

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Thaís Vieira

Intolerância Religiosa, Violação de Direitos Humanos e Colonialidade da Fé:  
as Igrejas Pentecostais e as Mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul (2018-2022)

PORTO ALEGRE  
2023

Thaís Vieira

Intolerância Religiosa, Violação de Direitos Humanos e Colonialidade da Fé: as Igrejas Pentecostais e as Mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul (2018-2022)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção de título de doutora em Ciência Política

Orientadora:  
Profa. Dra. Jussara Reis Prá

PORTO ALEGRE  
2023

CIP - Catalogação na Publicação

Vieira, Thais  
Intolerância Religiosa, Violação de Direitos  
Humanos e Colonialidade da Fé: as Igrejas  
Pentecostais e as Mulheres Guarani e Kaiowá em Mato  
Grosso do Sul (2018-2022) / Thais Vieira. -- 2023.  
205 f.  
Orientadora: Jussara Reis Prá.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência  
Política, Porto Alegre, BR-RS, 2023.

1. Mulheres Guarani e Kaiowá. 2. Intolerância  
Religiosa. 3. Nandesy. 4. Colonialidade da Fé. 5.  
Igrejas Pentecostais. I. Prá, Jussara Reis, orient.  
II. Título.

Thaís Vieira

Intolerância Religiosa, Violação de Direitos Humanos e Colonialidade da Fé: as Igrejas Pentecostais e as Mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul (2018-2022)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção de título de doutora em Ciência Política.

Porto Alegre, 30 de março de 2019

Resultado: Aprovada.

BANCA EXAMINADORA:

---

Dra. Jussara Reis Prá (Orientadora)  
(PPGPOL/UFRGS)

---

Dra. Liana Amin Lima da Silva  
(FADIR/PPGFDH/UFGD)

---

Dr. Rodrigo Corrêa Teixeira  
(PPGG/PUCMG)

---

Dr. Davide Carbonai  
(PPGPOL/UFRGS)

*Esta tese é dedicada às Ñandesy e aos Ñanderu.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a mim por ter me mantido forte durante essa jornada tão cheia de desafios chamada doutorado.

Agradeço imensamente à professora Dra. Jussara Reis Prá pelo carinho, pela paciência e pela transmissão irrestrita de conhecimentos.

À minha Tia Ana, por ter sido minha fiel companheira nesse período e por jamais ter deixado de acreditar em mim, por todos os telefonemas e por todas as orações.

À minha Tia Juarezza, por ter me incentivado desde criança a valorizar a educação, pela paciência, pelos valores a mim repassados e por todo amor que me dedicou nesses últimos 31 anos.

Às minhas amigas Maura, Luiza, Alice, Kat, Juliana, Isabela Paiva pela torcida, pelos ouvidos atentos, pelas horas no telefone e pelos momentos de descontração.

Ao meu querido amigo Sandro por ter me dado tanto apoio.

Ao meu amado Bruno, por ter sido um grande suporte, principalmente, nos últimos meses.

Ao meu amigo Rodrigão, por tantos conselhos, tantas direções e tanto carinho nessa jornada.

Aos meus alunos da Universidade Federal de Goiás, por tanta inspiração.

Aos Guarani e Kaiowá pela recepção, pelo carinho, pelas risadas e pelo acolhimento.

À Erleide, Sani e Marilene, por todo cuidado, por terem me acolhido com tanto amor, pelos nossos banhos de rio, pelos passeios pelo *tekoha*, pelos passeios no mato, pela proteção, pelas risadas infinitas, por tanto ensinamento, sem vocês eu jamais teria conseguido.

Às *Ñandesy* Tereza, *Ñandesy* Miguela, *Ñandesy* Lulu por todos os ensinamentos, por todo compartilhamento e por toda paciência.

À professora Anarandá, pelas aulas de Guarani, pelos conhecimentos repassados e pelo carinho.

Ao *Ñanderu* Tito Vilhalva, por todas as nossas conversas longuíssimas, por toda paciência e por acreditar na importância do meu trabalho.

À todos do *Tekoha Guyra Roka* por todos os jogos de futebol, banhos de rio e churrascos.

Às crianças de *Guyra Roka* por me ensinarem a ver a vida de outra maneira.

À Kuñangue pelo trabalho incrível e pelos ensinamentos.

A todos que, embora não tenham sido citados, participaram de alguma maneira dessa trajetória.

A Deus, porque eu ainda acredito.

VIEIRA DE PAULA, Thaís. Intolerância Religiosa, Violação de Direitos Humanos e Colonialidade da Fé: as Igrejas Pentecostais e as Mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul (2018-2022).

## RESUMO

A intolerância religiosa contra as mulheres nos *tekoha* Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul vem sendo impulsionada pela intervenção das igrejas pentecostais nas comunidades indígenas. Tal intolerância revela o fenômeno de colonialidade da fé, suscitado pelo abandono estatal dos povos originários e por polarizações religiosas, que levam à subordinação das mulheres e à violência de gênero. Assim, é válido indagar: como a colonialidade da fé interpõe barreiras de intolerância religiosa e de gênero a ponto de promover a violação aos direitos humanos das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul? O objetivo do estudo é analisar o impacto da ausência do Estado para a abertura de espaços às religiões pentecostais no universo examinado e os efeitos disso sobre o aumento da violência exercida contra as *Ñandesy* e das violações aos seus direitos humanos. Especificamente, interessa identificar os fatores que determinam a presença de agentes da religião pentecostal nas aldeias Guarani e Kaiowá; mapear o cenário de intolerância religiosa e as violências enfrentadas pelas *Ñandesy* e; avaliar as implicações da atuação de agentes do pentecostalismo na cena comunitária e nos casos de violação aos direitos humanos das mulheres indígenas. A reflexão utiliza os aportes dos estudos decoloniais, desde a perspectiva de gênero e da teoria crítica feminista. A abordagem é qualitativa e agrega pesquisa documental, com base no ordenamento internacional de proteção a minorias e aos direitos humanos, e trabalho de campo junto aos grupos Guarani e Kaiowá (2021-2022). Para tal, são empregadas análise de discurso crítica e etnografia política, apoiadas por técnicas de observação participante e escuta sensível. Os resultados obtidos ressaltam o impacto negativo da ausência do Estado nas aldeias Guarani e Kaiowá e do primado evangélico-pentecostal nesse meio. Cenário ainda mais negativo para as mulheres indígenas, cujo protagonismo na transmissão da cultura e da religião do seu povo é cerceado pela igreja por práticas e discursos moralizadores.

**Palavras-chave:** Mulheres Guarani e Kaiowá. Intolerância Religiosa; *Ñandesy*; Colonialidade da Fé; Igrejas Pentecostais.

VIEIRA, Thaís. Religious Intolerance, Violation of Human Rights and Coloniality of Faith: Pentecostal Churches and Guarani and Kaiowá Women in Mato Grosso do Sul (2018-2022).

## ABSTRACT

Religious intolerance against women in the Guarani and Kaiowá tekoha in Mato Grosso do Sul has been driven by the actions of Pentecostal churches present in these Indigenous Lands. This intolerance is reflected in the polarizations that occur in indigenous lands, in the accentuation of gender hierarchies, subordination of women, in addition to gender violence that occurred through the role of the church. In this sense, this research had as general objective to understand how the absence of the State in the Guarani and Kaiowá villages opened space for the action of evangelical and Pentecostal religions that started a series of human rights violations within the scope of the Guarani and Kaiowá villages. And as a starting question: how does the coloniality of faith interpose barriers of religious and gender intolerance, violating the human rights of indigenous women in the Guarani and Kaiowá villages in Mato Grosso do Sul? The specific objectives, in turn, are based on the identification of the factors that determine the presence of the Pentecostal religion in the Guarani and Kaiowá villages; identification of the violence suffered by the Nandesy Guarani and Kaiowá and; identification of the rights that the Pentecostal church has violated in indigenous villages. The reflection uses the contributions of decolonial studies, from the perspective of gender and feminist critical theory. The approach is qualitative and combines documentary research, based on the international order for the protection of minorities and human rights, and fieldwork with the Guarani and Kaiowá groups (2021-2022). To this end, critical discourse analysis and political ethnography are used, supported by participant observation and sensitive listening techniques. The results obtained highlighted the negative impact of the absence of the State in the Guarani and Kaiowá villages and of the evangelical-pentecostal primacy in this environment. An even more negative scenario for indigenous women, whose role in transmitting the culture and religion of their people is curtailed by the church through moralizing practices and discourses.

**Keywords:** Guarani and Kaiowá women; Religious intolerance; Nandesy; Coloniality of Faith; Pentecostal churches.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Território indígena de Dourados.....	38
Figura 2 - Missionária Lóide Bonfim entre crianças e adultos Guarani e Kaiowá.....	42
Quadro 1 - Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos.....	95
Quadro 2 - Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial.....	98
Quadro 3 - Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção.....	102
Quadro 4 - Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.....	107
Quadro 5 - Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas.....	111
Quadro 6 - Declaração da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa.....	114
Quadro 7 - Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas.....	119
Quadro 8 - Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas.....	122
Figura 3 – Terra Indígena Ogá Pysy Tekoha Guyra Roka.....	138
Figura 4 - Ogá Pysy incendiada no Tekoha Guapo'y.....	146
Figura 5 - Estágios da Análise Dialético-Relacional.....	166
Figura 6 - Representação dos atores sociais - Igreja.....	168
Figura 7 - Representação dos atores sociais - Ñandesy e Ñanderu.....	169

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- AECI – Associação Evangélica de catequese dos Índios do Brasil
- AGNU – Assembleia Geral das Nações Unidas
- CIMI – Conselho Indigenista Missionário
- CADH – Convenção Americana de Direitos Humanos
- Corte IDH – Corte Interamericana de Direitos Humanos
- DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos
- FIAN - Organização pelo Direito Humano à Alimentação e à Nutrição adequadas
- FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- MS – Mato Grosso do Sul
- MT – Mato Grosso
- MPF - Ministério Público Federal
- OEA – Organização dos Estados Americanos
- OKA - Observatório Kuñangue Aty Guasu
- OIT – Organização Internacional do Trabalho
- ONU – Organização das Nações Unidas
- PIDCP - Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos
- PIDESC - Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais
- SPI – Serviço de Proteção ao Índio
- SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>1. BREVE HISTÓRIA DOS GUARANI E KAIOWÁ E SEU ENCONTRO COM A IGREJA</b> ..	22
1.1 A GUERRA DO PARAGUAI .....	23
1.2 A COMPANHIA MATTE LARANJEIRA .....	25
1.3 O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS E A LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAIS (SPILTN).....	28
1.4 A CHEGADA DA IGREJA: A RELIGIÃO OCIDENTAL ENCONTRA OS GUARANI E KAIOWÁ .....	32
1.5 A FIGURA DO "CAPITÃO" .....	45
1.6 MODOS DE EXISTIR GUARANI E KAIOWÁ .....	47
<b>2. APARELHOS COLONIAIS DO ESTADO: A GEOCULTURA DA RELIGIÃO E A COLONIALIDADE DA FÉ COMO ARMAS DA IGREJA E DO ESTADO</b> .....	50
2.1 A RAÇA ENCONTRA GÊNERO E A OPRESSÃO ESTÁ COMPLETA .....	57
2.2 O CARÁTER DISCIPLINAR DO PATRIARCADO RELIGIOSO E A PEDAGOGIA DA CRUELDADE .....	61
2.3 NEOLIBERALISMO, NEOCONSERVADORISMO, COLONIALIDADE, GÊNERO E RELIGIÃO .....	64
2.4 MARGINALIDADE E DOMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS .....	68
2.5 A IGREJA ENQUANTO APARELHO IDEOLÓGICO DO ESTADO .....	71
2.5.1 Argumentos para pensar a Geocultura da Religião .....	75
2.5.2 A Concepção de Colonialidade da Fé .....	77
<b>3. AS MULHERES INDÍGENAS À LUZ DA COLONIALIDADE DA FÉ - A CAÇA ÀS BRUXAS</b> .....	80
3.1 MULHER NÃO É UMA CATEGORIA UNIVERSAL: O QUE É SER MULHER INDÍGENA .....	84
3.2 MULHERES GUARANI E KAIOWÁ E SUA ORGANIZAÇÃO CULTURAL, SOCIAL E POLÍTICA .....	88
3.3 BRUXA... FEITICEIRA... TEM QUE MORRER! .....	96
3.4 APORTES METODOLÓGICOS .....	99
<b>4. OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NO CONTEXTO INTERNACIONAL</b> .....	107
4.1 A CONVENÇÃO PARA PREVENÇÃO E A REPRESSÃO DO CRIME DE GENOCÍDIO .	108
4.2 PACTO DOS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS .....	110
4.3 CONVENÇÃO INTERNACIONAL SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO RACIAL .....	113
4.4 DECLARAÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE INTOLERÂNCIA E DISCRIMINAÇÃO BASEADAS NA RELIGIÃO OU CONVICÇÃO .....	115

4.5 CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TRABALHO (OIT) SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS .....	119
4.6 DECLARAÇÃO SOBRE OS DIREITOS DAS PESSOAS PERTENCENTES A MINORIAS NACIONAIS OU ÉTNICAS, RELIGIOSAS E LINGUÍSTICAS .....	124
4.7 DECLARAÇÃO DA CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CONEXA .....	126
4.8 DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS .....	130
4.9 DECLARAÇÃO SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA).....	134
<b>5. OS DEMÔNIOS DESCEM DO NORTE: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E AS VIOLÊNCIAS DA IGREJA EM CORPOS GUARANI E KAIOWÁ .....</b>	<b>141</b>
5.1 O DISCURSO DO MEDO ESPIRITUAL E DO MEDO A PARTIR DA VIOLÊNCIA FÍSICA COMO INSTRUMENTO DE PODER.....	150
5.2 A QUEIMA DAS CASAS DE REZA TRADICIONAIS E A SIMBOLOGIA DESTA PRÁTICAS NOS CORPOS GUARANI E KAIOWÁ .....	152
5.3 A MARGINALIZAÇÃO DO POVO GUARANI E KAIOWÁ.....	157
5.4 AS POLÍTICAS NEOCONSERVADORAS, SEUS AGENTES E REFLEXOS ENTRE OS GUARANI E KAIOWÁ .....	160
5.5 A COLONIALIDADE DA FÉ ENTRE AS MULHERES GUARANI E KAIOWÁ.....	163
5.6 INTERPRETAÇÕES SOBRE A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS INTERNACIONAIS A PARTIR DO ESTUDO DA ATUAÇÃO DA IGREJA EVANGÉLICA NOS TEKOKHA GUARANI E KAIOWÁ .....	167
5.7 A ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA E A RELAÇÃO DE DOMINAÇÃO DA IGREJA .	176
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>184</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>189</b>
<b>APÊNDICE.....</b>	<b>201</b>
<b>GLOSSÁRIO DOS TERMOS EM GUARANI.....</b>	<b>202</b>

## Epígrafe

A conhecida pintura de Victor Meirelles, *A primeira missa no Brasil*, baseada na carta do escrivão da frota portuguesa, Pero Vaz de Caminha, retrata a chegada às costas do Brasil da frota de Pedro Álvares Cabral. Ela será saudada por Capistrano de Abreu [1883], destacado historiador e intelectual influente, como a legítima “certidão de nascimento do Brasil”. Pintada em Paris e recebida em 1861 com grande pompa e satisfação. Muito celebrada no Segundo Reinado, logo se transformou na imagem oficial do surgimento do país, sendo repetidamente reproduzida em livros didáticos e até em cédulas monetárias. É a mais forte autorrepresentação do Brasil, inculcada pela escola e naturalizada por toda a população letrada. Nela, os índios, bastante estetizados, parecem fundir-se com a natureza, não sendo efetivamente protagonistas – mas apenas testemunhas – da história da nação e de seu próprio destino.

João Pacheco de Oliveira (2016, p.16).

## INTRODUÇÃO

Talvez uma das maiores preocupações na construção desse trabalho tenha sido lidar com a dificuldade de alguns cientistas políticos em reconhecer os povos indígenas como referências de estudo da sua área. Nesse sentido, sinto-me na obrigação de justificar, nas primeiras linhas desta tese, em qual seara da Ciência Política esta pesquisa se encontra. Como assevera o politólogo peruano Francisco Miró Quesada (2001, p.21), “a política é uma criação, atribuição e característica humana” e isso leva a Ciência Política a conceituar a política como “uma atividade humana e uma relação inter-humana”. Sendo assim, o fato de sermos mulheres ou homens, brancos, indígenas ou negros, ou seja, a condição humana nos transformaria em seres políticos, que fazem política; mesmo a não institucionalizada. Contudo, como adverte Miró Quesada, esse tipo de definição “é insuficiente para explicar o que é a ação política”.

A efeitos de qualificar o entendimento sobre o caráter político da atividade humana e das relações humanas, o autor considera adequado incorporá-las a determinados tipos de condutas. Mas não apenas isso, adverte que tais condutas precisam estar vinculadas ao exercício, à distribuição e à organização do poder, incluídas aí as decisões públicas que afetam o coletivo e, também, as inúmeras formas de expressão do poder político. Nesse tom, para Miró Quesada (2001) a política não é parte de uma realidade isolada, antes está imersa em uma série de relações intersubjetivas, que situam as pessoas em áreas como economia e direito, passando por ciência, arte e tecnologia, até chegar aos âmbitos da tradição, da família e da religião, para citar apenas estes.

Logo, assevera o autor, não procede compreender-se a variável política como uma realidade social única e indivisível, uma vez que ela se concentra nas ações intersubjetivas daquilo que é nomeado como sociedade. Nesse sentido, considera que a política não pode ser estudada, investigada ou entendida como algo desvinculado do comportamento, de questões pautadas na ideologia da diversidade ou dos interesses de grupos sociais. Ao lado disso, reconhece a política como um fenômeno social sujeito a mudanças e variações, vez que os fatos, os eventos e os processos políticos não são estanques e sofrem modificações no decorrer da história. Por consequência, as diversas culturas espalhadas no cenário mundial são tributárias de formas diversas de ação e organização políticas.

De igual modo, o exercício e a distribuição do poder sofrem mutações a depender da cultura que está sendo estudada. Existe a possibilidade de se encontrar semelhanças universais

na história política de culturas diversas, materializadas no embate entre grupos opostos, no modo de controlar o poder ou, ainda, na maneira de integrar diferentes indivíduos e gerar coesão social. Entretanto, se é possível encontrar semelhanças interculturais, é plausível afirmar que a ação política é mutável e variável, “produto de um conjunto de práticas intersubjetivas relacionadas com o exercício e a distribuição do poder” (MIRÓ QUESADA, 2001, p.35). Circunstâncias nas quais o poder manifesta-se como “dominação, influência e autoridade”. Para fins deste estudo, importa destacar os elementos dessa noção de poder de Miró Quesada e associá-los aos arrolados por pensadores decoloniais como Aníbal Quijano (2001), que define o poder como fruto da coexistência de dominação, exploração e conflito. Elementos indispensáveis para abordar a realidade dos povos indígenas e compreender a relação entre a intolerância religiosa e a violação aos direitos humanos tratada nesta tese, volta-se ao assunto.

A intolerância religiosa pode ser situada entre os temas centrais no debate político e social brasileiro. Os últimos anos, especialmente, os que marcam a chegada ao poder de um presidente de extrema direita, expuseram essa intolerância em cenas de ofensa e perseguição religiosa, dando lugar a agressões muitas vezes dirigidas contra pessoas e símbolos de religiões de matriz africana e, igualmente, religiões de matriz indígena. A extrema direita acentuou a centralidade do cristianismo no Brasil, dando ênfase às práticas pentecostais. A bancada evangélica do Congresso Nacional tomou grandes proporções no período de 2019-2022, encorajada pelas ações da então primeira-dama e da ministra da pasta da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Tem-se, então, dois grandes nomes do pentecostalismo brasileiro, e da defesa do conservadorismo, somados a do então presidente da república que defendia abertamente um Estado evangélico com o lema: "Brasil acima de tudo, Deus acima de todos".

A questão religiosa no Brasil e em distintas partes da América Latina é acompanhada por uma tendência de crescimento dos grupos evangélicos na região. Outra tendência é a de que estes grupos venham a suplantar o catolicismo em número de adeptos. Dados do penúltimo Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), indicam que naquele momento a população de evangélicos era de 42.275.440 milhões de pessoas, contra 123.280.172 milhões de brasileiros declaradamente pertencentes à Igreja Católica Apostólica Romana. Pesquisa de opinião do Instituto DataFolha, divulgada em janeiro de 2020 no jornal Folha de São Paulo, registrava que a proporção de católicos correspondia a 51% das pessoas entrevistadas, enquanto a de evangélicos equivalia a 31% delas. A mesma matéria noticiava que em pouco mais de uma década os evangélicos poderiam suplantar os católicos no Brasil (BALLOUSSIER, 2020). Nessa linha, cálculos elaborados com base em séries históricas de

dados censitários situam o início do declínio dos grupos católicos e do crescimento dos grupos evangélicos na segunda década do século atual. Projeções de demógrafos do IBGE indicam que entre o ano de 2022 e o de 2032 o percentual de católicos tende a diminuir de 49,9% a 38,6%, enquanto o de evangélicos deve aumentar de 31,8% a 39,8%, no mesmo período (ALVES et al., 2017).

O aumento proporcional de adeptos das comunidades evangélicas, especialmente pentecostais e neopentecostais, tem reflexos em diversas áreas da vida brasileira, incluída a política. Tal fenômeno, como dito antes, interfere sobremaneira na composição do parlamento brasileiro, elegendo, inclusive, uma bancada própria no Congresso Nacional. Conforme o site da Câmara dos Deputados, em 2022 a Frente Parlamentar Evangélica (FPE) contava com 201 deputados federais e 8 senadores. No caso da câmara baixa, composta por 513 deputados eleitos por voto proporcional, a FPE ocupava 39,18% das vagas parlamentares (CÂMARA LEGISLATIVA, 2022).

Diante do cenário pautado pela religião cristã e por sua imbricação com o Estado brasileiro, foi registrada uma alta substancial nas denúncias referentes à intolerância religiosa. Tais acusações ocorrem no Brasil a partir do Disque 100, número telefônico do Estado para acolher denúncias sobre violação de Direitos Humanos. Estatísticas sobre intolerância religiosa (2019-2021), divulgadas pelo Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, embora possam ser questionadas, totalizavam “477 casos de intolerância religiosa no ano de 2019, 353 no ano de 2020 e 966 casos no ano de 2021” (SANTOS; DIAS e SANTOS, 2023, p.35). Ressalvado o recuo dos números em 2020, atribuído ao isolamento social gerado pela pandemia da COVID 19, chama a atenção o fato dos casos de intolerância denunciados em 2021 terem duplicado em relação a 2019. De qualquer forma, tais registros priorizam o quantitativo de casos, o que dificulta verificar quais são as religiões mais sujeitas à intolerância. E não apenas isso, as intolerâncias dirigidas à fé dos povos indígenas tendem a ficar à margem das estatísticas, reproduzindo outras ausências, a exemplo do que ocorre nas avaliações acadêmicas.

No vínculo estabelecido entre a igreja e os Guarani e Kaiowá, a intolerância religiosa reflete-se nos atos de violência praticados nos territórios indígenas. Nesse patamar, a violência recai nos corpos de anciãs *Ñandesy*, anciãos *Ñanderu*, mulheres adultas e mulheres jovens, o que direciona esta pesquisa para os aspectos de gênero presentes nessa realidade. Com efeito, a teoria decolonial e a perspectiva de gênero são empregadas nesta tese tanto para a análise das

violências sofridas por mulheres quanto para a compreensão das violências contra homens anciãos, descritas aqui como emasculação.

A pesquisa se propõe a estudar a inserção das igrejas pentecostais nos territórios indígenas Guarani e Kaiowá, tendo como ponto de partida as assimetrias de poder e as hierarquias de gênero, definidas sob a perspectiva da colonialidade da fé. Como cientista política, busco compreender os fatos, acontecimentos e processos políticos que se dão a partir dessa relação conflituosa e, ao mesmo tempo, duradoura. Assim, não me atenho a uma questão de análise jurídico-institucional, bastante trabalhada pelo núcleo duro da ciência política no Brasil, mas procuro entender as ações, as interações políticas e a conduta política exercidas por ambas as partes.

O objetivo central do estudo é analisar o impacto da ausência do Estado para a abertura de espaço às religiões evangélicas e pentecostais no universo examinado, e os efeitos disso sobre o aumento da violência exercida contra as *Ñandesy* e das violações aos seus direitos humanos no âmbito das aldeias Guarani e Kaiowá. Os objetivos específicos, por sua vez, pautam-se pelo interesse em identificar os fatores que determinam a presença de agentes da religião pentecostal nas aldeias Guarani e Kaiowá; mapear o cenário de intolerância religiosa e as violências sofridas pelas *Ñandesy* e; avaliar as implicações da atuação de agentes do pentecostalismo na cena comunitária e nos casos de violação aos direitos humanos das mulheres.

A ingerência religiosa no contexto das comunidades referidas é denominada, para fins deste estudo, de colonialidade da fé, associando-se a esta a noção de colonialidade de gênero. Assim, interessa indagar: como a colonialidade da fé interpõe barreiras de intolerância religiosa e de gênero a ponto de promover a violação aos direitos humanos das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul?

Para responder à questão de partida e aos objetivos propostos fez-se necessário associar o conceito de geocultura da religião ao de colonialidade da fé. O primeiro conceito, geocultura da religião, busca compreender como o discurso religioso ocidental discrimina e violenta qualquer outro discurso que a ele não se assemelhe, introduzindo aspectos neoconservadores que não faziam parte do ambiente das aldeias indígenas. O segundo conceito, colonialidade da fé, permite examinar o domínio exercido pela religião nos contextos sociais Guarani e Kaiowá, levando em conta pontos relativos às dominações de gênero como principal aspecto da resignificação religiosa dos discursos da igreja. A resignificação do gênero traz, por si só,

uma nova organização no contexto de vida Guarani e Kaiowá e, além de sua interferência no cotidiano de mulheres e crianças, também faz parte da emasculação dos homens, principalmente quanto à realidade vivida hoje pelos *Ñanderu*. A teoria decolonial e os aportes dos estudos de colonialidade do poder, do ser e de gênero serão fundamentais para a leitura do caso proposto. Os aspectos políticos e humanitários presentes nesse aparato teórico são úteis para aprofundar a análise sobre os efeitos neocoloniais da presença da igreja nos territórios indígenas.

Ainda sobre o aporte teórico do estudo, corrobora-se a ideia defendida por Ochy Curiel (2020, p.124), quando diz que: “As propostas decoloniais, em suas diferentes expressões, oferecem um pensamento crítico para entendermos a especificidade histórica e política de nossas sociedades”. Para além disso, a autora sustenta que em razão das propostas decolonias partem “de paradigmas não dominantes, que revelam a relação entre modernidade ocidental, colonialismo e capitalismo, elas questionam as narrativas da historiografia oficial e mostram como se configuraram as hierarquias sociais” (CURIEL, 20, p. 124). Por esse ângulo, interessa compreender como aquelas colonialidades se manifestam no espaço das aldeias e como a alteridade indígena tem sido tratada no âmbito religioso.

Para a completude da pesquisa, importa situá-la no cerne da interdisciplinaridade que permeia as temáticas da Sociologia da Religião, da Ciência Política, da Antropologia e das Relações Internacionais. Seria impossível abordar assuntos relacionados à intolerância religiosa e aos povos indígenas sem que houvesse uma interseção entre essas disciplinas; e sem utilizar os ensinamentos, conceitos e apontamentos de cada uma delas e as suas contribuições para a análise do problema abordado.

As origens do fenômeno são outro ponto a ser situado, pois importa compreender as oportunidades que calharam na chegada e permanência de evangélicos pentecostais no seio das comunidades Guarani e Kaiowá, consideradas as suas funções e implicações. Essa compreensão faz sentido uma vez que a igreja, além de cumprir papéis socialmente estipulados como a realização de cultos, práticas religiosas e o sustento da palavra bíblica, contribui para um novo entendimento da crença religiosa na esfera social. Além disso, ela influencia na adesão a novos comportamentos no que se refere às práticas e aos costumes tradicionais, interferindo em mecanismos relacionados às hierarquias de gênero.

O caráter interdisciplinar do estudo não caracteriza o fenômeno das religiões pentecostais nas aldeias Guarani e Kaiowá apenas como algo social, mas também político, pois

busca, no aprofundamento da pesquisa, entender os fatos políticos relacionados à ausência do Estado, que criam condições para o insuflar o papel da igreja e as violações aos Direitos Humanos. Acontecimentos estes que perpassam as formas organizacionais de gênero, religiosas e hierárquicas no âmbito da aldeia e desencadeiam reações como violência, rupturas de direitos e de garantias fundamentais.

A abordagem do estudo é qualitativa, de caráter descritivo e fenomenológico. Como escolha metodológica, além da reserva de uma seção específica para expor as estratégias de investigação, optou por permeá-las ao texto como forma de dar suporte ao enfoque fenomenológico proposto na tese. O mesmo formato é buscado em relação ao referencial teórico adotado, em especial quando se especifica o debate sobre as mulheres indígenas. A pesquisa bibliográfica foi o ponto de partida para desenvolver tais procedimentos, incluídos nesse plano: literatura feminista e decolonial, estudos históricos e indigenistas, dissertações e teses, entre outros. Na sequência, foram combinadas análise documental e análise de discurso crítica, tendo como base a consulta a tratados internacionais de proteção às minorias e aos direitos humanos, além da realização de trabalho de campo junto aos grupos Guarani e Kaiowá (2021-22). Nesse caso, seguiu-se o método da etnografia política, com o apoio da escuta sensível e da observação direta e participante.

