) Luíza: Então, a Inaye, ela *tá* fazendo o que pode como vereadora... É porque o partido dela parece que não era do partido do prefeito, mas ela *tá* ajudando sim, a comunidade. Ela *tá* correndo atrás. E é isso que a gente vive agora, em *seis ano*... Agora em agosto vai *fazê sete ano*, que a gente *tá* na luta, mas a gente nunca vai *desistí*, a gente vai *tá* lá.

(05:57-06:04) Nayla: É importante, Luíza, ter uma mulher vereadora, uma mulher indígena, aqui na comunidade?

(06:05-06:46) Luíza: É importante, porque a *mulhé* sabe, vê a situação *das outras mulher*. E ela leva a preocupação da comunidade fora, principalmente a *discutição* lá na Câmara. Porque sempre ela fala pra *nóis* quando ela *tá levano* um projeto, ela sempre diz que só não foi ela. É que *o prefeito estão junto com os fazendeiro*, aliado ao fazendeiro. Sempre que ela leva lá, *eles engaveta os projeto* que ela leva. Mas ela *tá* indo bem, ela *tá conquistano as coisa.*

(06:47-06:48) Nayla: Ela não é ouvida lá, então?

(06:49-06:49) Luíza: Não!

(06:50-06:53) Nayla: E aqui, a comunidade ouve bem ela? Aceita bem ela como mulher?

(06:54-07:08) Luíza: Aceita, aceita. A comunidade aceita ela, dá muito apoio pra ela também. Ela é boa pessoa, guerreira, que *tá* junto *ca* gente, né!

(07:09-07:25) Nayla: Ontem eu *tava* conversando com a *Sabedoria Ancestral* e ela falou que na época da retomada veio o SBT, vieram alguns jornais. Na época da retomada, você chegou a ler ou a ver alguma coisa na televisão sobre a retomada?

(07:26-07:29) Luíza: Sim, é que deu tempo *pra mim vê*. *Passô*, sim.

(07:30-07:34) Nayla: E como foi, eles falaram a verdade?

(07:35-07:59) Luíza: *Algum eles falaro*, assim, o que aconteceu, né! É porque quando a gente *retomô*, a gente não ficava muito, porque a gente ficava mais na área da retomada. Aí cada um com sua comunidade (pausa prolongada). Foi triste, *mas gente* não desistiu, a gente *tava* lá.

(08:00-08:06) Nayla: E tem interesse dos jornalistas virem aqui, Luíza? Como funciona?

(08:07-08:23) Luíza: Então, eu acho que aqui... A gente, principalmente na retomada, até agora lá *no meu localidade*, lá no Piquiri, *os pessoal* nunca foi, jornalista pra *vê*, *verificá* o que é que *tá* acontecendo.

(08:24-08:26) Seo Salvador: A *primera vêi* ela foi lá.

(08:27-08:43) É. Agora é a primeira *vêi*, você que foi lá (risos). É que *eles procura mai* pra cá, lá o Cedro, lá Itakira'i, entre a fronteira. A gente já é perto da cidade, que a gente mora... E a Primavera, né!

(08:44-08:50) Nayla: E quando eles falaram da retomada, eles falaram coisas verdadeiras ou falaram mentiras também?

(08:51-09:01) Luíza: Então, não posso *falá* que eles *falaro verdadeira as coisa* ou mentira, porque eu não cheguei *vê* bem quando *eles publicava* no jornal. Não cheguei *vê* bem.

(09:02-09:11) Nayla: E no geral, Luíza, você vê jornal? Você se informa por onde, pelo WhatsApp, pelo Facebook, jornal, pela TV?

(09:12-09:22) Luíza: Então, agora que... Depois que *tava* tudo calmo, a gente vê mais jornal e, também agora é mais o celular, pelo WhatsApp, pelo Face...O que acontece, né!

(09:23-09:25) Nayla: E quais jornais você vê?

(09:26-09:28) Luíza: Eu vejo mais o jornal da Record, né!

(09:29-09:34) Nayla: E você já chegou a ver algo sobre povos indígenas lá? No geral...

(09:35-09:45) Luíza: Eu vi agora! Que teve o massacre lá na aldeia em Amambai, que eles *publicaro*, né!

(09:46-09:48) Nayla: Publicaram? E falaram a verdade?

(09:49-09:50) Luíza: Não!

(09:51-09:51) Nayla: Não falaram?

(09:52-10:28) Luíza: Porque a gente... O que eu cheguei *vê* a situação que eles *falaro*... Eles *falaro* que *os índio atacou*, *essas coisa*... *Falô* que *os índio tinha* arma de fogo. E eu acho que isso era mentira, porque *nóis indígena* não *temo* arma de fogo, a nossa defesa é só a flecha e é só isso que a gente usa, né! Jamais que ia *tê* arma de fogo, isso daí que é a mentira que eu vi no jornal, que eles *falaro*... Que eles *atacaro as polícia* com arma de fogo. Mas acho que isso *num*... Na nossa realidade, eu acho que não, né!

(10:29-10:36) Nayla: E eles ouviram os povos indígenas? Teve algum indígena falando a versão deles, do outro lado?

(10:37-10:47) Luíza: Teve! Porque eu *tô* no grupo *dos cacique*, que é o geral, né! Aí tem bastante gente que foi lá, eu não cheguei *í*.

(10:48-10:50) Nayla: Mas deram entrevista?

(10:51-10:59) Luíza: Deu! *Uhum*. Porque a gente vê a situação dele, que eles *passaro* lá, morreu acho que (inaudível).

(11:00-11:03) Nayla: Luíza, você falou que nunca vieram aqui, que nunca se interessaram...

(11:04-11:05) Luíza: Não.

(11:05-11:13) Nayla: Aí eu queria saber, é importante pra vocês que venham, que se interessem, que falem a verdade?

(11:14-11:30) Luíza: Eu acho que é! Porque aí leva a nossa situação, né! É muito importante *o jornalista vim*, *entrevistá*, *vê* a situação que *nóis tamo passano* na retomada... Porque aí a gente vai, pelo menos, *vê publicá* a situação que a gente vive na retomada.

(11:31-11:34) Nayla: Faz com que o problema de vocês exista pros outros...

(11:35) Luíza: Exista. Isso.

(11:36-11:46) Nayla: E, Luíza, se viesse alguém aqui, o que você gostaria que falasse da situação de vocês? Do território de vocês?

(11:47-12:29) Luíza: Então, principalmente... A minha preocupação, que agora eu vivo na cabeça... Eu gostaria que *eles resolvesse* a situação aqui pra *nóis*, porque a gente vive nisso, principalmente na retomada. A gente não pode *prantá* bastante e, a gente vive assim, porque a justiça não *chegô decidí* ainda pra *nóis*. *Nóis queremo* a nossa terra, pra *podê* a gente *trabalhá*, *prantá*, *colhê*, pra *podê sobrevivê* da roça, né! E até agora ninguém conseguiu, *tá* nessa daí, a justiça não decidiu o que *tá aconteceno*, a gente *tá esperano* a resposta deles. É isso que a gente *qué*, né!

(12:30-12:37) Nayla: Você acha que se os jornalistas viessem aqui e divulgassem mais a realidade de vocês ajudaria? Nessas questões da justiça, do governo...

(12:38-12:49) Luíza: Ajudaria! Eu acho que ajudaria, porque vai *pubricá*, *as pessoa vai sabê* a realidade que *nóis tá passano*. Vai *ajudá* bastante.

(12:50-12:53) Nayla: Luíza, você participa da *Aty Kuña*?

(12:54-12:57) Luíza: Eu participei só uma vez. Eu não cheguei a *participá*, não.

(12:58-12:59) Nayla: Mas você participa do grupo das mulheres, né?

(13:00-13:02) Luíza: Do grupo, sim. Eu *tô* no grupo.

(13:03-13:33) Nayla: Ontem eu também conversei com a Alenir, e ela chegou a comentar que a *Aty Kuña* faz a divulgação do que acontece com os povos indígenas e, que isso auxilia pra que as pessoas conheçam, pra que as pessoas tenham contato. E eu queria saber, Luíza, de uma forma geral, se você já viu sobre mulheres indígenas na mídia.

(13:34-13:37) Luíza: (Pausa prolongada). Já! Já, sim.

(13:38-13:43) Nayla: E foi verdadeiro? Falaram a verdade?

(13:44-14:00) Luíza: É, alguns *falaro*. Eu já vi, sim. Porque eu já participei em Brasília, que a gente teve um congresso, só *as mulher*. E ali que eu vi eles *pubricano*, alguns *falaro* a verdade, alguns não, né!

(14:01-14:03) Nayla: E ouvem bastante as mulheres?

(14:04-14:05) Luíza: Ouve. Ouve.

(14:06-14:08) Nayla: Quando os jornalistas vem, eles falam com as mulheres também?

(14:09-14:14) Luíza: Maioria aqui... Aqui na aldeia Ñande Ru Marangatu *eles entrevista* mais as mulher, né!

(14:15-14:16) Nayla: Mais as mulheres?

(14:17-14:25) Luíza: É, *as mulher*. Porque envolve mais mulher... Imagina, aqui tem *quatro liderança mulher*. Quem leva mais *preocupação* da comunidade *é as mulher*.

(14:26-14:29) Nayla: Então, quando os jornalistas vieram aqui na retomada, ouviram mais as mulheres?

(14:30-14:43) Luíza: *As mulher*! *Algum entrevista os hóme*, porque os *hóme* que *tá* como liderança, eles são muito fechados. *As mulher*, não. Leva mais a preocupação da comunidade *pra os pessoal*, pra fora.

(14:44-14:57) Nayla: Elas são mais ouvidas. Muito interessante isso, Luíza. Na pesquisa que eu *tô* fazendo, geralmente, fala que a mulher é silenciada, que ela é apagada. Então aqui, não?

(14:58-15:01) Luíza: Não! Aqui não. Aqui *é mais as mulher*.

(15:02-15:16) Nayla: Interessante. E de que forma as mulheres se expressam? Além das publicações que são feitas na *Aty Kuña*, tem mais alguma divulgação que vocês fazem?

(15:17-17:32) Luíza: Então, aqui a gente faz, por exemplo, *as mulher*... Aqui tem liderança ainda que leva mais coisa pra frente, de documentação, pedindo projeto pra comunidade. É, *mai é mulher*, né!

(15:33-15:35) Nayla: Mas daí elas não divulgam pra fora, pro resto do pessoal?

(15:36-16:32) Luíza: Não. A Alenir também *tá* fazendo divulgação, porque ela viaja bastante, ela leva *os documento* pra fora, né! E através dela, que acho que *viajô fora*, ela trouxe agora um projeto de poço artesiano pra *nóis*. Ela viaja bastante e ela conseguiu *conquistá* isso pra *nóis*. Eu acho que *nóis mulher*, a gente se preocupa mais com a comunidade, que a gente tem mais *aquele preocupação*, né! Por isso que *nóis* conquista, *nóis* leva pra frente, porque aqui *é quatro liderança mulher*. E a gente vê a situação, principalmente, *das mulher*. A gente trabalha *mai cas mulher*... E a gente *tá levano*, principalmente, na retomada.

(16:33-16:38) Nayla: E é recente, Luíza, as mulheres enquanto lideranças aqui?

(16:39-16:42) Luíza: É! Tem *seis ano*.

(16:43-16:49) Nayla: Foi junto da retomada que as mulheres se tornaram liderança também?

(16:50-17:10) Luíza: *Aham*! E era homem (risos)... Aquela vez. Em 2005, *foi homem as liderança*, tinha só um capitão. E a gente *tá* na comissão agora, acho que tem 16. Cada localidade tem um que manda, né!

(17:11-17:26) Nayla: Ontem a *Sabedoria Ancestral tava* falando que as mulheres são mais procuradas por mulheres pra falar sobre as situações de vida, situações de violência. Então, as mulheres são mais receptivas do que as lideranças masculinas?

(17:27-17:28) Luíza: Isso.

(17:29-17:32) Nayla: E tem muita violência aqui, Luíza?

(17:33-17:34) Luíza: Contra a mulher?

(17:34-17:34) Nayla: Contra a mulher.

(17:35-17:36) Luíza: Tem!

(17:37-17:39) Nayla: Quais violências?

(17: 40-17:50) Luíza: Que a gente vê mais *é os marido que judia das mulher*. *Eles bate*, mais é isso que a gente vê.

(17:51-17:55) Nayla: E daí, as mulheres procuram as outras mulheres lideranças?

(17:56-17:57) Luíza: Procura. *Aham*!

(18:00-18:16) Nayla: E, Luíza, quando você falou de Brasília, que você foi entrevistada... O que você gostaria que falasse sobre a mulher indígena como liderança? Que o jornalista falasse sobre a luta dessas mulheres?

(18:17-19:28) Luíza: Então, a gente gostaria de *falá* que a mulher... Ela tem que *levá* mais a nossa preocupação. Tem pessoa que não valoriza *as mulher* muito bem, principalmente, comunidade indígena que a mulher *tá* na liderança, né! Porque *eles precisa vê*, pra gente *podê sê* conhecida como mulher que luta pela comunidade. A gente luta. Porque aqui na Ñande Ru Marangatu a gente *tá* indo. E *as coisa que acontece*, *eles procura* mais *as mulher*, principalmente. E a nossa preocupação é isso, porque acho que *nóis mulher*, agora *tá* mais indo pra *levá as coisa* pra frente, principalmente, aqui na Ñande Ru Marangatu. Porque tem pessoa que não *qué aceitá* isso, os *hóme* principalmente, que *as mulher fiquem* na liderança. Mas acho que *as mulher* não *vai abaixá* a cabeça, sempre tem que *tá* na luta, né!

(19:29-19:42) Nayla: E pra essas pessoas que não aceitam muito, como você falou, os homens tem uma resistência maior às mulheres que são lideranças. Como vocês resistem? Como funciona a luta pelo direito de vocês?

(19:43-19:43) Luíza: *Das mulher*?

(19:44-19:45) Nayla: Isso, das mulheres.

