



**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Laudo Antropológico dos autos nº 0900011-84.2020.8.12.00004 (Medida Protetiva de Urgência- Lei Maria da Penha- Ameaça) e autos nº 0001193-33.2020.8.12.0004 (Descumprimento de Medida Protetiva), do Poder Judiciário do Estado de Mato Grosso do Sul.

Priscila de S. Anzoategui
Priscila de Santana Anzoategui
Antropóloga – ABA nº 3988

Jéssica Maciel de Souza

Jéssica Maciel de Souza
Assistente da Perita, mestra em Antropologia pela UFGD

Campo Grande-MS
19/01/2021



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

- Sobre o pedido de Perícia Antropológica

Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, concernente aos direitos que versam sobre os indígenas, alguns artigos do Estatuto do índio (Lei nº 6.0001/73) não foram recepcionados pela Carta Magna. Como por exemplo, o art. 4º, que classifica os indígenas em três categorias: isolados, em vias de integração e integrados¹.

A tradição científica legitimava tal pensamento. Eram subsídios para assim pensar as teorias da mudança social para a antropologia britânica e aculturação para a antropologia norte americana, as quais tiveram grande influência no Brasil até a década de 60.

Ambas acreditavam que um grupo minoritário ao manter contato com um majoritário iria "perder" sua cultura e em contrapartida "incorporar" a outra, com exceção de que o primeiro acreditava que isso ocorreria de maneira mais acelerada, e o segundo de maneira lenta e gradual. Isto é, tratavam-se de teorias das perdas, tanto culturais quanto identitárias, conjecturando que essa situação seria irreversível.

Vale ressaltar que as políticas voltadas aos povos indígenas na época valiam-se do mesmo pressuposto, dessa feita, diversas reservas demarcadas pelo SPI - Serviço de Proteção ao Índio - não correspondiam as reais necessidades de cada povo, uma vez que foram já criadas pensando no seu caráter transitório.

O imaginário que se construiu no Brasil e permeia o senso comum está de acordo com essa ideia e acredita que ser "índio" é um estado cultural. Nesse estado, algumas características são recorrentes e sempre apresentadas sejam em pinturas, livros ou demais meio de representações, como o andar nu, estar sempre na selva e possuir características exóticas que muito se diferenciam das demais (OLIVEIRA FILHO, 2012, p. 75).

¹ De acordo com o art. 4º do Estatuto do Índio (1973), permeado pelo mesmo viés, os índios eram considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Assim, a sociedade como um todo postula que a condição indígena seja sujeita a seus critérios próprios, que pensam a cultura como algo estático no espaço e no tempo, como se seus próprios costumes não estivessem sujeitos a mudanças e ressignificações.

O pensamento assimilacionista, contudo, não foi confirmado na realidade, uma vez que passados anos desde o contato entre sociedades indígenas e sociedade nacional, não houve um desaparecimento dos povos indígenas pela via da integração como se imaginava. Nesse contexto, as teorias científicas tiveram um movimento de superação das anteriores, trazendo grandes contribuições para o que se chama na antropologia de estudos dos contatos interétnicos.

Nesse cenário, destaca-se o antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira, com a teoria conhecida como fricção interétnica.

Em primeiro lugar, como já indica o próprio termo utilizado pelo autor (fricção), as relações entre os grupos étnicos não podem ser pensadas unicamente como uma transmissão consensual de elementos de cultura, mas como um processo primordialmente conflitivo, que envolve muitas vezes interesses e valores contraditórios. (DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, p. 04)

Sendo assim, por meio de estudos voltados para diversos povos indígenas do Brasil, Oliveira (1972) salienta a situação de conflito interposta entre o contato de duas sociedades.

O autor mostra que há nesse processo um sentido destruidor que deve ser lembrado, mas, diferente das teorias anteriores, mostra que não há apenas uma via de mão única, o próprio termo “fricção” que elucida o atrito entre dois corpos que se chocam, coloca luz ao fato dos povos indígenas tanto resistirem a esse contato, quanto influenciarem também de alguma forma a sociedade oposta, isto é, a perda identitária já não é aceita como anteriormente.

Logo, é preciso compreender o processo “*enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por mais paradoxal que pareça*” (OLIVEIRA, 1972, p. 26).

Outro autor de grande valia para os estudos de contato foi Frederik Barth (1969). O antropólogo se ocupa em estabelecer previamente como se formam os grupos étnicos, contrapondo a visão hegemônica ao afirmar que um grupo étnico é uma organização social formada por diferenças culturais. Isso não quer dizer que a cultura não tenha lugar nesse processo, o que se verifica amplamente é que o uso de contrastantes culturais é muitas vezes



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

utilizado para reafirmar uma identidade étnica, contudo, essa é definida pela forma organizacional de seus membros, as relações que estabelecem entre si e entre os de fora. A cultura aqui não define um grupo étnico pois,

não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo. [...] o social apresenta propriedades distintas do cultural. Boa parte da confusão (e talvez também da importância premente) a respeito dos grupos étnicos surge dessa tensão entre a natureza dos grupos sociais e a natureza dos materiais culturais sobre os quais se baseia a definição de grupos étnicos como unidades sociais. (BARTH, 2005, p. 17)

Salienta-se com isso que o fato de os indígenas terem muitos de seus costumes modificados e ressignificados não é sinônimo de que esses estão deixando de ser indígenas. Esse é um processo natural de todos os povos, como assinalado, o caráter fluxo da cultura garante esses movimentos e modificações.

Dessa forma, entende-se que a visão assimilacionista deve ser extirpada tanto dos textos científicos, quanto dos aparatos jurídicos envolvendo os povos indígenas. Nesse sentido, a Constituição Federal de 1988 situada em um contexto de redemocratização, caracterizado pelo aumento dos direitos sociais, em sentido contrário ao art. 4º do Estatuto do Índio, não reconhece mais os povos indígenas como seres transitórios que precisam ser tutelados, mas sim como sujeitos autônomos, que possuem como direito a sua existência enquanto grupo étnico diferenciado.

Nessa esteira, vislumbra-se a relevância da confecção do laudo antropológico nos processos judiciais (não só na área criminal, como nestes autos, da esfera cível), trará um conhecimento científico em relação ao caso analisado específico, que envolvem indígenas, com um recorte do sujeito indígena e de sua etnia.

O antropólogo quando é nomeado pelo Poder Judiciário, a fim de demonstrar seu parecer técnico, vem à cena para produzir subsídios aos sistemas de Justiça, no intuito de *dirimir dúvidas e propiciar medidas com desdobramentos múltiplos* (LEITE, 2005, p. 25), ou seja, *tornar inteligíveis certas situações que jamais podem ser entendidas fora do seu contexto sócio-cultural* (LEITE, 2002, p. 34).

Dois documentos determinam as diretrizes que os antropólogos devem seguir quando são designados como peritos nessas ações judiciais, dentre outras situações que também se realiza a elaboração de relatórios, pareceres e laudos periciais antropológicos, são eles, a



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Carta de Ponta das Canas² (2000) e o Protocolo de Brasília (2015). O primeiro elenca questões de autoria, condições de trabalho, responsabilidade social e controle da qualidade dos trabalhos realizados. Destaca-se então, nesse documento:

- o trabalho do antropólogo não é como o de um detetive ou de um juiz, nem pretende desvelar uma verdade ou produzir um juízo ponderado em torno de diferentes posições; mas sim o de traduzir uma realidade não imediatamente compreensível, particularmente pela cultura jurídica;
- o saber antropológico se define pelo diálogo, pela tradução e explicitação de categorias e discursividades nativas, sendo capaz de relacionar as categorias étnicas juridicamente formalizadas com as categorias e circuitos de relações próprios aos grupos sociais e aos contextos culturais investigados; (CARTA DE PONTA DAS CANAS, 2000, p. 05-06).

No segundo documento, Protocolo de Brasília, Laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico (2015), a Associação Brasileira de Antropologia- ABA, se debruçou sobre a questão do avanço (neo)desenvolvimentista de políticas governamentais e de empreendimentos corporativos sobre terras indígenas, quilombolas e outras coletividades tradicionais, assim, em relação aos laudos em processos judiciais, que versam sobre diversidade étnica, social e cultural, frisou que:

Nesses casos, portanto, é imprescindível nas perícias levar em consideração a noção de pessoa, a compreensão dos aspectos morais e cosmológicos do(s) grupo(s) e de seu(s) arcabouço(s) jurídico(s) costumeiro(s), que define(m) formas de atuação, julgamentos e sanções, garantindo-se, portanto, a oitiva do(esses) grupo(s) social(ais) nas decisões sobre seu(s) destino(s). Ressalte-se também a importância a ser dada aos valores diferenciados no relacionamento interétnico e aos modos de administrar essas relações (Idem, p. 27).

Dessa forma, a presente perícia concerne na análise dos processos nº 090001184.2020.8.12.0004 (Medida Protetiva de Urgência- Lei Maria da Penha- Ameaça) e nº 0001193-33.2020.8.12.0004 (Descumprimento de Medida Protetiva), conforme nos foi solicitado, pelo Defensor Dr. Leonardo Ferreira Mendes.

² Disponível em: < <http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf>>, acesso em 23/04/2019.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

- Metodologia: o trabalho de campo

O trabalho do antropólogo sempre foi motivo de reflexão dentro da disciplina, dessa forma, a antropologia se mostra como uma ciência que tem em sua base uma autocrítica muito marcada. As teorias antropológicas se reinventam à luz de uma análise sistemática do que já fora teorizado, assim, pode-se dizer com segurança, que os conceitos antropológicos não são estáticos, mas sim dinâmicos, sujeitos ao caminhar histórico e das reproduções sociais.

Sendo assim os antropólogos devem manter atentos os seus olhares para as eventuais mudanças sociais. Portanto, como diz a metáfora estruturalista de Lévi Strauss, o antropólogo seria uma espécie de “astrônomo” das ciências sociais, uma vez que ele estaria responsável por descobrir um sentido para as configurações “diferentes” (STRAUSS, 1967).

O antropólogo Clifford Geertz, por exemplo, ao aliar a antropologia à hermenêutica filosófica, diz que a cultura não é um conceito próprio e autoexplicativo, ela se apresenta no formato de símbolos, e cabe ao etnógrafo interpretá-los e colocá-los em ordem, sempre adotando a perspectiva do “nativo”.

Geertz chama esse método de “Descrição Densa”, que consiste na prática etnográfica, onde a cultura deve ser descrita densamente. Por fim, a etnografia é uma prática, que exige do etnógrafo a presença física no contexto cultural e simbólico, ou seja, o mesmo deve buscar olhar a situação com os olhos do nativo, como se estivesse analisando e agregando significado ao mundo sobre o “ombro” do seu interlocutor. (GEERTZ, 1978).

Nessa perspectiva do trabalho de campo, fomos até à casa de Dona Lucia, conhecer o seu fogo familiar e também fomos na casa de Rosenildo, já que ambos são os sujeitos/partes dos processos analisados, conversamos também com Dona Demesia, viúva de Lídio (pai de Lucia e Perolina), e por fim, para entender a posição do movimento de mulheres Guarani e Kaiowá (Kunãngue Aty Guasu) nos deslocamos até a residência de Janete, que também mora na aldeia Amambai.

Fazendo uso de tais atribuições ao trabalho do antropólogo, Roberto Cardoso de Oliveira, um dos intelectuais mais proeminentes das ciências sociais, escreve um texto muito famoso na área intitulado “ O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever” (1998), a presença do antropólogo aqui é, mais uma vez, física, no contexto o qual ele está analisando.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Mas no que tange à Antropologia, como procuraremos mostrar, esses atos estão previamente comprometidos com o próprio horizonte da disciplina, onde olhar, ouvir e escrever estão desde sempre sintonizados com o “sistema de ideias e valores” que são próprios dela. O quadro conceitual da antropologia abriga nesse sentido ideias e valores de difícil separação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p. 29-30)

Por esse quadro teórico mínimo apresentado, ao se elaborar um laudo antropológico sobre o caso em voga, o antropólogo já familiarizado com esses recursos metodológicos e com o olhar epistêmico treinado previamente, ou seja, de ir *in loco*, ouvir os interlocutores, buscar amparo conceitual sobre o que outros estudiosos já buscaram compreender e, logo em seguida, confeccionar um documento fruto dessa investigação.

E essa confecção do trabalho técnico se perfaz na volta ao gabinete, onde o antropólogo envolto em suas anotações, procura então através da pesquisa bibliográfica, interpretar os fatos analisados, juntamente com os dados levantados, nessa perspectiva do fazer antropológico, de estar lá, mas também de estar aqui, nos afazeres científicos.

Primeiramente, para entender a problemática dos autos, para além do processo judicial, essa perita se deslocou à cidade de Amambai no dia 27 de outubro, permanecendo lá até o dia 29 de outubro de 2020. A equipe da perícia foi formada pelas antropólogas Priscila de Santana Anzoategui, Jéssica Maciel e Tônico Benites, que se dispôs a nos acompanhar em algumas visitas.