Por esse ângulo, a pesquisa focaliza os territórios Guarani e Kaiowá, também conhecidos como *tekoha*. Para tanto, foram visitadas as Reservas Indígenas de Amambai, Caarapó, Dourados e as terras em litígio *Ñanderu Marangatu*, localizadas no município de Antônio João, e *Guyra Roka*, no município de Caarapó. Esta última com minha permanência prolongada e convivência direta com crentes pentecostais e praticantes da religião tradicional. Como forma de coleta de dados na pesquisa de campo, foram utilizados a etnografia política e a escuta sensível, que serão discutidos em seção própria.

O intervalo temporal da pesquisa de campo delineou-se entre dezembro de 2020 e maio de 2021, ocasião caracterizada por atravessamentos referentes à pandemia de COVID-19. Os grandes períodos de isolamento social, as barreiras sanitárias e o fechamento das cidades, devido ao agravamento dos casos de infectados, afetaram, diretamente, os procedimentos de coleta de dados e as visitas aos *tekoha*. A impossibilidade de aglomerações e os cuidados para evitar a auto contaminação e o repasse da contaminação dificultaram a ingerência integral

durante o trabalho de campo, principalmente, no que se relaciona às escutas sensíveis realizadas com anciãs e anciãos Guarani e Kaiowá.

Outro fator de limitação da pesquisa refere-se à escassez de recursos para o seu custeio, o que resultou em pouco investimento dispensado para realizá-la. Como o tema escolhido era sensível a um governo de extrema direita, no poder durante a realização do trabalho de campo, optou-se por não solicitar auxílio à Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), o que gerou um custo elevado para a pesquisadora - aproximadamente 18 mil reais. A falta de transporte próprio para as visitas aos *tekoha* foram outro fator que impactou o trabalho de campo. As visitas acabaram sendo possíveis a partir da carona de amigos, pesquisadores próximos e de vendedores de produtos alimentícios que saíam de Dourados e iam em direção às Terras Indígenas mais distantes. A Reserva mais próxima da base desta pesquisadora situa-se a 8 quilômetros de distância, trajeto que foi percorrido por várias vezes de bicicleta. Apesar dos transtornos, fui acolhida como pesquisadora e cuidada em todas as *tekoha* que estive presente e pude etnografar a presença das igrejas e suas interações com crentes e não crentes locais. Termo doravante utilizado no texto, pois “crente” é o tratamento dispensado aos evangélicos pentecostais por eles mesmos.

A presença pentecostal é vigorosa no interior das aldeias e reservas indígenas. A participação da igreja ocorre em funções que vão desde a assistência social até a punição desencadeada pelo desrespeito à sua ideologia de dominação, o cristianismo. As violações aos direitos humanos são sustentadas por essa convicção cristã que desrespeita a alteridade e as tradições culturais no seio da cultura Guarani e Kaiowá. Como consequência, a prática da violência e as acusações de feitiçaria e bruxaria estão direcionadas a qualquer contexto que exclua a igreja enquanto fundamentação do certo e do errado, do cristão e do pagão.

Para compreender esse contexto é preciso pautar a pesquisa não apenas na percepção da violência da igreja, mas, igualmente, nas violências praticadas pelo Estado, desde a expulsão dos povos Guarani e Kaiowá de suas matas para dar lugar a grandes empreendimentos e a novos personagens (colonos e fazendeiros), até o completo abandono e transferência de poder dos órgãos responsáveis para as igrejas. A vida Guarani e Kaiowá, desde as interferências do Estado positivista, vem sendo marcada por fome, miséria, violência, trabalho análogo à escravidão, falta de terras e falta de moradia. Tudo isso denunciado e registrado a partir das informações coletadas para esta pesquisa.

Ainda sobre a questão religiosa, torna-se imprescindível argumentar, seguindo Biroli, Machado e Vaggione (2020), que a ascensão do público evangélico no Brasil também desencadeou uma nova configuração do conservadorismo e do fundamentalismo no país. O último, por sua vez, desenvolveu-se paralelamente aos avanços dos movimentos feministas e LGBTQIA+, tanto na América Latina como no caso específico do Brasil. E assim como no restante da nossa América, o grupo religioso dos pentecostais é o que mais cresce em quantidade e o que tende a se articular, preferencialmente, entre os setores mais vulneráveis da sociedade. Não por acaso, o fato do público feminino se juntar em maiores proporções às igrejas pentecostais é considerado uma estratégia racional das mulheres na tentativa de superar as condições de extrema pobreza e violência (BIROLI; MACHADO; VAGGIONE, 2020). Em suma, nesse mesmo contexto sobejam tensões e opressões geridas em nome da fé.

A fim de direcionar a abordagem proposta, a tese foi estruturada em cinco capítulos além desta Introdução, que especifica a proposta de trabalho, e das Considerações Finais do estudo. O primeiro capítulo, registra o contexto histórico que demarca a organização dos Guarani e Kaiowá. Ele traz uma breve revisão onde é narrada a história desse povo a partir da Guerra do Paraguai e dos seus desdobramentos após o conflito. O capítulo traça uma linha temporal que tem início no evento supracitado e destaca os processos de chegada das igrejas católica e evangélicas nas terras indígenas, considerando o empenho de cada uma em processos de conversão dos cativos.

A sequência do texto, exposta no segundo capítulo, enuncia o referencial teórico do estudo, trazendo os elementos de articulação da pesquisa que sustentam a explicação mais ampla a respeito do fenômeno religioso nas aldeias Guarani e Kaiowá. Nesse plano, e em se tratando de uma investigação de caráter qualitativo, é oportuno lembrar Creswell (2007) quando ele ressalta que o uso da teoria em uma pesquisa qualitativa permite explicar comportamentos e atitudes. Assim, a teoria decolonial é utilizada aqui como forma de explicar a atuação da igreja e de seus membros, mas também de denunciar o impacto negativo da manipulação religiosa dos povos indígenas. Logo, a teoria decolonial serve como uma lente para a compreensão do problema e para explicá-lo a partir da crítica feita à colonização e ao neocolonialismo.

O terceiro capítulo aborda a questão das mulheres indígenas à luz do debate sobre a colonialidade da fé e enfoca as manifestações da intolerância religiosa, análogas ao fenômeno histórico de caça às bruxas, que levam à queima de casas de reza das aldeias e culminam em

outras violências de gênero. O mesmo segmento situa as contradições acerca dos significados da categoria mulher no contexto ocidental e nos domínios dos povos originários. Também nesse tópico é traçado um panorama sobre os modos de organização cultural, social e política das mulheres Guarani e Kaiowá. Por fim, são expostas as estratégias metodológicas da pesquisa, com a especificação do desenvolvimento da abordagem qualitativa, do enfoque fenomenológico e dos métodos e técnicas seguidos na investigação.

O quarto capítulo apresenta os dispositivos internacionais de proteção aos Direitos Humanos que defendem, direta ou indiretamente, a vida dos povos indígenas. Dentre eles são destacados Pactos, Convenções e Declarações que tratam da questão dos Direitos Humanos frente à defesa da pluralidade religiosa, da diversidade cultural, da proteção aos cultos e liberdades de expressão religiosa. Uma sequência de 8 (oito) quadros sintetiza o conteúdo de alguns dispositivos internacionais de defesa de direitos e traz à tona os principais artigos violados a partir das ações da igreja contra a liberdade religiosa dos Guarani e Kaiowá.

O quinto capítulo elabora a análise empírica. A abordagem é dedicada à etnografia política, feita no período do trabalho de campo (2021-2022), e a escuta sensível, cuidadosamente estruturada a partir de depoimentos de integrantes da comunidade Guarani e Kaiowá. Ao todo foram ouvidas 9 (nove) pessoas, entre elas, 4 homens e 5 mulheres. A exposição das falas faz referência às pessoas pelo próprio nome, com autorização prévia; nomeia as que faleceram e usa pseudônimos inspirados nas obras de Paulina Chiziane - escritora moçambicana que retrata o universo feminino em suas obras. Com base no uso da etnografia e da observação participante, alinhadas aos conceitos discutidos de maneira ampla no capítulo teórico, a análise de discurso crítica expõe as tensões e os conflitos nas relações entre cristãos/ãs pentecostais e praticantes da religião tradicional. A análise é intercalada pelos aportes aos direitos dos povos indígenas articulados em agendas internacionais de direitos humanos. Isso posto, é trazido ao debate um breve histórico das conexões entre os ideários das igrejas cristãs e os Guarani e Kaiowá.

## **1. BREVE HISTÓRIA DOS GUARANI E KAIOWÁ E SEU ENCONTRO COM A IGREJA**

O presente capítulo delinea o contexto histórico Guarani e Kaiowá sob a ótica da religião e da sua influência para a organização social desses povos, como percebida nos dias atuais. São relatados os principais acontecimentos históricos registrados, com ênfase nos que possuem significado amplo para a resposta à pergunta de partida. O texto destaca, principalmente, as mudanças sociais forjadas pelo Estado e pela chegada da igreja, enquanto um ente substituto e informal, que ocupa o vazio deixado pelas instituições estatais.

Começo a narrar essa história não a partir de seu início, mas a partir de um marco de muita importância e significância para esses povos, mas também para esta pesquisa. Digo que não começo de seu início, pois seria impossível contar, nos limites de páginas que me são dispostas, a trajetória de um povo que possui, entre as características de suas histórias, os detalhes narrados em grandeza.

Há registros que demonstram que os primeiros contatos com os povos indígenas na região, que compreende hoje o estado do Mato Grosso do Sul - Brasil, ocorreu por volta do século XVI. Esse contato aconteceu a partir das buscas de conquistadores espanhóis por terras na direção oriental do continente sulamericano, que resguardavam metais sob os cuidados dos povos Caracara e Candire. Para chegar às regiões pretendidas, os colonizadores cruzaram o rio Paraguai em suas embarcações em busca do El dorado e Paititi (CHAMORRO, 2015).

Durante o trajeto pelo rio Paraguai, os colonizadores espanhóis encontraram nas adjacências povos indígenas falantes de guarani que habitavam o curso do rio. Representantes desses povos foram pelo caminho com os espanhóis para conduzir e facilitar os diálogos. Além disso, esses povos possuíam experiência na procura dos metais, o que facilitaria a busca dos colonizadores. (CHAMORRO, 2015).

Somente mais de um século depois a região foi novamente revisitada, dessa vez pelos missionários da Província Jesuítica do Paraguai. Foi nesse período que se iniciaram as categorizações missionárias que diferenciavam os povos tradicionais do território a partir de alguns grupos estabelecidos pelos próprios missionários. O expoente deles foi Diogo Ferrer, citado entre diversos autores como responsável pela classificação dos povos da região (CHAMORRO, 2015).

Ao chegar à região do Alto Paraguai para dar início à evangelização dos povos daquele local, os missionários se deparam com uma enorme multiplicidade étnica e linguística. O

missionário Diogo Ferrer tentou agrupar os povos pertencentes àquela região a partir de seu tronco linguístico, o guarani, e a partir daqueles que tinham seu próprio idioma, mas que também sabiam falar guarani, a esses denominou gualachos. (CHAMORRO, 2015).

O termo guarani, estabelecido pelos missionários para esses falantes, era compreendido como uma expressão coletiva, pois abrangia a todos os grupos que falavam guarani, mas que não possuíam, necessariamente, a mesma herança étnica. Entre esses grupos eram comuns a interdependência, o comércio e os casamentos interétnicos. Em meio a esses povos falantes de guarani, mas que dispunham de um outro idioma étnico, se encontravam os *Ka'agua*, ou seja, o povo "selvagem" ou "povo do mato". Estes posteriormente denominados Kaiowá (CHAMORRO, 2015).

Outra parte dessa configuração pode ser identificada a partir do contencioso que se estendeu dos anos 1864 a 1870 e envolveu Brasil, Argentina e Uruguai (Tríplice Aliança) num conflito armado contra o vizinho Paraguai, como visto a seguir.

## 1.1 A GUERRA DO PARAGUAI

A partir do século XIX, período mais recente da história dos povos Guarani e Kaiowá que habitam o Mato Grosso do Sul (MS), os povos tradicionais da região do MS passam pela influência direta da Guerra do Paraguai e da Companhia Mate Laranjeira. Para auxiliar a desvendar o problema de pesquisa, soma-se imprescindível descrever os dois fenômenos como precursores do que hoje compreendemos enquanto atuação da igreja evangélica pentecostal no âmbito dos *tekoha*.

A Guerra do Paraguai, iniciada no dia 12 de outubro de 1864, delimitou a disputa entre a Tríplice Aliança, composta por Argentina, Brasil e Uruguai, contra as tropas de Francisco Solano López, militar que comandava o exército e a população paraguaia. A guerra obrigou os Kaiowá a se deslocarem em direção ao leste do que hoje identifica-se por Mato Grosso do Sul (CHAMORRO, 2015).

O início e a permanência do estado de guerra transformaram as configurações da ocupação indígena na província de Mato Grosso. As sociedades indígenas, cujo território estava ao sul da província, tiveram participação direta na guerra e foram consideradas as “muralhas dos sertões”. Esse foi o caso dos povos Terena, cuja participação, expressiva naquela guerra, foi julgada fundamental para a proteção do território brasileiro (GARCIA; CASTILHO, 2017).

Os Kaiowá, por sua vez, eram considerados povos de índole pacífica e vida sedentária que, a partir da agricultura, extraíam da terra a sua forma de subsistência. A instabilidade de sua permanência em determinado território os afetou ainda mais no período pós-guerra; há registros das migrações de falantes do guarani nas províncias de São Paulo, Paraná e Mato Grosso. Mesmo antes da guerra há indícios de que famílias Kaiowá acompanhavam sertanistas e comerciantes que retornavam às suas regiões, mais comumente ao Paraná e a São Paulo (CHAMORRO, 2015).

A região sul da província do Mato Grosso passou a ser habitada durante a Guerra do Paraguai. Os contatos com os Kaiowá não eram significativos até os períodos que remontam aos anos 1850. Na mesma ocasião, esses povos eram mantidos na condição de prisioneiros de guerra dos povos Kadiwéu e tratados como objetos. Não obstante, havia pouco conhecimento sobre os Kaiowá, mesmo assim eles eram identificados como povos agrícolas, pacíficos e constantes (BRAND, 1997).

A repercussão da guerra na realidade Kaiowá acarretou muitas migrações forçadas. Contudo, registros missionários demonstram que a guerra não foi a única motivação para tais deslocamentos. No mesmo cenário, epidemias de varíola e guerras interétnicas, em paralelo ao avanço do Estado nas terras indígenas e à fixação de novas colônias nas fronteiras dessas terras, também respondem pela movimentação desses povos no entorno do que hoje é nomeado de Mato Grosso do Sul (CHAMORRO, 2015).

Ainda sobre o confronto paraguaio, importa registrar que os campos de batalha eram espaços de participação ostensiva da igreja. A Guerra do Paraguai deu lugar a um cenário religioso que inclui Capelães Militares, inclusive com a presença regulamentada por decreto. Nesse ambiente, deflagrado por lutas sangrentas, a presença do Capelão era tida como uma forma de acalmar as almas e de invocar a proteção divina (SQUINELO; MARIN, 2014).

Nesse ínterim, a Igreja Católica atuava na região demarcada como extremo oeste da América Portuguesa para garantir os direitos da Coroa. A presença da igreja servia à coroa para garantir novos domínios e incorporá-los às suas terras, mas isso também era utilizado para expandir o catolicismo. A consolidação do expansionismo português, atrelado aos interesses católicos, deu origem à fundação de várias paróquias, entre elas, a de Bom Jesus de Cuiabá (1870), cuja implantação assegurava a assistência religiosa à população da região e a possibilidade de cristianizar os indígenas (SQUINELO; MARIN, 2014).

Cuiabá, como prelazia, contribuiu para a ocupação efetiva dos territórios ao extremo oeste brasileiro e deu origem às missões religiosas entre os grupos indígenas daquele território. Na região sul da província do Mato Grosso foram erguidas capelas de pau-a-pique entre núcleos

e os fortes militares. A catequese indígena estava diretamente associada às missões, as quais detém função estratégica e política, pois geram o povoamento das fronteiras, auxiliam no abastecimento das guarnições militares e fornecem soldados para defender as terras em posse da Coroa Portuguesa (SQUINELO; MARIN, 2014).

O objetivo da catequização dos indígenas e da sua cristianização concentrava-se na ideia de torná-los mão de obra para a Coroa portuguesa. Em função disso, eles foram ensinados e direcionados a trabalhos manuais, trabalho na lavoura, na pecuária e na navegação fluvial. Somaram-se a esses todos os tipos de tarefas domésticas, além de outras atividades que possuíam escassez de trabalhadores. As missões, embora apoiadas pelo Estado e pela Igreja, enfrentaram diversos obstáculos naturais e a resistência de indígenas que lutavam contra a ocupação de suas terras e contra a internalização de crenças católicas. (SQUINELO; MARIN, 2014).

Havia uma dificuldade inerente na manutenção das igrejas na região da Capitania de Mato Grosso. A falta de padres, o desinteresse em morar na região e os casamentos entre padres e indígenas dificultaram o domínio absoluto da igreja sobre aquele território. Tudo isso abriu espaço para que opositores da Igreja Católica começassem a se estabelecer na região. (SQUINELO; MARIN, 2014). Situação a incluir a criação de empresas para a exploração de frutos da terra como a Matte Larangeira, abordada na sequência.

## 1.2 A COMPANHIA MATTE LARANGEIRA

A companhia Matte Larangeira tem influência direta na vida e no processo de aldeamento dos Guarani e Kaiowá. Fundada por meio de um decreto imperial, no ano de 1892, a companhia foi idealizada e estabelecida por Thomas Larangeira, o mesmo cidadão responsável pela demarcação das fronteiras entre Brasil e Paraguai no pós-guerra e que durante o processo observou a abundância dos ervais nativos da região. Como consequência da guerra, a pobreza e a mão de obra tornaram-se abundantes naqueles territórios, que tornava a localidade ideal para criação de uma companhia como a Matte Larangeira. (BRAND; FERREIRA; ALMEIDA, 2005).

O Decreto Imperial nº 8799 de 1882 concede a Thomas Larangeira o arrendamento das terras para a exploração da erva mate nativa, mas impossibilita que ele impeça a colheita da erva pelos moradores locais. Em 1902, Larangeira perde o controle sobre a empresa, que passa

a se chamar Laranjeira Mendes & Cia, com sede em Buenos Aires, que adquiriu todos os bens da empresa (BRAND; FERREIRA; ALMEIDA, 2005).

Apoiada por políticos influentes, a Companhia amplia sucessivamente seu território de exploração nas terras devolutas. O Decreto nº 520, de 23/06/1890, concede à Companhia a ampliação de seus limites, abarcando o monopólio na exploração da erva mate de forma integral em todo território parte do arrendamento. Em 1895, a Companhia ganhou, através da resolução 103, uma das maiores áreas de terras arrendadas no Brasil para um grupo particular. Na ocasião, chegou a ocupar 5.000.000 de hectares nas terras que hoje compreendem o estado do Mato Grosso do Sul (BRAND; FERREIRA; ALMEIDA, 2005).

Os Guarani e Kaiowá e suas terras são diretamente atingidos pelos decretos que concedem mais áreas para a Companhia. Os arrendamentos concedidos pelo Estado culminam na necessidade de isolar os indígenas das terras pertencentes à Companhia. (BRAND; FERREIRA; ALMEIDA, 2005). Brand (1997) afirma que as demarcações de Reservas indígenas até o período de 1928 possui relação direta com a atuação da Companhia Matte Laranjeiras naquele território, em geral, a localização dessas Reservas está relacionada à mesma região em que se encontravam os acampamentos ou locais de trabalho ocupados pelos Guarani e Kaiowá. Sabe-se que a principal mão de obra utilizada nos ervais era a paraguaia, mas nas regiões densamente povoadas por Guarani e Kaiowá, tais como, Caarapó, Juti, Campanário e Sessoró, havia forte participação desses povos na colheita e no beneficiamento da erva (BRAND, 1997).

A atuação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) iniciou suas atividades entre os Guarani e Kaiowá no ano de 1915. Neste mesmo ano, por meio do decreto n. 404 e do ofício 180, foi formada a primeira reserva Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul. A primeira reserva chamava-se Posto Indígena Benjamin Constant, e, segundo o SPI, deveria ser constituída por indígenas tanto de etnia Guarani quanto da etnia Kaiowá, uma vez que esses povos eram considerados integrados e que poderiam conviver no mesmo espaço (FERREIRA; FALCÃO, 2013).

A luta pela terra dos Guarani e Kaiowá se inicia com a invasão das terras pela Companhia Matte Laranjeiras e se intensifica com o aumento da expressão da Companhia frente ao Estado. Entre os anos de 1915 e 1928 foram demarcadas 8 (oito) Reservas para serem usufruídas por Guaranis e Kaiowás, as terras possuíam pequena extensão e somadas totalizavam 18.124 hectares. Essas terras não eram direcionadas apenas aos Guarani e Kaiowá, várias outras etnias compunham a ocupação. O propósito era economizar terras agrupando diversos núcleos populacionais que antes encontravam-se espalhados pelo estado. (BRAND, 2004).

O SPI, nesse momento, dava vazão às estratégias governamentais que visavam a liberação de terras para a colonização. Ao mesmo tempo, pretendiam submeter os povos indígenas aos projetos de ocupação idealizados pelo governo. Nestes projetos, não se considerava nenhuma prática dos povos tradicionais referente aos relacionamentos seja com seu território de origem, com os recursos naturais ou com sua forma de organização. Os *tekoha* Guarani e Kaiowá que antes ficavam nas regiões de mata, passaram a ser instalados pelo Estado nas regiões de campo (BRAND, 2004).

No ano de 1943 os Guarani e Kaiowá sofrem um novo revés em sua batalha pelo território: a concessão das terras para a companhia Matte Laranjeiras foi extinta por parte do Estado, mas as terras não retornaram aos povos que anteriormente a ocupavam. O Presidente da República, Getúlio Vargas, criou no ano de 1943 a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND). A finalidade da CAND consistia em dar acesso à terra para famílias de colonos, que migraram de outras regiões do país (BRAND, 2005). Nesse sentido, muitos autores denunciam que a prática do aldeamento serviu para dois propósitos: (1) tornar hectares de terras ocupadas pelos indígenas livres para colonização agropastoril; (2) contribuir para que os indígenas fossem submetidos ao controle estatal a partir da prática assimilacionista, que foi colocada em prática pelo SPI em sua política indigenista (BRAND, 2004; PEREIRA, 2007; CAVALCANTE, 2014).

No período de 1928 e 1977 não se tem registros sobre a destinação ou o direcionamento de terras à ocupação dos Kaiowá e Guarani. A falta de destinação de terras para esses povos não impediu que as suas comunidades fossem encaminhadas para o interior das reservas existentes, isso se dava no intuito de liberar espaços para que fossem implantadas fazendas no lugar (PEREIRA, 2012a).

As reservas trouxeram aos Kaiowá e Guarani a impossibilidade da produção de alimentos para a sua subsistência. As roças, áreas de cultivo para o sustento, eram insuficientes para a produção de alimentos, as demais áreas eram limitadas e insuficientes para a pesca e para a caça, isso obrigou homens adultos e jovens a trabalharem nas fazendas da região. Após esse período, o trabalho chamado, segundo Pereira (2012a), de *changa*, foi direcionado para as usinas de álcool. As usinas ficavam distantes e isso fazia com que expressivas quantidades de homens tivessem que se afastar da convivência nos *tekoha*. Essa prática distanciou homens adultos de eventos comunitários, tais como rituais e festas. De acordo com as lideranças indígenas, o afastamento cooperou para a desagregação de famílias e parentelas, o que, posteriormente, causou o aumento do número de separações entre casais, além de outros problemas sociais (PEREIRA, 2012a). Esse cenário, de intensa tensão, é marcado por divergências estado-igreja

e por tentativas de criar mecanismos voltados à proteção de trabalhadores nacionais e das populações indígenas.

### 1.3 O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS E A LOCALIZAÇÃO DE TRABALHADORES NACIONAIS (SPILTN)

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado pelo Decreto nº 8.072 do dia 20 de junho de 1910 pelo então chefe do executivo Nilo Peçanha, que governou o Brasil entre 14 de junho de 1909 e 15 de novembro de 1910. Esse órgão governamental objetivava não apenas a assistência aos índios, mas a criação de centros agrícolas que empregavam trabalhadores nacionais, além de camponeses assentados em áreas de colonização oficial. Segundo Rocha (2018), o instituto legislativo previa uma estrutura multiforme e complexa, em que os povos indígenas ficariam sob a égide do Ministério da Agricultura.

A estrutura sobre a qual versa o Decreto dá conta de uma diretoria geral, duas subdiretorias e treze inspetorias localizadas, que davam conta dos estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Bahia, Espírito Santo, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Mato Grosso e Acre. No ano de 1918 o SPILTN passou a ser apenas o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), isso porque através da lei nº 3.454 de 1918 o Estado separou o órgão responsável pela localização dos trabalhadores nacionais do responsável pela proteção indígena. Cândido Mariano da Silva Rondon (1965-1958) foi o nome indicado para dirigir o órgão. O SPI assumiu vários contornos desde a sua instituição, até ser substituído, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio (Funai)<sup>1</sup>.

A criação do SPI foi motivo de disputa entre a Santa Sé e o Estado Brasileiro. No período que antecedeu a instituição do órgão, as denúncias nacionais e internacionais relativas aos povos indígenas abordavam os massacres e extermínios sofridos pelas diversas etnias. Tais denúncias, de repercussão internacional, conduziram as decisões do Estado sobre a necessidade de criar um órgão para elaborar e dirimir políticas governamentais de assistência, proteção,

---

<sup>1</sup> Sobre os contextos de criação do SPILTN e do SPI, ver: Instituto Socioambiental. Povos Indígenas do Brasil. [https://pib.socioambiental.org/pt/Serviço\\_de\\_Proteção\\_aos\\_Indios\\_\(SPI\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Serviço_de_Proteção_aos_Indios_(SPI)). Acesso: 20 jan. 2023.

civilização e integração da população indígena à sociedade brasileira. Naquele momento, determinadas elites viam os povos indígenas como um obstáculo ao desenvolvimento nacional (MARÍN, 2021).

Segundo Marín (2021), os conflitos entre a Santa Sé e a nova república brasileira tiveram início em 1890, a partir da publicação do decreto nº 119-A de 07 de janeiro de 1890. O decreto, expedido pelo então presidente do Brasil, Marechal Deodoro da Fonseca, aboliu o direito do padroado, concedido pela Santa Sé para que os reis de Portugal pudessem administrar as questões religiosas nas terras além-mar. A abolição desse direito permitiu o desenvolvimento de cultos de outras religiões, além de possibilitar que elas propagassem suas crenças livremente. O processo que se seguiu para a elaboração da constituição brasileira deu início a novos embates da igreja contra os artigos constitucionais que porventura suprimissem os seus direitos.

Em 1891, quando a nova Constituição brasileira foi promulgada, o primeiro grande impacto sofrido pela igreja católica está relacionado ao fato de a carta ser promulgada em nome do povo brasileiro, ao invés de em nome de Deus. Nesse momento, é evidenciada para a igreja e para a população a separação Igreja/ Estado, bem como a laicidade que estava sendo adotada na república brasileira a partir da instituição do casamento civil, do ensino leigo, da secularização dos cemitérios, da extinção do voto de obediência dos religiosos e da extinção de subsídios pecuniários aos cultos ou às igrejas. Foi extinta então, ainda que em termos legais, a relação de dependência entre Estado e Igreja (MARÍN, 2021).

Mesmo entre as perdas sofridas pela igreja católica, pode-se estimar que ela manteve inúmeros benefícios com a promulgação da Constituição de 1891. A igreja conseguiu preservar seus bens, assim como o direito ao pagamento de pensões para padres e bispos, denominadas cômguas. Além disso, o governo garantiu por mais um ano os gastos despendidos para subsidiar a igreja, tal verba era direcionada a despesas identificadas como eclesiásticas (MARÍN, 2021).

Apesar da manutenção de alguns benefícios e das tentativas de conciliação e de aproximação ao Estado brasileiro, por parte da Santa Sé, a igreja sofreu mais uma perda com a promulgação da legislação indigenista e a criação do SPILTN, posteriormente, SPI. Marín (2021) explica que os indígenas estavam sendo vítimas de escravização, massacre e extermínio e tais notícias circulavam nacional e internacionalmente gerando uma série de conflitos para o Estado brasileiro (MARÍN, 2021).

O diretor do SPI, o então general Cândido Mariano da Silva Rondon, através de suas práticas nas Forças Armadas, estabelece diretrizes da doutrina positivista (comtiana) na condução das políticas indigenistas. A partir da criação do SPI, as ações voltadas para os povos indígenas e a instituição de uma legislação própria para esse povo fica a cargo do Estado brasileiro, o recente Estado Republicano (MARÍN, 2021) E, nesse momento, as instituições religiosas estavam sendo afastadas das políticas relacionadas a povos indígenas, quebrando o monopólio da Igreja Católica no tocante à catequização (MONTERO, 2017).