(19:46-20:43) Luíza: A gente não abaixa a cabeça pra eles. Porque a gente tem *uns dois, três liderança* que tem hora que ele não *qué aceitá* a gente. Só que sempre a gente leva a luta na frente. Mas ele respeita a gente bastante, como mulher, *eles ouve* a gente também, *eles procura* se *comunicá ca* gente também, *os homem liderança*. Tem acho que *quatro liderança indígena* aqui. A gente trabalha em parceria, cada um dá apoio pro outro, e *eles procura* mais *as mulher* pra *resolvê* a situação. E também se *tivé* violência, se *tivé* morte, é mais *as mulher* que resolve. *Nóis chama* a polícia, *nóis busca*, *essas coisa*.

(20:44-20:48) Nayla: Então, a atividade de vocês aqui, a responsabilidade é resolver tudo, praticamente, Luíza?

(20:49-20:49) Luíza: Tudo! Isso é.

(20:50-20:59) Nayla: Desde a parte mais burocrática, como você *tava* falando, que a Inaye leva petição e tudo mais, até as resoluções de conflito interno?

(21:00-21:02) Luíza: Isso, a gente resolve tudo.

(21:03-21:12) Nayla: E, Luíza, tem aqui a questão do pessoal respeitar mais as lideranças masculinas do que as lideranças femininas?

(21:13-21:19) Luíza: Não! Acho que *todos são igual*, respeita bastante, né!

(21:22-21:29) Nayla: As atividades dos homens são diferentes das atividades das mulheres? As responsabilidades, Luíza?

(21:30-21:42) Luíza: Acho que *são igual*, porque *as mulher trabalha* bastante. A gente vê *as mulher trabalhano*, *as mulher trabalha* na roça, *eles* ajuda bastante *os marido*.

(21:43-21:45) Nayla: E elas sempre trabalharam na roça?

(21:46-21:49) Luíza: Sim! Tem mulher que trabalha bastante na roça.

(21:50-21:54) Nayla: E o que é ser uma mulher indígena, Luíza?

(21:55-22:22) Luíza: Eu como indígena... A gente vive feliz, a nossa etnia. Eu acho que é muito bom *sê* indígena, como eu sou. E a gente vê a comunidade, *as mulher*, o jeito que vive. A gente vive feliz como indígena (risos).

(22:23-22:23) Nayla: Ser mulher é ser feliz?

(22:24-22:30) Luíza: Ser feliz como indígena. A gente vive assim, feliz, *levano na vida*.

(22:32-22:33) Andréa: Luíza, eu posso tirar uma foto?

(22:34-22:34) Luíza: Pode.

(22:38-22:42) Nayla: E por que, Luíza, lutar por esse território? Por que lutar por Ñande Ru Marangatu?

(22:43-23:54) Luíza: Então, a gente *tá* na luta por Ñande Ru Marangatu não é por *nóis*, é *pelas criança*, porque a gente tem muita criança que *tá cresceno*. E a gente *tá lutano* pra gente *deixá* pra eles, pra *podê* eles *vê* que o pai, *as mãe lutô* pela terra, pra *pôde* eles *produzí* e *vivê* lá. Por isso que a gente luta, a gente pensa *nas criança*. Maioria *dos liderança,* tanto nosso anciã que *tá* na aldeia, *eles pensa* nisso, né! Pra *deixá pros filho*, *deixá pros neto*, é isso que a gente *qué*. *Mema* coisa *nóis* como liderança, a gente luta pra *deixá pras criança* da comunidade essa terra, porque a terra é importante pra eles, eles vão *vivê* e *construí os filho* lá, *as família* e, tem muita criança em Ñande Ru Marangatu. É isso que a gente luta, porque não é por *nóis*, é *pelas criança*, tem muita criança que vai *crescê* e *eles precisa* da terra pra *podê eles vivê*, *prantá*, *construí* a família.

(23:55-24:33) Nayla: E as mulheres têm necessidades diferentes? Por que você *tava* comentando, Luíza, sobre a questão das violências, principalmente, as violências sofridas dentro de casa. Daí eu queria saber, se as mulheres têm um espaço, se elas são ouvidas na comunidade de uma forma geral. Não somente as mulheres lideranças. E se elas têm necessidades diferentes. Por exemplo, antes tinha a *Aty Guasu* e agora tem a *Aty Kuña*, quais são as demandas que são levadas, as necessidades das mulheres? Por que fazer a *Aty Kuña?*

(24:34-24:58) Luíza: *Esse Aty Kuña eles faz* pra *podê eles ouví* mais *as mulher*. Aí *eles leva* a violência contra a mulher pra frente, pra *podê protegê as mulher*. Porque tem a *Aty das mulher* e a *Aty dos hóme*, que *eles recebe* só *os hóme* (risos).

(24:59-25:05) Nayla: A *Aty Kuña* é só mulher?

(25:07-25:07) Luíza: Só mulher.

(25:08-25:08) Nayla: E na *Aty Guasu*?

(25:09-25:10) Luíza: Aí já *envórve* todos.

(25:11-25:13) Nayla: E ouvia bastante as mulheres na *Aty Guasu*?

(25:14-25:16) Luíza: Ouvia bastante, *porque maioria as mulher* que *fala* mais.

(25:17-25:19) Nayla: Na *Aty Guasu* também?

(25:20-25:24) Luíza: É! *Os hóme*, *eles fala* junto. *Eles leva os problema das mulher* também.

(25:25-25:31) Nayla: Na *Aty Guasu* que é a reunião geral, falam tanto as mulheres quanto os homens? Ouve todo mundo?

(25:32-25:32) Luíza: Sim! Todo mundo.

(25:33-25:35) Nayla: E por que da criação da *Aty Kuña*, só para as mulheres?

(25:36-25:43) Luíza: Então, esse *das mulher envórve* só a vida pessoal *das mulher*, *Aty Kuña*, né!

(25:44-25:46) Nayla: E não poderia fazer junto na *Aty Guasu*?

(25:46-25:49) Luíza: Não! Aí é só *das mulher*.

(25:52-25:54) Nayla: Entendi! Pra elas terem um espaço maior?

(25:55-25:55) Luíza: Isso!

(25:57-25:59) Nayla: Entendi, Luíza.

(26:00-26:20) Dona Leonarda, Seo Salvador e Luíza: (Conversa em guarani).

(26:22-26:28) Luíza: Ele *falô* que a mulher é mais *corajoso* que os *hómes* (risos).

(26:29-26:33) Seo Salvador: (Fala em guarani).

(26:34-26:42) Luíza: Aí ele fala que *as mulher* fala *pros hóme*... Que se *eles* não *resolvê*, as mulher *tá* pra *resolvê*. Que *as mulher* têm mais força.

(26:43-26:51) Nayla: É, eu fique sabendo que as mulheres daqui têm fala forte, que os homens até falam, mas mulheres estão por trás. É verdade isso?

(26:54-26:55) Luíza: É verdade (risos).

(26:59-26:06) Nayla: Então, as mulheres são mais corajosas? Por isso que elas resolvem várias coisas?

(26:07-26:07) Seo Salvador: *Aham*.

(26:08-26:17) Nayla: E as rezadeiras e as professoras, elas são importantes aqui na comunidade? Elas também têm um papel político aqui?

(26:18-27:22) Luíza: Tem! *As professora*, principalmente. Sempre *ajuda* bastante.

(27:24-27:25) Nayla: Elas ajudam geralmente com o que, Luíza?

(27:26-27:40) Luíza: Se *tivé algum coisa*, *eles* sempre *estão junto ca* gente, *ca* comunidade. *As professora*.

(27:41-27:49) Nayla: Então, elas sempre estão junto do pessoal. E Luíza, você se considera feminista?

(27:50-27:50) Luíza: (Pausa prolongada). Sim (risos).

(27:51-27:52) Nayla: Por que, Luíza?

(27:53-27:54) Luíza: Porque sim.

(28:04-29:20) Nayla: No geral, Luíza, seria mais isso mesmo. (Pausa prolongada). *Tava* dando uma repassada aqui, mas era mais isso (risos).

(29:23-29:30) Luíza: O que *nóis faz*... O nosso papel aqui é mais um pouco junto, que nem *hóme*, né!

(29:32-29:59) Nayla: Mas no geral é isso mesmo, Luíza, não tem como separar uma coisa da outra, não. Mas *tá* ótimo. Eu queria saber se posso colocar o seu nome, ou se você prefere que eu coloque o nome de batismo indígena? Como você prefere? Porque têm algumas mulheres que preferem não ser identificadas.

(30:00-30:02) Luíza: Eu não tenho nome indígena, meu nome é só esse (risos).

(30:03-30:06) Nayla: E pra você tem problema identificar?

(30:07-30:07) Luíza: Não!

(30:22-30:23) Nayla: E como é o seu nome completo, Luíza? E quantos anos você tem?

(30:25-30:27) Luíza: Luíza Chucarro. Agora eu fiz *40 ano*.

(30:29-30:30) Nayla: 40 anos? E a sua profissão?

(30:31-30:31) Luíza: Agente de saúde.

(30:32-30:40) Nayla: Agente de saúde. E você trabalha lá na sua região, Luíza?

(30:41-30:43) Luíza: Sim! Trabalho em *duas área*.

(30:43-30:48) Nayla: Ah! Você trabalha em duas áreas. E é puxado no dia a dia, né?

(30:49-30:49) Luíza: É.

(30:50-31:05) Nayla: Eu imagino, Luíza. O pessoal da saúde e da educação é bem puxado. Mas *tá* joia! Era mais isso mesmo. Eu agradeço muito sua fala, a entrevista. Você vai participar da *Aty Kuña*, em novembro?

(31:06 – 31:06) Luíza: Se *dá tempo eu vô*.

7.1.8 História Oral Oito: Claudete Lopez

(00:00-00:21) Nayla: Elas são de Campo Grande, da UFMS, e eu sou lá de São Paulo. Eu estou fazendo a minha pesquisa lá, mas eu faço sobre Ñande Ru Marangatu. E você participou, Claudete, do despejo de 2005 e da retomada de 2015?

(00:23-00:25) Claudete: Olha! De 2005, não. Só a de 2015 eu participei.

(00:26-00:27) Nayla: E como foi na época?

(00:28-00:45) Claudete: Foi um pouco... Como eu *vô falá* pra você (inaudível). Quando *os fazendeiro* (inaudível) você fica apavorado, não sabe o que vai *acontecê*.

(00:46-00:48) Viviane: E quantos anos você tinha?

(00:48-04:40) Claudete: Eu tinha *12 ano*, 12 pra 13. Na época, eu acho que eu tinha ido umas duas vezes lá, porque a minha mãe não tinha deixado eu ir. Eu era criança ainda pra *participá* desse tipo de coisa. Daí tinha a minha irmã mais velha, e eu fui com ela lá. E quando eu cheguei lá, acho que tinha (inaudível)... Trabalhador e a gente foi lá e *falô* da situação, aí eles foram embora. Aí *nóis ficô lá esperano*. Ai já falaram já: "*Vai vim* policial! Vão *tirá* vocês daqui", um monte de fofoca, e aí *nóis ficô* lá *esperano*. Mas acho que tinha mais adolescente, jovem, era o que tinha mais lá, porque idosos não *tinham*, não. O que era o nosso cacique, que tinha só uns três, por aí (inaudível). Aí tinha uns quatro, acho que tinha a Inaye, a Alenir, a Léa, que já morreu também, e *ficô* mais do nosso lado *memo*. Acho que tinha mais *uns cinco que era de menor*, que foram lá. Acho que tinha ficado uns *dez dia* lá. Depois a gente foi lá no fundo, e aí chegou lá tinha mais criança lá. Aí quando *nóis foi* lá no fundo mesmo, que daí *tiraro nóis* de lá. Aí tinha mais dez, por aí, *adolescente que foi com nóis* lá. (Inaudível) Eu lembro bem quem foi que *ficô nóis* lá, acho que era de noite que a gente foi, aí *chegamo* lá e sorte que não tinha ninguém. *Chegamo* de van lá e *ficamo esperano*, acho que *uns 15 dia* que *nóis ficô*. Aí que *os fazendeiro foi olhá pra nóis*, maioria *ficô* com medo, porque não sabe o que ia *acontecê*, porque pessoal *levaro muitas arma* e *ficaro falano* um monte de coisa, que a terra era delas. A gente *ficô* com medo porque *não sabe* o que *vai acontecê*. A gente *ficô duas hora,* por aí*, ficô esperano*, que o pessoal *falô* que ia *ajudá nóis*, na verdade *não foram ajudá nóis*. O Força Nacional depois que foi lá, acho que era *cinco hora* que *eles chegaro* lá, mas não *adiantô* mais nada, porque já tinha voltado. Aí já tinha morrido um cara que morreu lá, acho que era o Simeão. Daí mataram ele lá e a gente correu de lá, porque eles *usaro* bala de borracha, me lembro quando eu levei duas aqui na cabeça.

(04:41) Nayla: Você levou duas balas de borracha?