O trabalho de campo foi organizado de forma que nesses três dias pudéssemos entrevistar o máximo de pessoas possíveis, algumas entrevistas foram marcadas previamente, outras após a coleta de dados, tivemos que ir atrás desses novos interlocutores que foram surgindo, logo, nossas entrevistas foram estruturas da seguinte forma:

- Dia 27/10- Ida ao Ministério Público Estadual, no gabinete da Dra Nara Mendes dos Santos Fernandes, posteriormente à aldeia Amambai, na casa da parentela de Dona Lucia, e na casa do capitão da aldeia Amambai Adair Sanches.
- Dia 28/10- Ida à aldeia Amambai, na casa da parentela de Rosenildo Alves Franco e Perolina Assis Moraes, posteriormente na casa da Dona Janete Ferreira Alegre, representante da Kunhangue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá).
- Dia 29/10- Ida à aldeia Amambai na casa de Dona Demesia.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Pois bem, a fim de entender algumas questões pertinentes, o caso analisado envolve várias problemáticas para além da questão da violência doméstica, como disputa territorial, intolerância religiosa, homofobia e a influência do Capitão (o mandato de Odair Sanches como capitão foi até dia 31 de dezembro de 2020) na resolução do conflito, já que o mesmo é citado nas entrevistas como aliado do agressor, Rosenildo.

Dessa forma, abordaremos em tópicos as temáticas mencionadas, sendo que todas se interseccionam, no intuito de no final desse laudo, pontuar nossos encaminhamentos.

1) Violência doméstica

No dia 25 de março de 2020, Dona Lucia Assis Moraes registrou um boletim de ocorrência na Delegacia Civil de Amambai, devido a uma mediação da FUNAI, relatando o crime de ameaça que estava sofrendo pelo seu cunhado, Rosenildo Alves Franco, posteriormente, como as ameaças não cessaram, registrou novo B.O no dia 30 de março de 2020, ressaltando que todos moram no mesmo terreno, cerca de 40 metros de uma casa à outra, na aldeia Amambai.

Dona Lucia e os parentes ao relatarem o estopim dos conflitos, citam a discussão que começou no campo de futebol, entre Rosenildo e Jeronimo, ambos primos, sendo o segundo genro da mesma. E, depois deste fato as ameaças contra a família de Lucia, no qual, antes de acionar a polícia militar tentaram resolver através da mediação do vice-capitão, Orivaldo, porém, sem êxito, pois a liderança local desconsiderou a gravidade do fato.

Dona Lucia requereu as medidas protetivas de urgência, que foi deferida no dia 01 de abril de 2020, no relatório técnico de visita domiciliar nº 40/3ª CIPM/2020, do PROMUSE, juntado às fls. 24/25, dos autos nº 090001184.2020.8.12.0004, verifica-se que:

C) Procurou a liderança da aldeia para aconselhar as partes, mas Rosenildo ficou irritado, disse que Lucia estava mentindo e reiterou as ameaças. Disse ainda, que não era para ele se meter nas discussões dele com Jeronimo; D) Erenilda, filha de Lúcia, que acompanhou a denúncia, disse que devido a idade avançada da mãe e do pai, procuram poupá-los de discussões e problemas, mas Rosenildo faz questão de intimidar os idosos para deixa-los nervosos. O fato de Rosenildo ser vizinho, facilite que ele perturbe os idosos. E) Lucia relatou que Rosenildo não respeita os costumes indígenas e por gozar de boas condições financeiras tenta intimidar os demais familiares e critica a cultura para irrita-los. Chama-os de macacos quando se reúnem para dançar o “guaxiré” e fazer as rezas tradicionais para espantar os males, inclusive o coronavirus, como afirmou Dona Lucia. A idosa está fazendo



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

uma casa medicinal e de reza no seu espaço, para atender familiares e vizinhos, mas Rosenildo ameaçou a incendiar a construção. F) Relatou que o conflito com Rosenildo é antigo, pois ele planta mandioca para vender aos não-indígenas e tentou várias vezes convencer Lucia e o esposo, pois os anciões decidem sobre o uso da terra pelos familiares; a ceder mais terra para ele ampliar sua roça, mas ela não aceitou, pois defende que ele já tem o bastante e ela precisa da terra para manter as plantas medicinais, lenha e outros. Acredita que esse fato pode ter feito o cunhado ficar com raiva dos idosos; G) O lucro que Rosenildo obtém com a venda da mandioca fica somente com sua família nuclear, não é dividido entre os demais parentes e nada é oferecido aos anciões;

Às fls. 39/45, Lucia Assis Moraes procurou a Defensoria Pública Estadual informando que Rosenildo e o seu genro, Sérgio Vargas, um não-indígena, continuavam a ameaça-la, inclusive com o apoio do capitão.

Logo, por ter descumprido as medidas protetivas, Rosenildo foi preso, posteriormente sua parentela também requereu medidas protetivas de urgência contra a Dona Lucia e seu esposo, Juvenal, afirmando que estavam sendo ameaçados.

Nesse lapso temporal da prisão de Rosenildo, o convívio entre as famílias não melhorou, e após a sua soltura, Dona Lucia e sua parentela continuam se sentindo desprotegidos.

Durante a nossa visita à Dona Lucia na aldeia Amambai, ela nos recebeu na sua casa de medicina tradicional que foi construída com recurso da Kunhangue Aty Guasu (Grande Assembleia das mulheres Guarani e Kaiowá), como uma forma de reconhecimento do seu trabalho, de parteira e *Ñandesy* (rezadora).

Estavam presentes sua filha Eronilda, sua irmã Rosilene, seus netos, Jemerson e Jhelice e seu marido, Juvenal. Ela nos relatou a sua história de vida em guarani, sua neta Jhelice traduzia simultaneamente.

Nossa conversa se estendeu uma tarde inteira, disse que morava ali na aldeia Amambai, naquele terreno, há mais ou menos 30 anos. Que comprou o terreno através de um escambo, que o pagamento foi uma bicicleta e um rádio, comprou de um senhor chamado Osvaldo, apelido Kajato, já falecido.

Que após o falecimento de sua mãe, Julia Brites, seu pai Lídio Moraes se casou novamente, e deixou às outras filhas na casa de Lucia, para ela cuidar, então a relação de Lucia com Perolina (esposa de Rosenildo) apresenta esse aspecto de uma relação materna,



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

que só foi interrompida quando Perolina foi morar no Pirakuá, território localizado no município de Bela Vista, MS. Perolina foi levada pelo seu irmão, Sebastião Assis, e lá conheceu Rosenildo. Com 14 anos engravidou, assim desde a gestação de Ghessica queria voltar para a aldeia Amambai. Dona Lucia nos contou que quando Ghessica completou 03 anos, cedeu um espaço do seu terreno para Perolina morar e que era para ser algo temporário.

O seu genro, Jeronimo, pai de Jemerson e Jhelice, é primo de Rosenildo e foi em consideração ao primeiro, que Lucia deixou Rosenildo e Perolina morar ali.

Lucia frequentava a mesma igreja que a família de Rosenildo, Missão Evangélica Presbeteriana Caiuá (MEC), mesmo assim, nunca deixou de fazer suas rezas tradicionais e atender as mulheres gestantes da comunidade. Resolveu se afastar da igreja porque a religião presbeteriana não aceitava que ela realizasse suas práticas tradicionais kaiowa de cantos, rezas, danças e o seu dever de cuidar das mulheres da comunidade, principalmente as gestantes, algo que sempre fez parte do seu ser quanto pessoa, foi esse tipo de discurso, que afetava a sua relação com si e com os que estavam a sua volta, decorrente disso resolveu abandonar a religião dos karaí (não –indígenas).

E parece que foi a partir desse momento, que a família de Perolina e Rosenildo começou a mudar a forma de tratamento junto à parentela de Dona Lucia. A discussão no campo de futebol citada acima, só agravou uma relação de parentes que já não estava amistosa. Há 03 anos Rosenildo decidiu plantar mandioca no terreno que lhe foi cedido, mas não pediu autorização à matriarca. Como Lucia é a mais velha, cuidou de Perolina quando era mais nova, chegou no lote primeiro que Rosenildo, ela se sentiu ofendida pelo ato de plantar sem conversar com ela antes e, ao colher e não repartir, o que entre os Kaiowa é algo tradicional a divisão de alimentos entre os consanguíneos próximos, isso significou como uma ofensa ainda maior para Lucia.

A gota d'água, de acordo do que consta nos autos, foi a briga no campinho de futebol, envolvendo Rosenildo e Jeronimo, no entanto, em diálogo com as duas parentelas a relação já não estava fluindo, para a Dona Lucia foi justamente por causa desse tipo de comportamento individualista de Rosenildo, de usar a terra não em benefício das parentelas, mas sim em benefício próprio, algo que vai na contramão do modo de ser tradicional dos Guarani e Kaiowá, *ñande reko*.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Já para os familiares de Rosenildo, a parentela de Lucia tem inveja deles, pois ganham dinheiro com o mercadinho e com a venda da mandioca, Ghessica, filha de Rosenildo e Perolina, casada com Sérgio, um não-indígena, fez questão de ressaltar que “*esses índios têm inveja da gente, porque a gente tem dinheiro e trabalha e eles não*”, como se ela própria não pertencesse ao povo Guarani.

Dona Lucia relatou também que Rosenildo tirava sarro das suas rezas, que o genro dele, Sérgio Vargas, um não indígena, a chamava de macaca. Vislumbra-se a violência psicológica que a *ñandesy* encontra-se submetida, já que não se sente segura mesmo com as medidas protetivas, relatando que as ameaças não pararam. Lembrando que a casa de Lucia e Rosenildo ficam no mesmo lote, cerca de 40 metros uma da outra.

Pensar na implementação da Lei Maria da Penha junto às mulheres indígenas nos traz vários desafios, que o próprio movimento das mulheres indígenas, tem colocado em pauta.

A Lei Maria da Penha nasceu num contexto onde a violência contra a mulher só aumentava, em decorrência do tratamento da Lei dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais (Lei 9.099/95) que banalizava esse tipo de violência, haja vista que eram adotadas medidas de despenalização, através da transação penal, intensificando a ideia de que tal Lei legalizava a violência contra a mulher.

Nas balizada lição de Simone Becker, no artigo “Breves considerações sobre a (in) humanidade de LGBT’S perante o discurso jurídico brasileiro”:

A lei 11.340/06, também conhecida como Lei Maria da Penha, trata das violências domésticas praticadas contra as mulheres, e de certa forma é elogiada por ter remediado, em tese (CRUZ et al, 2008), a maneira banal como o Estado via tal problema. Aliás, fazendo minhas as palavras de Eva Blay (2008), as violências contra as mulheres, das quais a violência doméstica é uma parcela ou nuance, devem ser enfrentadas como uma questão de saúde pública (BECKER, 2011).

O debate proposto deve-se enveredar nas premissas: A Lei Maria da Penha serve para as indígenas? Essas mulheres têm acesso a essa Lei? E se tiverem, existe efetividade na sua aplicação?

Nessa perspectiva, observa-se que a Lei Maria da Penha (BRASIL, 2006), em seu artigo 2º, faz menção a mulher indígena, já que cita a hipótese de que “*toda mulher independente de etnia*” é assegurado viver sem violência. Porém, a discussão é muito mais



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

complexa, não deve ser tratada apenas pelo aspecto legalista, já que se insere numa esfera de interculturalidade.

A Lei Maria da Penha foi bastante comemorada pelo movimento feminista, tendo em vista que foi a primeira lei brasileira que trouxe à tona o termo “gênero”. A definição de gênero, num sentido político, se opõe a simplória visão da significação sexual, sendo que esta revelava apenas as diferenças biológicas e anatômicas entre os homens e as mulheres. Trouxe então uma nova busca de estruturar as diferenças num âmbito social: o que se verifica é que as relações de gênero são relações de poder.

O gênero, no entanto, aborda diferenças socioculturais existentes entre os sexos masculino e feminino, que se traduzem em desigualdades econômicas e políticas, colocando as mulheres em posição inferior à dos homens nas diferentes áreas da vida humana (TELES, 2003, p.17).

Dessa forma, investigar as relações de gênero dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, nos permite indagar como essas relações de poder acontecem numa esfera étnica, ou seja, as concepções de gênero elucidadas pelo feminismo ocidental podem ser deslocadas para o meio indígena?

Ademais, inserir entre as mulheres indígenas a temática de gênero, pode configurar numa lide/entrave entre o “etnocentrismo feminista” e o “essencialismo étnico” do movimento indígena, já que as mulheres indígenas mantêm uma “dupla militância” vinculando suas lutas específicas de gênero às lutas pela autonomia de seus povos (CASTILLO, 2002).

A aplicação da Lei Maria da Penha no meio indígena deve refletir nessas relações entre homem e mulher, advindas do contato interétnico, conforme elucidada SACCHI (2003, p. 105), “*penso que são os povos indígenas que devem decidir quais aspectos devem ou não ser preservados de acordo com sua organização social*”.