Durante a implementação das novas políticas para os povos indígenas, o Vaticano permaneceu indiferente a respeito do assunto. Contudo, no ano de 1922, com a posse do novo mensageiro do Vaticano, o núncio Giuseppe Aversa, houve uma mudança na posição da Santa Sé, que passou a se mostrar insatisfeita com as implementações de uma catequese laica, dada as dúvidas sobre a cargo de quem isso ficaria. Entre as preocupações demonstradas por Aversa, seguiam-se os referentes à implementação de valores maçônicos e positivistas entre os indígenas. Para o núncio, ficava evidente que as novas medidas eram organizadas pela maçonaria com o objetivo de dar fim às missões católicas (MARÍN, 2021).

Entre as "denúncias" que o mensageiro enviava ao Vaticano, constavam os discursos de Rondon, que se referiam constantemente aos abusos ocorridos nas catequeses religiosas promovidas pela Igreja Católica. Aversa narrava Nilo Peçanha e Hermes da Fonseca como desenvolvedores de políticas hostis à Santa Sé. Um dos embates contra o SPI, tinha relação com os custos despendidos pelo órgão e as escassas doações às missões católicas. Pode-se concluir que os embates travados pelo núncio contra as novas políticas do SPI estavam associados ao fato do novo projeto indigenista não seguir a teologia católica (MARÍN, 2021).

A Lei nº 3.454, promulgada no ano de 1918, separou o SPI do órgão responsável pela localização dos trabalhadores nacionais. O SPI foi um órgão criado a partir de uma nova ideologia indigenista. Primeiramente, o campo das ideias estava pautado pela lógica evolucionista. Tal premissa partia da convicção do fim dos povos indígenas com a constante evolução humana (ROCHA, 2018). Pode-se compreender que o Estado buscava civilizar para retirar esses povos da condição de indígenas. Pressupunha-se a transitoriedade do ser indígena. Segundo Rocha (2011), não se era indígena, estava-se indígena, a ideia de ser indígena perpassa um contexto provisório, ninguém deveria se manter indígena por muito tempo.

Havia, nas ações estatais, uma pressuposição de que a condição indígena era finita. E tal premissa levava a crer na importância do Estado para a incorporação desses povos à sociedade brasileira. Essa crença baseava-se na ideologia rondoniana, que tinha como meta a incorporação dos povos indígenas na sociedade homogênea brasileira. Contudo, acreditava-se que o processo evolutivo levaria tempo e seria pautado pela técnica, a partir da crença de que levar assistência técnica e médico-sanitária às populações indígenas faria com que elas fossem se desligando aos poucos de suas origens (ROCHA, 2018).

A segunda ideologia que pairava sob o SPI era de caráter anticlerical. Em um primeiro momento, vigoravam as associações entre igreja e monarquia, subsequentemente a condição anticlerical ficou no nível da oratória e as medidas concretas tomadas pelo Estado afastaram-se desse ideal. O que permaneceu foi a disputa entre católicos e o SPI sobre o controle dos povos indígenas. O Estado brasileiro e as suas políticas tinham dificuldade para conseguir abranger todos os territórios ocupados por povos indígenas e tornou-se inviável a extinção completa das missões católicas (ROCHA, 2018).

A terceira ideologia com a qual trabalhava o SPI estava vinculada ao cientificismo. Os militares positivistas do SPI, buscaram, com a participação de etnólogos, a criação de uma nova política indigenista. Mesmo utilizando conceitos antropológicos e conhecimentos etnológicos, os trabalhos do SPI permaneceram assentados na ideia da construção de um processo evolucionista que desvinculasse os indígenas de sua cultura (ROCHA, 2018)

A quarta ideologia, referia-se ao paternalismo/autoritarismo com que o SPI formulava sua gestão. Os povos indígenas eram infantilizados, considerados primitivos. Defendia-se a necessidade de tutela desses povos. Para tanto, foram incentivadas políticas de dependência financeira que tornavam o Estado e as figuras estatais responsáveis pelo acompanhamento do desenvolvimento desses povos (ROCHA, 2018). Em resumo. A incursão do exército brasileiro às terras do então Mato Grosso e, posteriormente, a ascensão da companhia Matte Larangeiras no território do Guarani e Kaiowá são fatores determinantes para que a igreja chegue aos povos indígenas e desenvolva um novo processo de colonização desses povos.

#### 1.4 A CHEGADA DA IGREJA: A RELIGIÃO OCIDENTAL ENCONTRA OS GUARANI E KAIOWÁ

É possível identificar pelo 3 ondas essenciais no processo em que a igreja se estabelece e, posteriormente, se modifica no âmbito dos *tekoha* Kaiowá e Guarani. A primeira gira em torno da chegada da igreja católica com os missionários que atuaram para cristianizar os povos indígenas da região que agora compreende os Estados do Mato Grosso e do Mato Grosso do Sul. A segunda etapa consiste no percurso feito pelas igrejas evangélicas tradicionais para a mesma região, podendo ser caracterizada pela missão Caiuá e suas dissidentes. E a terceira etapa pode ser representada pela chegada das igrejas pentecostais e sua assimilação pelos povos indígenas daquele território.

Como dito por Elisa F. Garcia (2013), as missões religiosas, difundidas na América Latina pela coroa portuguesa e pela coroa espanhola, não estavam relacionadas apenas ao campo espiritual. Na verdade, a presença dessas missões em terras indígenas era pertinente ao colonizador frente ao processo de garantir a institucionalização do Estado em todos os domínios que eram exercidos sobre os então denominados americanos.

As missões da igreja católica até pouco tempo eram percebidas como atividades indispensáveis à moralidade e por esse motivo eram construídas a partir da indiferença em relação aos povos evangelizados, além de seus anseios serem considerados irrelevantes para os missionários. A forma com que as missões católicas se desenvolveram deixava de lado as especificidades locais a partir de pressupostos característicos das construções sociais pautadas na colonização. (GARCIA, 2013).

Não parece existir uma dissociação entre as missões católicas e a expansão do império ibérico. Em outras palavras, elas foram essenciais para transformar nações indígenas inteiras em súditos da monarquia portuguesa no Brasil. Como consequência, as missões eram fundamentadas no objetivo de transformar povos indígenas para que pudessem ocupar funções militares, o que contribuiria para proteger as fronteiras isoladas do império português e para evitar os contra-ataques de povos indígenas que fossem contrários à colonização portuguesa. (GARCIA, 2013).

A religião, dessa maneira, apresenta diversos significados desde os primeiros contatos com povos indígenas. Primeiro, ela pode ser entendida a partir de sua função moralizadora exercida pela catequese. Em segundo lugar, ela foi utilizada a partir das políticas estratégicas da coroa para a conquista dos territórios. E, em terceiro lugar, como estratégia de conversão militar para que os povos indígenas dominados servissem ao exército da coroa como proteção

das terras longínquas que faziam fronteiras com outras coroas, como a espanhola, por exemplo. (GARCIA, 2013).

Povos indígenas, igreja Católica e Estado brasileiro tiveram relações flutuantes em alguns períodos. No ano de 1889, por exemplo, houve a edição de um decreto que tornou os Estados responsáveis pela catequese e pela civilização dos indígenas, ficando a cargo dos governadores provinciais essa responsabilidade. No ano de 1891 os estados também ficaram responsáveis pelo domínio das terras devolutas, contudo, nada foi dito a respeito dos direitos dos povos indígenas. E, no ano de 1906, o Estado brasileiro retoma para si as incumbências referentes à catequização e civilização dos povos indígenas, deixando o recém-criado Ministério da Agricultura responsável pelo atendimento aos povos indígenas (BRAND, 1997).

A igreja católica, em sua matriz colonizadora na capitania do Mato Grosso, ocupava um lugar na construção educacional que partia dos pressupostos de educação provenientes das matrizes europeias. Como consequência, havia uma tentativa de assimilar povos indígenas com valores e concepções defendidas pela coroa e os mecanismos de reprodução educacional eram distribuídos a partir de ensino de ofícios e transmissão de valores e comportamentos que os colonizadores gostariam que fossem imitados. A educação católica era considerada um modelo civilizador de sucesso. (DOURADO, 2014).

Em suma, a igreja católica atuou junto com o Estado no processo de colonização dos Guarani e Kaiowá, bem como de suas terras. A igreja aderiu ao processo civilizador da coroa e construiu, a partir de sua doutrina religiosa e educacional, um processo hierarquizado entre povos indígenas e não-indígenas. Para além disso, a igreja católica tornou-se a fiel representante da coroa portuguesa na catequização e formação de indígenas militares que lutaram ao lado do Brasil na Guerra do Paraguai.

Como antes mencionado, o decreto que deu origem ao Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores - SPILTN, sinaliza para futuras alterações no tratamento das questões indígenas pelo estado brasileiro. Esse órgão governamental deu início aos seus trabalhos com os Kaiowá e Guarani no ano de 1915. Ocasão em que a companhia Matte Larangeira começa a entrar em declínio e o Estado passa a possibilitar a venda de terras ocupadas pela companhia a terceiros a partir da resolução nº 725 de 24 setembro de 1915. Alguns dias antes de essa resolução ser editada, os Guarani e Kaiowá, no dia 10 de setembro de 1915 foram cerceados em sua primeira Reserva (BRAND, 1997).

A primeira Reserva criada pelo governo foi a de Benjamin Constant através do Decreto Estadual nº 404 de 10/09/1915, em Amambai, com um total de 3.600 hectares, mas que, posteriormente, sofreu uma drástica redução. A segunda reserva criada foi no ano de 1917

chamada "colônia dos índios de Dourados", através do Decreto nº 401 de 3 de setembro de 1917. A terceira reserva foi criada pelo Decreto Estadual nº 684 de novembro de 1924 para os Guarani e Kaiowá de Caarapó, com tamanho aproximado de 3.750 hectares (BRAND, 1997).

Os Guarani e Kaiowá têm a unidade territorial como um espaço de suma importância na construção de suas relações sociais e nas de afeto com a terra (BRAND, 1997). Assim, o que povos não-indígenas vêm de fora e atribuem o nome de aldeia, os povos Guarani e Kaiowá denominam *tekoha*. Este espaço significa muito mais do que apenas um espaço de moradia, considera-se o ambiente em que eles podem viver de acordo com seus próprios costumes.

O *tekoha* constitui-se a partir das relações entre seres vivos e não vivos, nas palavras de Benites (2021, p. 138), "as coisas do *tekoha* são componentes e continuidades no corpo Kaiowá" (BENITES, 2021). Nesse sentido, perder o espaço de vivência de seus modos de ser representa aos Guarani e Kaiowá o impedimento ou limitação de seu modo de ser. O espaço destinado às reservas, segundo Brand (1997) pode ser definido como confinamento, que a meu ver deve ser compreendido como um lugar de aprisionamento do 'ser' Guarani e Kaiowá, bem como uma forma de sufocamento de suas culturas. Brand (1997) resume o *tekoha* enquanto um espaço em que terra, território, subsistência, relações sociais e festas religiosas se desenvolvem no âmbito do modo de ser Guarani e Kaiowá.

A identidade Kaiowá e Guarani fundamenta-se a partir de seu contato e de suas vivências com o seu *tekoha*, tal espaço dá vazão à cultura representada por suas festas políticas e religiosas (BRAND, 1997). O *tekoha* constitui-se, na linguagem branca, como um grande alicerce que sustenta a cultura religiosa e política dos Guarani e Kaiowá. Ao tomar esse espaço ou reduzi-lo ao confinamento, o Estado está limitando a vida dos Guarani e Kaiowá e os seus ordenamentos socioeconômico-político-religioso.

A nova configuração dos *tekoha* forçada pelo Estado se distancia dos espaços originários em que o *tekoha* não possuía dono, não tinha terra delimitada, não tinha cerca, seus limites eram desconhecidos e o lugar para fora deles não representava riscos. A Companhia Matte Larangeira contribuiu com o Estado para o que Brand (1997) chama de esparramo - também responsável pela desintegração de parentelas inteiras -, ao descentralizar os Guarani e Kaiowá de seus territórios originais e o Estado complementou a ação com o confinamento desses povos em áreas reduzidas que devem ser percebidas como um processo de confinamento (BRAND, 1997).

Segundo Brand (1997) há uma relação direta entre a retirada da terra e o confinamento dos Guarani e Kaiowá com o processo de aceleração do desmatamento na região Sul do Estado do Mato Grosso para a implantação de fazendas para produção agrícola e pecuária. A maior

parte desse processo foi anterior à década de 1950 e a sua conclusão se deu entre as décadas de 1950 e 1960. Nem todo esparramo foi feito de maneira direta, a partir da expulsão dos indígenas de seus *tekoha* originais, parte dele aconteceu a partir da inviabilização da presença desses povos em seus locais nativos. Como consequência, apontam-se duas razões fundamentais para a evacuação, sendo elas: a pressão exercida pelos colonizadores que chegaram à região; e às doenças trazidas por esses invasores, como sarampo, catapora, tuberculose e malária (BRAND, 1997).

Do outro lado dessa história, mas se desenvolvendo de forma paralela, encontram-se as ações das igrejas evangélicas tradicionais na conversão dos povos indígenas. Tais ações, iniciam no século XIX, mas encontram estímulo e força no confinamento desses povos e na fome que assola seus territórios. Para tanto, deve-se compreender como foi a chegada dos evangélicos no estado do Mato Grosso, assim como a sua migração para o sul dessa região e o seu assentamento no interior das reservas recém-criadas.

De maneira contrária à igreja católica, a igreja evangélica tradicional desembarca em terras brasileiras acompanhada de um grande movimento missionário. O movimento ganhou força a partir do século XIX, pois foi neste período que houve uma multiplicação das agências e sociedades destinadas às missões protestantes pelo mundo. Tal ampliação deu ao século XIX a característica de "o grande século das missões" (GONÇALVES, 2011).

Contudo, como explica Mendonça (2008), embora o século XIX tenha sido o século das missões, a igreja evangélica tenta se instalar no Brasil a partir da expedição Villegaignon no ano de 1555, pouco depois da chegada dos portugueses em terras brasileiras. A ideia era construir um lugar denominado França Antártica, que pudesse reproduzir o culto reformado de forma livre. Porém, a resistência portuguesa levou o projeto à falência.

De volta ao século XIX, importa ressaltar que não é possível pensar em compreender o desenvolvimento das igrejas evangélicas no Brasil ou o das suas missões sem pensar nos aspectos práticos aí envolvidos. Tais aspectos versam sobre a expansão colonial, o enriquecimento dos países protestantes, mas também da emergência de um novo tipo de movimento religioso, fundado na Inglaterra por um reconhecido missionário chamado John Wesley. Essa ação teve início no século XVIII e ganhou força no século XIX (MENDONÇA, 2008).

No caso brasileiro, o cenário religioso do século XIX caracteriza-se pelos embates entre o catolicismo romano e o protestantismo. Em outra direção, as manifestações religiosas ligadas ao positivismo, desencadeadas no país nesse mesmo século, passam a influenciar o desenvolvimento das ideias republicanas. Não custa lembrar, como o faz Mendonça, que a força

do positivismo no momento levou ao acolhimento de seus preceitos de ordem e progresso na legenda da bandeira brasileira. Nesse sentido, a igreja se assentou sobre a construção política do Brasil enquanto a nova república surgia (MENDONÇA, 2003).

Os cultos étnicos são reprimidos no período do império. Ocasão em que coroa e igreja promovem uma caça às bruxas (FEDERICI, 2019) para impedir que esses cultos sejam reproduzidos pelos nativos da América. Com a chegada da República, afirma Mendonça (2003), a cultura religiosa indígena vai ressurgir no Brasil, com certo vigor. Logo, pode-se compreender que a colonização domina as práticas religiosas indígenas, mas o período republicano tem papel relevante na criação de possibilidades para o ressurgimento de tais práticas. Contudo, como veremos adiante, os momentos de liberdade religiosa foram logo suprimidos com a chegada das missões evangélicas em territórios indígenas. Para tal, os estudos de Francieli Elias (2012), de Carlos Gonçalves (2011) e, em especial, de Cryseverlin Santos (2014) e Levi Pereira (2012a; 2012b), nos oferecem elementos pertinentes para situar os avanços da ingerência religiosa junto às populações indígenas aqui examinadas.

Em relação ao campo de estudo deste trabalho, vale notar como as questões da religiosidade vão se desencadear nos redutos dos Guarani e Kaiowá. No caso da região de Cuiabá, então capital do unificado Mato Grosso, há notificações que informam o início das atividades protestantes após a Proclamação da República. Entrementes, sem que haja o registro de datas exatas sobre a origem do protestantismo na região. Até o início do século XX, a única religião protestante identificada nas terras mato-grossenses era a igreja presbiteriana (SANTOS, 2018). Em 1912, aconteceu a Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana, nessa reunião houve proposição e determinação que a Missão Central do Brasil se ocupasse de enviar ao Mato Grosso missionários para ocupar o espaço que estava sendo deixado vazio sem a presença da igreja naquele estado (ELIAS, 2012).

A respeito disso, se tem o registro de que Franklin Graham foi o primeiro missionário presbiteriano a desembarcar no Mato Grosso, em 14 de outubro de 1913, com o intuito de ali permanecer para fundamentar o trabalho da igreja presbiteriana (ELIAS, 2012)<sup>2</sup>. Graham demonstrava êxtase com a sua chegada à Cuiabá, pois considerava a região território propício ao desenvolvimento da fé protestante. Conforme Santos, tal empolgação resultava de vários

---

<sup>2</sup> Contudo, tem-se o registro de outros religiosos que estiveram anteriormente no local, entre 1887 e 1903. No ano de 1887 John W. Price, representante da Missão Aliança Evangélica deu início aos trabalhos no local, permanecendo até 1899, quando retornou a Porto Alegre em razão da enfermidade da esposa. Price foi o primeiro missionário a ir ao Mato Grosso. Data de 1901 a chegada do segundo missionário, Frederico Glass, que se manteve por 6 meses no Estado. O terceiro missionário foi o espanhol Camilo Roiz, representante da igreja Batista, que chegou em fevereiro de 1903 e ali permaneceu por volta de um ano (ELIAS, 2012).

fatores, entre eles, da formação econômica, social e política da região, dos discursos civilizatórios e modernizantes disseminados pelo interior do Brasil, da contestação da sociedade aos valores católicos representados pelo Estado e, do ambiente intelectual que estava se formando na região (SANTOS, 2018).

Assim, os primeiros missionários chegam ao Mato Grosso e logo são atraídos pelo discurso civilizador e modernizador idealizado pela elite da região e este terreno fecundo possibilita a afirmação de suas próprias identidades enquanto herdeiros de países civilizados. A busca pelo progresso tinha como objetivo captar recursos externos e mão de obra qualificada de imigrantes europeus, assim como aconteceu com os estados da nação mais próximos à costa. No entanto, dada as distâncias e o caráter interiorano do estado, não houve sucesso na captação de imigrantes e o projeto da elite regional direcionou-se para a civilização dos indígenas da região (SANTOS, 2018).

O discurso da modernização, propagado pelas elites concentradas em Cuiabá, foi ao encontro dos anseios missionários, uma vez que estes traziam em práticas estabelecidas pela Reforma, uma impregnação do novo e do moderno. Como consequência, em um primeiro momento o protestantismo encontrou entre a elite mato-grossense um ambiente recíproco, propagado por famílias de grande poder aquisitivo. A ideologia da modernidade dos missionários pregava o rompimento com o romanismo e a aproximação com o protestantismo, bem como a necessidade de se deixar ser guiado pelo exemplo dos Estados Unidos da América, um país declaradamente protestante (SANTOS, 2018). Ao retornar de Cuiabá, o reverendo Graham apresentou relatórios contundentes aos representantes da sua igreja e assim ficou acordado que as Missões Presbiterianas iriam assumir a responsabilidade pela construção da obra religiosa em Mato Grosso (ELIAS, 2012).

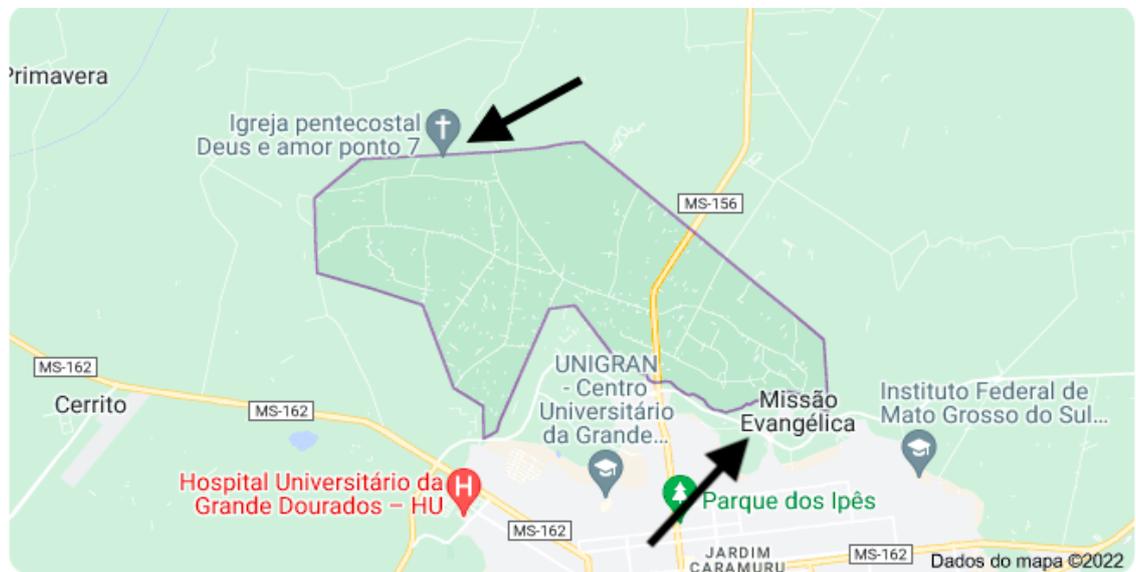
O trabalho presbiteriano teve início no sul do Mato Grosso em março do ano de 1929, com a chegada dos representantes da "Missão entre os índios Caiuás" à cidade de Dourados. A missão foi dirigida pelos reverendos Maxwell e Easton Marques, que chegaram ao local em março de 1929. Posteriormente, vieram outros membros da missão, sendo eles o Dr. Nelson Araújo, João José da Silva, Guilhermina da Silva e Erasmo Silva. O primeiro culto aconteceu no dia 15 de abril de 1929 (ELIAS, 2012).

O presbiterianismo inicia seu processo de consolidação entre os povos indígenas a partir de sua política de assistencialismo, também conhecida como assistencialismo presbiteriano. Contudo, a decisão a respeito da obra missionária no sul do Mato Grosso, assim como a de todas as obras missionárias estabelecidas para os povos indígenas no território brasileiro não pode ser considerada algo isolado. De acordo com Gonçalves (2011), tal atividade foi

organizada por igrejas evangélicas da Europa e foi denominada de movimento ecumênico moderno. O mesmo movimento se relaciona com as igrejas protestantes dos Estados Unidos da América e está vinculado a uma onda de expansão colonial, política, econômica e social. Onda que é subsidiada por países de tradição protestante que querem desvincular as regiões colonizadas do domínio da igreja católica (GONÇALVES, 2011).

O mapa abaixo (Figura 1) retrata a demarcação da Reserva Indígena de Dourados, composta pelos *tekoha Jaguapiru* e *Bororó*. O mapa está sinalizado por setas que indicam a localização da Missão Evangélica Caiuá em terras adquiridas pela igreja no processo de fundação da Missão. Do outro lado, uma seta sinaliza a presença de uma Igreja Pentecostal Deus é Amor no território da aldeia. A expressão "ponto 7" indica que é a sétima igreja Deus é Amor em território indígena.

Figura 1 - Território indígena de Dourados



Fonte: Google Mapas, 2022.

O assistencialismo presbiteriano que chega ao sul do Mato Grosso em 1929 encontra povos indígenas desassistidos pelo Estado em diversas situações de vulnerabilidade. Entre estes óbices, podem ser destacadas as graves epidemias de doenças trazidas pelos novos colonos, a falta de terra para plantar e de mata para caçar, a subnutrição, a falta de mecanismos de saúde pública destinados aos povos indígenas e a falta de oportunidades educacionais. Um terreno que encontra fertilidade para o desenvolvimento de uma igreja que para além dos aspectos religiosos, se coloca na condição de substituta das políticas públicas e visa suprir a ausência do Estado.

Do ponto de vista organizacional, a Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), criada em 1928, unificava o trabalho de catequização das igrejas evangélicas, mas também foi responsável pela direção e manutenção das atividades que viessem a ser realizadas pelos missionários da Missão Evangélica Caiuá em Dourados. Nesse sentido, compreende-se que a Missão Caiuá era fruto da cooperação entre várias missões, entre elas a Missão Leste (PCUS) pertencente a Igreja Presbiteriana, a Igreja Presbiteriana Independente (IPI), a Igreja Metodista e da Igreja Episcopal (SANTOS, 2014).

A Missão Caiuá, protagonista da ação presbiteriana no sul de Mato Grosso, inicia em Dourados (1929) com algumas paralisações, ganha novo impulso em 1933 e segue ativa ainda hoje (ELIAS, 2012). O assistencialismo ao qual se faz referência ao falar sobre a igreja presbiteriana diz respeito ao modo com que ela se utiliza das falhas estatais e das condições subumanas vividas pelos povos indígenas para se consolidar como responsável pela tutela desses povos.

Os missionários enviados a Dourados para trabalhos na Missão possuíam formação específica e a cada um era destinado gerenciar uma atividade desenvolvida pela Missão. O propósito dessa ramificação estava em atrair indígenas, evangelizá-los e torná-los cidadãos civilizados, doutrinados a partir de valores e crenças do protestantismo (GONÇALVES, 2011; SANTOS, 2014). O papel das mulheres missionárias se diferenciava do papel dos homens, uma vez que elas ficavam responsáveis pela organização dos serviços domésticos e por ensinar às mulheres indígenas como costurar e cozinhar e as práticas religiosas para serem repassadas aos filhos (SANTOS, 2014).

As atividades exercidas na Missão eram divididas nas visitas aos Guarani e Kaiowá. Tais encontros eram feitos no âmbito das reservas e concentravam esforços para estabelecer laços duradouros com os candidatos à evangelização. Em decorrência, eram buscadas condições que favorecessem as atividades do culto, de ensino, os atendimentos médicos e o preparo da terra e do plantio para alimentar os membros da Missão. A finalidade disso era enaltecer a religiosidade e promover trocas entre indígenas e missionários. O núcleo da missão estava direcionado a garantir a integração dos indígenas atendidos à sociedade nacional, corroborando as políticas positivistas do então Serviço de Proteção ao Índio. Havia uma crença enraizada de que os Guarani e Kaiowá iriam deixar a sua condição *selvagem* para se tornarem "civilizados" (SANTOS, 2014).

Um professor Kaiowá que participou da Missão desde a infância afirmou, em entrevista, que a atuação desta se mostrava fundamental para o sustento dos povos indígenas. Segundo ele, foi através da Missão que tiveram acesso à educação, à saúde, a alimentos e vestuário, num

período muito difícil para os Guarani e Kaiowá. Assim, quando muitas doenças dizimaram várias parentelas, a Missão trouxe médicos, enfermeiros e vacinas que salvaram a vida de vários indígenas. O Estado era ausente, mas a igreja cumpria a função, contudo, o preço a ser pago era o da catequização. As ações da Missão eram limitadas a quem aceitasse a catequização e fizesse parte assiduamente dos cultos religiosos.

A assistência social prestada pelos missionários buscava atrair indígenas para o protestantismo e o campo da saúde era o que recebia a atenção dos protestantes. Uma vez que a prática da medicina ocidental contribuía para que os métodos de cura praticados pelas *ñandesy* e *ñanderu* fossem desvalorizados frente ao aparato tecnológico de saúde ocidental. Ao redor de Dourados, antes da instalação da Missão, havia carência de médicos e, posteriormente, com a chegada do médico missionário Nelson de Araújo houve grande comoção e criou-se respeito em torno dessa figura (SANTOS, 2014).

Os missionários, além de seus compromissos de evangelização, se comprometeram com a criação de escolas; com instrução de higiene, pautadas em práticas ocidentais; cuidado com a agricultura, também a partir de uma percepção ocidental; prestação de serviços médicos, além de oferecer todo tipo de assistência física, intelectual, social, moral e espiritual que fosse possível (SANTOS, 2014). Se no momento em que os Guarani e Kaiowá são expulsos de seus territórios começa a haver um distanciamento entre membros da mesma parentela, com a prática missionária da igreja presbiteriana as parentelas começam a romper devido à banalização das práticas e costumes antes exercidos livremente. A igreja como um todo era contra a prática religiosa tradicional dos povos indígenas e começam a associá-las, nesse momento, à bruxaria e feitiçaria.

Os estudos bíblicos eram transmitidos com a finalidade de separar sagrado e profano, antes desconsiderados no contexto indígena. Assim, a religião era um facilitador das regras e normas na doutrinação dos Guarani e Kaiowá, e era utilizada como balizador do comportamento indígena e modelo para o abandono do mundo apontado como "pagão", "bárbaro" e "selvagem". Ao redor das premissas civilizatórias da Missão estava o argumento de salvação, tão disseminado no cristianismo e que auxiliava na doutrinação para a mudança de valores (SANTOS, 2014).