(04:41-18:38) Claudete: E fiquei chorando, né! Porque era *muito dor*. Aí acho que, não sei quem lá, tinha minha irmã mais velha que bateram nela também e ficou uma mancha assim. E *nóis ficô* lá, escondidos deles primeiro, mas depois que eles entraram não podia se *escondê*, não. Daí depois que acabou bala de borracha, eles usaram bala de verdade mesmo. Aí eles *atiraro* em cima de *nóis* pra *assustá*, pra *nóis corrê* de lá. Aí *nóis corremo*, acho que tinha *umas três montanha* assim, *nóis subiu* correndo pra se *escondê* deles. Olha a situação. Depois *nóis ficô* lá uma hora *esperano* Força Nacional, mas nada e sinal deles lá. Depois que *nóis tomamo*

corage e *nóis descemo* de lá. Tinha uma estrada que passava por perto, *aí nóis saiu lá e viu,* depois *nóis escutô* carro *e se escondia*, porque tinha *quatro fazendeiro* que *ficô mais bravo com nóis*, *falô que ia matá quem acha* pelo caminho. Aí *nóis viemo*, acho que era eu, tinha um gurizinho de *dez ano*, tinha um guri acho, não sei se era menina ou menino, que tinha *sete ano* de idade e, *nóis viemo*. *Nóis ficamo meio perdido*, *não sabia* onde que ficou o (inaudível). Aí *nóis vimo*, tinha uma vaca, que não levaram ainda, aí *nóis entrô* lá no meio e tinha um touro que saiu, *nóis corremo* de novo de lá (risos). (Inaudível) Como era o nome do fazendeiro lá? Não me lembro bem, achou *nóis* lá e *pegô arma e atirô* em cima de *nóis* de novo. *Nóis corremo e entramo* numa moita que tinha uma florestazinha, *nóis entrô* lá e eles correram atrás de *nóis* pra *matá nóis*. Eu não sei se era pra *mata*, não sei o que que era. Mas correro atrás de nós com a arma. Tinha um riozinho *passano*, daí *pulô* lá e passô do outro lado dele. Aí que *nóis achamo* essa aldeiazinha e *conseguimo saí* de lá. E quando *nóis chegô* o Simeão já tinha morrido, *mataro* ele. *Chegamo* lá e já tinha o corpo dele jogado com o rosto *sangrano*. E quando *nóis é criança* se assusta quando vê. *Nóis ficô* lá *esperano* apoio *do* Força Nacional, em vez deles apoiarem *nóis*, não. Eles *apoiaro* mais *os fazendeiro*, tipo, *protegeu* mais eles do que *nóis*. Fizeram assim com o escudo, sei lá o que fizeram, pra ninguém *machucá os fazendeiro* e ninguém se *importô* com *nóis*. Aí *acharo* que *nóis saiu* de lá, mas *nóis ficô* lá, mesmo acontecendo essas coisas. Parece que isso daí faz com que você tenha mais coragem pra *enfrentá* o que *vié* pela frente. Aí *nóis ficô* lá. E acho que era uns *dez dia* por aí, *vieram um repórter* lá, não sei de onde eles vieram, só que era meio assim, *não falava* português, vieram *fazê reportage* pra *mostrá* o que aconteceu. Aí apareceu no jornal que o Simeão tinha morrido, (inaudível) e mostrou tudo lá na televisão. Aí acho que eram uns *10 dia*, aí veio outro de novo pra *fazê reportage*, aí apareceu de novo isso daí, que a gente esperava pra decidirem o que ia o que ia acontecer, se eles ia *expulsá* a gente. E a gente *ficô* lá *esperano*. Aí depois *dez dia* que ficou lá *esperano*, mas nada de *eles decidi*, e o pessoal falava que: "*Eles vão tirá* vocês daqui, se for preciso vai *matá* todo mundo". Acho que era pra *colocá* medo em *nóis, pra nóis saí* de lá. Mas não, a gente *ficô* lá , aí acho que *passaro* mais *15 dia*, por aí, e acho que eles iam de novo, mas não foram mais. Acho que... Não é isso, não me lembro bem. A FUNAI foi lá e *ficô* uns *cinco dia* com *nóis* lá, aí os fazendeiro de lá começaram a *andá* de carro pra *observá nóis*, *ficava passano* de dia e de noite. Aí *nóis não dormia*, porque *nóis ficava esperano* o que ia *acontecê*, *nóis não podia ficá sossegado*, vai que de repente chega pra *nóis* e acontece de novo um desastre, como aconteceu com *nóis*. Exatamente o que aconteceu, quando *nóis estava sentado*, que eles foram pra *nóis* e *chegaro* de repente pra *nóis*, *começaro* já sem conversa, *começaro* já a fala: "Vocês são um bando de cupim, "*Vocês precisa trabalhá*". *Falaro* um monte de coisa, sem *chegá e conversá*

com nóis. Aí que começou, aí tinha eu, minha irmã e meu irmão mais velho, que acho que bateram nele e racharam a cabeça *todinho* dele. Sorte que tinha um cunhado dele que *pegô* ele no colo e correu com ele, porque se *eles ficasse lá ia matá* mesmo ele, aí tinha uma sobrinha minha que bateram nela também. Quando eles chegaram lá, eles não tinham piedade, eles chegaram, eles batia na criança, mulher, idoso, ia com tudo mesmo, *não falava*: "Coitados", não. *Eles chegaro pra matá* mesmo *nóis* lá. A Alenir também *tava* lá, tinha *uns cinco neto* dela, aí um *levô* um tiro na cabeça de bala de borracha, acho que tinha uns quatro meses de vida, e rachou a cabeça dela assim. E como era criança *começô* a *chorá* porque *sangrô*, aí a Alenir pegou ela e correu pro mato pra se *escondê*. Quando eles chegaram lá, *nóis seguramo* por um bom tempo eles, *ficamo* lá *memo* enfrentando, mas não adiantou nada, porque *eles tinha* arma, *tinha* tudo e a gente não tinha nada, a gente tinha só um pauzinho assim pra se defender. O que isso daí ia *fazê* contra eles, se eles tinha arma, tinha tudo? *Esperamo*! Aí a Alenir ligou pro irmão dela, pra *mandá* um apoio daqui pra *nóis* lá, *mais parente* pra *ajudá*. *Mai* não *adiantô* muito, a gente *ficô esperano*. Daí *começaro a cortá* o arame que tinha, daí *cortaro* e *entraro* com o carro pra *passá* em cima de *nóis*, *entraro* com tudo mesmo. Aí que começou *memo*, e você tinha que *corrê* pra se *salvá*, porque se ficasse lá você ia *morrê* mesmo. Usaram foguete, aquele bombinha lá e pimenta de gás que *usaro em nóis*. Aí tinha um professor nosso que era baixinho, ele saiu correndo e acho que uns cinco caras subiram no carro e foram atrás *deles*, pra *matá* ele. Como ele era baixinho, ele caiu, aí que *descero* e ele *apanhô* mesmo e rachou toda a cabeça dele, aqui o olho dele ficou bem assim desse tamanho, bem inchado, bateram muito nele, quase morreu. E *nóis não podia fazê* nada, porque se *nóis isse* lá *ajudá, nóis* ia *apanhá* também, porque tinha *cinco homem* batendo nele. Tinha eu, *meu sobrinha* tinha *11 ano* de idade, e um gurizinho que tinha um *oito ano* de idade. A gente *ficô* só *gritano* de longe, né: "Deixa ele" e não sei o quê. O que a gente ia *fazê*, aqui que *eles deixaro* ele lá. Aí ele se *levantô*, foi até *nóis*, mas tudo *sangrano* em volta da cabeça dele. Tinha acho que *dois filha* dele que correu, *pegô* ele, e *nóis corremo* de lá porque depois que *acabô as bala* de borracha, eles pegaram bala mesmo, de tiro. Aí que *nóis corremo* pra se *escondê*. Falou que ia *tê* apoio pra *nóis*, mas não. Em vez deles apoiarem *nóis*, eles apoiaram mais o fazendeiro, acho que só porque *nóis era índio*, porque eles *ficaro* mais com *o fazendeiro*, *viero memo* Força Nacional, *essas coisa*, né! *Viero memo*, mas não adiantou nada, já tinha matado já Simeão. Aí *nóis ficamo* esperando apoio, mas até lá nada, não *viero apoiá nóis*, era nóis... *Nóis memo* que era nosso apoio. Tinha acho que uns 15, por aí, não sei se era, eu não me lembro bem, que *falô* que muitos *ia desistí*, porque *ficamo* esperando e ninguém *ajudô nóis*. *Desanimô nóis* Aí a gente *falô* de novo: "Não! A gente não pode *desanimá*. Chegamo até aqui, a gente não pode *desistí*". Até

agora, o pessoal que *ficô* lá, até agora. *Nóis* que é jovem agora, que naquela época, eu tinha *12 ano*, *13 ano*, *nóis ficamo*... *Nóis que ajudamo* mais eles.

(18:39-18:43) Nayla: Você tinha 12 anos e quantos anos tinham seus irmãos, sua irmã e seu irmão que estavam junto com você?

(18:43-19:05) Claudete: É, acho que meu irmão mais velho tinha *uns 30 ano* por aí, não me lembro bem, porque ele é mais velho de *nóis*, é o primeiro irmão, e minha irmã tinha *uns 17 ano* por aí.

(19:06) Nayla: 17 anos?

(19:07) Claudete: É! *17 ano*, por aí.

(19:08-19:16) Nayla: Você comentou, Claudete, que vieram uns jornalistas fazer entrevistas. Eles falavam inglês? Eles eram estrangeiros?

(19:17-19:24) Claudete: É, *era estrangeiro*. Eu não sei como é o nome do lugar que eles *viero*, tinha um nome do lugar que eles *viero*.

(19:24-19:27) Nayla: É? E eles publicaram coisas verdadeiras?

(19:27-19:52) Claudete: Sim, porque *entrevistô* maioria que *tava* lá, as lideranças. E depois *perguntô* o que aconteceu, quem se *machucô*, *essas coisa*. Eles fizeram direitinho o trabalho deles, porque não publicaram nenhuma mentira.

(19:53-20:03) Nayla: Eles ouviram então os indígenas, né? E os jornalistas daqui do Brasil, eles foram falar com vocês também?

(20:04-20:18) Claudete: Com *nóis*, não. Acho que *viero até na* cidade, aquele lá que veio, o MSTV. Só aquele lá que veio só até a cidade, mas aqui eles não *viero*.

(20:19-20:21) Nayla: Não? E você viu depois o que eles falaram?

(20:22-20:50) Claudete: Sim, só *perguntô* para o prefeito, mas prefeito não sabia de nada mesmo. Além chegarem e *tê* que *perguntá* pra *nóis*, porque *nóis* que *tava* lá. Não, *eles ficaro* lá pra *perguntá* pra lá. Eles falaram que *nóis* que *invadimo* uma terra que não era nossa. Falaram um monte de coisa, né!

(20:51) Nayla: Falaram bastante mentira, então?

(20:52-20:55) Claudete: Falaram bastante mentira.

(20:56-20:58) Nayla: E o que você gostaria que eles tivessem falado da retomada?

(20:59-22:33) Claudete: Que *eles tivesse* falado a verdade, porque ninguém sabe o que *nóis passô* lá, *nóis não dormia* e *nóis passava* fome. Porque tinha muita gente que precisava, assim, de apoio lá. Além disso, eles *culparo nóis* por isso, falou que *nóis era invadores*... Que *nóis invadimo* uma terra que não era nossa, mas é nossa, porque nossos avós e bisavós lutaram até agora. *Vai tê muitos* ainda pela frente, criança que vai crescendo, e *vai tê ainda muitos que*

vão vim pela frente. E até lá *nóis vamo ficá* ainda por aqui, vendo como tudo vai ser. *Eles podia* pelo menos *falá* a verdade e não mentira, que nem aquele MSTV mesmo *falô*, que *nóis* que *era culpado*, que *nóis podia saí* de lá, *deixá* a fazenda de novo aterrada pra eles, além deles apoiarem mais o fazendeiro. Não sei se era porque *eles tinha* dinheiro e *nóis* não.

(22:34-22:46) Nayla: E você falou que na retomada tinha bastante jovem, criança e tinha também mulher. Você citou a Alenir e a Inaye e, os jornalistas que vieram, eles ouviram essas mulheres?

(22:47-23:27) Claudete: Acho que ouviram a Inaye e a Alenir que *falô* lá. A maioria não *falô*, não. A maioria não sabe fala em português assim, daí tem que *tê* alguém pra *ajudá* eles, acho que por isso que não *falaro* com a maioria, só com a Alenir e Inaye mesmo. E acho que porque *eles* eram mais velhos, por isso que falaram só com as duas, acho que tinham mais, mas eu não me lembro bem quem eles entrevistaram, mostraram a área e tudo, é isso.

(23:27-23:37) Nayla: E hoje você lê jornal, vê TV? Por onde que você se informa, vê as notícias, Claudete?

(23:37-23:48) Claudete: Na TV! A gente vê jornal e tudo que está acontecendo. Pelo celular também, pela internet, pelos grupos.

(23:49-23:54) Nayla: E você tem visto coisas sobre mulheres indígenas no jornal?

(23:54-24:10) Claudete: Não! Porque não mostra nunca sobre índio, a maioria são só *mulheres branca* mesmo. Eles mostram mais as violências que elas, mas sobre indígena eles não mostram, não.

(24:11-24:17) Nayla: E você já viu alguma coisa sobre mulher indígena, assim no geral?

(24:18) Claudete: Sim!

(24:21-24:24) Nayla: E foi certo? Foi verdadeiro o que falaram das mulheres indígenas?

(24:25-24:31) Claudete: Eu não lembro bem se foi mentira ou não (risos).

(24:32-24:37) Nayla: E o que você gostaria que falassem das mulheres indígenas de Ñande Ru Marangatu?

(24:41-25:33) Claudete: Que falasse um monte de coisa... Que *nóis* também *temo* direito, não *é só mulheres branca* que têm, porque têm muitas mulheres indígenas que também sofrem violência... Como se fala? Doméstica. *Nóis* também *sofremo*, a maioria daqui sofre muito, *os marido dela bate nelas*, mas eles não falam isso, acho que é porque *nóis somo* índio. Eles *tão* nem aí pra *nóis*, *não apoia nóis* nessa situação.

(25:33-25:42) Nayla: E aqui na comunidade ninguém divulga nada? Como é divulgado aqui? Como as mulheres sabem da violência doméstica?

(25:43-25:46) Claudete: *Elas fala*. *Fala uma pra outra*.

(25:46) Nayla: Uma fala pra outra?

(25:47) Claudete: É!

(25:48-25:55) Nayla: Então, não tem nenhum meio de divulgação do que acontece?

(25:55-26:24) Claudete: Não, nenhum. Porque não sei se é difícil, não sei o que é, só que eles não *falá essas coisa*. Quando uma mulher sofre violência é só ela contar pra outra, e uma mulher é encontrada morta, às vezes, vai *sabê* se foi pelo marido. Nenhuma que sabe o que aconteceu.

(26:25-26:29) Nayla: E é importante ter a Inaye como vereadora?

(26:29-27:25) Claudete: É importante, porque ela já ajudou muito, desde o início ela *ajudô* bastante. Ela que *tá representano* tudo *nóis* daqui na Câmara, e ela fala por *todos os índio*. Ela é a única que foi eleita por *nóis* e isso é muito importante pra *nóis*, porque ajuda quando vai *no Brasília*, quando vai pra outros lugares. Não é só aqui que ela trabalha, tem que sair por aí *apresentá* projetos e essas coisas. E pede em nome da comunidade, acho que é bom *tê* ela.

(27:26) Nayla: E ela é bem ouvida aqui pela comunidade?