As mulheres Guarani e Kaiowá, nos últimos documentos da Kunãngue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá) criticam a Lei Maria da Penha, do modo como foi elaborada, que não serve para a sua realidade, já que no momento em que as mesmas saem das suas aldeias para procurar ajuda externa, principalmente nas delegacias do interior, não tem um atendimento adequado pois as autoridades policiais muitas vezes impedem que a denúncia seja feita, ora dizendo que essa questão é da competência da



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Fundação Nacional do Índio (Funai), ora afirmando que elas devem procurar o cacique, o capitão, a liderança.

No caso de Dona Lucia, mesmo depois que conseguiu as medidas protetivas, o próprio Capitão Adair Sanches convocou uma reunião com as duas parentelas, e com o agressor, inclusive o Capitão ameaçou a queimar a viatura da polícia, caso fosse acionada. Vejamos os relatos do neto de Dona Lucia, Jemerson, que foi encaminhado à Defensoria Pública Estadual:

E então começou uma série de ameaças vindas de Rosenildo, seguidas de perseguições, inclusive as medidas judiciais não foram suficientes para o agressor não ter contato com a vítima pois o Capitão Adair Sanches mesmo com a medida protetiva, convocou a senhora Lucia, a filha Erneilda Turibio da Silva, a neta Jhelice Franco da Silva para uma suposta conversa com a irmã da senhora Lucia (a irmã chama-se Perolina) que é cônjuge do ameaçador. Porém segundo relatos das três mulheres convocadas ao chegarem no local marcado, havia a presença do agressor Rosenildo, esse usou o pretexto de ser casado com a irmã da vítima para encontrar a senhora Lucia e assim insultar, ameaçar e ofender a família da vítima, inclusive com o respaldo do próprio Capitão, eram três mulheres contra cinco homens que se autodenominam como policiais. Também houve desrespeito com os órgãos de proteção porque o capitão ameaçou queimar a viatura da polícia (há uma gravação que comprova isso) caso acionássemos a polícia fora da aldeia. (p.86, autos nº 0900011-84.2020.8.12.0004).

Dessa forma, vislumbra-se que o próprio Capitão, quando convocou tal reunião, descumpriu as medidas protetivas, já que o agressor Rosenildo não poderia ter entrado em contato com a Dona Lucia, ou seja, o próprio Capitão provocou mais uma agressão. É importante pensar em capacitações permanentes sobre a Lei Maria da Penha para as lideranças das comunidades indígenas, isto deve ser pensado em conjunto com o movimento das mulheres guarani e kaiowa, Kunangue Aty Guasu, juntamente com antropólogos, psicólogos, assistentes sociais, entre outros, a fim de fazer esse diálogo intercultural entre as lideranças internas, os agentes do sistema de saúde/assistência social e do sistema de justiça/segurança pública.

Segundo relatos dos indígenas entrevistados durante o trabalho de campo, diversas mulheres da comunidade não podem contar com o apoio do capitão, pois ao invés de ser o porta-voz dessas mulheres, fazendo essa interlocução com o sistema de justiça e de segurança, ele prefere proteger os homens agressores que residem dentro da aldeia.

Na conversa que tivemos com a Promotora de Justiça, Dra Nara Mendes dos Santos Fernandes, nos foi informado que na comarca de Amambai desde o início de 2020 até o mês



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

de outubro, foram requeridas 102 (cento e duas) medidas protetivas, sendo 18 (dezoito) em casos que envolvem mulheres indígenas, ou seja, 17,65% dos casos.

De acordo com descrições de fatos ocorridos dentro da aldeia Amambai, a figura do Capitão, muitas vezes dificulta o acesso das mulheres indígenas à Lei Maria da Penha, atualmente elas vêm enfrentando até mesmo essa autoridade, registrando o B.O (boletim de ocorrência) e solicitando as medidas protetivas.

Outra reclamação do movimento de mulheres Guarani e Kaiowá é que não há intérpretes da sua língua materna nas delegacias, mesmo quando conseguem registrar o Boletim de Ocorrência (B.O) são impedidas de relatar os fatos na sua integralidade, ainda, mesmo requerendo as medidas protetivas de urgência, agressor não é intimado, pois a polícia tem receio de entrar nas áreas indígenas, ou seja, a medida protetiva não tem eficácia.

Para além disso, como instrumentalizar as medidas protetivas dentro de um território indígena já que as famílias moram tão perto, como é o caso de Dona Lucia? Como assegurar essa proteção, pensando na distância das aldeias até as cidades? Mesmo com essa ferramenta da justiça tão importante, as mulheres indígenas não se sentem seguras, porque as medidas protetivas acabam não funcionando para essa realidade.

No caso em tela, o ideal seria que fossem instaladas câmeras de segurança na casa davítima e nas dos demais familiares, ou se não fosse possível, que ela tivesse acesso ao botão do pânico, aparelho semelhante a um pager, que alerta caso os agressores se aproximem além do permitido pelas medidas protetivas definidas pela Justiça, tendo em vista que mesmo depois que Rosenildo foi preso e já foi definida sua pena, em regime aberto, Dona Lucia não consegue se sentir segura.

Sandra Benites, Guarani e antropóloga, durante a oficina das mulheres Guarani e Kaiowá realizada no Pirakuá (terra indígena perto do município de Bela Vista, no cone sul do MS), que ocorreu em janeiro de 2019, salientou que a violência contra a mulher indígena está sendo naturalizada até pelos próprios indígenas, que recentemente uma mulher foi assassinada brutalmente em Porto Lindo (terra indígena perto do município de Iguatemi) e só porque estava alcoolizada ninguém deu tanta importância.

Sandra que está fazendo o doutorado no Museu Nacional (UFRJ) disse que já esteve no Espírito Santo participando das reuniões do movimento de mulheres Guarani Mbya, que



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

elas tiveram que tomar a iniciativa para resolver essa problemática da violência, já que internamente essa questão não era resolvida.

Assim, também se articularam para terem acesso à Lei Maria da Penha, que essa decisão se a normativa deve ou não ser inserida no meio indígena, quem deve tomar são as próprias mulheres indígenas.

Uma das indagações que as mulheres Guarani e Kaiowá vêm debatendo nas suas assembleias e reuniões internas reflete sobre o modo como educam seus filhos, o quanto é importante manter a tradicionalidade (já que a mulher Guarani e Kaiowá é quem rege o fogo doméstico ou fogo familiar, ela que comanda a ambiente doméstico, todas as decisões passam por ela na “administração” da casa e família, versus incorporar valores que são dos karáí - não indígenas). Como é importante manter o *teko porã* (bem viver), a palavra sagrada/alma (*ñe'é*) que circula entre os fogos domésticos e as parentelas.

As mulheres indígenas vêm refletindo sobre essa temática, algumas propostas foram enumeradas em um documento da ONU Mulheres/Projeto Voz das Mulheres indígenas (2017), que pertencem ao eixo temático do enfrentamento à violência contra a mulher, na seara da violação dos direitos das mulheres indígenas:

- Garantir leis específicas e diferenciada para a mulher indígena em situações de violência e fornecer às mulheres indígenas capacitações e informações e sobre a rede de atendimento às mulheres em situação de violência doméstica;
 - Capacitar as mulheres indígenas para a realização de denúncias de violência doméstica;
 - Garantir os serviços de proteção à mulher respeitando a especificidade das mulheres indígenas e o acesso ao sistema de implementação da Lei Maria da Penha;
 - Discutir o modelo de aplicação da Lei Maria da Penha nas aldeias e terras indígenas, especialmente no caso de medidas protetivas;
 - Levar as informações sobre a Lei Maria da Penha e outros direitos das mulheres aos homens indígenas;
 - Fornecer o atendimento das mulheres indígenas em suas próprias línguas no sistema judiciário;
 - Combater o racismo institucional nos órgãos públicos;
 - Difundir informações às mulheres indígenas sobre os direitos dos povos indígenas e sobre os direitos das mulheres;
 - Capacitar as mulheres indígenas para que façam denúncias de violações de direitos às polícias e ao Ministério Público;
 - Criação de um estatuto de defesa dos direitos das mulheres indígenas, em articulação com as lideranças mulheres nas aldeias;
- (Idem)



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

De acordo com a matéria publicada pelo site Campo Grande News (2019), dados da Casa da Mulher Brasileira (CMB), mostram que os atendimentos às mulheres indígenas representam menos de 1% do total de atendimentos. Em meio às 23.157 mulheres atendidas na Casa, entre 15 de fevereiro de 2015 e 21 de junho de 2019, apenas 144 eram indígenas. Elas representam menos de 2% do total de denúncias de mulheres brancas. Segundo o departamento de tecnologia de informação da Casa, em 2019 foram 3 casos enquadrados como feminicídio de mulheres indígenas, em 2018, 1 caso de feminicídio, 3 em 2017, 6 em 2016 e 3 em 2015.

É importante frisar que a Casa da Mulher Brasileira no estado de MS, encontra-se só na capital do estado, e que existe uma necessidade de implantação de outra Casa na cidade de Dourados, já que neste município e região está localizado o maior número populacional de indígenas do estado, aproximadamente 50 mil pessoas. Assim, essa casa poderá apoiar as mulheres indígenas que estão na região sul de MS.

Se os últimos índices de violência contra a mulher (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2019) apontam que a taxa de homicídios contra as mulheres negras aumentou, entre 2007 e 2017, 29,9%, enquanto que a das não negras teve um aumento de apenas 1,6%, dados sobre as mulheres indígenas especificamente não existe.

Eva Blay (2008, p. 25), analisa tal deficiência: “*O mais claro sintoma de posição subalterna da mulher na sociedade brasileira se revela pela ausência de dados estatísticos sobre ela*”.

Esses casos que chegam ao Poder Público são subnotificados, percebe-se que as mulheres indígenas assassinadas, mesmo aquelas que morrem em luta pela retomada de terras, ou que sofrem intolerância religiosa, por serem *ñandesy* (rezadoras tradicionais) não são consideradas vítimas de feminicídio.

As mulheres indígenas a todo momento são tratadas como mulheres que não existem ou que vão deixar de existir, nessa concepção da história colonial, heteronormativa, branca. Essa violência estruturante contra os nossos corpos (nos incluímos) faz parte de uma violência histórica.

Posteriormente a este primeiro debate, há que se analisar outras questões pertinentes. Tônico Benites, antropólogo (que nos acompanhou nessa perícia) e membro da Aty Guasu



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

(Grande Assembleia dos Guarani e Kaiowá) relatou durante a oficina das mulheres Guarani e Kaiowá no Pirakuá, que desde criança aprendeu com a sua parentela que é a mulher que detém o poder na organização social dos Guarani e Kaiowá.

Então, esse machismo nos moldes ocidentais, só veio à tona após a colonização, tese defendida por Paredes (2010) e Segato (2012) em que as pesquisadoras analisam o impacto dos contatos interétnicos nas sociedades indígenas, sendo que já havia um patriarcado de baixa intensidade anteriormente, assim, com esta houve uma “super inflação” no papel do homem indígena, transformando os espaços domésticos e públicos.

Todavia, os espaços públicos não são tratados como esfera exclusiva para debater assuntos coletivos no meio indígena, o espaço doméstico também funciona como domínio político, as mulheres opinam na sua unidade familiar (ou no caso dos Guarani e Kaiowá nos seus fogos domésticos), influenciando as decisões dos homens.

São esferas que se complementam, mas não podemos negar que há também uma hierarquia de estamentos verticais sobrepostas, o homem ainda é a figura principal que rege as negociações com os agentes externos (ANZOATEGUI, 2017, 2019).

Tonico explicou que antigamente existiam punições internas para alguns casos de violência dentro do ambiente doméstico, só que aquelas punições não servem mais. Com a figura do capitão, as punições foram ficando mais violentas, dessa forma, na conjuntura atual, onde essa figura do capitão não tem mais tanto prestígio, bem como os rezadores tradicionais (*Nänderu* e *Ñandesy*), que foram perdendo sua autoridade (sendo que a expansão das igrejas neopentecostais é uma das causas dessa desestruturação das autoridades indígenas tradicionais), esses problemas foram se agravando e o enfrentamento perpassa os territórios.

Percebe-se que no caso em tela, a família do agressor, Rosenildo, embora sejam indígenas, em conversa com essa parentela, percebemos que há uma diferenciação, pelo fato da vida financeira ser melhor que a parentela de Dona Lucia e não praticarem os rituais tradicionais (são evangélicos).

Como a família de Rosenildo não compartilha alimentos e materiais que estão em sua posse, o que é tradicionalmente realizado dentro dos grupos consanguíneos, sociais, políticos e religiosos próximos, nas comunidades guarani e kaiowa, acabam que, cria conflitos internos, inviabilizando o *teko joja*. Chamorro (2015) discorre sobre o tema:

Atualmente, são poucos os Kaiowá que mantêm exclusivamente seu modo de produção tradicional, pois são também poucas as áreas habitadas por eles



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

que reúnem as condições para esse tipo de atividade. Há um crescente número de pessoas que depende quase integralmente do trabalho assalariado, dos serviços prestados nas propriedades vizinhas e em outros estados, das gramas de assistência do governo. Apesar dessas transformações e das dependências que geram, é comum os Kaiowá manterem, no interior da família extensa e em suas comunidades, relações de intercâmbio, que lembram muitos princípios da economia de reciprocidade tradicional, *teko joja*. (CHAMORRO, 2015, p.235).