Compreende-se, sem lançar mão de grandes esforços, que existem diferenças evidentes entre as práticas das religiões ocidentais e as práticas religiosas das sociedades indígenas. As religiões ocidentais trabalham a sua representação a partir dos templos. Na contramão dessas ideias, a religião dos Guarani e Kaiowá está relacionada às diversas esferas da vida social, o que faz com que o corpo eclesiástico, tão fundamental no âmbito religioso ocidental, seja

completamente desproporcional e desvinculado das práticas Guarani e Kaiowá. Santos (2014) evidencia que enquanto o sagrado da sociedade ocidental pode ser demonstrado por um ato pessoal e silencioso, o das sociedades Guarani e Kaiowá está vinculado ao coletivo, à união, aos cantos e às danças.

Entre os Guarani e Kaiowá há uma fundamentação da cultura através das tradições orais, que são transmitidas pelos mais velhos na centralização da figura dos *Ñanderu* e das *Ñandesy*. Nesse sentido, a cultura religiosa Guarani e Kaiowá tem em suas crenças os referenciais principais para a condução e orientação da vida de seus indivíduos, ou seja, todo o processo que constitui o ato de ser Guarani e Kaiowá passa pelo direcionamento da cultura religiosa tradicional praticada por seus povos. Tal cultura, contribui no ordenamento do mundo, seja a partir de seus componentes naturais ou sobrenaturais. Os tabus, as práticas de reza, os ritos de purificação, os ritos de proteção, todos estes compõem as regras sociais e éticas que integram o cotidiano desses povos.

Como nos ensina Santos (2014), a interação social constante com os protestantes evangélicos da Missão, influenciou na adaptação dos Guarani e Kaiowá em uma nova categoria de valores. Estes, por sua vez, foram e são responsáveis pelo abandono ou ressignificação de muitos costumes e pela adoção de um novo sincretismo religioso.

Com o passar do tempo, a aderência indígena e o respaldo do Estado cooperaram para que a Missão Caiuá ampliasse ainda mais o seu número de missionários e os programas desenvolvidos por eles. O ano de 1937, foi aquele em que Philipp Landes, importante nome da Igreja Presbiteriana do Brasil, e a missionária Áurea Batista foram recebidos pela Missão Caiuá. No ano de 1938 a missionária Lóide Bonfim chegou à Missão para ser professora junto a outros nomes.

Quando Lóide Bonfim chegou a Dourados a reserva indígena passava por uma epidemia de febre amarela, o que ocasionou a morte de diversos adultos e a orfandade de muitas crianças. Como consequência, Lóide se juntou a outra missionária Batista e fundou o orfanato *Ñanderoga*, que significa minha casa na língua indígena. No orfanato as missionárias desenvolveram atividades de evangelização, alfabetização, ensino sobre higiene e novos comportamentos e hábitos. O propósito era atender as crianças Guarani e Kaiowá nas esferas religiosa, social, educacional e de saúde (PERES; FURTADO, 2022).

O projeto do orfanato *Ñanderoga* cumpria uma função importante entre os objetivos da Missão Caiuá. A nova configuração social, que pretendia a convivência em um cenário multicultural e multiétnico e que estava se estabelecendo na reserva e na região, encontrou apoio nos ensinamentos cristãos ocidentalizados dos missionários. As crianças do orfanato, educadas

segundo esses preceitos, contribuíram para consolidar a nova realidade. Na foto abaixo (Figura 2) podemos ver a missionária Lóide Bonfim entre os indígenas Guarani e Kaiowá na Reserva de Dourados.

Figura 2 - Missionária Lóide Bonfim entre crianças e adultos Guarani e Kaiowá



Fonte: PERES; FURTADO (2022).

No ano de 1942 o Reverendo Maxwell contraiu uma doença no pulmão e voltou para os Estados Unidos da América onde morreu em 1947. Durante o período que viveu na Missão o reverendo foi responsável por sua direção, cargo que ficou sob a responsabilidade de outros reverendos desde que Maxwell voltou aos Estados Unidos, incluindo o Reverendo Orlando de Andrade, marido da missionária Lóide Bonfim. O reverendo Orlando também foi responsável pela construção de uma escola dentro da Missão, que se encarregava de alfabetizar adultos e da educação primária. Como relata Santos (2014), durante a gestão desse reverendo foram construídos um ambulatório médico e diversos pontos de pregação na reserva indígena.

Em 1963 a Missão Caiuá inaugurou o Hospital e Maternidade Indígena Porta da Esperança, este atendia gratuitamente a população indígena, os obreiros e funcionários da Missão Caiuá. No ano de 1978 foi inaugurada a Unidade de Tratamento de Tuberculose, atualmente, essa ala do hospital foi ressignificada e atende o hospital infantil com ênfase no

tratamento e combate à desnutrição. No ano de 1980 foi inaugurado o instituto bíblico Felipe Landes para formação de missionários indígenas. Em 1985 o rev. Orlando Andrade e sua esposa Lóide repassam a direção da Missão Caiuá para Benjamin Bernardes e sua esposa Margarida. Neste ano, os trabalhos de evangelização continuam atrelados às atividades de assistência social nas principais terras indígenas da região, sendo elas Caarapó, Amambai, Taqwapiry, Sassoró, Porto Lindo, Gwassuty, Jacaré, Limão Verde, Campestre, Kokwey e Panambi (SANTOS, 2014).

Na década de 1980 a Missão Caiuá e os então missionários da Missão se depararam com a chegada dos cristãos pentecostais nas reservas indígenas Guarani e Kaiowá, além da conversão massiva desses povos ao pentecostalismo (PEREIRA, 2012b). Levi M. Pereira (2012b) atribuiu 3 (três) razões essenciais para a rápida conversão que ocorreu com a chegada do pentecostalismo na aldeia. Para o autor, a conversão dos Guarani e Kaiowá ao pentecostalismo possuía os seguintes significados: (a) o efeito (re)integrador da personalidade social; (b) a dissolução de formas de sociabilidade por eles entendidas como tradicionais e a reinserção em novas redes de relações sociais, conjugadas no espaço físico da congregação; (c) a mudança do status social a partir da percepção da transformação interior que habilitaria o convertido a redefinir o sentido de sua vida e os significados do próprio sistema social indígena, e em relação ao qual passa se perceber em posição de alteridade. (PEREIRA, 2012b, p. 178).

Para Pereira (2012b) não se pode compreender a conversão dos Guarani e Kaiowá ao pentecostalismo, sem antes entender como se desenvolve a articulação das famílias indígenas que vivem nos três espaços geográficos que são ocupados pelos Guarani e Kaiowá: Terras Indígenas, cidades e retomadas/acampamentos. Em cada um desses espaços sociais o pentecostalismo surge de uma forma diferente e se insere no cotidiano indígena, tendo em conta que cada um desses espaços desenvolve formas diferentes de sociabilidade que são aproveitados pela igreja pentecostal para dar início a sua influência nesses espaços (PEREIRA, 2012b).

As primeiras conversões dos Guarani e Kaiowá ocorreram nos locais ocupados por eles nos espaços urbanos chamados desaldeados. A partir da conversão ocorrida na cidade, os indígenas, novos convertidos das igrejas pentecostais, buscavam espalhar a nova crença nas Terras Indígenas. Esses acontecimentos são datados do início da década de 1980. Na ocasião, alguns indígenas convertidos na cidade foram encorajados a se tornarem pastores (PEREIRA, 2012b).

Entre os anos 1980 e 2000, as igrejas evangélicas pentecostais priorizam a conversão de povos indígenas que vivem nas cidades; a partir de 2001 as igrejas começam a se introduzir nos acampamentos e retomadas. Essa inserção resulta em um antagonismo frente às rezadeiras e

aos rezadores Guarani e Kaiowá. Desse modo, a igreja pentecostal busca ocupar os espaços religiosos centralizados por esses xamãs que concediam serviços religiosos nas terras de litígio. A insistência em transformar os espaços religiosos também contribuiu para a perda de espaço político entre os rezadores e rezadeiras, uma vez que a partir de 2002 as figuras de proeminência dos pentecostais demandam a hegemonia política e a condução dos processos de reivindicação (PEREIRA, 2012b).

Deu-se início, então, a uma forma conflituosa de convívio entre líderes tradicionais e líderes pentecostais. Embora os Guarani e Kaiowá tenham sido a última etnia a sucumbir à conversão, quando convertidos se tornam, rapidamente, pastores e dirigentes das igrejas pentecostais e começam a fundar espaços de congregações dentro das Reservas Indígenas. De acordo com Pereira, a partir dos anos 1990 que os Guarani e Kaiowá iniciam um processo de conversão massivo, o que tornou esse fenômeno mais expressivo entre eles do que em etnias como Terena e Nandeva, que também estavam confinados nas mesmas reservas (PEREIRA, 2012b).

Pereira (2012b) também observa que os membros das novas congregações pentecostais eram formados, inicialmente, pela parentela do pastor. Como consequência, a parentela do pastor passa a ter a igreja como núcleo referencial para a vida comunitária e não mais as atividades tradicionais desenvolvidas antes pelos *Nanderu* e *Nandesy* da aldeia. A chegada da igreja pentecostal é inaugurada na Terra Indígena de Dourados e expande-se primeiro para as Terras mais populosas, sendo elas Caarapó e Amambai.

O reflexo da nova prática religiosa fica evidente nas crianças. Como explica Pereira, a partir de projetos desenvolvidos entre as crianças Guarani e Kaiowá, filhos de pais praticantes do pentecostalismo identificam-se em desenhos sobre suas vivências, eles retratam os caminhos que levaram de suas casas à escola e de suas casas à igreja. O significado disso, segundo o autor, tem a ver com a importância que os espaços assumem na vida das crianças. No mesmo projeto foi identificado que pouquíssimas crianças faziam referências aos rezadores e rezadeiras tradicionais, e quando o faziam estes não eram apresentados como importantes (PEREIRA, 2012a).

A nova configuração religiosa estabelecida pelas igrejas pentecostais traduz uma situação histórica que constitui um obstáculo para as formas de reprodução social que acompanham os Guarani e Kaiowá. Os "crentes", como são chamados os indígenas que optaram por seguir as denominações evangélicas pentecostais, desconsideram os valores e as referências culturais cumpridas há centenas de anos. As práticas seculares passaram a ser entendidas como

ineficazes para a "melhora da vida" e impraticáveis em suas atuais condições (PEREIRA, 2012b).

Logo, as conversões instantâneas que têm início com a chegada das igrejas pentecostais nos territórios indígenas podem ser concebidas como um processo de aparelhamento dos povos indígenas e uma tentativa de redefinição de suas crenças. O modo de existir, na vida dos crentes, começa a dar lugar a novas crenças ocidentais que têm como função mudar o ordenamento da vida indígena pautada na crença da transitoriedade. O ser indígena ganha novos significados entre aqueles que praticam a religião pentecostal e seus modos de existir e de acreditar são reordenados pelas práticas coloniais da própria igreja.

Importa ressaltar que a construção da igreja pentecostal nas Terras Indígenas se dá de maneira contrária a das igrejas tradicionais. Nas tradicionais existe um plano pré-estabelecido e organizado para dominação desses povos a partir de vários programas sociais e políticas assistenciais. Já as missões pentecostais não partem de pressupostos e investimentos tão diretos, se comparadas com as tradicionais. Assim, a conversão muitas vezes é feita a partir do apelo ao espírito, da demonização e da condenação da religião tradicional. Valiente e Pereira (2017), destacam, por exemplo, que as igrejas pentecostais estabelecem disputas políticas pelo poder simbólico no campo das Terras Indígenas a fim de impor a sua visão de mundo. Nesse embate, uma das figuras centrais passa a ser a do capitão da aldeia.

### 1.5 A FIGURA DO "CAPITÃO"

O Capitão da aldeia é um personagem contraditório nos domínios dos Guarani e Kaiowá. Tal instituição, organizada e implementada pelo SPI não é nada mais do que uma forma de intervenção estatal promovida pelo Estado (PIMENTEL, 2012) possivelmente como maneira de não perder o controle sobre os territórios recém-criados, além de não precisar despender de gastos para tal. Pimentel (2012) afirma que o Estado coloca a figura do capitão como um possível mediador que concentra uma série de poderes incomuns, inclusive, dentro da filosofia política Guarani e Kaiowá que versa sobre a coletividade.

Sobre a figura do capitão pairam diversas acusações e relatos de abuso. Os delitos dos quais os capitães são acusados muitas vezes estão de acordo com vontades e objetivos do funcionalismo público que permeia as Terras Indígenas. Entre as acusações estão:

[...] desmatamento indevido e arrendamento ilegal de terras pertencentes às reservas, apropriação indevida de recursos públicos (cestas básicas, insumos agrícolas, uso de automóveis) e violências diversas, como assassinatos, estupros, espancamentos, queima de residências, expulsão de famílias (PIMENTEL, 2012, p. 159).

Acrescento entre as acusações citadas por Pimentel (2012), a queima de casas de reza e as ameaças direcionadas às *Ñandesy* e *Ñanderu*, suas parentelas, os praticantes das religiões tradicionais, e, também, as mulheres que militam em defesa das tradições e culturas dos Guarani e Kaiowá.

O capitão detém legitimidade e concentração de poder, além de perturbar a ordem natural da vida Guarani e Kaiowá, que não possui um "capitão" como representante do direito e do dever no contexto da vida em coletividade (PIMENTEL, 2012). Atualmente, a figura do capitão não se encontra mais como obrigatória no contexto das reservas indígenas. Contudo, Mura (2006) denuncia que alguns agentes governamentais responsáveis pelos povos indígenas incentivam a ocupação do cargo "fantasma" de capitão para que tenham garantia de sucesso nas terras indígenas. O autor ainda destaca que a necessidade do capitão via imposição governamental não existe mais, mas alguns grupos veem essa figura como importante no contexto da aldeia, mesmo que esse poder, antes absoluto, agora seja relativizado.

De acordo com Brand (2001), o capitão representa um poder coercitivo de suma importância no contexto das Terras Indígenas. Tal configuração vai de encontro ao que tradicionalmente era tido como personificação do prestígio entre os Guarani e Kaiowá: (a) sua capacidade de se comunicar, de convencer e construir consensos; (b) o tamanho de sua parentela (famílias extensas contabilizavam muito na escolha tradicional do líder); (c) sua generosidade. Nas figuras tradicionais de poder entre os Guarani e Kaiowá a escolha de uma liderança se dá a partir do poder coercitivo que esta poderia exercer (BRAND, 2001).

Ao *Tekoruvicha* (chefe do *tekoha*) era comum acumular os papéis de liderança religiosa e liderança política no âmbito da Terra Indígena. Após o poder ser dirigido aos capitães, os tradicionais enfrentam dois problemas referentes às novas exigências, a primeira seria o fato de o poder ser transferido para pessoas mais novas e a segunda o fato de que muitas vezes essas pessoas sequer estavam integradas na sociabilidade das reservas (BRAND, 2001).

Os resultados da criação das reservas vão desde o confinamento forçado, como nos ensina Brand (1997; 2001), até a legitimidade da nova figura escolhida para exercer o poder coercitivo no âmbito dessas reservas. O capitão, não conseguia administrar as novas contradições que surgiram com a reserva e que se intensificaram com a presença de diversos povos indígenas, culturalmente diferentes, nesse espaço de confinamento (BRAND, 2001).

Talvez, para brancos ocidentalizados, acostumados aos filmes de faroeste, seja interessante pensar a figura do capitão a partir da analogia com os xerifes, que ocupam determinados espaços a partir da legitimidade do Estado, muitas vezes sem compartilhar nenhuma afinidade com aqueles que estão liderando.

O confinamento nas reservas fez com que as lideranças tradicionais perdessem partes das funções que exerciam em suas terras. Muitos dos capitães escolhidos pelo SPI foram selecionados apenas pelo fato de terem um bom domínio da língua portuguesa. Outro fator que foi primordial no surgimento do capitão nas reservas tem a ver com a polícia indígena. O SPI buscou institucionalizar uma polícia indígena que fosse formada por indígenas escolhidos para organizar demandas internas por autoridade, assim, o capitão seria a autoridade maior responsável por gerir essa polícia (BRAND, 2001). Nesse sentido, pensar a autoridade do capitão nos confinamentos dos Guarani e Kaiowá seria pensar aquele que mais atua em prol de quem o designou para esse espaço. Em suma, se por um lado as autoridades tradicionais são reconhecidas enquanto lideranças por seu prestígio, construído no decorrer do tempo nos *tekoha* tradicionais, por outro, a figura do capitão vai estar diretamente alinhada ao poder coercitivo e às relações estabelecidas fora do contexto do aldeamento (BRAND, 2001).

Dito isso, considero oportuno encaminhar a conclusão deste capítulo por meio de um breve apanhado sobre o que aqui denomino de modos de existir dos Guarani e Kaiowá. Para tanto, direciono à atenção à distribuição demográfica dessa população, aos seus ritos sagrados e às suas relações com o outro e com a natureza.

## 1.6 MODOS DE EXISTIR GUARANI E KAIOWÁ

Guarani e Kaiowá são dois subgrupos étnicos que estão localizados em 8 (oito) reservas indígenas no estado do Mato Grosso do Sul (MS), a estimativa da sua população se aproxima dos 58 mil habitantes (OKA, 2022). Esses povos integram o tronco dos Guarani que inclui os Mbya e os Guarani ocidentais, que se subdividem em Chiriguano (Áva e Simba) e Guarani Ñandeva na Bolívia. No território sul-americano, esses povos podem ser encontrados na Argentina, no Brasil, na Bolívia e no Paraguai (COLMAN; BRAND, 2008).

Os ritos sagrados dos Kaiowá e Guarani têm conotações específicas para cada sexo. O *kunumipepy*, ritual relativo ao sexo masculino, delimita a passagem da infância para a adolescência e é representado com o furo nos lábios. O *jerosy*, ou batismo do milho branco, compreende um ritual de reza e cantos para abençoar o plantio do milho; o seu crescimento

pleno é associado ao amadurecimento das suas crianças. O *Jeroky*, rito de nomeação dos povos Guarani e Kaiowá, é conhecido igualmente como grande dança. Já o *Kuñakoty*, refere-se ao rito feminino de passagem e acontece na primeira menstruação. Entre os significados desse rito está a crença de que ele incide na formação de uma família numerosa (VERON, 2018).

Como assinalam Rosa Colman e Antonio Brandt (2008, p. 155), a relação desses povos com o espaço que ocupam pode ser entendida a partir da sua ligação com a “natureza” e com a “sobrenatureza”. Os Guarani e Kaiowá mantêm com a terra uma relação de respeito, uma vez que se consideram parte dela. A forma com que usufruíram de seus territórios sempre respeitou a vitalidade do solo, mesmo nos momentos de maior fartura, antes do confinamento em reservas. A qualidade de vida desses povos leva em consideração a relevância e o respeito aos seus recursos naturais (COLMAN; BRAND, 2008).

Há um tipo de sacralização do ambiente em que vivem. Nesse plano, o *tekoha* (território, aldeia, lugar da vida) representa o modo de ser e de estar no mundo para os Guarani e Kaiowá. Sendo assim, o chão ou o solo em que pisam é vital para fortalecer a sua existência. Conforme Colman e Brand (2008, p.160), “o conceito de território, para este povo, vai muito além de questões materiais. O espaço é um elemento essencial para a sua cultura”. Portanto, o domínio do “*Tekoha* é imprescindível para sua sobrevivência física e, de modo especial, também, cultural, dado que *tekoha* significa espaço, lugar (ha) possível para o modo de ser e de viver (*teko*). A mesma palavra aglutina dois conceitos fundamentais: vida e lugar” (COLMAN; BRAND, 2008, p.160).

Resumindo. A maneira dos Guarani e Kaiowá se relacionarem com a terra, as árvores, a água e todo o espaço que os rodeia, demonstra a relação de respeito estabelecida com a natureza, além da sacralidade de tudo o que foi criado por *Ñanderu* (xamã, rezador, líder espiritual). Benites (2014) demonstra, a partir de entrevistas, a maneira com que os Guarani e Kaiowá se percebem no mundo e a crença de serem herdeiros diretos do Deus chamado *Ñanderu*, o equivalente a pai sagrado. Nesses termos, as suas relações são estabelecidas a partir do *jopói*, quer dizer, da lógica reciprocidade ou do dom (COLMAN; BRAND, 2008).

Sob esta base, a noção de reciprocidade e o respeito à natureza configuram visões totalmente opostas às das práticas evangelizadoras de missionários que fomentam ações etnocidas e colonizam os modos de existir dos Guarani e Kaiowá. E não apenas isso, também o fazem em nome da igreja, da religião e do estado. Como sustenta João Pacheco de Oliveira (2016, p.19): “Extermínio e tutela são os nomes de dois aspectos da colonização, que nas autorrepresentações nacionais aparecem como antagônicos, mas que na prática constituem aspectos alternados e solidários da ação colonial”. Nesse tom, o próximo capítulo parte das

teorias decoloniais para situar a igreja e o Estado na imbricação da colonialidade, da geocultura e da religião.

## **2. APARELHOS COLONIAIS DO ESTADO: A GEOCULTURA DA RELIGIÃO E A COLONIALIDADE DA FÉ COMO ARMAS DA IGREJA E DO ESTADO**

Aníbal Quijano (1992), ao dar início à construção do seu pensamento sobre a Colonialidade do Poder, tem como objetivo denunciar a formação de uma nova ordem mundial iniciada com a invasão da América Latina por portugueses e espanhóis, no que ficou conhecido, mundialmente, como a "descoberta do novo mundo". Seguindo esse intento, ele se diz impressionado com o fato de a mesma ordem mundial continuar articulando o poder no planeta mais de 500 anos depois de ter sido instituída.

Os recursos mundiais, após esse período, concentraram-se em um determinado local, a Europa. O velho mundo controlou esses recursos em benefício próprio, ou seja, a favor daquilo que Quijano (1992) chamou de "sua própria espécie". Isso quer dizer que diversos tipos de recursos ficaram a cargo dos europeus. A eles competia designar aos dominados a cultura europeia enquanto principal meio de produção de conhecimento, religiosidade, cultura, hierarquia de gênero, hierarquia de raça e de classe, entre muitas outras imposições frente aos povos "conquistados".

A dominação estabelecida versava sobre os mais diversos aspectos: ela poderia ser política, social ou cultural, mas caracterizava-se sempre por ser direta. Nas palavras de Quijano (1992), o condicionante político de tal dominação, poderia ser caracterizado enquanto "formal e explícito". A imposição política era estabelecida a partir da hierarquia de uma sociedade sobre outra, desencadeando o que Quijano nomeou de colonialismo. Esta dominação seria rompida na ocasião da independência dos Estados colonizados, e substituída por um novo tipo de relação, denominado imperialismo.

O imperialismo, segundo Quijano (1992), caracteriza-se por estabelecer novos padrões de relação social entre dominantes e dominados, seja em razão de classe, etnia, ou outro fator. Padrões constituídos por relações entre países desiguais, mas que ocupam as mesmas esferas nas articulações de poder. Ocupar tais esferas, contudo, não quer dizer que esses países sejam vistos como iguais, pois a relação se estabelece a partir das diferenças em que padrões pré-estabelecidos, como o europeu, ocupam um lugar de superioridade em circunstâncias pautadas por desigualdades (QUIJANO, 1992).

Por conseguinte, a estrutura de poder colonial age na produção de desigualdades que são reconhecidas e determinadas como discriminações raciais, étnicas, antropológicas e

nacionais. Tais distinções ocupam lugar central na sociedade até hoje e dominam populações, como por exemplo: indígenas e negros no Brasil, negros e latinos nos Estados Unidos, palestinos em Israel, entre muitos outros povos que ocupam determinados lugares na pirâmide social, que lhes são designados por sua raça e/ou etnia (QUIJANO, 1992).

Tais discriminações, segundo Quijano (1992), permeiam o campo de intersubjetividade e são produto da dominação colonial que foi estabelecida mundialmente com a invasão de países periféricos pela missão civilizatória Ocidental. A natureza dessas categorias de discriminação é tratada como científica e objetiva, fruto de fenômenos caracterizados pelo Ocidente como naturais e intrínsecos ao ser humano. O autor equipara essas categorias a um projeto de poder, pertencente a uma estrutura marcada por novas formas de relação social (QUIJANO, 1992).

No contexto cultural, as relações também são marcadas pela dominação. O que Quijano afirma é que a relação de dominação não fica apenas no campo da subordinação, mas no campo da colonização das culturas não europeias, assumindo diferentes formas e intensidade, a depender do caso e da cultura a ser colonizada. A colonização da cultura atua, nesse sentido, a partir do imaginário e, segundo o autor, essa colonização é mobilizada no interior desses imaginários e depois torna-se parte dele (QUIJANO, 1992).

Para Quijano, a dominação dos imaginários acontece a partir de diversas repressões a crenças, ideias, imagens, símbolos e conhecimentos, que poderiam, de alguma maneira, impedir a dominação colonial (QUIJANO, 1992). Essa perspectiva é oportuna para pensar nas ações de colonização das igrejas evangélicas, que reprimem conhecimentos e atacam símbolos e significados para o seu domínio sobre os povos indígenas. Ainda sobre a colonização do imaginário, Quijano (1992) sustenta que a substituição do imaginário se deu a partir da imposição do uso das crenças dos povos dominantes. A mistificação permeou as ações de dominação do colonizador para estabelecer padrões que impedissem qualquer tipo de produção e reprodução cultural dos colonizados. Esses padrões vieram a configurar formas eficazes de controle social e cultural, em substituição a repressões imediatas e sistemáticas, tornando-se mais efetivos (QUIJANO, 1992).

Pensar as questões referentes à dominação ocidental, requer compreender o significado do colonialismo e da colonialidade no contexto da teoria decolonial. Maldonado-Torres (2007), esclarece que colonialismo e colonialidade não devem ser confundidos, pois não são a mesma

coisa. Segundo ele, o colonialismo indica uma condição de subordinação política e econômica de uma nação em relação a outra, cuja soberania encontra-se submetida à de outro povo ou outra nação (MALDONADO-TORRES, 2007).

A colonialidade, por sua vez, encontra-se situada no contexto mais amplo das relações de poder estabelecidas pelo colonialismo. Ou seja, ao contrário do colonialismo que organiza seu poder através das dominações econômicas e políticas, a colonialidade se estende ao modo de produção e reprodução do trabalho, do conhecimento, das autoridades, além das relações intersubjetivas que, por sua vez, são organizadas por meio do mercado capitalista e da ideia de raça como forma de subordinação e dominação mundial (MALDONADO-TORRES, 2007). Para que fique mais evidente, precisa-se levar em conta que a colonialidade deve ser compreendida enquanto uma herança do colonialismo, as relações de exploração econômica e política se extinguíram, mas as relações de dominação, surgidas a partir do colonialismo, permeiam os imaginários, o subjetivo e o intersubjetivo das populações subjugadas.

No caso da América Latina, o autor aponta para a heterogeneidade cultural, justificativa que ancorou explorações pautadas na superioridade racial. Assim, o processo de colonialidade, difundido por autores como Quijano (2005), Mignolo (2005) e Maldonado-Torres (2007), contribuiu para contestar o estabelecimento de uma forma de poder e de dominação que só pode ser percebida quando vista criticamente. Isso porque o seu delineamento intersubjetivo compreende, desde a colonização, o contexto da sociedade e, no caso deste trabalho, a sociedade brasileira. O que, segundo Quijano (1992), torna a colonialidade um ente de dominação constituído pelo complexo cultural europeu. Por esse prisma, a racionalidade/modernidade da época se caracteriza por ter estabelecido um modelo "universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo".

Importa considerar aqui que os aspectos referentes à colonialidade não ganham seus contornos de forma acidental. Fez parte dos esforços do colonizador e de sua capacidade de reflexão elaborar um plano de poder que pudesse substituir o plano do colonialismo, quando esse não fosse mais efetivo. A dominação da subjetividade e da intersubjetividade, seus recursos e produtos fazem com que o projeto de dominação continue existindo, mesmo que não esteja presente nos aspectos econômicos e políticos da vida social.

Com efeito, os modos de dominação perpetuados até hoje se fundamentam na ideia ocidental de modernidade, que possui, entre seus objetivos, práticas orientadoras que se

constroem a partir do controle racional da vida humana (CASTRO-GÓMEZ, 2005). A modernidade, configura-se enquanto um projeto, e o Estado-Nação exerce essa forma de dominação para dentro e para fora da vida humana (CASTRO-GÓMEZ, 2005), mas deixa de ser concebida apenas como um projeto estatal quando outras instituições exercem o poder que originalmente seria estatal.

A ideia de raça formada no período de colonização americana, constituída e sustentada a partir das diferenças biológicas de grupos fenotipicamente diferentes dos europeus, conserva-se, ainda hoje, nas relações sociais entre brancos e povos indígenas (QUIJANO, 2005). Como consequência, não seria errôneo afirmar que esta concepção se encontra também como um indicador das relações sociais constituídas no seio da religião.

A religião se configura numa perspectiva totalizadora das relações sociais. Seu perfil de dominação é equivalente ao perfil dominador do moderno Estado-Nação que, de acordo com Quijano (2005), trouxe aspectos europeus de uma sociedade articulada em uma estrutura fechada. Fechada a partir de uma ordem hierárquica na qual as relações entre as partes estavam caracterizadas por suas funcionalidades. Tal fato implicou em uma construção social pautada em uma história única e em uma construção de racionalidade que sujeitava as alteridades a uma lógica única de totalidade. Assim, a história passa a ser constituída de um lugar primitivo para um todo civilizador.

A Europa enquanto cultura civilizadora se coloca no lugar de futuro para as sociedades invadidas (QUIJANO, 2005). Da mesma forma, as igrejas, em sua cruzada cristianizadora e civilizadora, se estabelecem a partir da imagem de futuro construída no âmbito das aldeias indígenas dominadas por elas. Assim como a Europa se colocou como um espelho para as sociedades colonizadas (QUIJANO, 2005), as igrejas se colocam como um espelho para as aldeias indígenas em que estão presentes.