(27:29-28:06) Claudete: Ela é bem ouvida, sim, porque acho que o pai dela também foi a liderança, e foi muito importante também. E ela tem muito apoio aqui na aldeia, o pessoal escuta ela, porque ela *tá* sempre com planejamento pra aldeia, para *melhorá* e o pessoal daqui gosta dela como vereadora, ela trabalha bem aqui com *nóis*.

(28:07-28:10) Nayla: E ela é bem ouvida lá na Câmara também, lá onde ela trabalha?

(28:11-28:39) Claudete: Acho que é. Deve *sê* também. Por isso que acho que *vai reformá* a escola daqui agora, né! O projeto é dela e do prefeito, que eles fizeram. E agora vai *reformá* a escola, *vai ficá que nem a estadual*, que tem lá na cidade. Eles vão *fazê* mais ainda, *prometeu que ia fazê* mais alguma coisa pela comunidade.

(28:40-28:48) Nayla: E ela é considerada uma liderança daqui? Os homens, as mulheres consideram ela enquanto uma liderança?

(28:48-29:46) Claudete: Bom, acho que o pessoal daqui considera ela mais como vereadora, né! Inaye é vereadora. Mas também quando precisam dela, também falam como liderança e vereadora, tudo, né! E se *precisá* da opinião dela, pede pra ela o que acha disso e eles vão conversando só eles. Tem em cada local que é liderança, tem aqui no Primavera, no Primavera Dois, que eles foram lá no fundo, tem no Cedro, Fronteira e aqui que tem, só.

(29:47) Nayla: Mas tem mulher?

(29:49) Claudete: Tem. Tem mulher.

(29:50) Nayla: Nessas lideranças?

(29:51-30:11) Claudete: Tem, sim. Tem quatro liderança mulher. Casado, assim, que eles *manda*, cada local o casal que manda. Não só um, só o casal que manda. Você é casada, aí sim que *eles fica* como a liderança em cada local.

(30:11) Nayla: Ah! Entendi. Então é um casal.

(30:14) Claudete: *Uhum*. Que *fica* como liderança.

(30:16) Nayla: *Hum*! Entendi.

(30:18-30:38) Claudete: Não é só mulher, não. É homem e mulher, para homem *escutá* o homem e a mulher pra *escutá* mulher. Se não tivesse isso o que vai *acontecê*, né! Porque *vai que um homem não entende mulher* quando vai *contá* alguma coisa, aí complica *as coisa*.

(30:39-30:49) Nayla: É importante o papel de professora dentro da comunidade? Professora, rezadeira...

(30:50-31:54) Claudete: É importante, porque professora é importante. *Têm muitas criança* que tem pra *aprendê*. E rezadeira para *ensiná* para o jovem daqui o que é cultura indígena. *Porque maioria agora*, *os jovem*, *criança* não *qué* mais *sabê* disso, eles preferem mais celular de agora do que de antigamente. Antigamente a gente não usava o celular, a gente não tinha internet, a gente não tinha nada, né! Aí agora não, agora tem tudo, tem internet, tem celular, e *os jovem que vão crescê*, *adolescente*, *criança*, *eles não sabe* mais o que é cultura indígena, por isso é importante ter uma rezadeira, pra *falá* pra eles, para *continuá* ainda com a cultura indígena.

(31:58) Nayla: Pra passar a tradição, né?

(31:59-32:21) Claudete: É, para não ser esquecido, porque se ficar só no celular, na internet o pessoal esquece da cultura indígena, aí fica ruim. O que vai *acontecê* mais pela frente? Porque a internet, o celular agora *tá* muito alto pra ser usado.

(32:21-32:39) Nayla: Eu fiquei com uma dúvida, Claudete. Você *tava* falando sobre as mulheres e os jovens na retomada. Aí eu queria saber quais eram as responsabilidades das mulheres na retomada. Elas eram a linha de frente? Como funcionou?

(32:39-33:16) Claudete: Não, *nóis ficava* mais na linha de trás, porque a gente não podia *enfrentá* coisas, assim, de frente. *Nóis era mulher*, *nóis ficamo* lá só pra *dá* apoio mesmo. Para ter mais gente lá, porque os homens tinham pouco, o que tinha *mai* lá era mulher, jovem e adolescente.

(33:17) Nayla: E quem que ficava na frente, que era linha de frente?

(33:19-33:23) Claudete: Na linha de frente *era os homem* mesmo que *ficava*.

(33:23) Nayla: Eram os homens?

(33:24-33:30) Claudete: É! *E nóis ficava* atrás pra *dá* apoio.

(33:31-33:45) Nayla: E você *tava* falando que aqui tem bastante questão de violência doméstica, e que você gostaria que falassem mais sobre o direito de vocês. Eu queria saber como que é a luta da mulher indígena, como é que ela resiste? Como é que ela luta pelos direitos dela?

(33:46-34:23) Claudete: A maioria fica quieto, não fala nada e quando sofre uma violência eles não *conversa*, *fica* quieto. Só se o marido que pede pra *ficá* quieta. Aí tem muita gente que sofre muita violência doméstica, *mulheres* principalmente que *sofre*. Tem muito marido que bate na mulher.

(34:35-34:28) Nayla: E como é o seu dia a dia aqui, Claudete, na comunidade?

(34:31) Claudete: Como assim?

(34:32-34:35) Nayla: O que você faz durante o dia, durante os seus dias?

(34:36-34:44) Claudete: Durante o dia... Nada! (risos). Provavelmente nada, o que eu faço mais é *visitá* minha mãe que mora lá pra cima.

(34:44) Nayla: Você visita sua mãe e cuida dos filhos...

(34:50-34:59) Claudete: Fico cuidando *dos filho*, da casa e só. Eu fico mais é em casa, porque não gosto muito de *saí*.

(35:00-35:03) Nayla: Só cuidar dos filhos e da casa já dá um trabalhão, não dá, Claudete?

(35:04) Claudete: Dá demais (risos).

(35:08) Nayla: E o que é ser uma mulher indígena, Claudete? O que é ser uma mulher indígena?

(35:12) Claudete: Como é que eu falo?

(35:17) Nayla: O que é pra você ser mulher?

(35:18-35:53) Claudete: Mulher? Não sei, viu. Nem faço ideia! (risos). Acho que ser mulher indígena (pausa prolongada). Não sei o que é ser mulher indígena.

(35:55- 35:57) Nayla: Não tem problema. Você participa da *Aty Kuña*?

(35:58) Claudete: Não! Mas gostaria de *participá*.

(36:01) Nayla: Gostaria de participar?

(36:08-36:15) Claudete: A maioria que vai lá é só *as liderança* de cada aldeia. A mulher que é liderança, que é rezadeira que participa mais desse *Aty Kuña* que *eles fala*.

(36:17-36:19) Nayla: Entendi! As outras mulheres, então, não participam tanto?

(36:20-36:42) Claudete: Não! *Não participa* tanto, porque lá eles falam mais com a rezadeira e com *as liderança*, eles conversam mais esse assunto lá. *Mai* têm *homens que leva* também, se *quisé participá*. Se não *quisé*, aí *cê* vai ou não.

(36:43-36:46) Nayla: Esse ano vai ter aqui. Você vai?

(36:46-36:55) Claudete: Acho *vô*. *Vô lá vê* o que é esse assunto, porque eu nunca participei disso, mas acho que vai ser bom. Falou que ia *tê* mesmo, falou.

(36:56-37:04) Nayla: E você vê o que as mulheres publicam? A Alenir falou que elas sempre publicam algumas informações sobre os povos indígenas. Você já chegou a ver?

(37:05) Claudete: Não!

(37:15-37:25) Nayla: Não? (pausa prolongada). Olha, no geral era isso, Claudete. Aí eu quero saber se eu posso usar a sua identidade, seu nome, se para você está tudo bem...

(37:25) Claudete: Para quê?

(37:29) Nayla: Pra colocar na pesquisa.

(37:30) Claudete: Pode ser.

(37:34-37:39) Nayla: Não tem problema colocar o seu nome? Aí eu quero saber o seu nome completo e se você tem nome de batismo indígena.

(37:40-37:42) Claudete: Batismo indígena é só a minha mãe que sabe (risos).

(37:44) Nayla: É só sua mãe que sabe?

(37:44-38:01) Claudete: É só minha mãe que sabe isso. Ela fala pra *nóis*, mas eu sempre me esqueço, aí eu não me lembro. Só minha mãe que sabe o batismo indígena.

(38:02) Nayla: E qual é o seu nome completo, Claudete?

(38:03) Claudete: Claudete Lopez.

(38:04-38:06) Nayla: Claudete Lopez. E quantos anos você tem hoje?

(38:08-38:17) Claudete: 20 anos.

(38:13-38:15) Nayla: Na profissão, o que eu posso colocar, Claudete?

(38:16-38:19) Claudete: Profissão eu não tenho, eu sou dona de casa.

(38:21-38:28) Nayla: E uma última pergunta, Claudete. Na verdade duas. A primeira é se você se considera uma mulher feminista...

(38:29) Claudete: Sim!

(38:31-38:41) Nayla: Ontem a *Sabedoria Ancestral tava* falando bastante sobre as questões do machismo envolvendo a violência doméstica. E por que você se considera uma mulher feminista?

(38:42-39:35) Claudete: É porque sempre tem que *tê* alguém, cada mulher tem uma situação em casa, que sofre violência e não fala. *Tê* um apoio, *apoiá* umas às outras, porque se nenhuma *apoiá* não tem apoio (inaudível).

(39:37-39:45) Nayla: E a última pergunta, por que é tão importante Ñande Ru Marangatu? Porque é tão importante lutar por esse território?

(39:47-42:24) Claudete: Porque têm muitos ainda que vão *crescê e vai precisá* ainda de muita terra. Têm *alguns que já é casado* e *ficá* só aqui não é muito grande *esse aldeia* aqui. Ninguém vai *ficá* criança pra sempre, por isso que a gente precisa de terra. Alguém casa e vai morar lá, tem que *tê* mais espaço pra *nóis*. Porque a gente não vai *ficá com população* muito pequena, porque a gente vai *crescê*, porque tem *muita adolescente*, jovem que se casa pra *construí* uma família e maioria tem que ser independente. *Fazê* sua casa e *ficá* só aqui não vai *dá*, porque essa vila aqui é muito pequena. E vai *tê muito ainda pela frente que vai precisá* da terra, porque pra lá mesmo tem muita ainda para *crescê*, por isso que *nóis têm* que *lutá* pela terra, pra *deixá* para *os outro* que vão crescendo. Porque *nóis que passou* por tudo isso, *nóis só vamo esperá o que vai acontecê* pela frente, tem muita coisa ainda pela frente, não acabou ainda, porque *nóis temo que esperá* o que vão *decidí*, se vão *dá* a terra ou não, mas a gente *tá* lá ainda, *tamo* esperando *o que vão acontecê*. Por isso que é bom *lutá* pela terra, porque *os nosso bisavô, tataravó* lutaram, então como que a gente vai *deixá* de *lutá*? Tinham muitos que lutaram muito pela aldeia Ñande Ru Marangatu e *nóis temo* que *seguí* a tradição, não *podemo* desistir, eles começaram e *nóis temo* que terminar. Tem muito pela frente ainda e *tamos* aqui esperando o que vai *acontece*. Se *acontecê* alguma coisa, *nóis vamo tá preparado* pelo que vem pela frente.

(42:24) Nayla: Perfeito!

7.1.9 Entrevista com o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza:

(00:10-00:44) Nayla: Professor, na verdade, eu tinha conversado com a professora Raquel. Na última viagem que a gente fez para Ñande Ru Marangatu, a gente pegou relatos das mulheres Kaiowá sobre como foi o despejo de 2005 e a retomada de 2015. Eu queria saber qual foi a experiência do senhor no despejo que participou. Se eu não me engano foi em 2005...

(00:45-03:03) Hilário: Em 2005, foi a reintegração de posse. Eles tinham, na verdade, entrado na terra que já tinha sido reconhecida, homologada, o decreto assinado pelo presidente Lula, naquele ano. E aí os advogados encontraram uma falha processual, aí veio a decisão da reintegração de posse. Os indígenas resistiram. E no dia 15 de dezembro, se não me falha a memória, de 2005, né! Veio uma força descomunal, que era Força de Segurança Nacional, que era Cavalaria, que era a Tropa de Choque, Polícia Militar, Polícia Federal, eram muitas instituições de segurança que *tavam* lá. Parece que na época, eram em torno de 200 a 300 pessoas. Era muita gente, inclusive caminhões pra trazer os cavalos, porque veio a Cavalaria também, os policiais montados. Tudo pra desalojar ali em torno de 50, 60 famílias. A maioria

mulheres, crianças e idosos. E aí nesse contexto, eu estava lá. Nesse dia 15 de dezembro de 2005. Aparece alguns *flashes* desse momento naquele filme, naquele documentário "À Sombra de um Delírio Verde". Se você não viu esse documentário ainda, assiste! Logo no começo dele aparecem algumas cenas, sobretudo a cena mais horripilante, que é a cena do helicóptero. Logo cedo ali, umas sete horas da manhã, vem o helicóptero e faz voos rasantes e, assim, uma comunidade que nunca tinha visto helicóptero. Então, as crianças ficam gritando, com medo, na beira da estrada, porque eles *tavam* já na beira da estrada, fazendo rezas. E aí quando veio o helicóptero, começa a fazer aqueles voos rasantes, já pra amedrontar a comunidade. E aí por volta de umas oito e meia, nove da manhã, começam a chegar as tropas das Forças Armadas, Tropa de Choque, enfim, da Polícia Federal. E aí começam as negociações pra reintegração de posse.

(03:04-03:14) Nayla: Na verdade, não foi nem uma negociação, né, professor? Porque o que dá a entender, foi mais um ataque aos povos indígenas.