Para os Guarani e Kaiowá ser calmo e passivo é uma virtude, *“toda a educação guarani e kaiowá é baseada no teko porã, o modo de vida bom e belo. O bom guarani e kaiowá é aquele que respeita os mais velhos, que não é violento”* (SILVESTRE, 2011, p. 185). Dona Lucia preza pela educação tradicional guarani e kaiowá, o rompimento dessas práticas soa como um desrespeito a ela, ao seu jeito de produção e reprodução quanto pessoa.

2) Intolerância Religiosa e Homofobia

Na reserva de Amambai, segundo artigo de Valiente & Pereira (2017), estima-se que há mais de sessenta igrejas, sendo em sua maioria composta por pentecostais.

O pentecostalismo veio com força no final da década de 70, já que foi nesse período que a mão de obra indígena começou a ser dispensada, devido a mecanização da mão de obra nas usinas de cana, então mesmo aqueles indígenas que ainda ocupavam os fundos de fazenda foram ficando desempregados e se mudando para as reservas.

Foi nessa conjuntura que inúmeras famílias extensas se converteram ao pentecostalismo, porém, esse sistema religioso dos *karáí* (não-índio) não foi incorporado na sua integralidade, com a multiplicação dos números de igrejas³, cada uma assumia um formato da família extensa ou grupo de parentesco, ressignificando esses novos espaços vinculados a fé. A maior parte das pesquisas que abordam essa temática se referem à expansão das igrejas neopentecostais na Reserva Indígena de Dourados (RID):

³ A atualidade da presença e forma do pentecostalismo entre os índios da RID é um fenômeno que requer atenção especial. Chamorro e Pereira (2013, p. 37) informam que das 35 denominações religiosas que atuavam na reserva até 2013, 20 se autodenominavam como pentecostais. As ações dessas missões religiosas se desdobraram em 74 igrejas/congregações, onde 59 são filiais e as outras 15 são autóctones. Todavia, mesmo com os indígenas representando quase 90% dos dirigentes de todas as igrejas, 41,28% deles atuam sob a supervisão de um pastor não-índio. O que na prática não lhes confere autonomia. (MORAES, 2014, p.10).



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Inicialmente as igrejas se estabeleceram na periferia da reserva (final de 1970) e, em seguida, no seu interior (início de 1980). Inúmeras famílias extensas se converteram ao pentecostalismo e passaram a assumir uma postura bastante diferenciada dos indígenas não convertidos. As novas doutrinas trouxeram consigo novos problemas. Destacam-se as posições de intolerância religiosa da Igreja Deus é Amor, presente na RID desde 1985. (MORAES, 2014, p. 06)

Uma das principais preocupações com a expansão dessas igrejas é o discurso doutrinário que não aceita a religião tradicional dos Guarani e Kaiowá, disputando esse espaço com os *Nãnderu* e *Ñandesy* (rezadores tradicionais), haja vista que esses xamãs tradicionais denunciam frequentemente incêndios criminosos das suas casas de reza (*ogapsy*)⁴.

Destaco as tensões que ocorrem entre índios pentecostais e as lideranças tradicionais em 2008 e que ganharam repercussão nacional. Na época o antropólogo Levi Marques Pereira afirmou que “até nas escolas, as crianças de pais pentecostais tendem a excluir e demonizar os filhos dos rezadores indígenas”. Ele demonstrava sua preocupação com a expansão do pentecostalismo na reserva: Esse avanço ocorre diante de uma população fragilizada e encurralada em termos culturais, linguísticos [sic], geográficos. Por suas práticas demonizantes, pela intolerância e desproporção em forças, o pentecostalismo pode ser o golpe de misericórdia no etnocídio que estamos assistindo (MORAES, 2014, p. 8).

No caso de Dona Lucia, percebemos que há sim uma postura da família de Rosenildo que pode ser configurada como intolerância religiosa⁵. Durante a nossa visita aquela

⁴ Para saber mais: < <https://jornalistaslivres.org/casa-de-reza-kaiowa-e-queimada-em-dourados/>>; <<https://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2020-01-03/casa-de-reza-indigena-e-incendiada-em-area-de-conflitos-por-terra-no-ms.html>>; <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/indigenas-denunciam-segundo-incendio-em-casa-de-reza-em-2020>>.

⁵ De acordo a Miranda (2010), a intolerância religiosa é uma categoria moral fortemente usada pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR). Essa comissão foi criada em 2008 como reação às ações violentas de neopentecostais contra terreiros de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro. Segundo Silva (2009), a intolerância religiosa assemelha-se à discriminação em geral, associada ao preconceito étnico e racial, como atitude em face ao “outro”. De acordo a Miranda e Goulart (2009), o tema da tolerância faz parte da construção simbólica da sociedade ocidental, representando a tentativa de tratar por meio de acordos públicos a cisão e a diferença. John Locke (1964, apud MIRANDA; GOULART, 2009) afirmou em sua Carta a respeito da tolerância que o “problema da intolerância” resultava da confusão entre os domínios civil e religioso. Nessa carta, o autor estabelece o princípio da laicidade do Estado moderno, ao afirmar que “pessoa alguma tem o direito de prejudicar de qualquer maneira a outrem em seus direitos civis por ser de outra igreja ou religião”. À luz da legislação brasileira, a intolerância religiosa correspondia, até abril de 2014, à infração da legislação antirracismo no que diz respeito à liberdade de culto e de crença. A lei antirracismo é a Lei Caó, n.7.716/89, que vigora hoje em sua quarta versão (SILVA, 2009, p.27). Entretanto, além dessa lei, atualmente vigora a Lei de Ação Civil Pública, n. 12.966, de 24 de abril de 2014, com a inclusão da proteção à honra e dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos. (PLATERO, 2015, p.46).



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

parentela, onde estavam presentes Rosenildo, Perolina, a filha Ghessica e o genro Sérgio, duas frases nos impactaram bastante.

Primeiro, Rosenildo disse que se Dona Lucia quisesse dançar o guaxiré dela na parte onde ele mora tem preço, custa 200 mil reais, já Sérgio enfatizou que Dona Lucia virou esse “trem” a partir do momento que largou a igreja MEC.

Questionamos se eles tinham conhecimento que Dona Lucia era uma *ñandesy* de grande prestígio, que ela também era reconhecida como parteira, eles disseram que isso era novidade. A construção da casa de medicina tradicional era vista com desconfiança, como se ela não merecesse todo aquele reconhecimento ou mesmo pelo fato dela ter abandonado a igreja, ela não fosse tão importante.

Dona Lucia frequentava uma outra igreja karai, já há muito tempo, pois sua mãe, Julia a levava. A partir do ano 2004 a *ñandesy* foi se convertendo para igreja MEC, embora não deixasse de lado a sua cultura com as rezas e danças tradicionais, que sua avó Dona Joaquina, lhe ensinou.

Ela nos disse que nunca se sentiu acolhida na igreja dos não-indígenas, que frequentava pois recebia doação de roupas e alimentos, todavia, por não abdicar dos ritos de sua cultura, continuar a fazer o guaxiré, o ñembo´e, o jehovasa, jeroky, além do seu dever de parteira, os fiéis e os pastores classificavam tais modo de ser como do demônio.

Como afirmou uma interlocutora Guarani (Ñandeva) (entrevista de 2010), os pastores proibiam a participação dos “fiéis” Kaiowá e Guarani nas cerimônias religiosas tradicionais: “proibia, falava que era pecado, que era coisa do diabo, que tinha que seguir a religião de Jesus”. Essa postura da Missão fazia com que algumas parentelas deixassem de participar das cerimônias religiosas e dos rituais tradicionais dos *ñanderú*. Portanto houve uma espécie de comparação e competição entre as lideranças carismáticas dos pastores da missão e dos xamãs tradicionais. Lembrando que esses dois atores religiosos eram também lideranças políticas importantes na reserva. Como líderes carismáticos, a sua presença e suas falas continham exemplos sobre “a boa maneira de se viver” (...) De acordo com Mura (2006), as afirmações dos pastores da MEC de que a religião dos Kaiowá e Guarani era “coisa do diabo” resultou na intensificação das acusações de feitiçaria entre os próprios indígenas. (PLATERO, 2015, p.53).

Dona Lucia é conhecida pela comunidade da aldeia Amambai como parteira e *ñandesy*, pois há muito tempo exerce esse papel de cuidadora das mulheres, sendo que já foi convidada para falar sobre os saberes tradicionais diversas vezes, em espaços acadêmico, nas



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

assembleias do movimento indígena dos Guarani e Kaiowá, Aty Guasu e Kunhangue Aty Guasu (assembleia das mulheres).

Ela também participa do coletivo *Kuña Puru'a Rye Guasu*, articulado pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), e pelas parteiras tradicionais, que fomenta o debate sobre o parto natural e tratamento medicinal tradicional das mulheres indígenas.

Quando adentramos a casa de medicina tradicional que foi construída com recursos da Kunhangue Aty Guasu, havia uma garrafa de remédio tradicional feito por ela, que era para prevenir o coronavírus, ao redor da sua morada na aldeia, Dona Lucia plantou várias ervas medicinais, que é a sua farmácia natural. A anciã ainda é artesã, tem um perfil no instagram (*Kunhay Voty*) em que vende seus cestos de palha, pulseiras, colares e mostra seu cotidiano na aldeia.

Refletindo acerca das denúncias feitas pela *ñandesy*, por ser rezadora e parteira, tal conduta dos seus outros parentes, que fazem parte da igreja MEC, de não respeitá-la, Dona Lucia vive numa constante resistência para conseguir existir, como a mesma relatou num evento organizado pela Kunhangue Aty Guasu, em dezembro de 2020, “há uma disputa para existir, o que os *karaí* (não-indígenas) chamam de intolerância religiosa, nós chamamos de crime, de violência”.

Dona Lucia nos relatou que sempre foi desrespeitada pela parentela de sua irmã Perolina, que desde que vieram morar na aldeia, embora ela tenha cedido uma parte do terreno, a pedido de Jeronimo (seu cunhado), as duas parentelas nunca conviveram muito bem.

Nossas famílias nunca se deram bem porque o Rosenildo nunca veio na minha casa, para tomar tereré, para se socializar, a gente nunca vai se dar bem, eu até evito o contato com eles, ele só veio para me provocar, ele não é indígena, ele não gosta quando eu faço a minha reza, quando eu faço o meu guaxiré, ele não gosta disso, ele não respeita a minha religião, então ele não vem aqui por eu fazer essas coisas (...) Perolina nunca se interessou pelas práticas tradicionais, a filha dela é casada com um não-indígena e vieram aqui me falar que eu estava me afastando de Deus, que eu não podia fazer isso, que eu tinha que voltar para a igreja. Me falaram que agora que eu voltei para as práticas tradicionais indígenas, eu tô parecendo uma macaca, esse problema entre a gente se agravou desde a construção da casa de reza de medicina tradicional que fizeram para mim atender as mulheres da comunidade. (Dona Lucia, 27/10/2020).

Pois bem, essas violências contra as *ñandesy* que está acontecendo no sul do estado de MS (Dona Lucia não é um caso isolado, conforme os relatórios da Kunhangue Aty Guasu que



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

seguem em anexo a esse laudo), nos lembra o período da idade média na Europa, em que milhares de mulheres, como feiticeiras, curandeiras, encantadoras ou adivinhas, foram queimadas, enforcadas e torturadas.

No livro “Calibã e a bruxa” (2017), a historiadora italiana Silvia Federici nos aprofunda sobre como essa perseguição as mulheres, tinha como pano de fundo o avanço do capitalismo, ou seja, obter o controle dos corpos e sabedorias daquelas mulheres fazia parte da estratégia de torná-las posteriormente mão de obra barata, dentre outras opressões.

Deveria parecer significativo o fato de a caça às bruxas ter sido contemporânea ao processo de colonização e extermínio das populações do Novo Mundo, aos cercamentos ingleses, ao começo do tráfico de escravos, à promulgação das Leis Sangrentas contra vagabundos e mendigos, e de ter chegado ao seu ponto culminante no interregno entre o fim do feudalismo e a “guinada” capitalista, quando os camponeses na Europa alcançaram o ponto máximo do seu poder, ao mesmo tempo que sofreram a maior derrota da sua história. (...) **Se considerarmos o contexto histórico no qual se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, bem como os efeitos da perseguição, podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura.** (FEDERICI, 2017, p. 293 e 305).

Da mesma forma, a produção e reprodução de Dona Lucia no seu devir de Ñandesy, dentro da reserva, onde se predomina a expansão das igrejas neopentecostais, é uma forma de resistência aos preceitos que as igrejas pregam, no sentido da ética capitalista do trabalho, em que os indígenas tem que produzir como os karaí, baseado na propriedade privada, progresso e prosperidade.

No caso em tela, há três anos Rosenildo cultivava mandioca numa parte da terra que lhe foi cedida, mas conforme informações da parentela de Dona Lucia, ele utiliza agrotóxico, que acaba atingindo as ervas medicinais da *ñandesy*, o cheiro também causa mal-estar, dores de cabeça e no estômago.