Este pressuposto constitui-se palpável na medida em que o ser social se torna colonizado pelas práticas e exigências religiosas. Nesse sentido, pode-se pensar a colonialidade do ser enquanto uma forma de autoridade de dominação na construção das relações entre povos indígenas e líderes religiosos. Primeiro, há o julgamento de que o outro não pensa. Maldonado-Torres (2007) afirma que parte das crenças da modernidade se fundamentam na falta das faculdades cognitivas dos outros. Por conta disso, todo o conhecimento desenvolvido pelo outro torna-se passível de desqualificação epistêmica.

Outra crença da modernidade é a de que o outro racializado não é dotado de capacidades racionais. Para Maldonado-Torres, invisibilização e desumanização são características que primeiro aparecem no contexto da colonialidade do ser, são aspectos de uma ordem caracterizada enquanto um projeto histórico e civilizador, mas não apenas isso. O autor nos mostra que além de a colonialidade do ser atuar na redução do particular à generalidade, ela reduz a humanidade do outro, o que é possível a partir da crença das hierarquias raciais trabalhadas de maneira extensiva pela modernidade.

Inspirada pela ideia de raça, a colonialidade do ser se concretiza na produção de "sujeitos liminares", diz o autor. Isso significa que a colonialidade do ser estipula barreiras capazes de gerar um mundo no qual a "produção de sentido" supere a justiça (MALDONADO-TORRES, 2007). Assim, pode-se compreender que a diferença ontológica colonial produz a colonialidade do ser e esta, por sua vez, cria novas realidades e novos imaginários simbólicos que produzem a dominação e a completa extinção de produções pautadas num momento anterior. A colonialidade do ser expurga do outro racializado qualquer característica de humanidade que não esteja inserida na lógica de dominação vigente.

A compreensão da ideia de raça conduz-nos para o entendimento do padrão mundial de poder vigente e que, segundo Quijano (2005), tem na classificação social da população mundial uma de suas características mais importantes. O atual padrão mundial de poder, também conhecido como colonialidade do poder, é um conceito que define as relações de poder atuantes na sociedade, enquanto relações pautadas na hierarquia racial.

Esse padrão mundial de poder articula 4 (quatro) aspectos fundamentais para a sua existência e que estão vinculados à forma com que a sociedade se organiza desde os processos de colonização e do estabelecimento de um Estado-nação moderno, baseado nos moldes europeus. Tais aspectos são descritos por Quijano (2002, p. 4) como sendo:

- (1) a colonialidade do poder como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social;
- (2) o capitalismo, enquanto padrão universal de exploração social;
- (3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica;
- (4) o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade e intersubjetividade, em particular do modo de produzir conhecimento (QUIJANO, 2002, p.4).

A centralidade do presente trabalho, nesse sentido, é na colonialidade do poder e na ideia de raça como uma classificação social que dá início ao estabelecimento de hierarquias que justificam e legitimam determinados comportamentos.

Raça, segundo Quijano (2005), pode ser entendida como uma categoria mental da modernidade. Assim, povos que habitavam a América antes do período da colonização, passaram a ser denominados índios após esse período, sem a menor preocupação em categorizar e totalizar as identidades sociais existentes em apenas uma categoria: a categoria índio. Com o passar do tempo, as novas identidades oriundas da colonização se estabeleceram em uma pirâmide social hierárquica que comporta hierarquias pautadas nas novas formas de classificação social.

A raça contribuiu para que relações de dominação social fossem pautadas na legitimidade. O racismo, por sua vez, fruto das relações hierarquizadas, se estabeleceu nas relações sociais como uma manifestação da colonialidade do poder. E nas relações sociais o racismo se coloca enquanto um processo perceptível e onipresente. O racismo, nesse sentido, é percebido pelo autor como uma ideologia construída pela modernidade (QUIJANO, 2000).

A ideologia racista está, desta maneira, inserida no contexto social da maioria da população mundial, abarcando desde quem defende as práticas racistas até quem se coloca em uma posição contrária. Segundo Quijano (2000), isso acontece porque as classificações sociais por meio da raça se estabeleceram enquanto um elemento natural das relações sociais. O discurso sobre raças foi tão bem construído na modernidade, que ainda permeia o imaginário e as classificações sociais, a raça tornou-se então um elemento da natureza e não uma criação da modernidade (QUIJANO, 2000).

As construções raciais se estabeleceram nas sociedades colonizadas, que buscam na democracia a defesa de que, embora perdurável e universal, as raças existentes podem conviver em contextos de igualdade social. E nas sociedades fundadas no âmbito da colonialidade do poder, as vítimas dessa classificação social combatem a discriminação pautadas na convicção da possibilidade de uma igualdade que mesmo lutando contra a hierarquia racial, reconhece a separação de indivíduos por meio de categorias raciais. Assim, admite-se, de maneira equivocada, que raça é uma manifestação biológica (QUIJANO, 2000).

Essa naturalização reforça uma ideia de raça que se universaliza e se mantém presente nas relações sociais. Quijano (2000) defende que houve uma construção ideológica em torno

da "estrutura biológica" dos seres humanos, e que isso contribuiu e ainda contribui para fundamentar as relações de poder, como dadas hoje, naquilo que ele chama de capitalismo mundial, colonial/moderno e eurocentrado.

Contudo, como reconhece o mesmo autor, o padrão mundial de poder vigente não elenca a raça como a principal categoria de classificação da população. Muito pelo contrário, a raça e a categoria gênero aparecem combinadas nas formas de dominação social e exploração. Isso quer dizer que as intersecções de raça e gênero são fundamentais para compreender como acontece a exploração social e, de que maneira, ela foi produzida e expandida no decorrer dos séculos (QUIJANO, 2000).

Para tornar mais evidente esse aspecto, importa ressaltar aqui a ênfase que o autor dedica ao capitalismo e as suas formas de organização mundial. Nesse sentido, ele explicita o caráter histórico-estrutural e heterogêneo do capitalismo e as formas, não necessariamente convergentes, que o padrão capitalista segue nas diferentes partes e regiões do mundo. Em outras palavras, o capitalismo não se desenvolve de maneira homogênea e contínua, em cada região do mundo ele progride na velocidade e na forma estabelecidas pelas relações de dominação (QUIJANO, 2000).

No que tange às questões de racismo, por exemplo, Quijano (2000) deixa explícito que sua ascensão em uma sociedade de determinada região vai depender do solo fértil que encontrar para se desenvolver. A depender da resistência das vítimas, esse racismo pode regredir, ou até mesmo se re-legitimar em outras formas. Essa descontinuidade e re-legitimação pode ser percebida nas diferentes formas com que a população indígena é assimilada pela não-indígena. Em algum momento do debate sobre racismo, o Brasil parece acolher os povos indígenas através de políticas públicas esparsas e que os beneficiam, a exemplo das questões referentes às homologações de terras indígenas. Porém, num sentido contrário, as violências sofridas por esses povos, os etnocídios praticados por fazendeiros e colonos, que invadem as terras indígenas, bem como as violências e agressões por parte do Estado e da igreja, demonstram a re-legitimação do racismo na história desses povos. Nesse patamar, assume relevo a conexão raça/gênero, tratada a seguir.

## 2.1 A RAÇA ENCONTRA GÊNERO E A OPRESSÃO ESTÁ COMPLETA

Como assevera Rita Segato (2016), não é possível diferenciar a história da esfera pública da história do patriarcado. E esse pensamento será essencial, proximamente, para abordar o problema das violações aos Direitos Humanos das mulheres que praticam as religiões ancestrais. A partir dessa premissa, chega-se ao entendimento de que as mulheres se encontram num campo minado, diminuído. Essa foi a marca do feminino no contexto colonial, hoje reverbera sob a lógica da colonialidade de gênero, conceito desenvolvido no decorrer desta seção (SEGATO, 2016).

O termo diminuído, de acordo com a autora, está relacionado à subjugação do papel das mulheres na esfera social. Seus modos de agir, de pensar e a sua posição na sociedade são diminuídos, ou mesmo apagados por práticas patriarcais. Tal redução implica não apenas diminuir as mulheres na seara social, mas também considerar as suas questões minoritárias, pertinentes apenas ao âmbito privado (doméstico), o que as distancia das decisões políticas e do espaço público (SEGATO, 2016).

O momento chave de transição do papel da mulher do lugar público para o lugar privado é, de acordo com a autora, a transição da vida comunal para a sociedade moderna na parte da história em que está situada a América Latina (SEGATO, 2016). E chamo atenção para isso, uma vez que a prática religiosa nas aldeias Guarani e Kaiowá leva exatamente a esse extremo, a transição de uma vida comunal, para uma vida nos moldes da sociedade moderna, circunscrita pelo individualismo. No período subsequente à colonização, a transição do comunitário para uma sociedade individualista moderna fica a cargo dos jesuítas e suas missões e pelo recém-formado Estado-Nação. Nas circunstâncias atuais, alcançar a sociedade moderna fica a cargo das missões evangélicas e da ausência do Estado.

O tempo das potências ultramarinas caracterizou-se pela busca expansionista estatal-empresarial-midiática-cristã e tal prática chega ao presente intervindo no mundo–aldeia, como assinala Segato (2016). Nada descreve melhor esse momento do que o termo *giro social* utilizado pela autora para explicar as mudanças ocorridas naquele momento. Nesse cenário, as relações de gênero sofrem reformulações e transformações que ressignificam a estrutura patriarcal no contexto da modernidade. Esse período da modernidade fez emergir a ideia de raça, como nos afirma Quijano (2000; 2002; 2005), mas em paralelo, contribuiu para

reacomodar e agravar hierarquias que já existiam antes da chegada dos colonizadores. De todo modo, compreender as questões relativas às mulheres na sociedade atual, requer compreender de que maneira esse problema começou a se formar em tempos mais longínquos (SEGATO, 2016).

A frente colonial-estatal ressignifica o mundo colonizado reorganizando os diferentes espaços que o gênero ocupa na vida social (SEGATO, 2016). Logo, instalam-se nas sociedades "descobertas" regras binárias que passam a ordenar as novas relações sociais. Por conta disso, um povo deixa de ser um povo e passa a ser homem/mulher; cristão/pagão; heterossexual/homossexual; branco/indígena; colonizador/colonizado.

O espaço público, comunitário, também sofre sanções da frente colonial-estatal. As mulheres são destituídas do espaço público e relegadas ao espaço privado, enquanto o homem se torna o guardião do espaço público. A ideia de sujeito universal que até então não existia, domina o lugar do coletivo, da comunidade. Como afirma Segato (2016), a nova sociedade moderna destitui o outro de sua plenitude ontológica. Dito de outro modo, a alteridade, segundo ela, deixa de ser percebida como um todo completo e passa a existir a sombra do sujeito universal.

A alteridade reflete em como os corpos são percebidos. Lamas (2022), defende que o corpo é a "matéria existencial do ser humano" (LAMAS, 2022), em outras palavras, o corpo ocupa uma existência física/concreta, mas também atua no campo da simbologia. Por esse motivo a autora o considera matéria existencial, uma vez que através do corpo sustentam-se vivências, trocas afetivas e pensamentos (LAMAS, 2022). O corpo, nesse sentido, carrega memórias dos processos pelos quais passa.

Aqui, o lugar do corpo deve ser considerado central para compreender as violências nos corpos femininos nas aldeias Guarani e Kaiowá. Assim, o corpo ocupa um lugar central na vida social, o corpo vive todos os processos sociais, ele pode ser compreendido como uma vítima e um agente dos prazeres e das dores vividas. O corpo pode ser entendido como o lugar em que processos de dores e prazeres surgem. Para Lamas (2022), o corpo deve ser entendido como "ponto de partida e referência para a cultura". Corpo é o lugar do conhecimento (LAMAS, 2022).

A simbologia do corpo também carrega o peso da diferença, atuando enquanto um espelho frente ao outro. Nesse sentido, corpos semelhantes podem ser compreendidos através

de uma mesma cultura, a semelhança está associada às mesmas práticas, mesmos costumes e mesmos hábitos; enquanto as diferenças inserem os corpos no lugar da alteridade. E para Lamas (2022) a diferença influencia diretamente naquilo que pode ser percebido como "igual" ou "diferente".

Pensando em interpretações religiosas, as diferenças e semelhanças presentes nos corpos podem ser compreendidas tanto a partir da sexualização, no sentido de atribuir a um corpo determinada identidade sexual, quanto das diferenças culturais, principalmente no campo religioso. Assim, não seria errado compreender que para além das diferenças sexuais, a igreja imputa aos corpos diferenças religiosas que inserem esses corpos no lugar dos binarismos certo/errado, cristão/pagão. Assim, Lamas (2022), define a existência política dos corpos a partir das diferenças culturais. Seria o equivalente a dizer que a prática cultural de um corpo define o espaço social que esse corpo ocupa na sociedade.

O filósofo ganês Kwame Anthony Appiah (2007), por exemplo, ensina que as classificações sociais baseadas em identidades coletivas criadas pelas sociedades modernas produzem "etiquetas" que descrevem as "classes de pessoas". No caso das identidades sexuais, Alcántara (2013) afirma que frequentemente são compreendidas enquanto uma "propriedade que unifica certas características do ser" (ALCÁNTARA, 2013). Essa propriedade unificadora, por sua vez, estabelece as etiquetas denominadas homem, mulher, sexualidade, feminilidade, sexo e gênero. No caso da igreja, por exemplo, as etiquetas são colocadas no entendimento do sexo biológico, a partir das categorias homem e mulher, que possuem seus papéis sociais separados, cumprindo cada um deles um lugar estabelecido pelos códigos e crenças religiosas.

Voltamos ao ponto em que Appiah (2007) refere-se à cultura como sendo um direito direcionado a determinados grupos da sociedade que se destacam por suas diferenças, o que seria uma violação da essência do liberalismo. Como consequência, a política percebe a cultura enquanto uma ameaça frente aos ideais pregados pelas correntes liberais e representados muito bem pelas igrejas. A própria ideia de individualismo que figura a política evangélica, nos faz perceber como valores liberais estão intrínsecos no desenvolvimento dessas religiões.

A alteridade formada pelos povos indígenas pode ser entendida no sentido de Appiah (2007), como uma prática do antagonismo, fruto de uma ação estatal concentrada que delimita os aspectos do outro no sentido de fundamentar as diferenças e hierarquizar-las. Assim, as crenças culturais indígenas foram criadas mediante práticas coloniais de reconhecimento, mas

um tipo de reconhecimento que hierarquiza as culturas a partir da ênfase em suas diferenças (APPIAH, 2007).

Quando Appiah (2007) explica a respeito do discurso público que registra o outro a partir de etiquetas, ele quer dizer que as etiquetas designadas pelo outro, visto como superior, irão designar uma determinada identidade que poderá se perpetuar no âmbito daquela crença. Um exemplo muito claro de como mulheres podem ser etiquetadas, está relacionada a forma com que a igreja conduz os ataques tácitos às mulheres que praticam as religiões e crenças indígenas, comumente designadas enquanto bruxas e feiticeiras. Como consequência, a própria existência de hábitos, práticas e características que se aproximam da etiqueta bruxa e feiticeira são internalizadas por membros da igreja e levam a reações proporcionais à maneira agressiva com que essas etiquetas são designadas.

Appiah (2007) evidencia que a capacidade de agência do outro, no sentido de uma reflexão consciente, permite que esse outro possa questionar essas etiquetas e resistir a elas. Mas o que Appiah não previu em seus escritos, é que atribuir ao outro etiquetas tem um efeito diferente a depender de quem o faz. No caso da igreja, por exemplo, estamos falando da dominação da consciência alheia, bem como de uma instituição que tem ocupado o lugar do Estado nas aldeias.

Como veremos adiante, a igreja, no sentido adotado aqui, pode ser entendida como igreja-Estado. Isso seria o equivalente a dizer que no âmbito das aldeias Guarani e Kaiowá a igreja ocupa o papel do Estado e difunde-se naquilo que seria o papel deste. Tal deslocamento de papéis, que torna a igreja uma igreja-Estado, refere-se não apenas a disseminar seus dogmas e crenças religiosas, mas também a oferecer escola, alimentação, levar saúde, doar roupas, conceder assistência social. Contudo, a igreja-Estado não se limita apenas à prática da assistência social, mas se legitima ao utilizar a força e os meios de coerção, segundo Weber (2003) função essencial do Estado, instaurando tribunais públicos que punem até mesmo com a morte quem insiste na prática da religião de sua própria cultura. Para que fique mais evidente, a igreja-Estado é a igreja que substitui o Estado no âmbito das aldeias no intuito de forçar e coagir indígenas. A igreja, nesse sentido, é a assistência social e o tribunal das aldeias.

No espaço da Igreja-Estado, o poder é exercido por meio da dominação tradicional. Isso significa que é difundido a partir dos costumes e hábitos desenvolvidos no âmbito dos cultos religiosos, pela figura patriarcal do pastor ou missionário, que com o passar dos tempos passa

a ser difundido pelos seus praticantes. Outra dominação exercida pela igreja-Estado está vinculada ao que Weber (2003) chama de dominação carismática. Nessa concepção, a dominação é exercida pela crença de que o pastor ou missionário possuem qualidades divinas que lhes permitem exercer a liderança no espaço religioso, não apenas no local do culto, mas em toda a aldeia. Importa ressaltar que a liderança carismática se relaciona ao lugar do conservadorismo (WEBER, 2003). Conjugam-se, assim, a lógica patriarcal e a disciplina religiosa.

## 2.2 O CARÁTER DISCIPLINAR DO PATRIARCADO RELIGIOSO E A PEDAGOGIA DA CRUELDADE

Para Nandy (1988) as religiões, seja na Ásia ou no hemisfério sul, dividiram-se em duas categorias, a categoria de fé e a categoria ideológica. A fé, categoria na qual insiro a religião tradicional Guarani e Kaiowá, é compreendida pelo autor como um modo de vida, tal fé pode ser descrita não como algo rígido, muito pelo contrário, para Nandy (1988) a fé pode ser flexível, maleável e moldável. Além dessas características o autor descreve a fé como algo que opera no contexto da pluralidade. No caso da religião, que se guia pelo contexto da fé, torna-se claro a forma com que ela ganha espaço social, compartilhando de um espaço comum, no caso dos Guarani e Kaiowá o espaço da casa de reza, e compartilhando as heterogeneidades que a vida social pode produzir (NANDY, 1988).

As religiões que se formam através da ideologia, como as religiões evangélicas, por exemplo, podem ser descritas como religiões marcadas por indivíduos ou populações que se inserem num campo religioso a fim de disputar ou proteger interesses, em geral, políticos e socioeconômicos. Nandy afirma que essas religiões ideológicas utilizam de seus textos para contribuir na fundamentação de suas ideologias. Tais religiões, ocupam um lugar central no Estado moderno, uma vez que esse Estado prefere religiões movidas por ideologias no lugar das movidas pela fé (NANDY, 1988).

As particularidades eurocêtricas das religiões dominantes inseriram nos Estados colônias uma percepção de inferioridade frente às religiões e crenças tradicionais, inserindo nas crenças locais polaridades que contrastavam com as características Ocidentais, por exemplo, fé

verdadeira *versus* suas distorções, grandes tradições *versus* culturas locais, centro *versus* periferia. O cristianismo evangélico europeu, percebe essas religiões a partir de suas compreensões masculinizadas do cristianismo (NANDY, 1988).

No campo alteridades históricas, que sofrem as interferências da religião há uma variável pouco levada em consideração, que surge a partir dos processos históricos que tem se ampliado mundialmente, tal variável chama-se globalização. Esta, por sua vez, pode ser responsabilizada pelos processos de unificação planetária e homogeneização dos modos de vida no moderno Estado-nação. Assim, o sentido dessa tendência está em restringir as alteridades históricas no contexto social. Segato (2007a) afirma que a globalização torna o local, o particular, o minoritário, o regional e as diversas identidades que compõem essas categorias, vítimas de um processo que tem como objetivo direcionar e reformatar essas identidades, diminuindo as heterogeneidades para criar Estados mais homogêneos (SEGATO, 2007a).

As alteridades históricas podem ser compreendidas como povos que no âmbito do Estado nacional sempre existiram. Contudo, permaneceram de alguma maneira isolados e, com as diversas perdas de direitos, buscam ser reconhecidos a partir da luta por direitos, legislações específicas. Este processo se dá a partir da busca por visibilidade em termos étnicos, em que os processos de re-emergência no contexto social acontecem a partir da luta por recursos historicamente negados desde a formação do Estado-nação (SEGATO, 2007a).

Faz sentido, neste momento, explicar que existe uma diferença explícita entre Estado e nação. Assim, o Estado nacional, pode ser compreendido enquanto um aparato de instituições, burocráticas ou não, que são controladas de maneira mais ou menos legal por setores específicos da sociedade nacional. Em contrapartida, entende-se por nação ou sociedade nacional uma figura irreal do conjunto de setores administrados por esse Estado e que, dada as implicações históricas de sua formação e as pressões sofridas pela própria entidade Estado, assume uma configuração própria que compõe as relações entre as suas diversas partes. Assim, determinados componentes que figuram as particularidades do Estado, como componentes étnicos, componentes de gênero, componentes sexuais e componentes religiosos, formam aquilo que é chamado neste trabalho de nação (SEGATO, 2007a).

Compreendendo essa diferenciação entre Estado e nação, importa ressaltar que as relações construídas entre este e seus componentes vai depender das características apresentadas por esses Estado, como por exemplo, as relações de grupos de interesse com o

Estado nacional particular. Ou seja, é necessário compreender as relações de poder estabelecidas no plano do Estado nacional, sem problematizar de antemão onde se localiza o poder neste Estado nacional e o tipo de influência que esse poder exerce no conjunto de relações estabelecidas (SEGATO, 2007a).

Desta forma, o patriarcado religioso se faz valer de uma ideologia organizada a partir de seus valores, dogmas e interpretação dos textos religiosos para dominar aldeias e povos tradicionais, em busca de desvinculá-los de suas crenças, contudo, precisa-se compreender que o que transforma a ideologia em possibilidade de dominação nessas esferas está relacionado a quem é o objeto de domínio. Assim, tal objeto é direcionado à esfera social da aldeia e está concentrado sobre a vida da mulher, suas práticas, mas também através da emasculação.

A emasculação do homem indígena acontece desde o início da história colonial. Assim, tal conceito discorre a respeito de como a colonização e o moderno Estado-nação trouxeram para vida do homem indígena a subordinação às regras do homem branco, do patrão e agora do missionário (SEGATO, 2018). Assim, o homem indígena, na figura no *Ñanderu*, encontra-se à mercê de novas regras brancas que criminalizam sua prática religiosa. A emasculação leva aos rezadores Guarani e Kaiowá o medo e o receio, bem como a ressignificação de seu próprio lugar no âmbito da aldeia. Figura do *Ñanderu* que antes estava relacionada à coragem, à liderança e ao homem político, passa a vincular-se ao medo de poder exercer seu próprio papel social.

A pedagogia da crueldade também contribui para o processo de dominação. A pedagogia da crueldade ensinada por Rita Segato (2018) demonstra como o homem indígena se converte em colonizador dentro de casa. A Pedagogia da crueldade "são atos e práticas que ensinam, habitam e programam sujeitos para transmutar o que é vivo e sua vitalidade em coisas" (SEGATO, 2018, p. 11). Assim, podemos compreender aqui que esse homem indígena também pratica essa pedagogia da crueldade no âmbito da aldeia. Neste sentido, o missionário emascula, ao mesmo tempo que o utiliza da vulnerabilidade para converter homens e mulheres indígenas mediante exigências cristãs, e tais exigências estão intimamente vinculadas ao caráter punitivo e abusivo, que podem desencadear em violências de muitas intensidades na aldeia.

A pedagogia da crueldade, por intermédio do patriarcado religioso, se materializa nos corpos das mulheres e homens que praticam a religião tradicional. O corpo, como afirma Lamas (2022) não pode ser confundido apenas como uma entidade física, mas também uma entidade

simbólica, que nesse caminho ocupa um lugar político e social. Assim, as práticas sociais existentes e as vivências adquiridas têm seu suporte na existência do corpo (LAMAS, 2022). Quando o corpo é atingido por violências, a imagem a ser compreendida está vinculada à forma com que esse corpo está perdendo seu espaço político e social, e dando lugar a uma nova forma política caracterizada pela violência.

### 2.3 NEOLIBERALISMO, NEOCONSERVADORISMO, COLONIALIDADE, GÊNERO E RELIGIÃO

As características que permeiam as ações evangélicas tradicionais e neopentecostais nas aldeias Guarani e Kaiowá transcendem a compreensão religiosa e convergem com entendimentos que percorrem a colonialidade e as hierarquias de gênero, mas também se fundamentam em demandas neoconservadoras. Para compreender melhor como funciona a formação política neoconservadora no âmbito das igrejas presentes nas aldeias, faz-se mão dos ensinamentos de Wendy Brown (2006). Assim, em primeira instância, busca-se compreender a função do neoliberalismo na formação política do neoconservadorismo, para então explorar os significados do neoconservadorismo e o que sua presença representa no âmbito das aldeias Guarani e Kaiowá.

Para Wendy Brown (2006) existe uma compatibilidade extremamente incompatível entre neoliberalismo e neoconservadorismo, o primeiro aos olhos da autora não detém o mínimo de moralidade no que se refere à sua racionalidade; o segundo, por sua vez, conduz, em seus argumentos, os discursos de mais alta moralidade e regulação. Um encontro improvável, segundo a autora, porém, que tem feito parte um do outro, indiscutivelmente (BROWN, 2006). Eu diria que por vezes neoliberalismo e neoconservadorismo se interseccionam.

O neoliberalismo possui três características pungentes. A primeira característica, está relacionada ao fato de que o neoliberalismo está além da esfera econômica. Ou seja, o neoliberalismo em suas políticas percebe que o mercado não deve ser compreendido com o natural e autorregulador, muito pelo contrário, para que as políticas neoliberais sejam implementadas, o neoliberalismo recorre a meios que transcendem a esfera do mercado. Estes meios envolvem as esferas políticas e sociais, indo além da economia, fazendo uso de leis e

políticas sociais e econômicas para se desenvolver e se fortalecer na sociedade que domina (BROWN, 2006).

A segunda característica importante que se deve ressaltar sobre o neoliberalismo é que ele descreve as esferas sociais e políticas como devendo estar dominadas pelo mercado e sendo parte da racionalidade que compõem esse mercado. Como consequência, o Estado deve estar organizado e construído no âmbito das premissas neoliberais, isso envolve desenvolver e fortalecer políticas que compreenda seus cidadãos exclusivamente enquanto atores econômicos racionais nos diversos setores da vida social. São a partir dessas premissas que as políticas neoliberais são voltadas para a privatização e/ou terceirização de serviços como educação, sistema carcerário, assistência social, entre outros (BROWN, 2006).

A terceira característica que Brown (2006) aponta a respeito do neoliberalismo diz respeito aos moldes de governança neoliberais que induzem a produtividade e a lucratividade. Assim, segundo ela, não há diferenciações dos discursos de governança para os discursos de mercado, reordenando as instituições e colocando empresários e normas empresariais acima de normas jurídicas nas democracias liberais.

Há na formação política do neoliberalismo especificidades que remontam a despolitização das demandas sociais. Neste sentido, a autora relaciona o neoliberalismo com a falta de compromisso com a liberdade política, em outras palavras, o neoliberalismo opera mediante um déficit de promoção de cidadania, delegando essa função ao autocuidado, que é de responsabilidade imediata do indivíduo. O neoliberalismo desconsidera a igualdade, a universalidade, a autonomia política e liberdade, a cidadania e o Estado de direito em prol da construção de um Estado mercadológico e dos princípios e leis de mercado (BROWN, 2006).

O neoconservadorismo, por sua vez, é considerado por Brown (2006) como uma racionalidade política emergente, capaz de extrair e produzir uma determinada cultura política, bem como um sujeito político. Importa ressaltar que não há no contexto neoconservador uma forma unificada de ação, muito menos uma ideologia política consubstanciada que reúne interesses seja de cristão evangélicos, cristãos católicos ou qualquer outra entidade religiosa representada por essa ideologia (BROWN, 2006).

O neoconservadorismo também não pode ser direcionado apenas à religião e/ou a movimentos anti-intelectuais. Há toda uma gama social pertencente a essa ideologia e isso inclui missionários brancos e missionários indígenas, bem como pessoas brancas, pessoas

negras e pessoas indígenas. A autora sugere que a ascensão do neoconservadorismo vem de uma aliança "profana" (BROWN, 2006, p. 696), tal enlace pressupõe em seus atos a íntima relação com a religião, mas isso ocorre como um mediador entre população e neoconservadorismo, pois acatar a religião enquanto uma premissa política facilita o alcance das bases populares e torna mais viável a construção de sua política autoritarista. Assim, a autora compreende o neoconservadorismo enquanto uma racionalidade política emergente, com potencial para produzir uma cultura política diferente do habitual, além de criar um novo sujeito político na arena social (BROWN, 2006).

A pauta que gira em torno do neoconservadorismo inclui tanto o Estado como o direito no rol da formação de uma nova direção tipificada pela moral-religiosa enquanto reguladora da sociedade, colocando o Estado no lugar de autoridade moral sobre as relações sociais. A conciliação entre neoliberalismo e neoconservadorismo gera então uma racionalidade pautada nas premissas mercadológicas e na racionalidade político-moral. O Estado torna-se então o representante do modelo de mercado, mas também do modelo teológico (BROWN, 2006).