(03:15-10:12) Hilário: Na verdade, assim, a história de Ñande Ru Marangatu, isso fala no laudo antropológico feito pelo Levi e pelo Jorge... O estudo antropológico é feito pelo Rubinho, o Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, um antropólogo que morreu no começo da pandemia, em 2020. Mas é um antropólogo muito respeitado, muito conhecido aqui na região nossa. O diferencial dele é que ele sabia falar fluentemente a língua guarani. Então, ele tinha muita entrada nos conhecimentos tradicionais, com as famílias. Ele já tinha feito muita pesquisa de mestrado, ele tinha feito trabalhos de intervenção com a produção agrícola entre os indígenas, chamado PKN, que é o Projeto Kaiowá-Ñandeva, durante vários anos do qual o professor Levi fez parte. Então, ele que fez o estudo antropológico de identificação e delimitação do território. Claro! Na época, não tinha essa noção ainda de ampliar o território, áreas de perambulação, como foi feito depois com o Jorge e com o Levi. Então, eles encontraram algumas falhas no trabalho do Rubem, do Rubinho. Poderia ter sido maior a delimitação do território que ele coloca no estudo dele. Aí passa por todos os trâmites, né? Você deve saber os trâmites. Esse estudo da Funai é publicado no Diário Oficial, os proprietários rurais têm 90 dias pra se manifestarem... Aí o processo continuou na esfera administrativa da Funai, enquanto os fazendeiros entraram na justiça. Primeiro na Justiça Federal, aqui em Mato Grosso do Sul, depois foi chegar no Supremo. E a Funai continuou com o processo administrativo. O passo seguinte da aprovação de publicação do relatório vai para o Ministério da Justiça. Ali demorou alguns anos, mas o Ministério da Justiça reconheceu que era território tradicional e vem uma fase muito importante que é a declaração. O Ministério da Justiça declara que aquela terra, é terra de ocupação tradicional do Povo Guarani Kaiowá e Ñandeva. Esse

passo é muito importante, a partir daí você não pode mais alienar essa terra, ela já pertence ao Governo Federal, porque você sabe que o território quando declarado indígena, ele não é dos índios, ele é de usufruto. Os indígenas não podem vender esse território, então ele sai do mercado de compra e venda. E isso foi feito pelo Ministério da Justiça. E aí o último passo desse processo administrativo, de demarcação de um território, é a homologação do presidente. Isso aconteceu no começo, no primeiro semestre de 2005, com o então presidente Lula. E aí o que os indígenas fizeram? Muitos deles moravam ali na vila, que fica próxima do lado da terra, eles entraram na terra, aqueles que eram os líderes entraram na área que era deles. Eles ficaram ali na área ao redor de uns oito meses, sete, oito meses. Então, já tinham muitos pés de mandioca plantados, que eles falam que é rama, tinham plantado o milho, plantado abóboras, batatas. Já tinha muita coisa plantada e muitas casas feitas, eu estive lá. Eles estavam muito felizes, era o território tradicional que eles tinham conseguido de volta. Só que nesse ínterim, os advogados dos fazendeiros encontraram uma falha processual de um prazo, de um tempo que não foi cumprido, era um detalhe técnico, que não tem nada a ver com o mérito da posse da terra que é dos indígenas. E aí eles entraram com *habeas corpus* no Supremo e, na época, o Nelson Jobim era da Corte, do Supremo Tribunal Federal. O Nelson Jobim é o relator, que dá a decisão favorável aos fazendeiros, dizendo que o processo *tava* errado, que ia voltar tudo à estaca zero e, que era para fazer a reintegração de posse. É o que aconteceu em 2005. E aí os indígenas se recusaram e teve essa cena, que por um acaso eu estava lá, eu dormi lá à noite, né! Cheguei lá era quase meia-noite, passei a madrugada com eles, dormi um pouco, acordei de madrugada com eles rezando. E aí vem a cena do helicóptero, depois a cena da chegada dos policiais. Nesse momento não houve violência física, só violência simbólica, do helicóptero, pressão, né! E aí eu lembro do delegado da Polícia Federal negociando com os indígenas, estava lá o representante da Funai, estava lá o representante do Cimi, advogado do Cimi e, havia uma equipe de cineastas da Holanda. E no contexto ali, os policiais perceberam eles falando em inglês, perguntaram quem eles eram, cadê a carteira deles, né! O visto de trabalho eles não tinham, eles tinham visto de turista, na hora prenderam eles, deram voz de prisão para os três jornalistas holandeses. Aí já levaram eles presos pra Ponta Porã, enquanto continuava a negociação. E aí a Polícia Federal garantiu para os indígenas que era uma questão de pouco tempo, era só questão de falha processual... Que eles iam ser retirados, porque era a lei do Supremo. Aí os índios falaram que se era para voltar em seguida eles iam sair, desde que os fazendeiros não mexessem nas casas e nas plantações deles. Os fazendeiros concordaram e eles saíram. Era ao redor de umas onze e pouco da manhã, os policiais começaram a se retirar. Nós almoçamos juntos dos indígenas, fizeram uma galinhada, e era ao redor do meio-dia, nós fomos

para Ponta Porã, para ajudar a libertar os jornalistas. Quando a gente *tava* lá na parte de cima da serra, você lembra que a gente sobe uma serra ali, uma serrinha pequena, né! Lá de cima a gente viu os fazendeiros colocando fogo nas casas e nas plantações dos indígenas. Então, os fazendeiros não cumpriram o contrato, aí queimaram casa, documento, roupa, queimaram tudo, enquanto os indígenas estavam na escola. Então, essa foi a cena. E aí os indígenas disseram que eles não iam voltar pra vila, eles iam ficar na estrada, até porque já não tinham mais casas, queimaram as casas deles. Aí sim, acamparam naquela estradinha ali em frente... Mais pra frente um pouquinho da escola, naquela esquina onde foi assassinado o Marçal de Souza. Não sei se você sabe, mas naquela esquina que sobe pra escola, foi onde assassinaram o Marçal. Eles ficaram acampados ali. Eram 30, 40 famílias acampadas dos dois lados da pista. Isso era dia 15 de dezembro. Dez dias, nove dias depois, aliás, no dia 24 de dezembro, durante o dia, passou uma caminhonete indo pra Antônio João e perguntou: "Cadê o fulano de tal? Que era o líder deles, um jovem, não lembro agora o nome dele. Ele se aproximou da caminhonete e o cara assassinou ele, a sangue frio.

(10:13-10:15) Nayla: Foi o Dorvalino?

(10:16-10:49) Hilário: Dorvalino, exatamente. Véspera de Natal de 2005. Para quê? Para amedrontá-los, pra que eles voltassem para a vila, para não ficarem na beira da estrada. E eles ficaram. Ficaram dez anos ali. Claro, voltaram para vila depois, né! Em dez anos a Justiça não fez nada e em 2015 é que foi a retomada grande. Aí eles retomaram todas as fazendas.

(10:50-10:52) Nayla: Eles ficaram dez anos no acampamento na estrada?

(10:52-11:48) Hilário: Eles ficaram dez anos esperando a Justiça Federal resolver. Aí nesse ínterim, em 2008, a Justiça chama o Jorge Eremites e o Levi para fazer um laudo antropológico... Que aí é pela Justiça, eles fazem o laudo, isso vai pro TRF3, em São Paulo, que é o Regional, vai pro Supremo, mas não avança o processo. Então, em dez anos o processo não avança, de homologação da terra, não acontece. Nem a declaração de novo, nem a homologação. E aí os indígenas, então, eles retomam em 2015. Menos de um ano depois, uma fazendeira com mais de 40, 50 caminhonetes, com pistoleiros, políticos, deputados federais... Aí que eles vão e tentam retomar, expulsar os índios. E aí ela consegue expulsar...

(11:48-11:51) Nayla: Isso já é em 2016?

(11:52-12:01) Hilário: Em 2016, que é quando acontece a morte... Uma segunda morte de outro indígena, que *tá* enterrado ali já na retomada.

(12:02-12:07) Nayla: E daí ela conseguiu retomar parte da...

(12:07-12:19) Hilário: Expulsar os indígenas da fazenda Fronteira, que é a fazenda dela. É a única que ficou... Os indígenas saíram e ela *tá* lá até hoje. As outras demais fazendas continuam retomadas.

(12:20-12:24) Nayla: Mas ainda os trâmites legais, eles não *tão* finalizados, né, professor?

(12:25-13:47) Hilário: Ainda não, ainda não. Parece-me que área já foi declarada pela Justiça Federal anos atrás, mas ainda não foi homologada. Essa é um pouco da história e da parte na qual eu estive presente. Em 2005, pra eles ali foi um divisor de águas... Pra dizer, a terra era deles e foi tomada, tomada de uma forma muito violenta, em termos de violência simbólica, pela quantidade de policiais, pelo helicóptero, pela morte depois do Dorvalino. Então assim, aquele momento ali no final de 2005 ficou gravado na memória deles. E quando eu disse que eu estive com eles naquele momento, a gente acabou virando parceiro deles, porque foi um momento simbólico forte, de violência, de perda e, um segundo momento depois foi 2015, 2016, quando eles retomam a terra e de novo são violentados e morre mais uma liderança deles, que foi em 2016.

(13:48-14:02) Nayla: E em 2015, mesmo o senhor não tendo participado, teve conhecimento do que aconteceu? Além da fazendeira chegar com as caminhonetes e fazer a expulsão dos indígenas na fazenda Fronteira...

(14:03-16:03) Hilário: Eu *tava* viajando na Europa. Na época, inclusive fazendo as tratativas do mestrado de Direito da UFMS, *tava* na Espanha. Eu faço parte do grupo do WhatsApp dos indígenas e eu fui acompanhando a violência dos fazendeiros, que chegaram com as caminhonetes dando tiro, amedrontando... E aí quando assassinam um menino, a imprensa também começou a noticiar... Aí chega o Mandetta e deu a notícia da manchete que o corpo já estava em rigidez cadavérica. Não sei se você se lembra desse termo. Rigidez cadavérica, pra dizer o quê? Que ele foi morto antes, pela própria comunidade. Pra dizer que não foi morto ali pelos fazendeiros, mas eu não sei se a polícia pegou esse corpo e levou pro IML. E chegando no IML, no dia seguinte, veio a notícia de que não, que ele tinha sido assassinado no dia anterior. E aí desmonta a tese do Mandetta, que até hoje ficou sem punição. Eu acompanhei os fatos de longe, mas eu sabia por causa da comunicação com os indígenas, o que *tava* acontecendo. Eram muitas caminhonetes, falaram que era 40, 50 com os proprietários rurais e com pistoleiros em cima, fortemente armados que chegaram atirando. Então, muitos fugiram, correram, mas ela achou que todo mundo ia fugir, mas não. Na verdade, ela conseguiu liberar, retomar só a fazenda dela, que é a fazenda Fronteira. De lá para cá, parece que deu uma acalmada, claro, né! Continua sempre aquela pressão, os indígenas com medo... Você sabe, a

gente vai lá e tem sempre aquela coisa de medo. E ela transita por dentro da terra indígena. Então, os índios estão sempre com medo, do que que ela pode aprontar novamente.

(16:05-16:20) Nayla: Só pra fazer uma retomada, professor. A Alenir comentou que eles ficaram entre quatro e seis meses no acampamento na estrada. Aí depois, pela demora da tramitação, cada um foi para um canto.

(16:21-16:46) Hilário: Isso! Isso lá em 2005. Eles não ficaram dez anos na beira da estrada. Eles ficaram um tempo ali. E aí como a coisa não vinha, não vinha, é muito difícil morar na beira da estrada... Não tem água, não tem luz, não tem banheiro, não tem nada, não tem roça. Então, devagarinho eles foram desmobilizando o acampamento e foram voltando ali pra vila ou voltando pra outras áreas.

(16:47-17:21) Nayla: Eu li um trabalho, uma dissertação. Não sei se o senhor tem conhecimento de uma autora que chama Kárine Guirau. Ela fala sobre Ñande Ru Marangatu, se eu não me engano, o trabalho dela é daqui do estado de São Paulo. E ela fala que eles retomaram a terra na década de 1990, lá por 98, e em 99 fizeram o batismo da terra e que, desde então, eles estavam no território. Seria isso?

(17:22-17:25) Hilário: É! As primeiras retomadas acontecem nos anos 90.

(17:26-17:30) Nayla: Por que as expulsões são de 40 a 60, né?

(17:31-18:21) Hilário: Ali foi a expulsão, o esbulho que a gente fala. O processo de esbulho foi do final dos 40 até os anos 60, de perda territorial. Aí em 1983, o Marçal de Souza é assassinado... Aí começam a demarcar as primeiras áreas, que é o Pirakuá, em 1985. E a partir dos anos 80 começa o processo de reorganização do movimento indígena, depois da morte do Marçal. E aí eles começam os processos de retomada, sobretudo, nos anos 90. E é quando o Rubinho faz o estudo antropológico... Com a retomada começa o conflito, a Funai cria o grupo de trabalho e ele faz o estudo antropológico. Se não me falha a memória, ali nos anos 90. Acho que no começo dos anos 90, algo assim.

(18:22-18:30) Nayla: E aí, depois vem o estudo antropológico do Levi e do Jorge?

(18:30-19:01) Hilário: Não! Aí já é laudo antropológico, são duas peças diferentes. Uma coisa é o estudo, que é do Rubinho, que é pra identificar e delimitar, que é um processo administrativo dentro da Funai. Aí acontece toda aquela história que te falei, em 2005. Aí em 2007, 2008, o juiz federal chama o Levi e o Jorge, intima os dois para fazer um laudo antropológico, pra confirmar pro juiz se aquela área é de verdade uma área indígena. Aí tem um laudo que eles publicaram, inclusive em livro.

(19:01-19:35) Nayla: Sim! Eu li o laudo. (Inaudível).

(19:36-20:28) Nayla: Professor, eu queria saber do senhor, o que é... Eu fiz essa pergunta para as mulheres, o que é Ñande Ru Marangatu? Que lugar é esse? Qual a história de Ñande Ru Marangatu? Quando inicia Ñande Ru Marangatu? E por que as pessoas lutam tanto por esse território? Lógico, tem toda a questão da cultura, do *tekoha*, mas eu queria fazer uma retomada de tudo isso com o senhor... Como o senhor conheceu Ñande Ru Marangatu e se envolveu com a causa também.