Em 2016, o neto de Dona Lucia, Jemerson, que também frequentava a igreja da MEC com a avó, percebeu que sofria discriminação por ser homossexual, foi chamado pela psicóloga da igreja para conversar, lhe foi aconselhado a se curar, pois com a “voz fina que tinha ninguém lhe daria ouvidos”, ele nos disse que os jovens da igreja também tiravam sarro, que sofreu essa homofobia durante toda a sua adolescência, que os pastores nos cultos também tinham um discurso de aversão à pauta LGBTQI+.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Da mesma forma, Dona Lucia era aconselhada a ser disciplinada pelos valores da igreja dos karaí, já que não poderia ser *ñandesy* e ao mesmo tempo fiel da igreja da MEC. A partir do momento que o seu neto começou a sofrer perseguição dentro da igreja, por ser homossexual, foi o ponto final nessa relação, Dona Lucia resolveu então parar de frequentar os cultos, em 2016.

Quando fomos à casa de Janete, uma das lideranças da Kunhangue Aty Guasu, que enviou uma carta dos rezadores tradicionais da comunidade para o defensor público, Dr. Leonardo, a qual foi inserida nos autos denunciando o que estava acontecendo com Dona Lucia, o pai de Janete, Sebastião comentou que a casa de medicina tradicional que foi construída pelo movimento das mulheres Guarani e Kaiowá, possui um valor simbólico de muito prestígio, que a partir do momento que foi levantada aquele espaço, a mesma tornou-se um empecilho para expulsar Dona Lucia.

Compartilhamos com essa premissa e a partir dessas ponderações, porque a todo momento as ameaças não são apenas contra Dona Lucia, na figura de cunhada do agressor, mas a violência que a mesma vem sofrendo se personifica na sua conduta de *ñandesy* e parteira, sendo que a casa de medicina tradicional na atual conjuntura das relações sociais dentro da aldeia, da disputa entre as igrejas evangélicas e neopentecostais e os rezadores tradicionais, se configura num espaço político, que intimida, em tese, o *status quo* dos sujeitos dominadores da aldeia.

3) A disputa pelo território

Para entender a ocupação do terreno que está em disputa, que fica situado dentro da aldeia Amambai, no perímetro norte que começa na entrada da estrada de terra, onde está localizada a casa de Rosenildo, e se estende até o rio Panduí, segundo o Capitão Adair Sanches, a área tem aproximadamente 6 (seis) hectares.

Ouvimos a parentela de Dona Lucia, a parentela de Rosenildo, o capitão Adair Gonçalves Sanches. Dona Demesia, ex-mulher do Sr. Lídio, pai de Lucia e Perolina e alguns habitantes da comunidade, Janete, liderança da Kunhangue Aty Guasu e sua parentela.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

São várias versões que se contradizem sobre a origem do lote. Apresentaremos então uma a uma. Primeiramente da parentela de Dona Lucia: em 1988, Dona Lucia e o Senhor Juvenal mudaram-se para a Aldeia Amambai-MS, se instalando nas imediações da Escola Municipal Katupyry. Nesse local moravam Lídio Assis Moraes (pai de Lucia e Perolina), Julia Brites (mãe de ambas), Joaquina Duarte (avó materna de ambas) e seus irmãos, permaneceram por 2 (dois) anos e alguns meses nesse local.

No ano de 1991, Dona Lucia e o Senhor Juvenal juntamente com suas filhas Erenilda e Marcia, se mudaram para o atual local onde residem, pois o adquiriram, através de um escambo, de um senhor apelidado de “Kajato”, chamado Osvaldo. Os genitores – Lídio e Julia- continuaram residindo perto da Escola municipal Katupyry.

Com a morte de Dona Julia, Lídio se casou novamente com uma senhora chamada Demesia, esse terreno que ele morava antes foi perdido, pois Lídio se mudou de lá, nessa época deixou as 03 (três) filhas mais novas na casa de Lucia (entre essas Perolina), para a mesma cuidar, após um período Lídio desapareceu e foi encontrado morto.

Quando Perolina completou 9 (nove) anos se mudou para Dourados, para estudar na Missão Caiuá, e as outras duas irmãs também foram embora, levadas pelos irmãos mais velhos, para se casarem. Aos 11 (onze) anos, Perolina voltou para morar com Dona Lucia, ali permanecendo por mais 02 (dois) anos, indo então morar com outro irmão na aldeia Pirakuá, no município de Bela Vista.

Com 14 (catorze) anos Perolina ficou grávida de Rosenildo, voltou a morar com Lucia por alguns meses e posteriormente retornou à aldeia Pirakuá, permanecendo nesse território por mais 03 (três) anos junto com Rosenildo, em seguida foram residir na Aldeia Taquaperi, no município de Coronel Sapucaia na casa de outro irmão.

Por volta de 1997, a pretexto de uma visita à Lucia, ficaram dois meses na casa de Erenilda (filha de Lucia, que já morava perto da mãe, no mesmo local), tendo então o genro de Lucia, Jeronimo, primo de Rosenildo, solicitado a esta, autorização para que Perolina e Rosenildo permanecessem ali até que tivessem outro local para morar, foi então construída uma casa em frente à casa de Lucia.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Naquela época, Rosenildo não era aceito pelas lideranças locais, pois não era considerado um indígena “puro”⁶, dessa forma, Lucia negociou com essas lideranças, assegurando que Rosenildo e Perolina só iriam permanecer no seu terreno até acharem um outro local para morar. Essa forma de morar um ao lado do outro, na dinâmica do fogo doméstico, foi abordada por Souza (2018), utilizando do modelo concêntrico de Prado (2013), exemplifica o modo de organização social dos Guarani e Kaiowá:

Figura 4 – Ilustração das esferas de relacionamento no modelo concêntrico

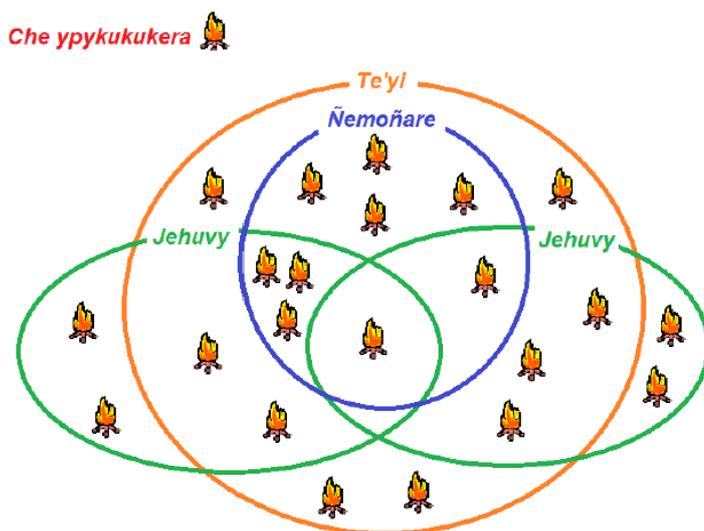


Figura 01 – Modelo Concêntrico. Fonte: Prado (2013, p. 89)

Che ypykykuera, ou “fogo familiar”, um grupo formado por pais, filhos e agregados; *Ñemoñare*, “minha prole” ou “descendentes”, um conjunto de fogos domésticos interligados por relações consanguíneas; *Jehuvy*, “aqueles que se ajudam”, um grupo de dois a seis fogos domésticos aliados economicamente; *Te'yi*, ou “parentela”, um conjunto político formado por familiares consanguíneos e/ou agregados. Para que haja um bom funcionamento desta organização social, as comunidades indígenas costumam eleger um representante para cada parentela. (SOUZA, 2018, pp. 97-98)

Dentro desse modo de organização social Guarani e Kaiowá, a família nuclear (pais, filhos e os agregados a família), é descrita como *fogo doméstico*, em guarani *Che ypykykuera*, conforme Pereira (2004). Nessa perspectiva, as parentelas ao redor de Dona Lucia configura-

⁶ Segundo Dona Lucia, Rosenildo é fruto de um casamento interétnico, sendo que seu genitor era um indígena do Paraguai, já a sua genitora era branca, assim, para os Guarani e Kaiowá existem essas distinções, indígenas misturados não são considerados “puros”, tem menos prestígio e possui uma maior dificuldade de serem aceitos.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

se na categoria *Ñemoñare*, que são os diversos fogos domésticos dos seus descendentes ou interligados por relações consanguíneas, o fogo da família de Eronilda e Jerônimo e seus filhos (que são os netos de Lucia), da sua irmã Rosilene, e da outra irmã Perolina.

De acordo com o antropólogo e professor da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Levi Marques Pereira, em sua dissertação sobre o parentesco e a organização social dos Kaiowá, o autor diz que, as relações de parentesco têm a figura do fogo em sua centralidade, dessa forma:

O fogo familiar constitui-se como unidade sociológica no interior do grupo familiar extenso ou parentela [...], composto por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana na sociedade Kaiowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas se reúnem para tomar mate ao amanhecer e anoitecer. (PEREIRA, 1999. p, 81)

Assim, partindo desse significado do fogo, há duas estruturas que dizem respeito às relações familiares reproduzidas entre os Guarani Kaiowá, sendo esses a “Família Extensa” ou Te’yi, que são unidades de residência que reúnem um número variável de fogos familiares, cuja disposição dos, na etnologia guarani, os “fogos familiares”, onde seus membros estão em constante relação é, aparentemente, aleatória.

Ademais, o fogo familiar pode reunir quatro tipos de relações, sendo estas as de consanguinidade, descendência, aliança e de pseudo-parentesco, que envolve a instituição da adoção e criação de uma criança.

De acordo com o Pereira, o fogo pode ser rompido por uma pessoa, sendo por casamento ou dissensão, ela imediatamente se insere num novo fogo. O mesmo acontece com o visitante, mesmo não o sendo Kaiowá, que deve ser ligado a uma dessas unidades. (PEREIRA, 1999). Sendo assim, a organização social kaiowá estabelece o ideal de correspondência entre as categorias de parentela, de grupo de co-residência e de mutualidade e cooperação.

O ideal é que os parentes morem juntos, e entre eles prevaleça a reciprocidade em nível econômico, político e religiosa. As relações entre as pessoas no interior da parentela têm importante papel na educação e na socialização das crianças, que aprendem a se relacionar como parentes. Fornecendo uma série de elementos para a aprendizagem do padrão de comportamento global na sociedade kaiowá.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Aliás, é importante destacar o papel da mulher nesse fogo, já que os Kaiowá e Guarani acreditam que “Sem mulher, não há fogo”, e já que essa é unidade sociológica mínima, podemos dizer que sem mulher, não há tekoha⁷.

O ato de produzir alimentos e dividi-los entre os membros do fogo, quem o faz são as mulheres. Decorre então que o fogo produz a pessoa, produz “os parentes” e o comer (esse processo de transformar o alimento cru em alimento cozido) produz relação social. Para além disso, produz elações (donde também advém re-elação), provoca encadeamentos sublimes, a comida percorre os corpos, alimenta a alma. (ANZOATEGUI, 2017).

Nesse sentido a parentela se mostra como um local de socialização entre os indígenas Guarani Kaiowá. É na aprendizagem dos códigos das classificações do sistema de parentesco que se descobre o universo humano e nele se é introduzido, ou seja, comportar-se como humano é comportar-se como parente entre parentes, e viver na parentela é a condição para a realização de seu modo de ser – teko.

Enquanto Perolina e Rosenildo respeitavam Dona Lucia e Juvenal, principalmente Lucia, que é parteira e segue os rituais tradicionais kaiowá e mantém no local uma casa medicinal, tudo corria bem. Ocorre, que a filha de Perolina e Rosenildo, Ghessica casou-se com um não indígena⁸, Sérgio, o que começou a haver um certo estranhamento em relação as práticas religiosas de Dona Lucia, inclusive com chacotas e som alto para atrapalhar as rezas de rotina.

Foi depois que ele casou com a Gessica que a pressão aumentou, que começaram as críticas, porque índio não planta e tem que passar o trator mesmo, que a terra é muito grande e que não tá ganhando dinheiro e tem que

⁷ No meio dessa seara, cabe citar o conceito de Tekoha, muito presente na literatura etnológica Kaiowá, é um conceito que engloba o modo de ser Guarani, onde se apresenta a simbiose entre o corpo, a terra e a tradicionalidade, e a perda desse ambiente físico e também cosmológico pode resultar em desagregações no seu modo de ser, portanto o intuito dos movimentos de retomada, muito presentes no estado do Mato Grosso do Sul, é justamente buscar essa identidade ameaçada e assegurá-la. (BRAND, 1995)

⁸ Pissolato (2012) analisando o casamento dos guarani mbya com os brancos, afirma que as mulheres ao se casarem com os brancos perdem o direito de viver na aldeia. Concluo com tons de sugestão, então, que o oposto não acontece, os homens indígenas que casam com as mulheres brancas têm o direito adquirido de continuarem a morar ali. Do ponto de vista do parentesco, a união matrimonial com brancos coloca certamente um problema crucial, pois não há trocas matrimoniais com brancos. A mulher mbya que sai ‘para casar-se com branco’ seria como um elo perdido no processo de parentesco [...] Fixada a alteridade do branco, pode-se dizer que o casamento com *jurua* compreende uma escolha na direção inversa das apropriações rotineiras feitas nas cidades: enquanto traz-se de lá mantimentos e outros objetos para o processamento e consumo nas aldeias, o casamento leva embora pessoas e possibilidades de relações e partilhas que poderiam se realizar através delas. (Ibid, *passim*). (ANZOATEGUI, 2017, p. 128).