A igreja-Estado, nesse sistema, ocupa o espaço de uma corporação, que gere um fervor regulatório capaz de comandar, direcionar, estabilizar e coordenar conflitos nas aldeias. E, como consequência, produz ameaças, violações de direitos humanos e ameaças à existência da cultura indígena e das suas tradições religiosas.

Brown (2006) afirma ainda que o sujeito conservador pode ser caracterizado pelas categorias de honesto, patriota, moralizador, abnegado, no âmbito cultural, esse sujeito representa o apagamento das fronteiras culturais e nacionais opostas ao neoconservadorismo, dando início a novas fronteiras pautadas por discursos de patriotismo, religiosidade e em prol das demandas ocidentais. Importa ressaltar que nenhum neoconservador é um neoliberal puro (BROWN, 2006).

Neoconservadores demonstram se opor a redistribuições estatais de riquezas. Favorecem censuras e regulamentações do governo ao que se referem serem as sub-raças ou subclasses que atrapalham o desenvolvimento da moralidade social. Sua defesa do Estado está pautada na defesa da regulação da moralidade por intermédio de medidas legislativas que permitam a criação de um código moral (BROWN, 2006).

Junto à aldeia, o neoconservadorismo promove o aprisionamento das mulheres nas esferas sociais que as condicionam à vida privada. Excluindo a possibilidade de sustentação da

cultura por meio da reza tradicional. Além de demonizar rezadores e transformar rezadeiras em figuras demonizadas (bruxas) que devem passar pelo processo de purificação, muitas vezes culminando em morte. A igualdade entre cidadãos não é um valor neoconservador e nas aldeias gera estágios de conflitos e agressões físicas que marcam os corpos de quem não está associado à prática da moralidade determinada pela igreja-Estado.

A coletividade presente na vida na aldeia também sofre diretamente com as investidas dos neoconservadores. Ocorre uma desestruturação da vida coletiva e das lutas coletivas, uma vez que a racionalidade política do neoconservadorismo consiste na formação de uma família individual que se preserva a partir do compartilhamento dessas crenças. Neste sentido, os fogos domésticos das aldeias Guarani e Kaiowá torna-se fragmentado, separando quem pratica a religião tradicional e quem pratica a religião evangélica.

Na esfera dos problemas sociais, o neoconservadorismo coloca-os na esfera do coletivo religioso. A fome, a falta de terras para plantio, falta de saúde pública de qualidade, falta de educação de qualidade e falta de segurança nas aldeias são de responsabilidade da oração e para um ente superior mais capacitado e mais moralizador do que *Ñandejara*. Assim, os problemas da aldeia são resolvidos na igreja a partir da oração, uma vez que há uma demonização constante da luta indígena por direitos sociais e econômicos. As soluções são organizadas no nível individual.

Logo, o neoliberalismo atua na *desdemocratização*, na desvalorização da autonomia política e despolitização dos problemas sociais, sendo suplementado pela religião que mobiliza um discurso de configuração do cidadão enquanto submisso e obediente. Como consequência, o argumento utilizado por Brown (2006) sustenta que a população inquirida pela religião não assimila as linhas de separação entre religião e política, nem entre o discurso teológico e político, facilitando assim as forças *desdemocratizadoras* estabelecidas pelas políticas neoconservadoras e neoliberais (BROWN, 2006).

Mignolo (2017), afirma que a colonialidade pode ser entendida como um processo que inclui não apenas etapas sucessivas, mas etapas cumulativas que estão inseridas no discurso social da modernidade. Tais etapas entram nesse discurso caracterizadas pelos termos salvação, progresso, desenvolvimento, modernização e democracia. Esse processo vem sendo concebido desde o início da modernidade e se aperfeiçoa com desenvolvimento do capitalismo e do neoliberalismo (MIGNOLO, 2017).

Assim, o neoconservadorismo pode ser compreendido como a próxima etapa da modernidade/colonialidade, trazendo para o discurso os aspectos moralizadores que foram deixados de lado em um certo momento do desenvolvimento neoliberal, mas que apresentam um forte apelo nos novos capítulos escritos pela dominação econômica. O neoconservadorismo, nesse sentido, contribui para aperfeiçoar os processos de colonialidade estabelecidos em aldeias indígenas pelas mãos dos missionários evangélicos.

A modernidade/colonialidade, segundo o mesmo autor, surge, então, como um discurso de salvação. Nesse discurso, a utilização do cristianismo como mecanismo para salvar as almas foi estabelecida através dos processos de conversão. O "controle de almas dos não europeus" (MIGNOLO, 2017, p. 8) também sustentou a construção civilizatória, pois tal prática possibilitou e ainda possibilita a administração e, como compreendo, a manipulação dos corpos colonizados. E não apenas isso, como assevera Mignolo, essa manipulação/controle dos corpos e almas colonizadas manteve-se intacta por toda existência do Estado-nação.

O neoliberalismo emerge como uma força hegemônica construindo-se a partir de uma lógica de senso comum na sociedade moderna. Como advoga Lander (2005), a tendência neoliberal praticada se insere como algo natural e comum nas relações sociais, levando os indivíduos a crerem que a ordem liberal seria a única possível em um mundo globalizado e universal. O panorama esboçado traz à tona a contradição examinada por Lander entre as crenças oriundas das cosmologias cristãs e das provenientes das cosmologias indígenas, que marginaliza e promove a subordinação das últimas, como visto a seguir.

## 2.4 MARGINALIDADE E DOMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

A marginalidade transformou-se em um assunto associado ao subdesenvolvimento, principalmente na América Latina. Contudo, a evolução desta temática tornou um pouco nebuloso o próprio sentido que ela carrega, inclusive para os povos originários. De acordo com Aníbal Quijano (1977), as associações sobre os seus significados, em primeira instância, abrangem uma ampla gama de questões e dilemas diversificados que dificultam uma definição precisa do termo.

Quijano esclarece que a sua concepção de marginalidade em nada se assemelha a dos norte-americanos que, a partir da criação de estereótipos, estruturam uma teoria pautada na paródia do outro. E não apenas isso, ele também enuncia que atribuir à psicologia a fundamentação do significado do termo dificulta chegar-se ao entendimento do seu real sentido para a compreensão do papel de determinados sujeitos no contexto social.

Com efeito, o que se pode interpretar a partir da categoria de marginalidade, segundo este autor, é que ela faz referência a um determinado ser que no espaço de sua existência está designado, pelo contexto social, a uma zona cultural marginal. Assim, desde a sua existência o ser possui em suas características elementos culturais que se chocam com o senso comum, causando dificuldades para a sua interação com a sociedade na qual está inserido.

Como elucida Quijano (1977), a interação social do indivíduo é assinalada pela contraposição entre o grupo social ao qual ele pertence e o grupo de referência positivo. O sujeito marginal, nesse sentido, seria aquele que tem por modelo um grupo que além de não ser o de seu pertencimento possui diferenças cruciais que o impedem de alcançar um lugar neste grupo. Ter um grupo de referência positivo, não quer dizer que o indivíduo queira se inserir ou fazer parte deste grupo, mas significa que a sociedade a qual ele pertence normaliza as práticas do grupo de referência e as situa enquanto padrão da vida social.

Por consequência, a marginalidade social, como diz Quijano (1997), está inserida no campo da situação social, referindo-se a grupos sociais, não apenas a indivíduos. No Brasil, por exemplo, são reconhecidos diversos grupos marginais, sendo eles indígenas, negros, ciganos, ribeirinhos, entre outros. Indivíduos que têm como grupo de referência cidadãos brancos, que suprem os padrões estabelecidos pela sociedade colonial, sendo eles: homens, brancos, pater famílias, instruídos, cristãos e, na linguagem ocidental, civilizados.

A marginalidade se coloca enquanto um conceito que pode ser entendido a partir de diversas formas. Interpretada a partir da concepção de cidadania limitada, acende o debate sobre como a restrição de direitos civis, políticos, econômicos e sociais impede o pleno uso da cidadania pelos indivíduos, inserindo-os em um contexto marginal frente a sociedade que goza de maneira integral desses mesmos direitos (QUIJANO, 1977).

Outro conceito importante retirado da marginalidade tem a ver com a falta de participação no processo de integração da sociedade. Integração, neste sentido, aborda a participação dos indivíduos em todas as esferas de convivência. Quijano (1977) situa essa

participação em duas dimensões. Na primeira, ela pode ser passiva ou receptiva, que dizer, ela ocorre quando os indivíduos dispõem dos bens, serviços, valores e símbolos da sociedade. Na segunda, a participação pode ser ativa, pois o indivíduo participa de forma eficiente das decisões que podem afetá-lo na seara da sociedade.

A marginalidade social, como aponta Quijano (1997), pode se configurar por meio de 4 (quatro) elementos, quais sejam: (1) a não participação passiva do indivíduo; (2) a falta de participação ativa, que impede a integração à sociedade; (3) a desintegração interna, quando ocorre a fragmentação social e os indivíduos se organizam de maneira desigual na sociedade; (4) a existência de barreiras sociais, como por exemplo, diferenças étnicas que impedem os indivíduos de participar ativamente.

Seguindo o mesmo autor, é possível notar que nos países formados a partir de uma pluralidade cultural é reconhecida a marginalidade decorrente da inconsistência da estrutura social destas sociedades. Caso no qual se inclui o Brasil. Nessas circunstâncias, reflexos da forma com que esta sociedade foi estruturada, com todas as mazelas de seus processos de colonização, ainda resultam na incapacidade de integração social, o que gera uma série de conflitos etno-culturais.

Do ponto de vista de Quijano (1997), no exame de sociedades plurais é preciso enfatizar o processo de marginalidade que decorre do não-pertencimento ao sistema dominante. Logo, a marginalidade pode ser concebida enquanto a sensação de determinado grupo de não pertencer ao sistema dominante, à elite social. Grupos marginalizados não formam parte integral desse sistema. A marginalidade resultante do não-pertencimento insere o indivíduo e o seu grupo numa subcultura ou subclasse, que pode ser percebida através das relações de trabalho e da participação no universo social e cultural destinado a esse grupo.

A questão principal da marginalização de indivíduos e grupos sociais que se diferenciam dos grupos dominantes, concentra-se em como as relações são definidas conforme os elementos que constituem a sociedade preponderante. Em geral, são relações estabelecidas a partir de conflitos, que pautam questões relativas à cultura, às classes sociais, às etnias e as suas práticas sociais.

O contexto marginal que ocupa a sociedade indígena denuncia essa marginalização fundamentada na colonialidade. A diferença colonial estabelecida coloca os povos originários no centro do debate da marginalidade frente à sociedade brasileira. A colonização e,

posteriormente, a colonialidade, estabeleceu um parâmetro social branco cristianizador que exige, de maneira forçada pelas igrejas, a integração desses povos à sociedade global.

Marginalizar, como compreendido aqui, configura uma estratégia estatal para desvincular esses povos das suas culturas e tradições por intermédio de ações religiosas. Ocorre uma constante desvalorização da cultura e dos modos de existência indígenas, que ancoram a integração forçada desses povos à sociedade global. A marginalização, nesse sentido, é forçada pelas crenças universalistas do Estado em formar uma sociedade homogênea nos parâmetros ocidentais. Criam-se, então, formas de cristianização e de absorção de comportamentos religiosos via cultos evangélicos. Por esse caminho, a igreja reforça a condição marginal dos povos indígenas, minimiza as assimetrias com a sociedade global e reproduz a tutela do Estado através da religião.

No exercício de refletir sobre a relação Igreja/Estado se faz oportuna uma breve releitura do debate clássico de Louis Althusser sobre os aparelhos ideológicos do Estado. Para tal, se tem em vista a ingerência da ideologia religiosa na interpelação do indivíduo e as circunstâncias que impõem a ele os rituais cristãos e a verdade dessa fé.

## 2.5 A IGREJA ENQUANTO APARELHO IDEOLÓGICO DO ESTADO

Louis Althusser (1985), em seu estudo sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), chama atenção para a necessária diferenciação entre Aparelho de Estado (AE) e AIE. O autor segue os fundamentos marxistas para explicar que os AEs compreendem: o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, entre muitos outros. Contudo, no desenvolvimento de seu estudo ele atribui aos AEs o caráter de Aparelhos Repressivos do Estado (AREs). Importa destacar que o autor nomeia como repressivos os aparelhos que funcionam pela violência ou, pelo menos, no limite dela, nesse sentido, as violências estatais podem ser reconhecidas não apenas em sua forma física.

No que respeita aos AIEs, ressalta-se, primeiramente, que eles não devem ser confundidos com os AREs. Para tanto, a diferença essencial entre eles é que enquanto os AREs estão sempre relacionados ao domínio público, os AIEs estão, principalmente, relacionados ao domínio privado. Nesse plano, partidos políticos, igrejas, sindicatos, família, escola, jornais ou empresas culturais, entre outros, são considerados AIEs (ALTHUSSER, 1985).

O entendimento dos AIEs deve transcender as noções de instituições como sendo públicas ou privadas, uma vez que o seu funcionamento é o que caracteriza a diferença entre aparelhos repressivos e aparelhos ideológicos. Assim, o fato de uma instituição ter caráter privado não a exclui de ser um AIE. Nesse sentido, os aparelhos ideológicos distinguem-se dos de repressão, pois estes funcionam, principalmente, pela violência, enquanto aqueles funcionam, sobretudo, pela ideologia. Violência e ideologia se misturam no interior dos aparelhos, diferenciando-se apenas pelo grau em que são utilizados em cada um. E mais, na medida em que qualquer desses aparelhos não pode ser fundamentalmente ideológico, nenhum deles pode funcionar apenas pela violência (ALTHUSSER, 1985).

Entretanto, para aprofundarmos o entendimento a respeito dos AIEs faz-se imprescindível lembrar o que é Estado para Althusser (1985). Com base nos ensinamentos de Lênin e Marx, o Estado para ele é algo que transcende as especializações que lhe são atribuídas em sentido estrito (por exemplo: política, tribunais, prisões etc.). Como consequência, o Estado é visto pelo autor como uma força que possibilita a execução e a intervenção repressiva e que, dessa forma, reproduz os propósitos das classes dominantes, nesse caso, as relações de produção.

Na teoria marxista, as relações de produção são tratadas como infraestrutura e superestrutura e, segundo Althusser, essas relações são legitimadas pela superestrutura jurídico-política e pela superestrutura ideológica. Nesse sentido, segundo ele, os AIEs podem ser enumerados em razão do seu caráter: 1) religioso; 2) educacional; 3) familiar; 3) jurídico; 4) político (partidos); 5) sindical; 6) informacional (imprensa, rádio, televisão etc.) e; 7) cultural (letras, belas artes, esportes etc.).

Faz-se importante observar que existe um Aparelho Repressivo do Estado (ARE) para vários aparelhos ideológicos. Contudo, entre os AIEs pode haver uma unidade que não se faz visível em um primeiro momento de análise. Em contrapartida, enquanto os AREs estão vinculados ao âmbito público e respondem mediante a violência, os AIEs estão ligados ao âmbito privado e funcionam por meio da ideologia (ALTHUSSER, 1985).

Dizer que os Aparelhos do Estado funcionam através da ideologia requer rever o significado de ideologia para esta teoria. Como explica Althusser, a ideologia pode ser entendida, no sentido marxista em que é trabalhada, como um sistema de ideias ou de

representações que estão presentes no cotidiano de um ser humano ou em seu contexto de coletividade social e que exercem domínio sobre seu espírito.

Na sequência desse raciocínio, Althusser (1985) apresenta duas teses a respeito da ideologia. A primeira delas vincula a ideologia à representação de uma relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência. Esta tese destaca a relação do indivíduo com o meio em que vive, buscando contrapor a máxima de que ideologias são concepções de mundo e reafirmando que são parte constitutivas da ilusão. Logo, o autor defende que o homem se faz representar na ideologia, no imaginário do mundo, o que é "representado" nas condições reais de existência do indivíduo que se faz representar. Resumidamente, nessa primeira versão as ideologias não representam o sistema real de quem está vinculado a elas, mas as relações imaginárias dos indivíduos que a elas estão vinculados.

A segunda tese de Althusser (1985) atribui à ideologia uma existência material, ou seja, as ideologias, no contexto de suas práticas, são representadas por algum aparelho. Como consequência, a existência desse aparelho torna a ideologia algo material. No entanto, como ele mesmo adverte, é preciso compreender que a materialidade das ideologias se expressa de diversas maneiras, assumindo formas que estão relacionadas, em última instância, a uma matéria "física".

Enquanto representação do imaginário, a ideologia tem como sua categoria central o sujeito, ou seja, os indivíduos para quem o aparelho ideológico é constituído. Contudo, como esclarece o autor, toda categoria de sujeito é e, ao mesmo tempo, não é constitutiva de toda ideologia, pois uma das funções desempenhadas por ela é constituir indivíduos concretos em sujeitos. Segundo Althusser, isto seria um modelo de dupla constituição e pode ser identificado no funcionamento de todas as ideologias.

Importa compreender que qualquer indivíduo é um sujeito e, nesse sentido, um sujeito ideológico, pois vive de maneira natural na ideologia, isto corresponde ao que o autor fala a respeito da natureza ideológica do ser humano. Dito isto, nota-se nos estudos de Althusser (1985) que a ideologia recruta sujeitos entre os indivíduos e não estaria errado afirmar que, dentro de seus parâmetros, transforma indivíduos em sujeitos. Este processo é definido pelo autor como interpelação. Tal conceito pode ser entendido de forma direta como o processo pelo qual o indivíduo se transforma no sujeito da ideologia. Em outras palavras, é quando um indivíduo aleatório (qualquer pessoa) age enquanto sujeito da ideologia que o interpela.

A ideologia religiosa e seus dogmas se tornam concretos, materializando-se em rituais da igreja. Para fins deste estudo, busca-se evidenciar não apenas a forma com que a ideologia religiosa se materializa, mas também a maneira com que ela pode ser reproduzida em diversas outras ideologias, entre as quais: a moral, a jurídica, a política e a estética.

No caso da igreja, a interpelação do indivíduo como sujeito sugere a existência de um “outro” sujeito, a figura central que, por meio dela, todos os indivíduos são interpelados enquanto sujeitos (ALTHUSSER, 1985). A referência à figura de Deus, por exemplo, transforma o homem em santidade mediante a afirmação de que todo o ser humano é criado à sua imagem e semelhança. Nesse sentido, Deus/Jesus/Espírito Santo, são sujeitos e os representantes das religiões como o Pontífice, os padres, pastores e o Bispo Macedo se designam como sujeitos, porém, através da interlocução. Estes são, portanto, interlocutores-interpelados, na ideologia cristã o espelho e o reflexo do principal sujeito da ordem.

Althusser (1985) ensina que as estruturas formais presentes em todas as ideologias são idênticas, assim, e por isso pode-se usar apenas um tipo ideológico para fazer-se entender as outras ideologias. Segue-se, nesse sentido, a análise da ideologia cristã proposta pelo autor, que esclarece em termos teóricos a forma com que a religião utiliza do cristianismo para tornar indivíduos sujeitos através da interpelação. Faz-se importante evidenciar que “a estrutura redobrada da ideologia” gera uma compreensão do ser que traz várias garantias ao seu aprofundamento na vida cotidiana, sendo elas: (a) a interpelação do "indivíduo" como sujeito; (b) a submissão do indivíduo a um Sujeito maior; (c) o reconhecimento mútuo entre os sujeitos e a aceitação do Sujeito soberano e, por fim, o autorreconhecimento do indivíduo enquanto sujeito; (d) a submissão, o entendimento de que tudo está bem da forma que é, o "assim seja" (ALTHUSSER, 1985, p.111-12).

A combinação dos quatro fatores citados acima cria no indivíduo a falsa consciência de que o sujeito "caminha por si". Entretanto, o autor explica que esse "caminhar por si" nada mais é do que estar entregue à ideologia de tal maneira que se torna impossível desvincular seu pensamento do pensamento ideológico. Dessa maneira, conforme Althusser, os sujeitos interpelados pelos AIEs, criam uma falsa consciência de que as coisas são de certo modo e não de outro. Portanto, no caso deste trabalho, entende-se que a subserviência ou a sujeição dos indivíduos à ideologia cristã, não vai além de reproduzir as relações de poder, ou seja, a ideologia dominante.

A presente pesquisa traz à tona a noção de AIEs para situá-la na condição de Aparelhos de Colonialidade do Estado. Essa redefinição decorre da nossa compreensão de que os AIEs cumprem uma função colonizadora para inculcar o pragmatismo religioso na realidade dos povos indígenas. Contudo, entende-se que a nomenclatura proposta vai além da ação ideológica do Estado no domínio desses povos, pois inclui outras sociedades como a brasileira, por exemplo. Ou ainda, como assevera Quijano (2002, p.2), o Estado, no atual padrão de poder mundial, emerge “como a forma central universal de autoridade coletiva e de dominação política”. Mesmo assim, cumpre registrar aqui que tal abrangência tem como contraponto o protagonismo indígena nos sistemas de garantia e proteção aos direitos humanos, sejam nacionais, regionais ou internacionais, como veremos mais à frente.

Com base no arcabouço oferecido pela teoria decolonial e na exposição que situa a igreja como aparelho ideológico do Estado, direciona-se o encerramento deste capítulo trazendo ao debate as concepções de geocultura da religião e de colonialidade da fé.

#### 2.5.1 Argumentos para pensar a Geocultura da Religião

Immanuel Wallerstein (2007), afirma que através da cultura os indivíduos podem se reconhecer enquanto pertencentes a um determinado grupo e, ao mesmo tempo, se diferenciar dos demais grupos existentes. As características de uma determinada cultura não a colocam em posição superior ou de oposição a outra cultura, elas existem para que determinados grupos sejam particularizados e os diferencia das culturas populares ou, até mesmo, cotidianas. Cultura, deve ser entendida como parte de um todo simbólico, em contraposição à percepção material (WALLERSTEIN, 2007).

Contudo, não há pacificidade no que tange às questões culturais. As culturas não se desenvolvem de maneira neutra, além de que a própria concepção desse conceito se desenvolve em um espaço de conflito, uma vez que as culturas se desenvolvem a partir dos interesses que podem ser encontrados no sistema histórico (WALLERSTEIN, 2007).

Ao pensar no caráter cultural do cristianismo, por exemplo, pode-se inferir que o desenrolar desta religião está ligado ao que Wallerstein (2007) chama de antinomias, mas que de acordo com Segato (2016) trata-se de binarismos estabelecidos pela modernidade/colonialidade. Estes, por sua vez, se caracterizam na seara cultural cristã e

destacam-se a partir das seguintes diferenciações: unidade e diversidade, universalismo e particularismo, humanidade e raça, mundo e nação, pessoa e indivíduo. Tais aspectos são compreendidos enquanto doutrinas ideológicas sustentadas pelo universalismo, sexismo e racismo.

A cultura pode ser tida enquanto um campo de batalhas ideológicas que contrapõe múltiplas religiões, diversos idiomas e uma gama incontável de comportamentos cotidianos. O autor afirma que a economia-mundo não se aperfeiçoa em torno de uma homogeneidade política e cultural, as diferenças fazem parte do sistema múltiplo que comporta diversos valores e práticas (WALLERSTEIN, 2007).

Por definição, a cultura deve ser compreendida enquanto algo particular e se desenvolve não a partir do todo, mas setorizada em determinados espaços, seja do sistema internacional, seja do sistema nacional (WALLERSTEIN, 2007). Ao reconhecer as particularidades da cultura é inevitável identificar que algumas culturas buscam se sobrepor e eliminar outras. Este aspecto remete aos enfoques da geocultura, que segundo Wallerstein (2007) diz respeito aos problemas dos marcos culturais que operam no sistema internacional.

A geocultura da religião, por sua vez, opera no sentido de conduzir as crenças cristãs para a centralidade da cultura mundial se sobrepondo a quaisquer outras interpretações religiosas existentes. Seu desenvolvimento no seio da cultura do ocidente, faz com que sua disseminação nos países outrora colonizados atue enquanto um Aparelho Colonial do Estado, em que a imposição de novas formas de práticas religiosas substitui a amplitude cultural presente nessas regiões.

O trabalho da geocultura da religião consiste em atuar enquanto um sujeito universalizador das crenças religiosas pautadas no ideal cristão de conversão do indivíduo. Além de trabalhar a dominação das culturas enquanto aparelho colonial do Estado-religião intensifica os marcadores binários de sexo e raça, enquanto manipula formatos hierárquicos a serem estabelecidos, entre eles homem e mulher e cristão e pagão.

A geocultura da religião marginaliza outras convicções religiosas, além de marginalizar o outro. Seu sistema de ação está associado à marginalização das crenças e à possibilidade do outro pertencer ao sistema social dominante a partir da prática religiosa. Vende-se ao outro a possibilidade de não estar delegado para sempre à condição de alteridade. Assim, a geocultura

da religião tem centralidade na individualização do que antes era coletivo e na universalização da religião cristã enquanto única prática religiosa possível.

Geocultura da religião e Colonialidade da fé caminham alinhadas na construção de uma sociedade pautada na dominação, na impossibilidade da manifestação cultural diversa e na individualização dos povos. No caso dos povos indígenas, desconstruindo o ideal de coletividade que carregam em suas tradições. Tanto a geocultura da religião, quanto a colonialidade da fé buscam atuar em espaços de desenvolvimento político que apresentem algum potencial de mudança pautada na luta pela emancipação.

### 2.5.2 A Concepção de Colonialidade da Fé

Considera-se, portanto, que a religião utiliza da fé como uma prática da colonialidade. A colonização em seu sentido político foi extinta, como evidência, porém, como reitera Quijano (1992; 2002; 2005), a estrutura colonial segue intacta, reproduzindo, por meio da colonialidade, as estruturas de poder. Nesse sentido, a colonialidade atua no subjetivo a partir da construção de crenças no imaginário do indivíduo.

Contudo, não é possível traçar aspectos para se pensar a colonialidade da fé sem antes compreender o papel da interseccionalidade na construção da opressão das mulheres indígenas. Carla Akotirene (2019) ensina que a interseccionalidade deve ser compreendida como um sistema opressor interligado, como consequência, torna-se impossível identificar uma violência, sem distinguir quais outras violências estão relacionadas a esta, e de que maneira ela compõe um amontoado de outras opressões.

Assim, a interseccionalidade, como afirma Akotirene (2019) pode ser identificada como uma espécie de identidade em que o racismo, alinhado a outras estruturas de opressão, gera um ordenamento opressor. O que se discute a partir dessa premissa está relacionado ao subsídio que a noção de raça oferece para a compreensão das estruturas de dominação de classe e gênero. Esse aspecto nos instrui de que as violências não ocorrem de maneira individual ou separadas umas das outras, estão sempre constituindo um emaranhado de dominação que sustenta o sistema hierárquico como é visto hoje. Isso inclui as percepções e debates referentes à igreja e

à sua tendência desetinificante, que se constrói a partir da luta positivista para desestabilizar o modo de ser indígena.

A interseccionalidade nos permite então identificar a multiplicidade de identidades e de que maneiras mulheres negras e indígenas são discriminadas naquilo que a autora compreende como uma avenida identitária. Esta, por sua vez, conduz os fluxos modernos de opressão em que estas mulheres estão expostas e vulneráveis à colisão. Isso indica que não deve haver possibilidades para um discurso hegemônico de universalização da opressão, uma vez que no âmbito da interseccionalidade as mulheres conseguem identificar as diversas violências sofridas sem, no entanto, engessar essas estruturas de opressão a partir de uma lógica universal (AKOTIRENE, 2019).

Segato (2007b) trata a religião evangélica enquanto uma possibilidade desetinificante da alteridade indígena. Isso significa que a igreja atua contra a cultura e as tradições milenares desses povos, uma vez que em suas características encontram-se os discursos ideologicamente reacionários. Assim, o ideal religioso vincula-se à insubmissão frente aos interesses dos setores sociais que são marginalizados étnica, política, social e economicamente (SEGATO, 2007b).

Nesse caso, a igreja pode ser percebida como uma república asfixiada e asfixiante, pois tem como objetivo suprimir as diferenças às custas do trabalho de assimilação desses povos na sociedade dominante (SEGATO, 2007b). Como objetivo, a igreja busca suprimir, através da incorporação de uma nova fé, condutas sociais que estão incorporadas na antiga fé praticada por esses povos. Ritos sagrados, por exemplo, são sufocados pela crença de um pecado que antes não era reconhecido como existente, dando lugar a uma crença que não aceita a pluralidade como vivência outra.

A violência contra quem não quer participar da nova prática social religiosa configura-se como uma forma de subordinação ideológica e controle social. Neste caso, a subordinação religiosa está conectada à religião não apenas como uma representação de um culto, mas como um novo sistema de representações que insere novas imagens, novos conceitos e novos significados para os novos convertidos, que justificam na fé as violências contra os corpos das mulheres. O controle social, por sua vez, pode ser compreendido, segundo Gargallo (2012), como uma maneira de eliminar a identidade das vítimas seja a partir da ideologia da colonialidade, seja a partir da violência ideológica.

Para tanto, a colonialidade da fé constitui-se de uma junção entre a colonialidade de gênero e a colonialidade do ser. Ou seja, pode ser compreendida como um sistema de controle organizado a partir da dominação do subjetivo e do intersubjetivo, em que acentua o binarismo homem e mulher, introduz novas crenças e destitui crenças passadas a partir da justificativa do pecado, da salvação e do ideal de uma crença universal pautada no cristianismo. Além de emascular o outro e dominar seus corpos feminizados, a colonialidade da fé reconfigura o papel social das mulheres e subjuga-as à crença do pertencimento ao outro masculino, que, por sua vez, tem seu ego emascularado fora do lugar de domínio, mas super inflado na esfera doméstica. Por esses ângulos, o fio condutor da geocultura da religião encontra-se alinhado às justificativas da colonialidade da fé.