(20:29-27:11) Hilário: Lendo o laudo, do que eu me lembro do laudo, é uma área de ocupação tradicional antiquíssima e que não reconhecia a fronteira Brasil-Paraguai. Então, os Kaiowá, Ñandeva e os *Paĩ-Tavyterã* transitavam ali há muitos séculos. Enfim, 400, 500, 600 anos transitavam ali nessa dupla fronteira, porque não havia fronteira, essa fronteira é muito recente, ela é pós-guerra do Paraguai, feita a partir de 1875, 1876. Então, pouco mais de 100 anos, é muito recente a fronteira. Então, os Guarani transitavam ali. A gente tem notícias de colonos, notícias de viajantes, dessa presença maciça indígena nessa região. E aí no laudo do Levi e do Jorge, ouvindo os mais tradicionais, eles chegam também à hipótese, a teoria, de que o morro, o Ñande Ru Marangatu é um morro sagrado, ele seria o epicentro, o local de convergência da cosmologia Guarani, de veneração, de celebração, de rituais. Então, ali seria a marca, o centro de um grande *tekoha*, que eles chamam de *tekoha guasu*, que abrangeria toda aquela área ali de Antônio João, toda aquela região, mais a região do Paraguai e iria até o Pirakuá. Então, é uma região que abrangeria ali vários quilômetros, que eles chamam de *tekoha guasu*, ou seja, o centro de vários *tekoha*. Não é só Ñande Ru Marangatu, Ñande Ru Marangatu seria um *tekoha,* mas ele aglutinaria vários ali, na parte do Paraguai e na parte do Brasil. Isso se mantém quase irretocado até a primeira metade do século 20, porque alguns ali foram trabalhar na Mate Laranjeira... Desciam até Porto Murtinho, enfim, Caarapó que era o epicentro da Mate Laranjeira, não era Ñande Ru Marangatu. Então, ali não havia também uma grande densidade das árvores de erva-mate. Eles foram impactados pouco nesse período pós-guerra do Paraguai. Pouca presença de colonização na região deles ali e, aí começa quando começa a decadência da Mate Laranjeira, que é nos anos 30. Ela começa a perder a concessão em 34, 35, que é concomitante com a criação da Colônia Agrícola de Ponta Porã e da Colônia Agrícola de Dourados, exatamente ali na primeira metade dos anos 30. Então, a Mate Laranjeira vai decaindo, o Governo Federal cria o território de Ponta Porã, que logo depois termina, mas fica o território da Grande Dourados que é a chamada CAND, que é Colônia Agrícola Nacional de Dourados. E aí o Governo Federal, através de Getúlio Vargas, da Marcha para o Oeste, ele começa a fazer propaganda para os colonos, sobretudo os colonos do Sul, os colonos de São Paulo, de Minas e do Nordeste, pra virem pra essa região, pra ocupar essa região oeste do Brasil,

da divisa com Paraguai. Por quê? Era uma fronteira recente do pós-guerra, era uma fronteira com pouquíssima habitação, porque ela tinha sido retomada pelo Brasil do Paraguai... Você sabe, toda aquela parte ali de Bela Vista, do rio Apa, era tudo Paraguai e ali pra baixo da fronteira de Porto Murtinho. Então, precisava ocupar essa terra. Então, Getúlio Vargas, a partir da segunda metade dos anos 30, intensifica essa migração de colonos para essa região. É quando começam a chegar os primeiros grileiros, posseiros expulsando os índios. Até que chega o Pio ali já no final dos 30 para os 40, que vai ser a parte final de desintrusão, que é o esbulho. Claro que os indígenas não saem todos de uma vez, eles vão um pouco para o Paraguai, ficam um pouco por ali e continuam transitando pelas fazendas. Até os anos 60, 70 a gente tem notícia dos indígenas por ali. E aí o laudo antropológico do Levi e do Jorge é bem legal, porque eles encontram um documento histórico inédito, que é o telegrama do Agapito. O Agapito é um cara do lado dos fazendeiros, ele é um político, ele era deputado estadual no tempo do Mato Grosso ainda, que não era dividido... Ele era um representante da classe dominante, mas mesmo assim, ele ficou tão sensibilizado pela violência que os indígenas estavam passando, que ali no final dos anos 50 ele escreve um telegrama para o SPI, ainda não era a Funai, no Rio de Janeiro, relatando a violência que os índios estavam sofrendo, que estavam expulsando os índios da terra, estavam tomando a terra deles, estavam matando os índios. Então, o Agapito era do lado dos fazendeiros e, mesmo assim, ele escreve esse documento, e o Jorge e o Levi encontram esse documento. Esse documento *tá* lá no laudo antropológico, é uma prova irrefutável do esbulho que eles sofreram, que eles estavam lá sim e foram expulsos de lá. Então, contra esse fato não existe argumento, pra dizer, eles foram expulsos de lá! Isso que levou a continuar esse processo da posse da terra e que eles não têm dúvida de que a terra é deles.

(27:11-27:19) Nayla: Eu estou com o laudo antropológico aberto aqui e achei. É um texto pequeno que ele escreve...

(27:20-27:21) Hilário: Isso, é um telegrama. É um telegrama.

(27:22-28:11) Hilário: Isso prova que essa área de Ñande Ru Marangatu, era uma área densamente povoada pelos Guarani, sobretudo pelos Kaiowá, os Ñandeva bem menos. E era dos dois lados do Brasil. Então, com o final da guerra e a fronteira, eles continuam transitando, porém menos. Isso até os anos 80, 90, eles continuam transitando, porém menos. Por quê? Porque já tem uma fronteira. E aí de um lado, eles fazem o movimento pra demarcação da área do *Pysyry* e, o Estado do Paraguai vai demarcar... E do lado de cá, a mesma coisa, o movimento de retomada para assegurar esse território que eles perderam. Então, é um pouco essa a história de Ñande Ru Marangatu.

(28:12-28:17) Nayla: E como o senhor conheceu esse território e se envolveu com ele, professor?

(28:18-29:03) Hilário: Então, inicialmente, foi por causa dessa ida lá em 2005. Eu fui lá em 2005, eu não conhecia, tinha acabado de chegar no Mato Grosso do Sul... Eu *tava* fazendo minha tese de doutorado na Espanha, eu cheguei aqui no final de 2003. Então, eu trabalhei em 2004 na UCDB com o professor Brand, 2005 a mesma coisa. Então, foram dois anos trabalhando na UCDB. Em 2006, eu fui para a UFMS, só que no final 2005, foi esse fato marcante na minha vida. Eu nunca tinha ido lá naquela região de Antônio João, não conhecia Ñande Ru Marangatu, conhecia outras aldeias do estado, mas ali não. Conhecia Amambai, Caarapó, outras aldeias. E aí lá, naquele contexto da violência que eu conheci o território, em 2005. A partir daí eu mantive esse contato com eles.

(29:05-29:28) Nayla: O senhor acha que é muita ampliação, se eu colocar de uma forma bem breve essa questão da divisão dos territórios entre Brasil e Paraguai, com a criação desses Estados? Porque gera uma problemática pra eles de locomoção, gera muita diferença essa criação...

(29:28-30:44) Hilário: Essa é a parte que *tá* na dissertação da Andréa. O que a fronteira impacta na continuidade da cultura dos Guarani. E aí vem o tema da Andréa, que depois a Camila vai usar, que é a questão do *Oguata*. Então, faz parte da cultura Guarani estar sempre se deslocando, que é diferente do nomadismo... Eles estão sempre se deslocando pra ter roças novas, mas sobretudo pra alimentar as relações de parentela, então de casamento, de compadrio, mesmo de visitas. Só que essas visitas, eles não vão e voltam na mesma semana, eles vão e ficam um ano, dois anos, cinco anos e depois voltam, mas eles estão sempre naquela mobilidade no território. Ao impor uma fronteira fictícia, é uma violência que impacta a prática do *Oguata*. A Andréa vai dizer que mesmo assim, eles continuam a praticar o *Oguata*, só que bem timidamente, bem menos. Mas eles continuam se deslocando ainda entre Brasil e o Paraguai.

(30:46-31:28) Nayla: Aí, professor, eu queria perguntar também, uma coisa que ficou em dúvida pra mim. Eu li dois trabalhos, se eu não me engano, um foi o laudo e outro foi da Kárine Guirau. Ñande Ru Marangatu significa o quê? De um lado, falam que o significado do nome é "Nosso Pai Celestial", do outro falam que o nome provém da virtude, da bondade, do proveito, da honra, de um reflexo dos deuses.

(31:29-31:54) Hilário: Primeiro, é a palavra Cerro Marangatu. O nome original daquela região é Cerro Marangatu. Cerro é montanha. E aí depois acrescentaram Ñande Ru, mas o nome original de lá é Cerro Marangatu, que é um morro.

(31:55) Nayla: Um morro sagrado.

(31:57) Hilário: Isso.

(32:02-32:10) Nayla: É porque fica um pouco confuso. Cada um coloca de uma forma e aí fica um pouco confuso.

(32:10-33:12) Hilário: Isso! Aí quando você junta Ñande Ru, realmente a palavra Ñande Ru tem vários significados. Sobretudo, tem o significado da divindade. Então, o Cerro seria o lugar da divindade, entendeu? Daí vem a teoria de que ali seria o epicentro de um grande *tekoha guasu*, porque é um morro, o único da região naquele formato, naquela altura. É um cerro, um morro sagrado. Comparando para os cristãos, como se fosse a montanha onde é o Monte Sinai, onde Moisés subiu pra pegar a tábua dos dez mandamentos. É um monte que se destaca dos outros montes, ali na divisa do Egito com a Palestina, chama Monte Sinai, na península de Sinai. Esse Cerro Marangatu acabou sendo denominado Ñande Ru Marangatu, ou seja, o morro sagrado, onde tem a presença do Ñande Ru, dos espíritos. Esse é um pouco o significado do termo.

(33:14-33:29) Nayla: No laudo antropológico, eles falam que são 9.300 hectares. Na conversa com a Alenir, ela fala que são 9.317 hectares. Qual eu devo considerar, professor?

(33:30-33:39) Hilário: É... Na verdade, essas metragens têm essas pequenas variações.

(33:43-34:09) Nayla: Professor, eu gostaria de saber também, na visão do senhor, quais são as problemáticas do território? Conversando com as mulheres, a gente viu que têm várias problemáticas lá. Desde as questões de assistência governamental, até as questões de violência doméstica...

(34:12-37:28) Hilário: Então, como você disse, são muitas problemáticas. Desde a ausência, sobretudo nos últimos anos, a ausência do Estado. Continua sendo uma área de conflito com o exterior, então, não é uma área pacificada, a qualquer momento pode explodir de novo uma violência lá. Os indígenas não têm dúvidas de que terra é deles, então continua sendo uma área de conflito dos não indígenas com os indígenas. A presença da Inaye na Câmara só aumenta esse conflito, ao contrário de pacificar só aumenta, porque querendo ou não, ela é uma presença estranha, um corpo estranho ali, sobretudo nessa parte da política. Além desses problemas externos... Então, assim, a ansiedade pra esperar o Governo Federal resolver finalmente... A Justiça resolver a questão da terra, a legalidade da terra. Então, são muitos problemas, eu diria amplos, fora da comunidade. E dentro da comunidade, aí têm as violências, os problemas comuns de qualquer comunidade humana. Como é uma área de retomada, não são todas as famílias homogêneas nascidas ali. Então, são famílias que nasceram ali, que saíram, se casaram com outros, se misturaram com outros grupos familiares e retornaram. Ali são grupos de famílias heterogêneas, ou seja, não são todas as famílias parceiras, não existem

alianças com todas as famílias, são grupos de parentesco que estão ali dentro. Então, a qualquer momento, um grupo se opõe ao outro, pela questão da liderança ou por questões de plantação, de território, de espacialidade, ou por brigas de famílias. Mas eu digo, esses são os conflitos internos próprios de qualquer comunidade humana. Além da questão da violência doméstica, que tem lá, a questão religiosa, de intolerância religiosa dos evangélicos tradicionais, a queima de casas de reza. Então, eu diferencio esses dois problemas, as questões internas e as questões externas. Nas questões externas, na minha opinião, o mais grave é essa ausência do Estado e a ausência de políticas públicas lá na área. Então, tirando a educação, que *malemá* a escola funciona e, tirando a saúde, a SESAI que *malemá* está presente ali, o resto nada mais funciona. A Funai é uma desconhecida, não aparece lá, não existe política, por exemplo, de incentivo à agricultura, de autonomia, de proteção do território, de produção, não tem nada. Os indígenas têm que se virar. Para mim, essa ausência do Estado e de políticas públicas lá, é o maior problema.

(37:30-38:16) Nayla: Eu queria ver com o senhor também a questão do silenciamento feminino, tanto interno quanto o externo. A gente *tava* conversando lá com as mulheres e elas reiteraram que elas têm uma fala forte, que elas têm uma palavra forte dentro das casas. Mas eu queria entender como o senhor vê a questão do silenciamento feminino dentro das comunidades, pensando em um lado interno, dentro da comunidade, e pensando de um lado externo, do meio de comunicação.

(38:20-41:09) Hilário: Então, as vozes femininas na tradição Guarani Kaiowá e Ñandeva, as vozes femininas eram ouvidas. Havia uma relação, eu diria, de paridade entre homens e mulheres. Até porque os papéis culturais de homens e mulheres, são papéis complementares, de trabalho, de cuidado, enfim, da roça. Com a colonização e com a proximidade da sociedade não indígena, aumentou a relação machista. Já havia, a Julieta Paredes fala que é o machismo pré-colonial. Esse machismo pré-colonial já existia, mas ele foi infinitamente ampliado com a colonização. Então, assim, com a colonização, com a chegada dos colonos fazendeiros, esse machismo é infinitamente ampliado. As vozes femininas vão ficando em segundo plano, tanto na questão das decisões, na questão de produção de alimentos, sobretudo na questão política, isso até pouco tempo. Aí com os conflitos de 2005, no caso de Ñande Ru Marangatu, concretamente falando, surge uma primeira grande liderança, que é a Léa. Eu conheci muito ela, era professora, acompanhei durante muito tempo. A Léa era uma primeira voz feminina, que a partir da educação, ela começa a entrar na questão do território e na luta política. Ela era muito respeitada pelos homens da aldeia. A partir dela, começa ou intensifica-se o movimento das mulheres de Ñande Ru Marangatu pra serem novamente

ouvidas, entrar com mais autonomia na educação e sobretudo na política. Hoje a Inaye representa um pouco esse movimento, como vereadora, como mulher, como liderança, como mãe, professora, ela encarna um pouco... Mas não é só ela. Existem muitas mulheres ali com esse mesmo nível de consciência, atuando mais. Agora, isso internamente. Externamente, é o clássico silenciamento. Silenciamento total da comunidade indígena, quando aparece alguma coisa, são as notícias sensacionalistas de violência e quando vai ouvir, de alguma forma, sempre ouvem os homens. Quando acontece qualquer conflito, que vai ouvir alguém, quando ouve, é o homem, raramente a mulher. Então esse bloqueio, essa bolha, ainda não foi quebrada pelos meios de comunicação, de ouvir mais as mulheres indígenas.