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

ganhar. Ele veio e aumentou esse pensamento e é por isso que eles querem me expulsar daqui, ele que financia o trator, o agrotóxico, ele mesmo que traz tudo. Quando eu larguei a igreja, Gessica e Sergio vieram aqui, falando que eu não podia fazer isso, depois quando terminaram de construir à casa de medicina tradicional, falaram que eu parecia uma macaca fazendo as rezas (Dona Lucia, Data 27/10/2020).

Outra problemática que começou a afetar o relacionamento das parentelas foi que Rosenildo começou a desmatar o lote de Lucia para o plantio de mandioca, sem a autorização da matriarca, tendo em vista que tal interferência prejudica a manutenção da flora local, pois a mesma usa plantas nativas e outros cultivos para fazer medicamentos. Tal iniciativa, além de, acarretar sensível diminuição na flora nativa, a produção de mandioca em níveis comerciais exige o uso de produtos químicos o que compromete as características medicinais das plantas nativas e outras cultivares.

Além disso, Lucia nos relatou outro fato que a incomoda, que Rosenildo abriu um mercadinho e nunca ajudou a parentela de Dona Lucia, nessa questão econômica, todo o lucro que o cunhado arrecada com a venda da mandioca e dos produtos não é dividido, algo que para a cultura tradicional é reprimido, pois as famílias devem-se ajudar mutuamente, Lucia compara Jeronimo, seu genro⁹, com Rosenildo, cunhado:

Jeronimo nunca fez nada de errado, sempre me traz carne, sempre me traz erva, cuida de mim, ele tá no meu terreno como Rosenildo, mas esse daí nunca me trouxe nada. O Jeronimo quando a gente tá fazendo o *guaxiré*, o *nembo'é*, ele tá aqui se divertindo. Rosenildo colheu duas safras de mandioca e nunca me deu nada. Ele tá no meu terreno, mas tudo que ele consegue, ele me vende de novo. (Dona Lucia. Data 27/10/2020)

Partindo desse pressuposto, Egon Schaden (1962) elucida a questão das relações econômicas e o do nosso dinheiro para os Guarani e Kaiowá, “*o dinheiro existe para ser gasto; não se trata de economizá-lo e à sua poupança não corresponde função na cultura Guarani*” (Idem, p. 56).

Assevera o autor:

Mas poucas serão por certo as tribos em que é tão acentuada como na Guarani a incapacidade de desenvolver um espírito econômico **com a noção**

⁹ Na organização social dos Guarani e Kaiowá prevalece a categoria de uxorilocalidade, quando a filha se casa, o genro vem morar temporariamente na parentela da sogra.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

do lucro e um correspondente pensamento finalista (*grifo nosso*), simplesmente por causa do profundo misticismo religioso que lhes plasmou a mente e que tende a conferir um cunho emocional e sentimental a todas as suas atitudes, em vez de dar critérios racionais para a aplicação de normas práticas nas relações com outros seres humanos. (Idem, p. 62)

Outro autor que é reconhecidamente referência nos estudos da organização social e política do povo Guarani é Bartolomeu Melià, que na sua última obra “Camino Guarani” (2016), abordou também essa temática, quando descreve a questão da reciprocidade, como elemento de *jopói*.

Assim, todo alimento cultivado entre as parentelas é dividido coletivamente, vender a mandioca, por exemplo, é tido como um escândalo, como se fosse um ato de vingança.

La palabra para venganza es *tepy*; y *hepy*, su venganza. Desde los primeros tiempos coloniales su significado se ha desdoblado para significar también precio de las cosas, considerado como venganza; el comprador al que se hace pagar un precio que le parece exagerado, exclamará indignado: *hepy eterei*- essa venganza es muy grande. Para el Guarani es duro vivir em um mundo de venganzas sucessivas y encadeadas como se dan em el sistema mercantilista (Idem, p. 109).

Feitas essas considerações sobre as relações de troca e consumo entre os Guarani e Kaiowá, sendo totalmente diversas da nossa, aliás, o nosso modelo ocidental, o nosso sistema não indígena, eles denominam de “*karái reko*”, como um modelo homogeneizador, que se opõe ao sistema tradicional deles “*ava reko*”, em que a pessoa Guarani e Kaiowá é moldada por outros princípios, um deles, o *teko porã*, em que ser sujeito guarani pressupõe a multiplicidade, ser recíproco é imprescindível.

A briga no campinho, que foi o estopim para desencadear as ameaças à Dona Lucia, já analisadas nos tópicos anteriores, também teve como pano de fundo a disputa pelo território, já que, Rosenildo negando o pênalti à Jeronimo durante o jogo de futebol, o fez argumentando que ele era o dono do campinho, o dono de tudo.

A versão da parentela de Perolina e Rosenildo, bem como de Dona Demesia e o Capitão divergem da versão de Dona Lucia. É importante pontuar que quando fomos à



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

casa de Rosenildo, estavam presentes, Rosenildo, Perolina, suas filhas, Ghessica, Jeice e o seu genro Sergio, aliás, Rosenildo chamou alguns vizinhos para acompanhar a nossa perícia, mas pouco falou, a conversa durou no máximo 30 minutos, com muita insistência nossa, na maior parte do tempo Sérgio (não indígena) foi o principal interlocutor, portanto, iremos narrar apenas o que nos foi dito.

Antes da briga no campinho a convivência era pacífica, disseram que as divergências começaram por causa da plantação de mandioca e do mercadinho, o discurso proferido pela família era unânime, de que a parentela de Dona Lucia tinha inveja deles, porque eles tinham dinheiro, eram trabalhadores, já os indígenas não gostam de pegar no pesado (sim, se referiam aos seus parentes como indígenas, como se os mesmos não o fossem).

Verifica-se no discurso acima como a família de Rosenildo reproduz a visão da sociedade dos *karai* (não indígenas), numa binariedade, onde ser índio se encontra no lugar de feio, sujo, ultrapassado, o oposto dos brancos, na perspectiva de um (neo)colonialismo ou da colonialidade do poder:

Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (...) Na Não-Europa tinham sido impostas identidades 'raciais' não-europeias ou 'não-brancas'. Mas elas, como a idade ou o gênero entre os 'europeus', correspondem a diferenças 'naturais' de poder entre 'europeus' e 'não-europeus'. Na Europa estavam em formação ou já estavam formadas as instituições 'modernas' de autoridade: os 'estados-nação modernos' e as suas respectivas 'identidades'. Na Não-Europa só eram percebidas as tribos e as etnias, ou seja, o passado 'pré-moderno'. Estes elementos 'pré-modernos' destinavam-se a ser substituídos no futuro por Estados-Nação-como na Europa. A Europa é civilizada. A Não-Europa é primitiva. (QUIJANO, 2009, p. 75 e 99).

Esse sentimento anti-índigena, que dialoga com o conceito de Quijano (2009) no que tange a colonialidade do poder, que vai estruturar globalmente o trabalho, raça e gênero, sendo que o poder, o eurocentrismo, se move para explorar e dominar suas periferias coloniais, está presente nos discursos de quem detém o poder, inclusive dentro das reservas indígenas.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Importante analisar esse tipo de postura, de não pertencimento étnico, já que se identificar como branco, nos revela um certo grau de superioridade, nesse paradigma da colonialidade, ademais, Dona Lucia também ressaltou essa não indianidade dos seus outros parentes *“Se vocês irem na casa de Perolina, pedir para eles fazer o guaxiré, o nembo´e, o guaju, eles nunca vão fazer, mas a gente sabe fazer, eles não sabem porque são brancos. Por isso que a gente nunca vai se entender, porque somos muito diferentes”*.

Eles ressaltaram que até dançavam o guaxiré junto com a parentela de Dona Lucia, mesmo frequentando a Igreja da Missão Caiuá. Sobre a divisão do lote, disseram que aconteceu há mais de 20 anos, que o terreno pertencia ao Lídio, pai de Perolina e Lucia, que o capitão Maurício foi quem presenciou essa divisão, mas ele já é falecido. Lídio resolveu repartir a terra porque Perolina tinha se casado com Rosenildo.

O Capitão Adair também apresentou essa mesma versão, embora o lapso temporal seria há mais de 30 anos, todavia o terreno pertencia ao Lídio, Demésia, ex- esposa de Lídio acrescentou que Perolina e Rosenildo se casaram nesse mesmo terreno e que a divisão ocorreu quando iam se casar, que nessa época Lídio era vivo.

Demésia nos revelou que antes não havia intrigas entre as parentelas, que Lucia aprendeu com a avó o dever de ser parteira, que ela fez o parto das suas sobrinhas, filhas de Perolina. Contou ainda que não tem desavenças com nenhuma das irmãs, que é também *ñandesy* e que fazia muito tempo que não as visitava por causa dos conflitos que estavam acontecendo entre as famílias, fato este contestado pela família de Dona Lucia, que nos disse que a viúva de Lídio é amiga da família de Rosenildo, sempre frequenta a casa deles, pois faz compra no mercadinho.

Rosenildo, que não quis falar muito durante a nossa visita, afirmou que até saí do terreno, para Dona Lucia dançar o guaxiré dela ali, mas tem um preço, pagando pela casa e local da roça.

Tanto o Ministério Público Estadual, quanto a Defensoria Pública tentaram fazer um acordo amigável entre as parentelas, para resolver essa questão da disputa do lote, só que não obtiveram êxito, pois Rosenildo não aceitou as condições da composição amigável.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Dona Lucia durante a nossa perícia afirmou que por causa dos ataques que vem recebendo não tem mais como se conciliar com a parentela da irmã, quer que Perolina e Rosenildo arrumem um outro lugar para morar. Aquele pedaço de terra lhe pertence e quer deixa-lo para os seus netos.

Essa problemática enfrentada pelas famílias dentro da reserva, de disputas internas, advém justamente por causa do confinamento (BRAND, 1997) que estão inseridas. Antes dos Guarani e Kaiowá serem expulsos de seus territórios tradicionais e serem obrigados a viver nas oito reservas delimitadas pelo Estado brasileiro, distribuídas no sul do Mato Grosso do Sul, as famílias viviam em harmonia, segundo os seus costumes, tradições, práticas culturais e religiosas.

E, essa falta de espaço dentro das reservas, em detrimento da superlotação, faz com que os conflitos internos sejam intensificados, pois se encontram em um local que transitam nos mesmos ambientes que os seus desafetos. Lembrando que, conforme o modo de ser deles, quando ocorria algum conflito, uma das partes se afastava do grupo, como hoje se encontram em reservas superlotadas, isto não é mais possível, intensificando as “rixas internas”.

Hoje, aldeados, esses núcleos antes autônomos se encontram sobrepostos e geograficamente confinados e “misturados” e sem condições de manter sua organização, assentada em unidades familiares autônomas, com seus líderes que zelavam pela harmonia interna. Torna-se fácil compreender os complexos problemas relacionados à administração desses novos espaços constituídos pelas reservas. Como já destacado acima, o desafio maior decorrente do processo de perda territorial refere-se às dificuldades em adequar a sua organização social a essa nova situação marcada pela superpopulação, sobreposição de famílias extensas e pelas transformações de ordem econômica. (BRAND, 2004, p. 141).

Quando havia alguma divergência, quem iniciava a briga se mudava de lugar, ou mesmo aquele que tinha menos prestígio era convidado a se retirar, assim, a organização social ainda é regida de uma forma mais igualitária, a pessoa idosa sobrepõe sobre a criança e o jovem (CHAMORRO, 2015, p. 234), tendo em vista, no caso em tela que a pessoa mais velha é a Dona Lucia, que ainda é *ñandesy* e parteira, cuida da sua comunidade porque é detentora dos saberes e cuidados tradicionais, transmitindo aos seus descendentes os valores do *teko porã*, percebe-se o quanto é importante o seu papel não só dentro da reserva.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Dona Lucia mesmo morando na reserva fez do seu pedaço de chão o seu tekoha. Cultivando suas ervas medicinais, fazendo suas rezas, seu *guaxiré*, *ñembo'é*, *guaju*, cuidando das gestantes, com suas práticas de cura, ela habita aquela área num processo de territorialização, conforme descreve o professor e etnólogo João Pacheco de Oliveira (1999):

Nesse sentido, a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA, 1999, p. 55)

A relação de Dona Lucia com o território em que vive é marcada por um sentimento de pertencimento, das relações com os seus antecedentes, com os espíritos da natureza que lá vivem, o pertencer a algum lugar, assim como Souza (2018) descreve:

O pertencer a determinado lugar vai além de questões ligadas a objetos físicos; o pertencer é sentido através do aroma, das plantas, dos vínculos com as pessoas, com o espiritual, com os antepassados, ou seja, todo o ambiente no qual estão envolvidos produz um significado único de pertencimento. (Idem, p. 53).