Com esse pano de fundo, volta-se a atenção à questão das mulheres indígenas. Neste domínio, focalizam-se às especificidades geradas no contexto da colonialidade generificada e da resistência feminina contra a exclusão cultural e a intrusão religiosa.

### **3. AS MULHERES INDÍGENAS À LUZ DA COLONIALIDADE DA FÉ - A CAÇA ÀS BRUXAS**

A imagem do diabo e das bruxas foi se transformando na Idade Média e crescendo em poder, como em vasos comunicantes, paralelamente ao fato de características pujantes do símbolo de Cristo e da Igreja serem mal elaboradas e passarem a fazer parte da sombra cultural. O demônio não é meramente Satã, porque não é apenas um opositor de Cristo, um simples Anticristo. O demônio e as bruxas são a sombra patológica oriunda das distorções da mensagem de Cristo, na medida em que suas características mal elaboradas e dissociadas foram sendo reprimidas, distorcidas e cercadas por defesas. Os símbolos do diabo e da bruxa, como qualquer símbolo, apesar de arquetípicos, são únicos em cada cultura e, no cristianismo, não podem ser compreendidos independentemente das características deformadas dos símbolos de Cristo e da Igreja (BYINGTON, 2020, p.50).

Estudos históricos, em geral, e os de corte feminista, em especial, costumam enfatizar que a caça às bruxas ocorrida na Europa no decorrer da Idade Média (séculos V a XV), não se resume àquele continente. Na América, segundo Silvia Federici (2017), sobrevém a extensão da caça às mulheres iniciada no continente europeu sob a justificativa de atos de bruxaria. Os povos originários americanos, diz ela, foram vítimas dessas denúncias, que se consolidaram enquanto uma tática colonial endereçada a promover o terror com acusações, que por sua vez, contribuem para eliminar possíveis grupos de resistência que eventualmente estivessem se formando no período da colonização.

O método da caça às bruxas auxiliou as armadilhas para instituir uma cultura de confinamento nos territórios ocupados pelos povos indígenas. O confinamento não estava limitado apenas à terra, mas compreendia a reclusão de corpos e das próprias relações sociais, constituídas entre as diversas etnias existentes. As práticas da caça às bruxas estavam, assim como na Europa, associadas a desumanização, utilizando métodos como escravização e genocídio para subordinar o outro (FEDERICI, 2017).

As mulheres foram as mais perseguidas pela Igreja e as mais visadas nas acusações de bruxaria. Espanhóis criaram estereótipos para os povos originários e os vincularam à sodomia, ao canibalismo e à adoração ao diabo. Diversas ilustrações da colonização denunciam essas práticas ao darem ênfase a mulheres e crianças se deleitando em banquetes de humanos que reforçam as imagens desses povos como selvagens (FEDERICI, 2017).

As Coroas lusa e espanhola implementaram um sistema de batismos em massa que objetivava a conversão dos indígenas, bem como a mudança de seus nomes para nomes ocidentais, inspirados em santos. Além disso, a conversão significava a possibilidade de mudar

costumes e práticas feminizadas na época. Comportamentos que davam conta da falta de vestimenta das mulheres, que não cobriam seus corpos, da prática naturalizada da homossexualidade e da poligamia, que era tratada como algo corriqueiro entre os nativos. A punição para quem continuasse a recorrer a condutas proibidas, mesmo após o batismo, correspondia à fogueira, assim como era feito na Europa (FEDERICI, 2017).

A literatura que descreve os nativos e é enviada ao ocidente por vezes qualifica esses povos como imundos e demoníacos, denunciando entre seus hábitos diários todo o tipo de abominação. As justificativas que permeavam as ações dos colonizadores referiam-se à falta de educação religiosa desses povos, o que acabava por incorrer em práticas classificadas como sodomia, canibalismo, incesto e travestismo. A explicação para a ocorrência dessas práticas era a de que o diabo dominava as vidas dos nativos (FEDERICI, 2017).

As mulheres indígenas foram o grande desafio para os colonizadores. Guardiãs das práticas ancestrais do seu povo, foram acusadas de bruxaria e nomeadas de feiticeiras. Federici (2017) aponta para as altas posições que as mulheres ocupavam nas sociedades pré-colombianas, pois detinham postos elevados como divindades femininas, em algumas regiões os colonizadores chegaram a encontrar cidades inteiras dedicadas a ídolos femininos (FEDERICI, 2017).

O domínio colonial encontra nas mulheres a maior dificuldade para ampliar a sua dominação. Elas afastam-se das práticas cristãs e das investidas cristianizadas, negam-se a batizar os filhos e não aceitam qualquer tipo de cooperação com colonizadores ou sacerdotes cristãos. Como consequência, os colonizadores adotam medidas para afastá-las das esferas de atividade pública das quais elas sempre participaram (FEDERICI, 2017).

Fica a cargo das mulheres preservar suas antigas religiões e manter a resistência anticolonial. Em muitas terras colonizadas elas se colocam à frente de tropas que lutavam contra os colonizadores. Para manter suas culturas vivas e continuar praticando sua religião, as indígenas formam redes clandestinas em que fundamentam os seus cultos. O custo da colonização nesse momento foi a respeito da coletividade. As cerimônias, antes feitas com a coletividade, tornam-se cada vez mais individuais. As constantes descobertas dos colonizadores, as ameaças e as punições públicas impeliram o desejo de continuar a crença a partir do coletivo (FEDERICI, 2017).

A estrutura do poder branco é atingida e questionada pela presença das indígenas nas esferas públicas, assim, elas se tornam uma ameaça à dominação dos colonizadores. Como consequência, as leis coloniais vão influenciar diretamente no modo como essas mulheres são percebidas. Como registra Francesca Gargallo (2014), a construção da imagem da mulher indígena enquanto pertencente a uma nova sociedade ocidental, marginalizou-as da cidadania, ocultando sua condição de trabalhadoras. Logo, diz ela, a evolução da história as converteu em mulheres pobres, dependentes dos homens e de suas comunidades.

A igreja católica durante muito tempo dominou as comunidades indígenas. No início do período de colonização a igreja ganha força e intensifica a propagação da misoginia e dos valores patriarcais entre os povos indígenas. A própria simbologia masculina, carregada pela igreja na figura do homem sacerdote e da divindade masculina, representa a minimização da mulher, destinando-se a ela o papel da misericordiosa, da mãe com conotações assexuadas e de virgindade (GARGALLO, 2014).

Passada a influência católica, chega às aldeias a influência evangélica, que carrega em suas contextualizações a mesma prática misógina do catolicismo. As diversas igrejas evangélicas de denominações tradicionais e pentecostais têm alto impacto junto aos povos originários e atuam na sua conversão, inclusive dos povos já cristianizados (GARGALLO, 2014).

O trabalho da igreja evangélica é atuar sobre o controle da espiritualidade das pessoas por meio do enfoque de suas vontades e salvação individuais, excluindo das comunidades a coletividade exercida na convivência coletiva e no compartilhamento das tradições. Paradoxalmente, a conversão leva muitos homens indígenas a se afastarem do álcool e de outras práticas abusivas, o que possibilita a diminuição da violência no seio das famílias (GARGALLO, 2014).

Em contrapartida, os indivíduos inseridos em contexto religioso evangélico perdem sua sociabilidade pública, pois não podem mais frequentar as festas da aldeia, não podem mais participar das decisões coletivas e não discutem mais sobre economia na esfera coletiva. No início, esse controle esteve relacionado à participação da mulher no espaço público da aldeia, contudo, ele também é transferido quando o patriarca se fortalece com o discurso religioso e a mulher é relegada ao espaço privado (GARGALLO, 2014).

A igreja evangélica motiva mudanças no comportamento social dos povos indígenas através da desarticulação das estruturas tradicionais e da eliminação das propriedades comunais (GARGALLO, 2014). Nas aldeias Guarani e Kaiowá a individualidade torna-se uma marca específica das ações das igrejas evangélicas e festas como o batismo do milho, por exemplo, passam a ser demonizadas e entram no rol de lugares e eventos proibidos pela igreja.

A igreja intensifica o processo de bestialização, feminização e racionalização dos povos indígenas, como explica Karina Ochoa Muñoz (2014). Com efeito, ocorre uma negação do outro/índigena (MUÑOZ, 2014), da separação entre sujeito e objeto, como sugere Quijano (1992). O sujeito, representado pelo europeu, possui características isoladas e constitui-se em si mesmo e entre seus atributos principais estão o discurso e a sua capacidade de reflexão. Em contrapartida, o objeto, predicado direcionado aos povos indígenas, refere-se àquele que por natureza não contempla o sujeito, tornando-o ausente e externo dele. O objeto não pode ser compatível com o conhecimento. Por esse motivo, as relações entre sujeito e objeto, são relações hierárquicas que justificam a exploração. Ao indígena é negado o direito de ser o sujeito (QUIJANO, 1992).

Ao mesmo tempo em que nega o outro e o consome como objeto, a igreja produz no outro a sua feminização/encobrimento. Entre as idiosincrasias da feminização, encontra-se a misoginia como pauta substantiva da violência genocida com os povos indígenas e da cristianização desses povos (MUÑOZ, 2014). Além disso, a feminização averba outros códigos comportamentais, tais como: vestimenta, lugar social, lugar que ocupa na família, lugar que ocupa na igreja, condição de provedor ou de não provedor, entre muitos outros.

A igreja evangélica repete os feitos católicos do século XVI, que reconheciam como sujeitos apenas os europeus e os cristãos, como argumenta Mendoza (2007). Os debates referentes a essa época, mas ainda vigentes nas práticas religiosas atuais, ancoravam-se nos "direitos do povo", o que justificava os maus tratos aos povos indígenas e legitimava a prática da escravidão (MENDOZA, 2007).

Segato (2007b) afirma que em certo sentido as práticas religiosas se modernizam e passam a se desenvolver dentro de uma nova ordem territorial e que, por isso, precisam ser entendidas desde a definição de territorialidade. Esta, compreendida como uma experiência "particular, histórica e culturalmente definida de território" (SEGATO, 2007b, p.103). Assim, a territorialidade dá espaço às pátrias secundárias, que são grupos que se relacionam a partir do

compartilhamento de lealdades, organizações e rituais, o que possibilita a expansão das identidades nomeadas pela autora como “franjas de identidade”, pois se constroem a partir de processos identitários já existentes.

No lugar da territorialidade que ocupa, a religião deixa de lado as suas características essenciais que aprofundam debates teológicos. Emerge, assim, uma religião que contrasta com as anteriores, tornando-se um espaço regulado por fórmulas litúrgicas, disciplinares e ornamentais, carregadas de atributos de pertencimento (SEGATO, 2007b). No plano individual, esses atributos fazem o excluído se sentir incluído a partir da crença de estar em um lugar que sempre significou a exclusão, ou seja, na sociedade dominante.

### 3.1 MULHER NÃO É UMA CATEGORIA UNIVERSAL: O QUE É SER MULHER INDÍGENA

Há um conflito permanente em relação ao significado do "ser mulher", que se polariza entre feministas do Sul e do Norte Global, e suscita uma série de debates em todos os continentes. Debates que contestam a universalização atribuída ao segmento feminino em detrimento da complexidade das interconexões de raça, etnia, classe e gênero que diferenciam as realidades das mulheres ao redor do mundo. Pensadoras afro-americanas como Angela Davis e Gina Dent (2003), por exemplo, defendem que o feminismo precisa se distanciar das categorizações de mulher como um sujeito de qualidade universal, e questionam o fato de as ciências alinhadas ao *mainstream* tratarem as mulheres como grupos uniformes.

Para outras teóricas do feminismo negro como bell hooks (2015), a “perspectiva unidimensional” na qual o feminismo ocidental enquadra a categoria mulheres é responsável por distorcer o entendimento sobre essa categoria. Segundo a autora, as teóricas brancas dominaram o discurso feminista durante muito tempo e não se propuseram a questionar se as concepções estabelecidas para analisar a realidade feminina estavam alinhadas à realidade das mulheres negras e às suas vivências como coletivo ou centradas apenas em regras de análise individuais.

As versões do feminismo ocidental, destacadas por hooks, servem para a autora denunciar as lacunas sobre raça e classe operantes nessas leituras. Ao que soma, o óbice da

supremacia branca que domina as ciências, marginaliza as mulheres de cor e impede o rompimento das barreiras étnicas e raciais. Apesar da crítica e de em algum momento hooks ter minimizado o descaso feminista em relação à diversidade das mulheres, a sua expectativa de futuro é a de um feminismo visionário que se torne capaz de incluir a todas e de confrontar as estruturas de dominação, sejam elas sexistas, patriarcais, racistas, classistas ou fundamentalistas.

No mesmo patamar pode ser situada a questão das mulheres indígenas, haja vista que elas tendem a ser focadas pela mesma lente unidimensional que segrega as diversidades. A necessidade de reconhecer as formas de opressão e segregação impostas a elas é um imperativo que desafia a nossa compreensão sobre a estrutura social em que estão inseridas. Configuração que responde pelo colonialismo e pela etnofobia. De acordo com a antropóloga e feminista Maya, Aura Cumes (2012), as realidades vividas pelas mulheres dos povos indígenas carrega experiências de opressão de múltiplas faces. Vivências forjadas por relações de poder e dominação de natureza colonial, patriarcal e capitalista. Sob essa lógica, as indígenas são expropriadas de sua identidade e da condição de cidadania em bases análogas às delimitadas pelo racismo.

Como enfatiza a autora, as mulheres indígenas não têm seu papel social humanizado, pois são excluídas dos arranjos sociais e de um lugar comum na sociedade. Nesse sentido, adverte que elas costumam ser vistas apenas como “reserva cultural” e, até mesmo, como “peças de museu”, o que as distancia sobremaneira da realidade que as marginaliza. Em vista disso, ela entende necessário “humanizar” as mulheres indígenas e percebê-las como um grupo heterogêneo, que é capaz de pensar a partir de diferentes lugares. Por conseguinte, qualquer integrante desse grupo pode e deve ter respeitada a sua autonomia e ancestralidade.

Desde a avaliação da autora, os impedimentos para reconhecer as mulheres indígenas em suas individualidades, na construção de uma sujeita política, sustentam a lógica do patriarcado e do colonialismo. Lógica que afeta a ordem social, pois intervém nas relações de poder e situa as pessoas em um sistema hierárquico e de privilégios (CUMES, 2012). Por conta disso, é frequente ver as indígenas serem apresentadas como seres hipersexualizados, o que reitera as narrativas coloniais que realçam as mulheres a partir de seus corpos nus e seios fartos. Diante disso, é preciso argumentar, seguindo a mesma autora, que a expropriação e a espoliação

das mulheres indígenas serão contidas apenas se e quando elas forem consideradas sujeitas políticas e de direitos.

Na esteira das críticas ao feminismo centrado na visão eurocêntrica e estadunidense, teóricas e ativistas negras, indígenas, interseccionais e decoloniais interpelam as epistemologias hegemônicas e os seus antigos objetos de estudo com o olhar voltado às mulheres brasileiras e as demais latino-americanas. “Nesse quadro, o feminismo eurocentrado e civilizacional começa a ser visto como um modo de opressão alinhado ao que rejeita, uma branquitude patriarcal, e informado na autoridade e na colonialidade de poderes e saberes” (HOLLANDA, 2020, p.12). Nessa direção, como postula Heloisa Buarque de Hollanda:

O feminismo decolonial, privilegiando a contestação à colonialidade do saber, também aponta caminhos de avanço político agora na chave latinoamericana. Propõe uma revisão epistemológica radical das teorias feministas eurocentradas, o que inclui o fim da divisão entre teoria e ativismo, característica de nossos feminismos desde sempre. Se nas décadas de 1960-1990 o feminismo branco norte-americano e europeu foi incorporado com facilidade no feminismo latino-americano e brasileiro, hoje essa aceitação acrítica traz problemas. A consciência da violência e opressão dos processos colonizadores faz surgir um campo de reflexão com o qual o feminismo passa a dialogar (HOLLANDA, 2020, p.13)..

Apesar desses avanços, que impactam a reflexão feminista sobre o peso dos processos colonizadores, chama a atenção o espaço ainda em aberto para a geração de um sentimento coletivo capaz de envolver as mulheres em suas diversidades. Movimentos dessa natureza poderiam funcionar “como as pontes de Gloria Anzaldúa que se constroem sobre as costas das mulheres, de todas as mulheres: as cis, as trans, as acadêmicas, as militantes, as brancas, as pobres, as indígenas, todas atuando como pontes onde se constroem as mediações” (HOLLANDA, 2020, p. 26). Segundo Hollanda, essas pontes seriam exemplares para envolver as mulheres periféricas, pois é comum o fato delas “não se definirem como feministas e muitas vezes rejeitarem esse termo, apesar de desenvolverem lutas importantes por seus direitos e autonomia” (Idem).

Em relação às mulheres indígenas, focadas neste estudo, observam-se situações semelhantes às registradas por Hollanda. Sobre a frágil identificação com o feminismo, cabe considerar o fato do uso deste substantivo ainda gerar certa cautela entre as mulheres indígenas. *Kunã Aranduhá*, liderança Guarani e Kaiowá, em entrevista à Niching e Sampaio (2020), manifesta receio em relação à teoria feminista e ao seu alcance para sustentar a luta da mulher indígena. Para *Aranduhá*, boa parte das pautas do feminismo ocidental estão muito distantes da

realidade das mulheres indígenas, vez que elas se encontram em diversas categorias como raça, cor, classe econômica e religião, que além de evidenciarem as suas diferenças, muitas vezes não entram na agenda do feminismo hegemônico (NICHING; SAMPAIO, 2020).

O que se destaca do argumento de *Kunã Aranduhá*, exposto na entrevista, é o caráter coletivo que possui a mulher indígena (NICHING; SAMPAIO, 2020). Perceber-se como coletivo vai além de estarem apenas vinculadas pela luta, não se pode compreender a vida indígena sem entender que o ordenamento da vida consiste em se reconhecer, primeiramente, enquanto coletivo. O próprio contexto do fogo doméstico demonstra como as relações são estabelecidas, pensando a partir de uma lógica comunitária.

Na voz das indígenas, a palavra luta e a ideia de coletivo aparecem em primeiro plano e nem sempre o feminismo chega a ser associado às suas mobilizações. É o que se verifica nos depoimentos de algumas delas, a exemplo de *Kunã Aranduhá*, ouvida antes, de *Alessandra Manchineri*, de *Jéssica Priprá*, de *Susana Garen Sales* ou de *Maria Leonice Tupari*, mencionadas na sequência,

*Alessandra Manchineri*, 35 anos, mulher indígenas da etnia Manchineri, relata a história de luta que carrega com o seu povo desde criança, quando por falta de condições, foi obrigada a migrar várias vezes da Terra Indígena Mamoade para a cidade e vice-versa. Ela define o ser mulher indígenas como "... ser guerreira, ser a professora, a médica, e a conselheira de nossos filhos e filhas. É lutar contra o patriarcado, contra a violência de tempos imemoriais. Nunca fomos sexo frágil: somos as colunas de luta e resistência" (LIMA, 2018, p. 11).

*Jéssica Priprá*, 26 anos, do Povo Xokleng/Laklãnõ define que "ser mulher indígena é gerar o futuro do seu povo e lutar a cada dia para o melhor do seu povo" (LIMA, 2018, p. 11). *Susana Garen Sales*, indígena da etnia Kaingang, assinala que "... ser mulher indígena é ser raiz que brota e dá frutos. Quando a gente cresce, nossos pais ensinam que se é raiz, que depois dá frutos. Isso começou desde pequenininhos" (LIMA, 2018, p. 22). *Maria Leonice Tupari*, 42 anos, da etnia Tupari, participa ativamente na luta das indígenas Amazônidas, colaborando com a criação da União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB). Para ela ser mulher indígena é "... continuar a luta de nossos antepassados, buscando espaços dentro e fora de suas comunidades, sempre com a essência de Mulher Indígena" (LIMA, 2018, p. 22,).

Os relatos acima buscam demonstrar o significado de ser mulher para as indígenas, que descrevem a dor e as alegrias do seu cotidiano e o orgulho que sentem como parte na

perpetuação e defesa de seu povo. Muitas mulheres não brancas encontram no feminismo ocidental uma limitação para exercer suas próprias identidades. Nesse sentido, as mulheres Guarani e Kaiowá empenham-se em construir uma imagem forjada a partir do seu protagonismo.

### 3.2 MULHERES GUARANI E KAIOWÁ E SUA ORGANIZAÇÃO CULTURAL, SOCIAL E POLÍTICA

A configuração entre homens e mulheres Guarani e Kaiowá é algo que se dá dentro da complexidade da existência e sobrevivência desses povos. Pereira (2008) descreve as relações de gênero entre esses povos a partir da percepção de que mulheres e homens são "opostos equivalentes assimétricos". Como consequência, não há uma compreensão dos opostos como iguais, eles são opostos equivalentes no sentido de se complementarem, mas são assimétricos dentro do contexto em que estão inseridos social e politicamente. A assimilação que se faz em pesquisa recorre à percepção da dualidade existente nessas relações sociais que demarcam a existência clara do "ser homem" e do "ser mulher". Os papéis que se cumprem são diferentes e bem demarcados, seja no âmbito doméstico, seja no âmbito público.

O módulo organizacional do núcleo doméstico está organizado ao redor do chamado fogo doméstico. Pereira (2016) descreve esse espaço como algo íntimo de "vivência humanizadora plena". O fogo doméstico pode ser entendido como sendo o lar, muito referido nas famílias não indígenas e que caracteriza proximidade, consanguinidade, afinidade e aliança política entre seus componentes. Nesses termos, a existência como um todo na organização política dos Guarani e Kaiowá está relacionada ao elo dos indivíduos com seus respectivos fogos domésticos (PEREIRA, 2016).

O signo do fogo percorre toda identidade de ser Guarani e Kaiowá, assim, o fogo prepara alimentos, aquece e reúne as famílias para tomar o mate ao amanhecer e ao entardecer. As pretensões que se seguem ao redor do fogo denotam condições de amabilidade, conforto e reciprocidade entre aqueles em sua volta. Fazem parte do fogo doméstico o esposo, a esposa e seus parentes consanguíneos, entre eles filhos e filhas solteiros. Podem fazer parte desse fogo os agregados, como primas e primos e os filhos adotivos denominados *guachos*. O fogo não cumpre mais as restrições anteriores. Nas novas configurações familiares há abrangência em seus participantes, por exemplo genros que residem por um tempo com os sogros. Nesse

sentido, o fogo pode abranger não apenas laços consanguíneos, mas igualmente alianças e pseudo parentescos (PEREIRA, 2016).

Outro aspecto a ser abordado sobre a organização no âmbito doméstico dos Guarani e Kaiowás refere-se à conjugalidade. O sistema de ordenamento social sofre enfraquecimentos com a separação do casal, desfazendo a proximidade entre pais, filhas e filhos, além de dispersar os indivíduos para outros fogos domésticos, ou para outras parentelas distintas (PEREIRA, 2016). Como exemplo cito um caso de uma mãe e um pai que se separaram, o pai se casou novamente e foi para outro fogo doméstico, o filho foi morar com parentes do pai distanciando-o da parentela da mãe e, a mãe, por sua vez, se manteve em seu fogo doméstico com as demais filhas que não eram descendentes do casamento citado.

Em muitos casos observei que as mulheres mães, na dissolução da conjugalidade, ficam com os filhos, enquanto os pais se dispersam em outros fogos domésticos. Como explica Pereira (2016) isso torna-se prejudicial para as construções de afeto entre filhos e pais, uma vez que os laços conjugais são de suma importância para a manutenção desses laços. Logo, a ênfase da responsabilidade paterna recai sobre a condição das relações conjugais, quando essas se desfazem, rompem-se da mesma maneira as relações entre pais e filhos. A centralidade desse fogo doméstico é composta pelo casal em situação conjugal que o compõem.

Os fogos são controlados pelas mulheres e há um reconhecimento unânime de que sem a mulher não há fogo. Em razão disso, elas são nomeadas entre os Guarani e Kaiowá como *taipy jara*, que significa donas do fogo. Para a construção de um fogo doméstico deve-se encontrar uma mulher que corresponda aos anseios do homem Kaiowá, essa mulher deve ser obediente e sábia a partir dos padrões morais estabelecidos pelos Guarani e Kaiowá. O padrão estético e econômico descreve que a mulher deve ser forte e gorda, e no caso de o noivo possuir alguma pretensão política essa mulher precisa estar vinculada a uma parentela importante (PEREIRA, 2016).

O esposo ideal, dentro da percepção da mulher Guarani e Kaiowá precisa ser forte, além de ter a característica inata de provedor para que possa sustentar economicamente a esposa e os filhos, além de protegê-los de adversidades que vierem a surgir. O padrão moral Guarani e Kaiowá para o homem está relacionado à sua ligação com a religião, bem como à distância de bebidas alcoólicas (PEREIRA, 2016).

Na sociedade Guarani e Kaiowá homens adultos solteiros não são bem vistos. Esta condição se caracteriza como a de anormalidade, e o homem passa a ser considerado anti social,

fica sob suspeita e pode ser acusado, inclusive, de ser feiticeiro. Pessoas em idade de casar-se e que estão solteiras são consideradas volúveis ou instáveis, sem qualquer tipo de compromisso com a ordem pública (PEREIRA, 2016).

O abuso de álcool é outro problema que ronda os *tekoha* e os fogos domésticos Guarani e Kaiowá. Junto à violência doméstica e a insegurança nas reservas, o abuso de álcool tem um impacto significativo na destruição dos fogos domésticos (PEREIRA, 2016). Contudo, esse abuso também denuncia as tensões presentes no cotidiano desses povos, que estão constantemente sob a ameaça do próprio Estado através da polícia e dos latifundiários locais na briga pela posse da terra.

As mulheres, além de serem donas do fogo doméstico, também podem ascender entre os Guarani e Kaiowá como lideranças religiosas. As *Ñandesys* são rezadeiras ou numa linguagem ocidentalizada, xamãs, dos Guarani e Kaiowá. Em entrevista, conversei com uma mulher indígena neta de uma *Ñandesy* que me explicou como acontece a formação das mulheres rezadeiras e como elas são escolhidas para ocupar um lugar de centralidade na organização cultural, social e política dos Guarani e Kaiowá.

O parto, exercido tradicionalmente nas comunidades Guarani e Kaiowá por uma parteira, dá início ao processo de observação das meninas e meninos para a compreensão de sua ligação com o lado espiritual exercido pelos Guarani e Kaiowá. Desde muito cedo a criança é observada, primeiramente, pela parteira que pode ser *Ñandesy* ou pelo *Ñanderu*. A criança observada começa aos 5 anos a caminhar ao lado da rezadeira e/ou do rezador tradicional e atual enquanto observador auxiliar. Se for menina, torna-se auxiliar da *Ñandesy*, no caso de ser menino torna-se auxiliar do *Ñanderu*.

Ao completar 15 anos a jovem passa por uma série de questionamentos a respeito do que ela pretende ser, entre as escolhas estão a possibilidade de ser uma *Ñandesy* ou uma jovem sem vínculos espirituais diretos. Após a menarca, a primeira menstruação, a jovem começa a ser iniciada para ser líder espiritual. Lauriene Seraguza (2017) chama atenção para a menarca como um marcador etário importante na vida da jovem Guarani e Kaiowá. Há que se fazer esse parêntese para explicar a menarca e sua relação com o Estado, dado os questionamentos específicos vindos de autoridades governamentais para com o estatuto geracional pós-menarca instituído pela ancestralidade desses povos.

A expressão utilizada para descrever uma jovem que tem sua primeira menstruação é “guardada”. Os Kaiowá nomeiam o ritual da primeira menstruação como *mitã kuña ikotñ ñemondy’a* ou *huguy guejy*. Para os Guarani o ritual da primeira menstruação é denominado *ikuña tai* e *imba’e jehu*. Esse ritual consiste no silêncio imediato após o sangue descer e no corte de cabelo da menina. O silêncio tem a ver com o resguardo necessário durante a menarca, esse silêncio relaciona-se com a forma que a jovem irá proceder durante o resto da vida, a autora descreve que o silêncio é tido para que a menina “não fique com a boca aberta” para o resto da vida (SERAGUZA, 2017).

No período que antecede e que sucede a menarca as meninas devem cumprir um ritual específico que consiste numa dieta rigorosa quando a mãe começa a observar os primeiros sinais de mudança no corpo da filha que foi restrita à carne branca, como peixe e frango, e às carnes chamadas frias, que possuem menor concentração de sangue. A menina fica “guardada” em um quarto com um cedro preso entre as madeiras do quarto para protegê-la de cobras cegas, *jaguarete* (onça), *jara* (donos e mestres), *mba’etirõ* (maus espíritos) e quaisquer outros seres que pudessem querer chegar perto devido ao odor exalado pela menarca. Utensílios domésticos são igualmente separados para uso exclusivo da menina em período de resguardo (SERAGUZA, 2017).