(41:10-41:18) Nayla: Porque o homem parece que é entendido enquanto a liderança. A Inaye é ouvida porque ela tem o cargo de vereadora, então...

(41:19-41:21) Hilário: Exatamente, é uma exceção.

(41:23-42:08) Nayla: E aí, professor, pergunto também ao senhor, sobre as formas de expressão dessas mulheres, porque se elas são silenciadas, como elas expressam? E daí já puxo um gancho, porque a Alenir falou bastante sobre a questão da *Aty Kuña*, que segundo ela surgiu em Ñande Ru Marangatu, a Assembleia das Mulheres. Ela fala que a *Aty Kuña* é ativa nessa questão de produção de conteúdo, para divulgar a causa indígena, então é uma forma de expressão externa dessas mulheres. E uma coisa que foi muito interessante que ela falou, que juntou com o que o senhor fala agora, é que eles têm mais apoio da mídia internacional do que da mídia nacional.

(42:09-44:42) Hilário: Sim. Sim, exatamente. É isso mesmo. Isso é desde a morte do Marçal. Por exemplo, a morte do Marçal repercutiu muito mais fora do que dentro. Essa é uma tendência, de dizer que muitas vezes as vozes indígenas, elas são bloqueadas pelos ruralistas, porque a TV Morena pertence a quem? A uma família de ruralistas, então, quando não tem outra forma, eles dão a notícia. Mas, podendo, eles vão segurando. É como aconteceu, por exemplo, lá em 86, 85 com o movimento das Diretas Já. Como um todo, a Rede Globo foi o último canal de comunicação que começou a noticiar as Diretas Já. Acontece a mesma coisa aqui no nosso estado, então a TV Morena e outros canais pertencem aos ruralistas, então eles vão demorar o quanto mais puderem pra dar qualquer notícia, qualquer informação positiva das comunidades indígenas. Quando é negativa, eles têm todo prazer em noticiar. Então, nesse contexto, as vozes das mulheres, enfim, dos indígenas, acabam que saem mais para mídia internacional do que na mídia local, regional e nacional. E no caso das mulheres da *Aty Kuña*, é exatamente isso, é o movimento mais recente de empoderamento das mulheres. Eu diria, o que as mulheres fazem quando as vozes delas não são ouvidas? Então, eu diria assim, a forma

tradicional do cuidado dos filhos, de produção de alimento e, sobretudo da reza. Quando você chega no aspecto religioso, você vai ver que a mulher tem um papel semelhante ao do homem. Ela puxa as rezas junto, ela dança junto, ela canta junto, ela celebra junto, ela toca o *mbaraka* e a *takuara*. Então, nos rituais, na reza, é um espaço igualitário de manifestação de mulheres e homens. Isso antes desse movimento que eu *tô* dizendo pra você agora. Agora a política, a luta pelo território passou a ser um outro espaço das mulheres, que não havia antes. Então, elas estão recuperando a voz e o espaço na política. Na educação já aconteceu. Há uns 20 anos que as mulheres estão ocupando espaço na educação, mas nos últimos 10, 15 anos é o espaço da política, que é o *Aty Kuña*, a Inaye, o pessoal que *tá* na política.

(44:42-44:55) Nayla: Então, seria política, educação e esses outros meios de divulgação, internos, mas que também são externos, que eles utilizam pra fazer divulgação das causas indígenas...

(44:55-45:03) Hilário: Isso! E nesse período do silenciamento, eu diria que a religião era a única porta onde a mulher tinha uma atuação ativa. Era a religião.

(45:05-45:40) Nayla: Entendi, professor. Quando a gente *tava* conversando com as mulheres, porque eu falei com a *Sabedoria Ancestral*, com a Alenir, com a Inaye, com a Luíza, com a Claudete e com a Olinda lá da comunidade. A maioria relatou que as mulheres são linha de frente nas retomadas territoriais. Então, mulheres, crianças, estão na linha de frente. Como que é a percepção do senhor nessa questão de mulheres sendo linha de frente e, mesmo assim, serem silenciadas?

(45:43-47:18) Hiláro: Então, eu acho são dois movimentos. Elas eram mais silenciadas. Nos últimos anos, elas começam a se expressar mais. Sobretudo a partir da educação e, depois do movimento de recuperação dos territórios. Por exemplo, na *Aty Guasu*, a primeira *Aty Guasu* que eu participei nenhuma mulher falou. Eram só homens que falavam, só caciques, antropólogos, mulher não falava. Na atualidade, e aí os próprios homens reconhecem isso, que na *Aty Guasu*, na Grande Assembleia, as falas mais contundentes são as falas das mulheres. Por quê? Porque elas que parem os filhos que vão ser assassinados, então elas têm uma legitimidade. Essa questão da maternidade, parece que dá para elas uma legitimidade de falar a partir de dentro, falar a partir do útero, e dizer assim: "Olha, isso *tá* errado". E elas fazem acusações não só para os não indígenas, também para algumas lideranças indígenas. Elas são muito contundentes. Eu diria que na atualidade, as vozes das mulheres que são mais líderes, essas vozes são ouvidas. O que não é ouvido ainda? Aquela voz das famílias que ainda vivem nas periferias das aldeias, nas beiradas, que ainda sofrem a violência doméstica, entendeu? Essas

ainda não são ouvidas, mas aquelas mulheres que já se empoderaram, essas são ouvidas no movimento, na *Aty Guasu*, na educação, na retomada. Elas são ouvidas.

(47:19-47:21) Nayla: Ouvidas dentro, mas não fora, né, professor?

(47:22-47:24) Hilário: Isso! Dentro, mas não fora.

(47:25-47:46) Nayla: Professor, na qualificação, eu lembro que o senhor tinha falado da Inaye enquanto uma exceção, de trazer ela pra essa questão de ser ouvida. Eu refleti bastante sobre isso. Não sei se o senhor já leu as obras da Gayatri Spivak, que vai falar sobre essa questão de…

(47:47) Hilário: Pode a Inaye falar?

(47:48-48:54) Nayla: Isso! Aí eu fiquei pensando, professor, se o fato da Inaye falar contribui para que ela seja ouvida? Pra que ela seja escutada? Será que dá essa legitimidade pra ela? Porque o que eu percebi, falando com as mulheres da comunidade, é que a Inaye fala pelas mulheres da comunidade e pelas famílias menos conservadoras. Por exemplo, alguns homens mais conservadores não levam muito em consideração a Inaye. Ela é ouvida. Agora, dentro do ambiente externo, dos vereadores, ouve, mas não escuta, porque ela demonstra essa dificuldade de levar as pautas pra frente. Esse silenciamento institucional mesmo. Então, ela tem um espaço, mas pelo que eu senti, é um espaço pelo espaço. Você tem o direito de falar, mas a gente não vai levar em consideração o que está sendo dito aqui. Foi a minha percepção, professor. Não sei, me corrija se eu estiver errada.

(48:55-50:01) Hilário: Você pode ampliar e questionar a própria Spivak, né! Então, pra dizer assim, no contexto indígena, no contexto da mulher indígena, que é uma subalterna, ela pode falar? Ela até pode falar, mas a voz dela vai ser tomada como algo exótico para os não indígenas, e algo que não merece ser levado em consideração. Então, até pode falar o subalterno, mas não é levada em consideração a fala, não é levada a sério, porque é uma fala exótica, é uma fala que não reflete a realidade dos não indígenas, o que mantém a opressão, a subalternidade. Continua sendo uma subalternidade controlada, você fala porque eu deixo você falar, mas você fala dentro do meu espaço institucional e a gente vai ouvir o que interessa. Como o que ela fala não interessa, eles não ouvem. Então, é uma fala silenciada, é uma fala muda.

(50:02-50:19) Nayla: Eu senti essa dificuldade em colocar a Inaye enquanto uma exceção, mas não uma exceção enquanto vereadora, enquanto o cargo que ela tem, mas exceção enquanto a esse não silenciamento. Percebendo o silenciamento institucional que ela sofre.

(50:20-50:59) Hilário: Isso, exatamente. Ela tem um lugar de fala que outras mulheres indígenas não têm. Um lugar de fala privilegiado, de ser mulher, de ser Kaiowá e de estar em

um espaço institucional dos brancos, que é espaço da política, a tribuna da Câmara. Até aí, uma coisa que ela é uma exceção. Você não vê 200 mulheres vereadoras no Mato Grosso do Sul, muito menos indígenas. É ela. Agora, enquanto mulher indígena em uma Câmara de Vereadores, a voz dela é ouvida? Não! Continua a subalternidade. Aí não é exceção nenhuma. É isso.

(51:00-51:15) Nayla: Eu fiquei refletindo bastante sobre isso, sobre essa questão da exceção. Uma perguntinha antes de entrar no próximo tópico, professor. Juro que a gente já *tá* acabando, falta pouco. *Paĩ-Tavyterã* é, então, o pessoal do Paraguai?

(51:16-52:05) Hilário: É, o *Paĩ-Tavyterã*. É o mesmo Kaiowá, mas são chamados assim do lado de lá, porque essa região toda é dominada pelos Kaiowá, os Ñandeva eles só são maioria lá em Porto Lindo, Iguatemi, lá na pontinha sul do estado, já chegando no Paraná. Em outras regiões do país, você tem mais Ñandeva e mais Mby'a. Os Kaiowá se concentram nessa região do Mato Grosso do Sul e do Paraguai, que do lado de lá são chamados de *Paĩ-Tavyterã*, mas são os mesmos Kaiowá.

(52:06-52:50) Nayla: Eu queria saber também, professor, se o senhor tem mais leituras para indicar. No Marco Situacional, eu uso bastante o Thiago Cavalcante, a Aline Crespe, o Jorge Eremites de Oliveira e o Levi Marques Pereira, o trabalho do Bruno Morais, que o senhor indicou. Queria saber se, além das indicações cruzadas, tem mais alguma indicação que o senhor acha fundamental para contextualizar a situação dos Kaiowá em Mato Grosso do Sul.

(52:51-53:17) Hilário: É, em termos históricos, eu acho que o laudo do Levi e do Jorge é fundamental. Em termos históricos, pra ver todo aquele processo de perda territorial, a chegada da colonização. Essa base teórica sua está perfeita, é isso mesmo.

(53:18-53:20) Nayla: Não tem mais nada poderia acrescentar aqui?

(53:21-54:43) Hilário: Não! Porque o Thiago, de certa forma, contempla a tese do Brand. Eu ia falar para você ler a tese do Brand, mas o Thiago, de certa forma, contempla a tese do Brand. Existem outras literaturas que você poderia utilizar, mas vai ampliar muito. Eu acho que pro seu foco, que é entender os Kaiowá, os Guarani do sul do Mato Grosso do Sul, entender a perda territorial, entender esse contexto, acho que essa bibliografia serve.

(54:44-55:59) Nayla: Aí no capítulo sobre Ñande Ru Marangatu, eu trago a Kárine Guirau, que eu falei da dissertação dela, trago de novo a Aline Crespe, cito novamente a Clara Barbosa, que fala sobre o *tekoharã*, trago o laudo antropológico do Jorge e do Levi... E daí tem um outro autor ou autora que o senhor indica além do laudo antropológico, para aprofundar sobre Ñande Ru Marangatu?

(56:00-57:08) Hilário: Eu acho que não! Acho que você pegando esse material, sobretudo o laudo, ele é bem completo para Ñande Ru Marangatu... Eu acho que sobre Ñande Ru é a base. É a base.

(57:09-57:24) Nayla: Eu até pedi o trabalho da Inaye, porque eu queria colocar o trabalho dela também, citar. Mas ela falou que o trabalho dela está em correção. Então, não tem como ela mandar. Provavelmente, até o fechamento do trabalho, não vou conseguir utilizar.

(57:25) Hilário: Está em revisão para a versão final, né!

(57:27-58:00) Nayla: Isso. E uma coisa que me chamou a atenção, é que conversando com as mulheres, mesmo que elas falem que tem esse abandono do Estado, abandono da mídia, que ninguém procura... Elas falam que são ouvidas pelos jornais. Mas, se os jornais não procuram, se há um descaso, como elas são ouvidas?

(58:00-58:23) Hilário: Eu acho que é uma contradição na fala delas, pra dizer que uma vez ou outra que elas apareceram na imprensa, em momentos de conflito. Por isso, elas acham que são ouvidas. Até porque é uma área que elas não dominam, essa área da imprensa... De você saber ouvir o outro, levar em consideração a voz do outro, não manipular, não ouvir só em momentos de confronto...

(58:24-58:35) Hilário: Você fala da mulher no trabalho ou não?

(58:36-58:40) Nayla: Falo. Na verdade, é a primeira parte.

(58:43-58:50) Hilário: Então, porque a dissertação da Clara é bem forte nesse ponto, o papel da mulher.

(58:50-59:42) Nayla: Eu li a dissertação da Clara e citei também. Eu queria mais referência pra falar sobre a mulher indígena. Eu tenho mais alguns questionamentos, mas vai englobar também isso. É pouca coisa. Qual é o papel do Alziro Vilhalba, professor, em tudo isso? Ele era o responsável pelo território, pela vila Campestre? Ele foi bastante citado, tanto em trabalhos que eu li, quanto na conversa com as mulheres. Tinha o Alziro, a invasão do SPI, que ele ficou esperando o retorno e, depois teve a expulsão dos povos indígenas do local, que se tornou propriedades privadas. Qual o papel do Alziro, ele era liderança?

(59:43-01:01:10) Hilário: Uma liderança. Como era uma comunidade "pequena", ele era referência, ele era liderança, como se fosse hoje quem eles chamam de capitão da aldeia. Na época, eu diria que era uma comunidade bem menor e ele era o representante da comunidade. Ele que ia atrás, que lutava, não tinha medo, denunciava, ele era uma referência. Ele e os que seguiram depois dele. A diferença é que na atualidade, com a retomada e com a não homogeneidade das famílias que ocupam Ñande Ru Marangatu, o que acontece? Eles têm várias lideranças! Eles não têm uma única liderança. São várias, porque isso demonstra que não

é uma questão pacificada, a questão política entre eles. Não é um território homogêneo, é um território heterogêneo, com grupos de famílias heterogêneas. Para ficar mais ou menos viável a organização daquele território, eles dividiram em várias lideranças. Para dizer, cada grupo grande de famílias é um líder. Na época do Alziro, não. Eram menos famílias, menos território. Ele pegou a fase da transição da perda territorial, então ele era o representante, o grande líder desse *tekoha*, de Ñande Ru Marangatu.