Portanto, deve ser assegurada a permanência de Dona Lucia no território, e medidas de afastamento da outra parentela, da sua irmã mais nova, já que, conforme o referencial teórico destacado, pode-se notar que, no caso dos Guarani e Kaiowá, os fatores que apontam o pertencimento à comunidade étnica são respectivamente as relações de parentesco estabelecidas dentro do grupo, tanto pela noção de família extensa e pelo fogo familiar apresentadas previamente, ademais pela noção de território enquanto uma abstração cosmo-político-social. (BRAND apud SEEGER, VIVEIROS DE CASTRO, 1979)

4) A questão do Capitão

No primeiro dia da nossa perícia, após sair da casa de Dona Lucia, fomos até a residência do capitão Adair Sanches, o antropólogo Tônico Benites, representante da Aty Guasu (Grande Assembleia dos Guarani e Kaiowá) nos acompanhou, já que o caso versa sobre uma *ñandesy*, de grande prestígio para o movimento indígena.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Aceitamos o pedido do antropólogo mencionado, já que Tônico pertence a etnia Kaiowá, e tem um enorme reconhecimento pelo seu povo, estar com ele de alguma forma nos fazia sentir mais protegidas, tendo em vista que circular por alguns ambientes se torna arriscado, ainda mais se tratando de duas mulheres antropólogas, infelizmente ser mulher nesse devir antropológico de fazer a perícia de um processo que traz à tona tantas violências (inclusive de gênero), é indubitavelmente mais perigoso.

O discurso inicial do Capitão já apontava que ele não gostava de antropólogos, servidores da Funai, apoiadores da causa indígena, no sentido de que a gente tutelava os indígenas, aliciávamos para eles fazerem as retomadas de terra, éramos contra o progresso, o lucro, ou seja, a nossa concepção seria que os indígenas não deveriam servir de mão de obra barata para os grandes latifundiários da região.

Essa primeira fala do Capitão também se mostrou ser intimidadora, demarcando o seu espaço de liderança. Quando adentramos no assunto que a perícia se referia ao caso de Dona Lucia, Adair já de antemão acusou a servidora da SESAI, a psicóloga Paula Rodrigues, que fez o primeiro acolhimento à *ñandesy*, bem como os netos de Lucia, que estariam inventando toda aquela história, por inveja da família de Rosenildo.

Abro um parêntese para falar dessa situação de perseguição que a psicóloga da SESAI vem sofrendo, por fazer o seu trabalho, de suma importância dentro da reserva, pois encontra-se na sua atribuição realizar esse tipo de atendimento, desde o fato ocorrido, Paula foi proibida pelo Capitão Adair de circular na aldeia Amambai, além disso, ele enviou um documento ao DSEI requerendo a exoneração da servidora¹⁰.

Como já apontamos no tópico sobre a violência doméstica, há uma reclamação unânime do movimento de mulheres Guarani e Kaiowá, a Kunhangue Aty Guasu, que muitas vezes o Capitão as impede de fazer a denúncia das violências sofridas ao sistema de justiça, uma vez que o mesmo é aliado do agressor ou mesmo o próprio agressor.

Para entender a figura do Capitão, é preciso voltar no tempo, essa liderança indígena foi instituída durante a política de intervenção estatal nas áreas reservadas, pelo SPI (Serviço

¹⁰ Para saber mais: <https://amambainoticias.com.br/amambai/cacique-e-vice-da-aldeia-amambai-pedem-proibicao-de-atendimento-de-psicologa>



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

de Proteção ao Índio)¹¹, todavia foi durante o período da ditadura militar, que o Capitão ampliou seus poderes e passou a ser figura temida dentro das reservas.

No início do século XX, após a criação do SPI, o processo de implantação da *Indirect Rule* nas comunidades Kaiowá e Guarani passou a ocorrer de forma burocratizada com a criação das reservas indígenas e consequente designação do capitão pelos chefes de Postos Indígenas. Ressalte-se que a instituição do capitão subverteu a lógica sociopolítica tradicional desses grupos, uma vez que a imposição da força e a escolha externa substituíram um poder tradicionalmente descentralizado. O poder das lideranças tradicionais se fundamentava em três elementos complementares: “[...] sua capacidade de falar, convencer e construir consensos internos (sua fala só tinha força enquanto manifestação deste consenso construído), tamanho de sua família extensa (parentes) e sua generosidade” (BRAND, 2001, p. 71). Referindo-se ao período colonial, Susnik (1979-1980) aponta para a existência de lideranças tradicionais tanto no âmbito das famílias extensas as *te'yi*, cujos líderes eram os *tuvicha*, quanto no *tekoha*⁴, em que os líderes tinham maior prestígio e influência, sendo chamados de *tuvicha ruvicha* – equivalente a líder do *tekoha*. Percebe-se que as lideranças tradicionais eram reconhecidas fundamentalmente por seus laços de parentesco e pela capacidade de construir consensos de forma pacífica, por isso a boa desenvoltura fala era e é tão importante. (ALMEIDA & CAVALCANTE p. 48-49).

Até o período anterior à promulgação da atual Constituição Federal (1988), o chefe do Posto Indígena e o “Capitão” indígena nomeado pelo órgão indigenista oficial eram as pessoas imbuídas de autoridade para conduzir e orientar os interesses identificados como sendo de toda a população indígena. Tal arranjo institucional assegurou por muito tempo as condições mínimas de funcionalidade do sistema político aí instituído, mas se tornou obsoleto com as novas orientações do indigenismo oficial do Estado brasileiro. O Estado inventou a reserva, mas no momento atual não sabe como administrá-la. (PEREIRA, 2014, p. 19).

Pereira (Idem) explana ainda que esse modelo de capitania – chefe de posto/capitão-foi utilizado até o período pós-Constituinte de 1988, todavia, aos poucos foi se percebendo que não tinha sustentação. Em abril de 2008 a Funai emitiu uma portaria extinguindo de vez

¹¹ É possível afirmar, à luz dos documentos apresentados, que a Proteção dos índios não representava um fim, mas um meio para obtenção do efeito econômico desejado: a utilização da mão-de-obra indígena no processo de colonização do interior do Brasil. Em um cenário de carência de recursos tecnológicos para exploração das áreas (como, por exemplo, a extração da erva mate e derrubada de matas para implantação de pastagens). A localização topográfica do SPI na estrutura burocrática federal (vinculada ao Ministério da Agricultura, durante a maior parte do período de sua existência) não permite uma conclusão em outra direção. (ALMEIDA & CAVALCANTE, 2019, p. 46).



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

o sistema de capitánias indígenas, na RID (Reserva Indígena de Dourados) as lideranças optaram por realizar eleição, aos moldes dos karaí (não indígenas) a fim de escolher o capitão.

Pimentel (2012) que compôs uma teoria etnográfica da política Kaiowá, descreve essa instituição lançada pelo SPI, na figura do capitão, problematizando tal ascensão ao fato da impotência do *tendotá/mburuvicha* nessa nova configuração das reservas, gerando uma concentração de poder nunca vista antes.

Praticamente todos os antropólogos que realizaram trabalhos entre os Kaiowá e Guarani em situação de reserva, nas últimas décadas, registraram em algum momento, os abusos cometidos por capitães, algumas vezes em parceria estreita com funcionários públicos. Estamos falando de delitos que vão desde o desmatamento indevido e o arrendamento ilegal nas reservas, até a apropriação privada de recursos públicos (cestas básicas, insumos agrícolas, uso de automóveis) e violências diversas, como assassinatos, estupros, espancamentos, queima de residências, expulsão de famílias.

Feitas essas ponderações, voltemos à perícia. O Capitão Adair relatou que o suposto episódio de violência doméstica não foi levado para as autoridades internas, fato este incontroverso, já que a parentela de Dona Lucia afirma que antes de procurar as autoridades dos não-indígenas, relatou o que tinha ocorrido para Orivaldo, o vice-capitão, que ao invés de intermediar o conflito, preferiu delatar para a família de Rosenildo o que estava sendo denunciado, piorando então a situação, já que permanecendo inerte, estava sendo conivente com a violência psicológica que afetava à *ñandesy*.

É preciso recordar que, mesmo depois que o caso estava em andamento no poder judiciário dos karaí (não-indígenas), as autoridades locais organizam uma reunião, para então resolver o conflito, ocorre que, naquela ocasião, Dona Lucia já tinha conseguido a medida protetiva de urgência, mesmo assim o agressor se fez presente na reunião, e as autoridades locais mais uma vez continuaram sem tomar as medidas cabíveis.

Aliás, segundo a parentela de Dona Lucia, após a prisão de Rosenildo, as próprias autoridades locais ameaçaram expulsá-la do seu território, foi uma das informações que chegaram até eles, ressaltando que a “fofoca” entre os Guarani e Kaiowá estabelece um devir político. Rubem Ferreira Thomaz de Almeida (2001), durante seu trabalho no Projeto



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Kaiowá-Ñandeva, percebeu também que as fofocas, os mexericos, são aspectos relevantes no cotidiano dos Guarani e Kaiowá, concretizada no fazer política: —a fofoca [*kyse yvyra*] ou ‘política’ exerce não raro o papel de equilibrador das distorções sociais. Com pressão, intensifica o *teko porã* [comportamento socialmente aprovado], trazendo equilíbrio ao grupol (ALMEIDA, 2001, p. 134).

Apesar disso, o Capitão Adair Sanches afirmou que não tem o poder de expulsar ninguém da reserva, disse que o fato da violência doméstica não existe, que a briga tem como pano de fundo a disputa pelo lote, ainda fez questão de destacar que a parentela de Dona Lucia tem inveja da parentela de Rosenildo, já que a mesma possui uma renda econômica melhor.

Ademais, fez questão de ressaltar que Rosenildo é um bom homem, trabalhador, que nunca se envolveu em brigas dentro da comunidade, percebe-se uma amizade entre os dois, e no processo Adair foi arrolado como testemunha de defesa de Rosenildo.

Diante desse quadro, em que apesar dessa liderança ainda ser reconhecida pela comunidade, embora não seja uma liderança tradicional, muitas vezes não consegue resolver os conflitos internos, já que seu prestígio parte de suas alianças com algumas pessoas em detrimento de outras, como os fiéis das igrejas evangélicas e neopentecostais, os empregadores das usinas de cana-de-açúcar, da colheita da maçã na Região Sul, os representantes do Poder Executivo e Legislativo, enfim essa figura do Capitão permanece ainda controlando a tudo e a todos, pois está configurada/estruturada nesse modelo da reserva, que se perfaz no confinamento, nos conflitos, nas violências em ascensão e nas relações de opressão.

5) Considerações Finais

Na Kunhangue Aty Guasu (Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá) que ocorreu no mês de setembro de 2019, no tekoha Yvy Katu (município de Japorã/Iguatemi), foi pauta de um dos dias da assembleia a análise e (re)construção da Lei Maria da Penha a partir do olhar da mulher Guarani e Kaiowá, sendo proposta uma oficina de enfrentamento à violência contra as mulheres indígenas, coordenada pela professora Simone Becker, da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Nesta oficina foram encaminhadas várias deliberações, dentre elas, a realização de rodas de conversas nas áreas indígenas que tem os maiores índices de violência doméstica contra as mulheres Guarani e Kaiowá, numa ação conjunta das universidades com os órgãos interessados, a fim de fazer um acolhimento para além da proteção do Estado (que até então é ineficiente, inexistente), disponibilizando uma formação continuada a essas mulheres indígenas que irão coordenar as rodas.

Essa proposta das rodas de conversa poder ser um início para se pensar numa possível alternativa aos casos de violência doméstica contra as mulheres indígenas, se os órgãos públicos interessados estiverem presentes, pode-se começar a refletir essa problemática numa perspectiva da justiça restaurativa, que foi regulamentada através da Resolução nº 225, de 31 de maio de 2016, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) dispõe sobre a Política Nacional de Justiça Restaurativa, no âmbito do Poder Judiciário. Elencamos alguns dispositivos desta normativa, vejamos:

Art. 1º. A Justiça Restaurativa constitui-se como um conjunto ordenado e sistêmico de princípios, métodos, técnicas e atividades próprias, que visa à conscientização sobre os fatores relacionais, institucionais e sociais motivadores de conflitos e violência, e por meio do qual os conflitos que geram dano, concreto ou abstrato, são solucionados de modo estruturado na seguinte forma:

I – é necessária a participação do ofensor, e, quando houver, da vítima, bem como, das suas famílias e dos demais envolvidos no fato danoso, com a presença dos representantes da comunidade direta ou indiretamente (grifo nosso) atingida pelo fato e de um ou mais facilitadores restaurativos;

III – as práticas restaurativas terão como foco a satisfação das necessidades de todos os envolvidos, a responsabilização ativa daqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a ocorrência do fato danoso e o empoderamento da comunidade (grifo nosso), destacando a necessidade da reparação do dano e da recomposição do tecido social rompido pelo conflito e as suas implicações para o futuro

Ainda, na Carta da XI Jornada da Lei Maria da Penha (2017), no item 4, ficou estabelecido que: *“4. Recomendar aos Tribunais de Justiça dos Estados e Distrito Federal a implementação de práticas de Justiça Restaurativa como forma de pacificação, nos casos cabíveis, independente da responsabilização criminal”*.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Essa concepção de justiça restaurativa vem inspirada em sistemas jurídicos tradicionais autóctenes, no Canadá, os círculos de emissão sentença (*sentencing circle*) e os círculos de cura (*healing circle*), que se desenvolveram a partir dos anos 90, em detrimento do fortalecimento da soberania dos povos indígenas:

Os círculos se baseiam em noções mais amplas de participação comunitária reunindo as vítimas e os infratores com suas famílias estendidas e também com outras pessoas importantes que, acredita-se, possam persuadir os infratores a aceitar a responsabilidade por suas ações e alterar o curso de suas vidas (...). É um processo holístico que engloba os aspectos físicos, afetivos, psicológicos e espirituais da vida. A noção de círculo constitui um dos fundamentos da filosofia ameríndia. O círculo simboliza a igualdade, a globalidade, a terra e o ciclo da vida. Esses círculos de cura foram primeiramente concebidos para resolver os problemas de violência doméstica e de abuso sexual nas comunidades. (RESENDE & ARAÚJO, s/d).