(01:01:11-01:01:20) Nayla: Ah! Entendi. O senhor comentou do Pio, as expulsões ocasionadas pelo Pio começaram na década de 1960. Seria isso?

(01:01:21-01:01:35) Hilário: Começa antes. Acho que nos anos 50 já começa o processo de expulsão deles. É quando acontece o telegrama do Agapito. Nos anos 50 já estão expulsando.

(01:01:36-01:01:48) Nayla: É porque o SPI entra em 1930. Em 30 o SPI já entra no território e, a expulsão do Pio começa em 50...

(01:01:49-01:02:08) Hilário: Mas o SPI nem vai entrar nessa região aí. O SPI vai nas regiões que ele vai demarcar, que é Caarapó, que é Dourados. Até 1928 são as últimas demarcações que o SPI faz. Ele demarca oito reservas no sul do estado. Mas não demarca Ñande Ru Marangatu, ele não demarca.

(01:02:09-01:02:15) Nayla: É que eu entendi que o SPI foi lá, fez uma visita, falou que ia voltar e nunca mais voltou.

(01:02:16-01:03:00) Hilário: Isso, então ele não demarca. Ele só passa lá, mas ele larga. É uma região do estado que ele não vai. É uma grande ausência já lá atrás, ele não demarca essa área. E aí eles ficam entregues nas mãos dos colonizadores, a partir do final dos anos 30. Nos anos 40, são os piores conflitos. Em 40, 50 é quando acontece o telegrama do Agapito. Aí nos anos 60 são as últimas expulsões. E aí vão para o Paraguai, se esparramam, vão para a vila Campestre, pra limpar as fazendas.

(01:03:01-01:03:15) Nayla: Outra dúvida que eu tenho é sobre a fazenda Fronteira. A fazendeira que comanda o local hoje, recebeu as terras do sogro. É isso?

(01:03:16) Hilário: O Pio é o sogro dela.

(01:03:17-:01:03:22) Nayla: Então, ela recebeu a fazenda do Pio Silva.

(01:03:23-01:03:54) Hilário: Ela é casada com o filho do Pio Silva. Ele tem várias fazendas, porque ele chegou, matou índios, expulsou, grilou e ele pegou várias terras ali. Atualmente, parece que são três fazendas. São três fazendas, uma delas é a Fronteira. Ele morreu faz pouco tempo, o Pio Silva. Então agora, ela e o marido dela são donos das terras lá.

(01:03:56-01:04:04) Nayla: A fazenda Cedro, que também foi citada, ela já foi retomada, né?

(01:04:05) Hilário: Isso.

(01:04:07-01:04:48) Nayla: Tem um trabalho que eu li, em que a dificuldade dessa dissertação, é que tem muito *apud* dentro de *apud*, de trabalhos que eu não consegui achar a fonte original... E daí ela apresenta uma situação em que os indígenas são proibidos de caça e pesca na região, que são atropelados sem piedade, são mão de obra barata para os fazendeiros, que eles não têm assistência da Funai, são explorados... É uma citação de 75. Mas fiquei pensando, é possível puxar para a atualidade também, não é?

(01:04:49-01:05:28) Hilário: Tranquilamente. É possível puxar para os anos 60 e é possível puxar para a atualidade. A primeira coisa que o fazendeiro faz quando expulsa os índios, é colocar cerca e proibir que eles entrem na terra, só que eles continuam transitando pela terra. Essa é uma das provas que a Antropologia usa pra declarar que um território é de uso tradicional, porque os indígenas continuam entrando escondidos na fazenda pra caçar, pescar, coletar lenha. Isso pra dizer que o território continua sendo de uso deles, ainda que eles não tenham o título, ainda que eles sejam proibidos de entrar, mas eles continuam entrando.

(01:05:30-01:05:40) Nayla: O Seo Salvador falou que hoje eles podem caçar, porque o território é deles. Mas não tem mais bichos, porque foi desmatado...

(01:05:42-01:05:54) Hilário: Exatamente. Então, agora eles têm que fazer o quê? Deixar o mato voltar, para os bichos voltarem... Que é o que *tá* sendo feito em outras áreas que foram retomadas. É deixar o mato voltar para os bichos voltarem.

(01:06:03-01:06:13) Nayla: Professor, na percepção do senhor, a principal problemática são essas demarcações que nunca ocorreram depois da promulgação da Constituição de 88?

(01:06:14-01:07:04) Hilário: É um dos problemas. O Estado se ausenta ao não cumprir a Constituição, que é fazer o estudo antropológico, reconhecer a área e demarcar a área. O Estado se coloca subserviente ao poder econômico dos produtores rurais, basta ver o governo atual. Esse segmento dos produtores rurais é aquele que mais apoia o governo atual. O governo atual, por sua vez, ao ser eleito, prometeu que não ia demarcar um centímetro de terra. E ele *tá* cumprindo, nestes quatro anos, nem um centímetro foi demarcado. Você vê que é uma política de desrespeito da Constituição Federal.

(01:07:06-01:07:16) Nayla: Eu queria entender, professor, na perspectiva do senhor, o que poderia ser diferente nas coberturas jornalísticas em relação à questão dos povos indígenas?

(01:07:17-01:08:40) Hilário: O que pode ser diferente, na verdade, assim... A imprensa é uma empresa, são empresas que produzem as mídias sociais e elas têm, infelizmente, interesses. Algumas são mais profissionais, outras não. Infelizmente, as menos profissionais são as mais ideologizadas, que estão a serviço de ideologias, isso é muito complicado. É

diferente de você pegar uma revista, por exemplo, a CartaCapital, ela é financiada por uma fundação que é ligada ao Partido dos Trabalhadores. Então, você sabe que ao comprar aquela revista, você está comprando um meio de comunicação que tem um viés ideológico declarado. Outra coisa é uma rádio popular, FM, que atinge o país inteiro, que não é declarado, mas é totalmente ideológico o posicionamento, como tem algum canal de televisão, etc. Então, o que seria o papel da imprensa na verdade? Ter o acompanhamento dessa imprensa. Inclusive, é um projeto do Partido dos Trabalhadores, que houvesse um conselho de mídia, pra pautar um pouco essa mídia, desses desvios que acontecem.

(01:08:42-01:08:46) Nayla: E, no caso dos povos indígenas, iria além de só escutar o lado dos povos indígenas, né?

(01:08:47-01:09:04) Hilário: Exatamente. Exatamente. É um segmento importante do país, eles preservam o meio ambiente, eles têm uma identidade cultural importante, eles são a raiz da cultura do nosso país. Então, a mídia deveria ter o mínimo de bom senso, ter mais conhecimento e ouvir mais esse segmento populacional. É isso.

(01:09:09-01:09:25) Nayla: A Alenir comentou na entrevista, que na verdade os jornalistas não cobrem, porque eles ficam com medo de entrar no conflito, porque tem polícia, mas o que a gente percebe é que depois que passa o conflito, eles não vão até lá também.

(01:09:25-01:09:42) Hilário: Exatamente. Por que eles não vão lá pra mostrar a roça dos indígenas, mostrar como a Inaye vive na aldeia? Têm várias pautas para desenvolver. Por que não fazem isso? Falar sobre a escola... Aí querem entrar na hora do conflito.

(01:09:43-01:09:52) Nayla: Exatamente. Mas mesmo depois que a tensão do conflito diminui... Tem o pico e depois a calmaria. Mesmo na calmaria, eles não vão.

(01:09:53-01:09:58) Hilário: Eles podem ir uma semana depois do conflito ouvir, mas eles não vão. Porque já não é mais interessante...

(01:10:00-01:10:16) Nayla: Na qualificação, professor, o senhor pediu para inserir o cotidiano das mulheres. Só que como foram visitas rápidas, eu captei as entrevistas, mas não captei o cotidiano em si, como funciona...

(01:10:17-01:10:43) Hilário: Você não é antropóloga. Você tem que conviver lá, uma semana, duas semanas, morar na casa de uma delas pra compreender o cotidiano. Que horas elas levantam? O que elas fazem? Quais são as atividades? Elas tomam mate de manhã? O que elas fazem com as crianças? Elas tomam banho? Como elas preparam o alimento? Que horas elas vão para a roça? Como é a relação com os maridos? Então, assim, tem que morar lá, tem que conviver para poder captar.

(01:10:44-01:10:48) Nayla: É que o senhor pediu para inserir o cotidiano, mas eu não vivenciei esse cotidiano...

(01:10:49-01:10:56) Hilário: Não precisa colocar. Você pode supor, supor e elencar algumas atividades.

(01:10:57-01:11:00) Nayla: De acordo com o que a gente conversou também lá, né?

(01:11:01) Hilário: Exatamente.

(01:11:03-01:12:35) Nayla: Agora, a última, que é indicação de leitura, professor. Gostaria de saber do senhor se tem alguma indicação de leitura de gênero, de criação de gênero das mulheres indígenas... Que eu citei bastante a Lauriene Seraguza, citei bastante a Aline Crespe, citei a Clara Barbosa, citei a Priscila Anzoategui, citei a Maria Reyero... A Rita Segato citei em outra parte do trabalho. Tem mais alguma autora para criação de gênero? Eu conversei com as mulheres para ouvir os mitos, o que é e como é ser uma mulher indígena, quais são os mitos, tudo isso vou incluir no trabalho. Mas tem alguma autora ou autor que o senhor acha interessante incluir também?

(01:12:36-01:12:40) Hilário: Acho que só a boliviana, Julieta Paredes.

(01:12:41-01:12:50) Nayla: A Julieta Paredes já está lá. É que está em outra parte, junto da Rita Segato. Eu fiz uma interlocução entre a Rita Segato e a Julieta Paredes.

(01:12:51-01:13:29) Hilário: Isso. Acho que essa parte mais teórica, de fazer essa reflexão sobre o feminismo comunitário, que é da Julieta Paredes. Não é só empoderar a mulher por empoderar, mas tem a ver com a comunidade. O feminismo, queira ou não, como qualquer outra coisa do capitalismo, é uma coisa individualista. É a mulher indivíduo. Nos povos indígenas, a mulher é sempre um coletivo. Isso a Julieta traz pro debate do feminismo. A voz, a participação na retomada, na educação, tudo isso é um coletivo de mulheres. É uma visão coletiva, não individual.

(01:13:30-01:13:59) Nayla: Sim! Eu trouxe, mas vou ampliar essa parte do feminismo comunitário. E do silenciamento midiático, o senhor tem mais algum trabalho? Como essa parte estava muito aquém na qualificação, estou finalizando as leituras e escrevendo. Eu encontrei alguns trabalhos que o senhor produziu junto do professor Jorge Ijuim, da UFSC. Tem mais algum trabalho que o senhor recomenda?

(01:14:00-01:14:23) Hilário: Têm duas dissertações de mestrado da UFMS, do Jornalismo. São duas dissertações, com diferença de dois, três anos, uma da outra, que fala sobre a presença indígena na imprensa aqui do Mato Grosso do Sul.

(01:14:24-01:14:26) Nayla: Acho que uma é do Everson Monteiro, que o senhor participou da banca...

(01:14:27-01:15:18) Hilário: Isso, das duas eu participei da banca. Aliás, uma outra é do mestrado de Antropologia da UFGD, que tem uma visão mais antropológica. O Gabriel Landa é jornalista, mas ele fez o mestrado em Antropologia na UFGD. Dois ou três trabalhos de mestrado tratam do mesmo tema. É o silenciamento da mídia, a presença do indígena na mídia no Mato Grosso do Sul.

(01:15:19-01:15:23) Nayla: É que eu *tô* fazendo o levantamento e quanto mais leitura, melhor, né, professor?

(01:15:24-01:15:30) Hilário: *Aham*! Eu entendo.

(01:15:31-01:16:33) Nayla: (Inaudível). Por enquanto é isso, se eu tiver mais alguma dúvida, posso consultar o senhor?

(01:16:34-01:16:37) Hilário: Com certeza, escreve. Na medida do possível, respondo.

(01:16:38-01:16:57) Nayla: Combinado, professor. Obrigada, não só pela entrevista, mas pela indicação das meninas para ir comigo na viagem, por possibilitar a viagem, pelo investimento da Fapec, que levou a gente até lá. Eu agradeço muito pelo apoio que o senhor deu.

(01:16:58-01:17:06) Hilário: Nada foi gratuito. Estamos investindo em você, você é uma parceira da causa indígena, essa é a nossa intenção.

(01:17:07-01:17:13) Nayla: Essa é a responsabilidade maior.

(01:17:14-01:17:16) Hilário: É só para gerar o comprometimento com os indígenas.

(01:17:17-01:17:39) Nayla: Inclusive, professor, a Inaye está fazendo uma campanha para doação de brinquedos e doces, pro Dia das Crianças. Estou divulgando por aqui também.

(01:17:40-01:17:41) Hilário: Legal. Muito bom. Isso é parceria.

(01:17:42-01:18:00) Nayla: Sim! Com certeza. Espero, professor, que meu trabalho possa alcançar as expectativas, de verdade. Em novembro, aí vem a coisa positiva, vou para a *Aty Kuña* fazer a devolução do trabalho para eles.

(01:18:01-01:18:15) Hilário: Essa é a parte mais bonita. Vai lá, conversa com elas, faz o relato do seu trabalho, da sua experiência. E se coloca à disposição delas, no que você puder. Dentro dos seus limites, você é parceira. Isso é o mais importante.

(01:18:16-01:18:22) Nayla: Estou muito animada em fazer a devolutiva. Obrigada, professor.

(01:18:22-01:18:34) Hilário: Esse é o papel de uma boa pesquisadora. Fazer a devolutiva para a comunidade. Tchau, menina. Um abraço, boa semana para você.

(01:18:36-01:18:39) Nayla: Obrigada, professor. Ótima semana pro senhor também. Obrigada mais uma vez, professor.