Dessa forma, um dos caminhos possíveis que pode ser traçado nessa problemática vai ao encontro da justiça restaurativa, em que a figura dos *Ñanderu* e *Ñandesy* podem ser fortalecidas.

Assim, refletir como a Lei Maria da Penha pode ser implementada junto das comunidades indígenas, nos pressupostos de uma construção coletiva, em que uma nova identidade pode ser aflorada, tendo como base os valores da cultura ocidental e tradicional Guarani e Kaiowá (interculturalidade) é de suma importância.

Isto porque, o sujeito Guarani-Kaiowá envolve esse ser múltiplo, que vai desde o *teko rei* (jeito à toa de ser) até o *teko marangatu* (jeito sagrado de ser).

Nesse percurso podem ser encontradas gradações: *teko vai* (jeito ruim de ser), *teko pochy* (jeito odioso de ser), *teko ñaña* (jeito mesquinho de ser). É no *teko marangatu* que é o ponto elevado de ser, onde os *Ñanderu* e as *Ñandesy* vão conduzir os grupos de parentes, através do seu jeito sagrado no convívio coletivo, em que todos os bens são compartilhados e há solidariedade em todas as relações sociais (Benites & Ramos, 2017, p. 32).

Nessa perspectiva, fazer esse diálogo com a justiça restaurativa, que empodera as percepções das comunidades, num movimento de alteridade, podem ser encarados como estratégia de fortalecimento das vozes condutoras dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

É uma alternativa, que pode ser melhor aprofundada, apesar da expansão das igrejas evangélicas e neopentecostais nas reservas, apesar da figura do Capitão, que ainda tem tanto peso na solução dos conflitos.

Além disso, outra ferramenta que pode ser aplicada para esses casos de violência doméstica e outras violências de gênero dentro das áreas indígenas é o que vem sendo regulamentado pela Resolução 287 do CNJ, o protocolo de consulta à comunidade no que tange o cumprimento da pena, conforme dispõe o artigo 7º, vejamos:

Art. 7º A responsabilização de pessoas indígenas deverá considerar os mecanismos próprios da comunidade indígena a que pertença a pessoa acusada, mediante consulta prévia. Parágrafo único. A autoridade judicial poderá adotar ou homologar práticas de resolução de conflitos e de responsabilização em conformidade com costumes e normas da própria comunidade indígena, nos termos do art. 57 da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio).

Dessa forma, o sistema de justiça dos não-indígenas, poderá ouvir também o Conselho das Mulheres Guarani e Kaiowá, na figura da Kunhangue Aty Guasu, que é uma organização reconhecida pelas suas anciãs(aos), jovens e comunidade em geral, que luta em defesa dos direitos originários das Mulheres Kaiowá e Guarani, aliás, que vem fazendo um trabalho excepcional no levantamento dos casos, com dados que nem o Estado possui, fomentando assim um protocolo de consulta em relação aos casos que envolvem violência doméstica/violência de gênero e intolerância religiosa dentro das aldeias.

Por fim, (re)pensar a Lei 11.340/06 fora dos parâmetros do feminismo ocidental, encabeçado pelo próprio movimento das mulheres indígenas faz com que essas mulheres se tornem sujeitos de direito, decidindo quais aspectos devem ou não ser preservados, dentro da sua organização social, e ainda insere as mulheres num debate de gênero, questionando os seus papéis sociais, num diálogo intercultural com o mundo dos brancos.



**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

ANEXO 1- FOTOS

Foto 01 - Entrevista na casa Medicinal da Dona Lucia.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 02 - Entrevista na casa Medicinal da Dona Lucia.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 03 – Entrevista com a Dona Lucia.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 04 - Casa de Medicina Tradicional da Dona Lucia.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 05- Dona Lucia fazendo suas rezas tradicionais.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR

Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 06- Plantação de mandioca de Rosenildo.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 07- Entrevista com Dona Demesia.





**DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL**



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Foto 08- Dona Demesia





DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Marco Antonio Delfino & CAVALCANTE, Thiago Leandro Cavalcante. **Capitão: a aplicação da Indirect Rule nos Povos Kaiowá e Guarani**. Tellus, Campo Grande, MS, ano 19, n. 39, p. 39-60, maio./ago. 2019. Disponível em: <[file:///C:/Users/priscilas/Downloads/572-Texto%20do%20artigo-2500-1-10-20190903%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/priscilas/Downloads/572-Texto%20do%20artigo-2500-1-10-20190903%20(1).pdf)>. Acesso em nov. 2020.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. **“Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses**. (Mestrado em antropologia). Dourados, MS: UFGD, 2017.

ANZOATEGUI, Priscila de Santana. **Mulheres indígenas em situação de violência e a aplicação da Lei Maria da Penha no Mato Grosso do Sul**. In: Ensaios sobre democracia e liberdade. CUNHA, Paulo César Batista Nunes da; PEREIRA, Ricardo Souza (Orgs.) Porto Alegre, 2019.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Carta Ponta das Canas**. Disponível em:<<http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/DocumentosABA/cartacanas.pdf>>, acesso em 23/04/2019.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Protocolo de Brasília - Laudos antropológicos: condições para o exercício de um trabalho científico**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2015.

ATLAS DA VIOLÊNCIA. Disponível em: < http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2019/06/Atlas-da-Violencia-2019_05jun_vers%C3%A3o-coletiva.pdf>. Acesso em 05 jul.2019.

BARTH, Fredrik. **Etnicidade e o Conceito de Cultura**. Antropolítica. Niterói, n. 19, p.15-30, 2. sem. 2005.

BECKER, Simone. **Breves considerações sobre a (in)humanidade de LGBT's (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis) perante o discurso jurídico brasileiro**. In: Gênero e Ciências Sociais.1 ed.Maia : Edições ISMAI, 2011, v.1, p. 103-119.

BENITES, Eliel & RAMOS, Antonio Dari. **O caminho Guarani e Kaiowá na busca do jeito sagrado de ser- Oguata Teko Araguayje rehehápe**. Revista Euroamericana de Antropología, nº 04, julio de 2017.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

BLAY, Eva Alterman. *Assassinato de mulheres e direitos humanos*. São Paulo, Editora 34, 2008.

BRAND, Antônio Jacó. **O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowá e Guarani**. 1997. 395p. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

BRAND, Antônio Jacó; FERREIRA, Eva Maria Luiz Ferreira; AZAMBUJA, Fernando de. 2008. **Os kaiowá e guarani e os processos de ocupação de seu território em Mato Grosso do Sul**. In.: ALMEIDA, Rosimeire Aparecida de (org.). *A questão agrária em Mato Grosso do Sul: uma visão multidisciplinar*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS.

BRAND, Antônio Jacó. **Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS**. Tellus, ano 4, 2004. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/82>>: Acesso em nov.2020.

BRASIL. **Lei 6.001/1973**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>, Acesso no dia 02/04/2019.

BRASIL. **Lei nº 11.340/06, de 07 de agosto de 2006**. Presidente da República, disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2004-2006/2006/2006/Lei/L11340.htm. Acesso em: jul 2019.

CAMPO GRANDE NEWS. **Violência contra mulher indígena equivale a menos de 1% das denúncias**. Disponível em: <<https://www.campograndenews.com.br/brasil/cidades/violencia-contra-mulher-indigena-equivale-a-menos-de-1-das-denuncias>>. Acesso em 05 jul.2019.

CASTILLO, Rosalva Hernández. **Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género**. México, 2002.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá- Das origens aos desafios contemporâneos**. Nhanduti Editora, UFGD, 2015.

CNJ. **Resolução nº 225, de 31 de maio de 2016**. Disponível em: <<https://www.cnj.jus.br/atos-normativos?documento=2289>>. Acesso em: jul.2019.

CNJ. **Resolução nº 287, de 25 de junho de 2019**. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/files/resolucao_287_25062019_08072019182402.pdf>, Acesso em : nov.2020.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, FGV. **Fricção interétnica**. Disponível em:<<http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2019/03/friccao-interetnica.pdf>>, Acesso em 02/04/2019.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa, Mulheres, Corpos e Acumulação Primitiva**. São Paulo, Coletivo Sycorax, 2017.

FILHO, João Pacheco de Oliveira. **Os Instrumentos de Bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais**. Ñanduty. Vol. 1, N. 1, p 68-84, jul. Dez, 2012.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. 1978. 1 ed. Editora LTC. São Paulo.

GRUBITS, Sonia; DARRAULT-HARRIS, Ivan and PEDROSO, Maíra. **Mulheres indígenas: poder e tradição**. *Psicol. estud.* [online]. 2005, vol.10, n.3, pp.363-372. ISSN 1413-7372. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722005000300004>.

JORNADA LEI MARIA DA PENHA. **Carta da XI Jornada da Lei Maria da Penha**. Disponível em:<<http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/arquivo/2017/08/706fdfd1d015b74a169c11d9b56810cb.pdf>>. Acesso em: jul.2019.

LEITE, Ilka B(org). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Melià, Bartolomeu. **Camino Guaraní**. Imprensa Salesiana, Assunción, 2016.

MORAES, J. A. S. **O pentecostalismo entre os índios da Reserva Indígena de Dourados, da década de 1980 aos dias atuais**. XII Encontro da Anpuh-MS. 2014.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever**. 1996. In: *O Trabalho do Antropólogo*. 2 ed. Editora UNESP. São Paulo. pp. (13-37).

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 2. ed. Brasília, 1972.

ONU MULHERES. **Projeto Voz das Mulheres Indígenas**. Disponível em:<<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas.pdf>>. Acesso em: 01 jul.2019.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’: situação colonial, territorialização e fluxos culturais.” In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.) *A viagem de volta – etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p.11-40.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad, 3a. edición, 2010.

PEREIRA, Levi Marques. **A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS**. Anais do 38º Encontro Anual da Anpocs. GT21 Metamorfoses do rural contemporâneo. Caxambu – MG, 2014.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e Organização Social Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PIMENTEL, Spensy K. **Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani**. Tese (Doutorado) – Programa de PósGraduação em Antropologia Social, São Paulo, 2012.

PLATERO, Lígia Duque. **Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na Reserva Multiétnica de Dourados (1917-1980)**. Revista TELLUS ano 15, n. 28, jan./jun. 2015. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/312>>, Acesso em nov.2020.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do Poder e Classificação social**. In: Epistemologias do Sul. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs). Coimbra, janeiro, 2009.

RESENDE, Ana Catarina Zema & ARAÚJO, Fabíola de Souza. **A Justiça restaurativa para os autóctones do Canadá e o Caso R.V. Gladue**. Disponível em:<<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=e833405930e90a24>>. Acesso em 05 jul.2019.

SACCHI, A. **Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas**. Revista Antropológica, ano 7, v. 14, 2003, p. 5-110.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. 2012. Disponível em:<<https://eces.revues.org/1533>>. Acesso em 21/10/16.

SILVESTRE, Celia Maria Foster. **Entretempos: experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens**. Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNESP- Araraquara, 2011.

SOUZA, J. M. **ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA ÑANDERU: A importância do território para as práticas culturais**. Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2018.



DEFENSORIA PÚBLICA
DE MATO GROSSO DO SUL



NUPIIR
Núcleo Institucional de Promoção e Defesa dos
Povos Indígenas e da Igualdade Racial e Étnica

TELES, Maria Amélia de Almeida e MELO, Mônica. **O que é violência contra a mulher.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

VALIENTE, Celuniel Aquino & PEREIRA, Levi Marques. **Uma breve descrição sobre os Kaiowá e Guarani Evangélicos na reserva de Amambai: Aspectos históricos e sociopolíticos.** Disponível em: <

https://iiacyl.files.wordpress.com/2014/11/3_celuniel_levi_n4.pdf>: Acesso em nov.2020.