Ainda segundo Lauriene Seraguza (2017), os rituais de sangue são práticas muito exercidas no âmbito dos povos ameríndios. No caso dos Guarani e Kaiowá acredita-se que o sangue, chamado *Tuguy*, concentra uma mistura de água (*y*) e de conhecimento (*arandu*). Por esse motivo, o sangue da primeira menstruação precisa passar por um controle para que não haja interferência na produção da vida social. Sem o controle do sangue vertido pode haver uma dissolução de conhecimentos sem quaisquer tipos de restrições e isso pode levar ao acesso de humanos e outros seres sociais a conhecimentos que não devem ser difundidos.

Existe entre os Guarani e Kaiowá uma série de outras tradições que giram em torno do sangue da mulher. Quando a mulher está vertendo sangue, ou seja, menstruada, não é indicado que ela cuide da roça, pois sua presença entre as plantações apodrece a raiz e acaba com a roça. Outra característica interessante para se pensar diz respeito ao casal afetivo que não dorme junto no período de menstruação da mulher. Também não se recomenda que as mulheres menstruadas circulem por baixo de árvores frutíferas, pois o sangue vertido pode causar a morte da raiz da planta e a queda dos frutos (SERAGUZA, 2016).

Deve-se compreender com isso que entre os Guarani e Kaiowá, os rituais realizados estão envolvidos com os movimentos transicionais tanto do corpo, quanto da pessoa. Esses rituais marcam momentos em que a alteridade passa a ser mais acentuada e deve ser controlada, tais momentos podem ser descritos, por exemplo, como o rito da menarca. A constituição do que é ser Guarani e Kaiowá tem na mulher uma condição de alteridade ontológica, há um processo que denota a minimização da mulher que a controla e a canaliza no sentido de cercear sua convivialidade. A reza e o xamanismo, nesse sentido, tornam-se importantes instrumentos de fortalecimento do corpo e da pessoa para o alcance da divinização (SERAGUZA, 2016). Logo, rezas e cantos associados ao xamanismo são algo essencial não apenas ao desenvolvimento da mulher, mas de toda a comunidade.

A mulher indígena é descrita pela antropóloga Kaiowá Lucia Pereira (2021), como "aquela que luta e aconchega" (PEREIRA, 2021, p. 22) e possui a força tal qual a força da mãe natureza. Nesse sentido, podemos compreender a mulher indígena como um símbolo material da mãe natureza. Nascer uma mulher indígena significa estar em um lugar especial, quase que de sacralidade, pois de acordo com Pereira (2021) a mulher passa por todo um processo preparatório de cuidado.

Existem entre os Kaiowá funções predeterminadas às mulheres. Assim, nos moldes educacionais elas recebem em todo o seu percurso de vida uma educação diferenciada da masculina e isso desde os seus primeiros anos de idade. Quando a menina passa da menarca para o segundo ciclo menstrual, ela é percebida como apta ao casamento a partir dos preceitos biológicos. Como consequência, pode ter seus filhos e, dessa forma, começar seu próprio fogo doméstico, com todas as questões que envolvem esse novo lugar social que irá ocupar (PEREIRA, 2021).

Embora consideradas aptas, biologicamente, para constituir seu próprio fogo, as mães e as avós observam se esse preparo também está relacionado a sua maturidade social. Caso a mãe e a avó não reconheçam a maturidade social na jovem, elas retardam o casamento ou buscam evitar experiências amorosas prematuras das filhas, ao mesmo tempo em que trabalham para que a jovem adquira mais maturidade social (PEREIRA, 2021).

A antropóloga Lúcia Pereira (2021) nos mostra que embora a tradição permaneça entre muitas mulheres Kaiowá e Guarani, entre as pentecostais, os debates sobre o ser mulher ocorrem de forma divergente ao ensinado no contexto da tradição. As pentecostais assumem

outras normas para si, normas que convergem com as doutrinas religiosas, entre elas, o casamento, que exige à mulher trajes típicos ocidentais que remontam a era Vitoriana da Inglaterra, ou seja, o famoso vestido branco de noiva. Além disso, há a obrigatoriedade da mulher casar conforme os padrões estabelecidos por cada igreja pentecostal presente no território (PEREIRA, 2021).

A configuração da família evangélica pentecostal ocorre de uma maneira diferente da família que segue as tradições Guarani e Kaiowá. Os jovens que frequentam os cultos evangélicos pentecostais são instruídos a permanecer sempre em casa, saindo apenas para ir ao templo. O marido fica encarregado do sustento da família como provedor do lar, enquanto a mulher fica encarregada das tarefas domésticas. Na prática social, os casais pentecostais são doutrinados a terem uma convivência estritamente familiar e com outros membros da igreja. Quanto aos eventos que acontecem no âmbito dos *tekoha*, como batismo do milho e discussões políticas referentes à comunidade, a igreja desestimula expressamente seus membros de frequentá-los (PEREIRA, 2021).

Famílias pentecostais são reconhecidas na aldeia por exercer um poder muito grande sobre suas mulheres. No contexto atual, os povos indígenas têm mais condições de acesso à escola, televisão, universidade e demais bens e direitos que até pouco tempo estavam distantes da realidade dessas comunidades, contudo, as mulheres de famílias evangélicas têm seus direitos limitados ao acesso desses bens. O conservadorismo, que se tornou um reflexo dos praticantes das religiões pentecostais, também aparece em famílias não pentecostais que costumam exercer um forte controle sobre a vida das mulheres (PEREIRA, 2021).

Entre as pentecostais não há a possibilidade de elas desenvolverem um lado mais vaidoso como ocorre com outras mulheres da aldeia. As meninas e mulheres adultas não podem cortar os cabelos, precisam usar saias compridas, não podem usar produtos de beleza tais quais batons, *blush*, rímel e sombra. Os esportes tidos como mais masculinos, por exemplo, o futebol, são vetados a essas mulheres e as festas da aldeia também são proibidas, torna-se um contexto de vida em que as meninas crescem afastadas de todo convívio social que ocorre fora do ambiente da igreja ou da sua membresia (PEREIRA, 2021).

Voltando um pouco à história das mulheres Guarani e Kaiowá, importa ressaltar a forma com que os aspectos do feminino e do masculino são retratados e significados, inclusive, em seus instrumentos rítmicos. A *takuara*, como é conhecido um dos instrumentos sacralizados na

cultura Guarani e Kaiowá, feita de bambu e em forma de bastão, está diretamente relacionada à figura das mulheres. Porém, o bambu, não tem o significado da costela de Adão de onde provém Eva, mas de um retrato da potencialidade feminina que detém a alma e o poder da criação. Por sua vez, o *Mbaraka*, feito de porongo, um fruto de uma planta chamada porongueiro, refere-se à figura masculina (SERAGUZA, 2013).

No seio da crença Guarani e Kaiowá, o uso do *Mbaraka* está coligado ao universo xamânico das *Ñandesy* e *Ñhanderu*, e pode ser utilizado tanto pelo homem quanto pela mulher, desde que estes sejam xamãs. Contudo, Seraguza (2013) chama atenção para como os instrumentos sacralizados estão além das questões de dimorfismo sexual. Tais objetos são relacionados a universos específicos, mas em contato com as questões sagradas do não humano, se abrem para o sagrado. Fica evidente a existência de mais rezadores homens do que mulheres entre esses povos (SERAGUZA, 2013).

Entre os Guarani e Kaiowá as *Ñandesy* são vistas como grandes matriarcas e líderes espirituais, desempenham um papel de liderança entre seu povo. Participam do processo de autogestão da vida e dos territórios em que habitam os Guarani e Kaiowá. Ferreira (2017, p. 12) define as *Ñandesy* como "a memória viva do modo de ser (*ñande reko*)". As rezadeiras lutam e defendem o *tekoha*, a cultura, os povos, a vida, a justiça e a demarcação de terras, além de tudo que envolve a vida dos Guarani e Kaiowá.

Valdelice Veron (2018) nos ensina que a vida do *tekoha* gira em torno da mulher e, assim, a figura feminina está na centralidade da permanência da vida nos territórios indígenas Guarani e Kaiowá. Na cosmovisão Guarani e Kaiowá, antes do tempo em que vivemos, percorriam pelo universo vários *xiru* (seres das divindades masculinas), muitas *gwaxãs* (seres das divindades femininas) e junto a eles vivam o *Xiru Hyapugwasúva* (ser supremo sem gênero definido) junto com sua metade *Jekoakui* que viviam dançando e cantando no universo. *Jekoakui* era uma *Ñandesy*, e pela compreensão da autora, era tão importante que todos buscavam presenteá-la. (VERON, 2018).

Na cosmologia dos Guarani e Kaiowá existem muitas divindades femininas, Veron (2018) denomina algumas delas como sendo *Ñandesy Mbo'y* (a guardiã das plantas rasteiras), *Ñandesy Jasytatapy* (a guardiã das fases da lua), *Ñandesy Ixupari* (a guardiã do amanhecer), *Ñandesy Ixupaty* (a guardiã da noite), *Ñandesy Jarivete* (guardiã dos quatro ventos), *Ñandesy Jeskoakui* (guardiã da terra), *Ñandesy Tepeendy* (guardiã dos remédios folhosos). Na

cosmologia Guarani e Kaiowá a vida significa uma grande jornada, e essa jornada se inicia com *Jekoakui* e sua gravidez de gêmeos. Assim, o significado da vida hoje nos *tekoha* parte da compreensão da incumbência das mulheres como quem dinamiza os *tekoha* e quem contribui para que eles permaneçam como tal (VERON, 2018).

Os princípios fundamentais do *Ñandereko* (o sistema de vida dos Guarani e Kaiowá) são ensinados pelas mulheres, mães, avós e *Ñandesys*. Os conhecimentos transferidos de geração para geração são ensinados para guiar a vida, para o bem viver e para que se possa viver de forma saudável na coletividade, garantindo sempre que a solidariedade seja uma base (VERON, 2018). Interessante pensar que a autora define o *tekoha* como "o local que acontece a vida". "[...] Trata-se do tempo e do espaço concretizado no território tradicional e a fonte de onde brota essa vida está no seio do compartilhamento da sabedoria feminina" (VERON, 2018, p. 28).

Assim, as mulheres Guarani e Kaiowá são a fonte da cultura, suas *Ñandesy* podem ser pensadas como uma nascente de água em que brotam os costumes e as tradições que matam a sede de todos que estão pelo caminho. Penso a partir de uma ideia um tanto poética e bastante ocidental, para enfatizar que vejo as rezadeiras como a fonte da vida na cultura Guarani e Kaiowá, o que transforma sua morte na morte de um pedaço daquilo que seria o alicerce de uma cultura. Não surpreende que o ataque das igrejas evangélicas tradicionais e pentecostais girem em torno dessas mulheres, quem estuda um pouco a cultura Guarani e Kaiowá compreende a centralidade que elas têm na manutenção da vida desses povos.

Valiente e Pereira (2017) afirmam que as igrejas evangélicas se esforçam para ter influência política no modo de organização social dos Guarani e Kaiowá. Para os autores, a presença das religiões ocidentais nas reservas gera uma disputa interna em torno do que os autores denominam de poder simbólico, e essa disputa é oriunda das organizações pentecostais. Assim, constitui-se uma teia que tem como objetivo tornar a visão pentecostal do mundo como a forma verdadeira (VALIENTE; PEREIRA, 2017).

Os mesmos autores afirmam que a conversão dos Guarani e Kaiowá em crentes pentecostais determina um rompimento com o passado ou, até mesmo, como o modo de ser antigo. Parte do propósito da conversão está relacionado à inovação cultural, logo o jeito de ser tradicional passa a ser enxergado como ultrapassado, fazendo com que a igreja dê vazão à possibilidade de uma nova vida. Os autores também alegam que os conflitos, que são

intensificados pela organização em reservas, possibilitam um maior sucesso nas ações das igrejas pentecostais (VALIENTE; PEREIRA, 2017).

A igreja pentecostal, assim como a família, se organiza em módulos. A família, como vimos anteriormente, gira em torno do fogo doméstico representado pelo casal, ou pela mulher. De forma contrária, o módulo organizacional da igreja centra-se na figura do pastor e esse pastor deve personificar a figura de um líder forte para que a igreja cresça. Caso o pastor não represente as expectativas dos fiéis, estes, por sua vez, podem trocar de igreja ou pedir a substituição do pastor. As promessas feitas para quem se mantiver firme na igreja são a respeito da vida saudável, tranquila e próspera (VALIENTE; PEREIRA, 2017).

Outro papel cumprido pela igreja nas reservas seria o de impulsionar as alianças e a cooperação entre as pessoas. Com efeito, membros da igreja podem em suma construir alianças fortes, grupos que sejam coesos e mais estáveis e, assim, estabelecer relações contínuas e fortes na reserva (VALIENTE; PEREIRA, 2017). É a partir dessas relações, por exemplo, que se constroem: (a) revoltas contra a religião tradicional, (b) arrendamentos ilegais de terra na reserva para plantio de soja, (c) e eleição do capitão mais favorável aos anseios pentecostais.

As conversões acontecem, em geral, quando o indivíduo ou a família encontra muitos problemas no seu dia a dia. Queixas comuns entre os candidatos à conversão são as relativas à feitiçaria. Pessoas chegam a igreja acreditando serem vítimas de feitiço, cantos e encantamentos, e por esse motivo resolvem se converter; crises econômicas que levam à fome são pauta de conversão, uma vez que a igreja promete uma vida mais próspera; questões políticas; fofoca; dificuldades nos relacionamentos, traumas; depressão, vício em drogas e bebidas alcoólicas; todos esses motivos circundam o entorno de quem decide se converter (VALIENTE; PEREIRA, 2017). Nesse entorno, sobressai a intolerância religiosa e emergem as acusações e os ataques ao “feitiço” e à “bruxaria”.

### 3.3 BRUXA... FEITICEIRA...TEM QUE MORRER!

A coexistência e coabitação dos crentes - como são chamados os pentecostais -, com os Guarani e Kaiowá tradicionais não é algo pacífico e natural. As *Ñandesy* e os *Ñanderu* são vistos a partir de sua alteridade, ou seja, das acusações de feitiçaria. Conforme Seraguza (2022), aquele ou aquela que pratica a feitiçaria é sempre colocado no lugar do outro, do desconhecido,

do questionável. E por esses motivos, não podem permanecer vivos. Assim, a autora destaca que a narrativa para feiticeiras e feiticeiros pode ser resumida em cavar a própria cova e depois serem queimados vivos publicamente (SERAGUZA, 2022).

Com a leitura da autora, pode-se compreender que no imaginário Guarani e Kaiowá e nas muitas histórias repassadas de geração em geração o feitiço sempre permeou as histórias contadas. Além disso, feitiço e xamanismo são separados por linhas muito tênues quando o assunto se refere ao desenvolvimento da prática. Em suma, tanto as xamãs/rezadeiras quanto aqueles que são acusados de feitiço utilizam da reza, dos cantos e da medicina natural para alcançar os fins desejados (SERAGUZA, 2022). No entanto, o que os diferencia de maneira brusca, é a finalidade para qual seria utilizada, se para o bem, xamanismo; se para o mal, feitiço.

Para os povos Guarani e Kaiowá, o feitiço está sempre relacionado àquilo que pode ser denominado como ruim. O feitiço, nesse caso, tem o poder de prejudicar, de matar e de produzir coisas ruins. Por sua vez, a rezadeira e o rezador têm o papel de destruir os feitiços, que muitas vezes podem ser encontrados como formas de doenças, mal comportamento, perdas na parentela, ou encantamentos sexuais (SERAGUZA, 2022). Assim, torna-se importante pensar que o mundo material e imaterial se misturam nos resultados do feitiço e cabe à rezadeira ou rezador tradicional utilizarem de seus conhecimentos para combatê-lo. Nesse sentido, precisa-se assimilar que a feitiçaria faz parte de um contexto de forte criação de alteridades entre os Guarani e Kaiowá, e quando os discursos contrários são apropriado pela igreja gera no coletivo disputas políticas, rompimentos de alianças e rivalidade entre as parentelas.

A *Kuñangue Aty Guasu* ou Grande Assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá vem denunciando a violência contra as mulheres indígenas desde a sua criação no ano de 2006. Assim, a Kuñangue (2022) denunciou em seu relatório sobre intolerância religiosa as práticas que vêm sendo adotadas pelas igrejas em um combate organizado para a destruição da religião tradicional. A Kuñangue (2022) denuncia, nesse sentido, a intolerância religiosa e o racismo religioso praticado a partir de agressões físicas, agressões psicológicas e da queima das casas de reza feitas por intermédio das igrejas pentecostais.

No relatório em questão, é denunciado, principalmente, o direcionamento da violência sobre os corpos das mulheres. Em relação às casas de reza, as queimadas são um simbolismo de morte para aquilo que representa um lugar de cura, de encontros, de reuniões, de rituais sagradas e de conexão com a ancestralidade Guarani e Kaiowá, ademais na crença desses povos as casas de reza simboliza também seus corpos. (KUÑANGUE, 2022). A Kuñangue define as ações da igreja pentecostal como uma tentativa de epistemicídio sobre a cultura dos povos originários.

Intituladas como "obra do demônio" pelas igrejas pentecostais, as casas de rezas assim como as rezadeiras, sofrem um sem-número de violências racistas e misóginas, com xingamentos que articulam suas rezas como fonte de feitiçaria e bruxaria. As igrejas atuam nos espaços das reservas incitando o ódio à cultura e às práticas de cuidados tradicionais, direcionando suas ações principalmente em direção às *Ñandesy* e *Ñanderu* (KUÑANGUE, 2022).

Antes de concluir essa abordagem, importa ressaltar aqui as escolhas de categorias descritivas da igreja adotadas no estudo. Com efeito, faz-se importante delimitar, de maneira objetiva, as diferenças religiosas no campo de estudos da doutrina pentecostal, para que o leitor e a leitora possam compreender a definição de um termo em relação ao outro. Um ponto a ser entendido diz respeito ao neopentecostalismo no que tange à sua criação, assim, este pode ser compreendido como uma vertente do pentecostalismo.

As descrições da igreja, nesta pesquisa, referentes ao pentecostalismo, vão ao encontro do que propõe o professor Ricardo Mariano (2004). A explanação se faz necessária devido ao uso do termo pentecostal por alguns autores que pesquisam a temática da religião entre os Guarani e Kaiowá. O pentecostalismo clássico chegou ao Brasil em 1910 por intermédio das igrejas Congregação Cristã e da Assembleia de Deus, posteriormente, vieram as igrejas Brasil para Cristo (1962), Deus é Amor (1962) e Casa da Bênção (1964).

O que define o pentecostalismo brasileiro são as características relativas ao anticatolicismo, radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo. Em sua composição teológica as igrejas pentecostais destacam-se em vários aspectos, a saber: uso da glossolalia (dom de línguas); pregação do evangelismo, focado no sermão sobre a cura divina; uso intensivo do rádio para disseminar a “palavra do senhor”; pregação itinerante, utilizando tendas e lonas. Nesse plano, possuem costumes de santidades pentecostais e usam símbolos tradicionais de conversão (MARIANO, 2004).

O neopentecostalismo, por sua vez, emerge na segunda metade dos anos 1970 e é um movimento fundado por pastores brasileiros, diferente do pentecostalismo que tem origem americana. As características teológicas das igrejas neopentecostais dão ênfase particular à batalha espiritual contra o diabo e seus representantes na terra, pregam a Teologia da Prosperidade, discurso que dissemina a ideia de que o cristão deve ser próspero, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos (MARIANO, 2004).

Em termos de comportamento, atribui-se às igrejas neopentecostais posições mais liberais, enquanto as pentecostais são consideradas mais sectárias. Outra característica contraposta refere-se ao tom de ascetismo contracultural tipificado pelas igrejas pentecostais, o que as torna um tanto estigmatizadas. Em contrapartida, como visto antes, as neopentecostais permitem aos seus fiéis o uso de roupas da moda, de cosméticos, que frequentem praias, piscinas, cinemas, teatros e assistam televisão, ou seja, a eles estão liberadas práticas proibidas pelas igrejas pentecostais (MARIANO, 2004).

Descritos os aspectos relativos à representação do ser mulher entre as indígenas e a respeito das características da religião e da igreja evangélica nesse meio, passa-se à explanação dos procedimentos metodológicos seguidos no estudo.

### 3.4 APORTES METODOLÓGICOS

A fim de buscar elementos para contemplar o cenário esboçado optei por uma pesquisa qualitativa de cunho fenomenológico e natureza descritiva. Nessa confluência, foram utilizados distintos procedimentos para buscar as informações necessárias e subsidiar as análises e as interpretações dos resultados da investigação. Para tal, foram combinadas pesquisa bibliográfica e documental ao lado de observação direta e participante, incluídas a escuta sensível e a etnografia política. Os dados arrolados a partir do trabalho de campo foram tratados pela lente da análise de discurso crítica (FAIRCLOUGH, 2001).

O trabalho de campo envolveu escuta sensível e etnografia política. A escuta sensível voltou-se a compreender e apresentar a visão dos povos Guarani e Kaiowá com relação à intolerância religiosa e a violência de gênero sofrida por suas mulheres. A etnografia política, por seu turno, visou apreender os pontos de vista dos Guarani e Kaiowá, somados aos seus relacionamentos com a vida e com o sagrado.

A pesquisa documental, por sua vez, estruturou-se a partir da consulta a textos arrolados como material substantivo para desenvolver as diferentes etapas da pesquisa, com base em revisão bibliográfica e em fontes historiográficas (PIMENTEL, 2001). Associado a isso deu-se especial atenção ao conteúdo de documentos internacionais, compreendendo Pactos, Declarações e Convenções referentes à pauta dos Direitos Humanos. A análise documental, aplicada ao exame de documentos internacionais, é iniciada no capítulo 4, mas ganha um novo

espaço no capítulo seguinte para que seja ponderado o que é disposto em seus artigos e como as ações da igreja contribuem para violá-los. O material coletado é organizado a partir de suas datas de publicação, logo, os Pactos, as Declarações e as Convenções internacionais são expostas de maneira cronológica para serem debatidos no próximo capítulo.

Na análise documental fez-se necessário um olhar criterioso para o conjunto de documentos de maneira a selecionar e sistematizar o seu conteúdo (PIMENTEL, 2001). Assim, primeiro elaborou-se alguns quadros, separados por seções e organizados cronologicamente. Posteriormente, foram encontrados termos-chave utilizados nesses documentos que demonstram ter relações com a questão da pesquisa. A intenção ao empregar esse procedimento foi mapear a trajetória dos compromissos assumidos pelo estado brasileiro com o sistema internacional de Direitos Humanos.

Os quadros elaborados para a análise documental comportam colunas que descrevem o título do documento, o número e o conteúdo do artigo examinado. Em texto prévio ao quadro são apresentadas as origens, a localização histórica e as observações referentes à construção do texto pelas organizações internacionais. A ordem de leitura acompanhou a organização temporal dos documentos. O tratamento dos dados se deu a partir de formas regulares de análise (PIMENTEL, 2021), com intuito de decodificar em quais partes dos documentos emergem a proteção aos povos indígenas e às suas culturas. Como decorrência, foram identificadas as seguintes unidades de análise: (1) os direitos dos povos indígenas; (2) situações possíveis de violação de direitos humanos desses povos; (3) situações que denunciem violações dos direitos humanos das mulheres indígenas; (4) dispositivos de proteção aos cultos religiosos tradicionais; (5) artigos que protegem as práticas de medicinas tradicionais.

A opção por situar a investigação no rol das pesquisas qualitativas, fenomenológicas e descritivas encontra substratos na literatura endereçada em debater os limites e o alcance de métodos, técnicas e estratégias adotados no planejamento e na condução da pesquisa acadêmica. A escolha da abordagem qualitativa, se sustenta, a partir dos ensinamentos de Uwe Flick (2012) que ressalta a importância de atribuir um caráter proposital na escolha da pesquisa e de seus participantes. No caso em questão, o aspecto proposital foi observado, no intuito de desenvolver um desenho o mais fiel possível às necessidades, denúncias e aos interesses do povo Guarani e Kaiowá. Creswell (2007) afirma que pesquisadores qualitativos têm na literatura um tipo de auxílio que permite que o problema de pesquisa seja reforçado, além disso, a utilização da

literatura não precisa condicionar a visão da pesquisadora a esta literatura. Outro ponto a destacar é o da não existência de um roteiro de pesquisas que se deve obedecer.

Esta pesquisa também se caracteriza como um estudo fenomenológico. Segundo Creswell (2014), esse tipo de estudo possibilita compreender o fenômeno estudado de forma profunda, assim como a maneira com que cada indivíduo envolvido nesse fenômeno experimenta tais experiências. O primeiro passo constitui-se pela determinação, por parte da pesquisadora, do problema enquanto inserido nas perspectivas fenomenológicas. Nesse sentido, compreende-se neste trabalho a igreja evangélica tradicional e pentecostal enquanto um fenômeno nas aldeias indígenas, isso porque tal instituição não fazia parte da realidade desses povos e nem de suas culturas e tradições trazidas por seus anciãos ao longo do tempo. Por esse motivo, demonstra-se indispensável compreender as experiências tanto de quem participa da igreja, quanto de quem sente-se negativamente afetado por ela.

Posteriormente, cabe à pesquisadora descrever a percepção de cada participante a respeito do fenômeno religião. Neste momento, a suspensão das próprias experiências da pesquisadora faz-se necessária, para que a experiência do indígena seja narrada com fidedignidade. Assim, a coleta de dados explicitada abaixo sustenta a caracterização da presente pesquisa enquanto um estudo fenomenológico.

A coleta de dados foi concebida de maneira aberta, respeitando as particularidades, características e necessidades do povo Guarani e Kaiowá. A coleta foi idealizada de maneira aberta, como será explicado adiante, de modo a garantir que características dessa população como tempo, modo de ser e de fazer fossem reconhecidas e apreciadas. Houve um esforço da pesquisadora para que todos os questionamentos referentes à pesquisa pudessem ser respondidos da maneira mais natural possível.

Na formulação das questões, utilizou-se as abordagens sugeridas por Flick (2012), sendo elas: (a) primeiro, pensar uma pergunta que possibilite captar o significado subjetivo das questões tratadas, neste caso, o domínio religioso no contexto das aldeias; (b) segundo, formular questões que permitissem extrair das respostas significados latentes referentes ao foco do problema de pesquisa; (b) terceiro, descrever as práticas sociais, o modo de viver e o ambiente em que está inserida a realidade Guarani e Kaiowá.

Outro ponto a ser tratado nesta exposição sobre os aspectos metodológicos do estudo refere-se à formulação de hipóteses de trabalho, ou melhor, a escolha de não as utilizar. Segundo

Flick (2012), nas pesquisas qualitativas as hipóteses não desempenham um papel tão essencial quanto nas pesquisas quantitativas. Tal visão se coaduna aos propósitos deste estudo uma vez que a sua finalidade não é o de testar hipóteses ou colocá-las a prova. A presente investigação, então, orienta-se pela pergunta inicial do estudo, que guiará os objetivos de todo trabalho.

A escuta sensível é uma das estratégias centrais para a coleta de dados. Inicialmente a ideia era trabalhar com questões semiestruturadas a respeito da temática. Contudo, na prática, mostrou-se mais eficaz a utilização da escuta sensível. Isto ocorreu devido às diferenças sociais e culturais entre pesquisadora branca, cisgênero, classe média, dotada de privilégios e povos indígenas, que possuem em sua cultura uma forma de diálogo e de criação de vínculos que transcende a lógica da "pergunta e resposta". Durante o período em que foi realizada a primeira parte da pesquisa, identifiquei imediatamente que as questões semiestruturadas seriam falhas, uma vez que a necessidade a ser atendida referia-se à narrativa da vida e do modo de viver Guarani e Kaiowá. Percebi então que existe uma diferença abissal entre pesquisas com pessoas brancas e pesquisas com os povos indígenas. Os Guarani e Kaiowá narram a vida da maneira mais fiel possível, contando com detalhes cada aspecto, cada detalhe é tido como algo de suma importância. Logo, a recolha de informações por meio de entrevistas semiestruturadas teria comprometido os seus significados.

Com o devido respeito às tradições e à cultura de quem me acolheu enquanto pesquisadora, optei por ouvir, apenas ouvir, com pequenas interrupções, o que todos queriam me dizer sobre a igreja, sobre "o Deus", sobre Ñandejara, sobre o capitão, e os Ñanderu e as Ñandesys. Dessa perspectiva, classifico a escuta sensível a partir de Barbier (2002), que em seus ensinamentos esclarece que esse tipo de escuta requer uma relação de empatia entre pesquisador/a e pesquisado/a. O autor considera que quando se realiza a pesquisa *in loco* é preciso ter em mente a importância de compreender o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro. Sendo assim, isso possibilita, em âmbito de pesquisa, compreender as atitudes e os comportamentos, os sistemas de ideias, de valores, de símbolos e de mitos presentes na vida dos povos Guarani e Kaiowá (BARBIER, 2002).

A partir da escuta sensível é possível que se reconheça e aceite o outro de forma incondicional. Para Barbier (2002), a escuta sensível coloca pesquisadora e indígena em uma relação que compreende a totalidade, atrelando a ela toda a existência dinâmica. Isso quer dizer que a interação entre pesquisador/a e pesquisado/a é completa no sentido de que todos os

movimentos relativos à pessoa pesquisada podem ser absorvidos e compreendidos por quem faz a pesquisa. Logo, o diálogo que se estabelece é amplo e sincero, e importa nesse momento reconhecer e esforçar-se para compreender a complexidade do/a outro/a.

Como ferramenta complementar de coleta de dados, é utilizada a etnografia política. Os caminhos de desenvolvimento do método etnográfico estavam restritos à antropologia e à sociologia até os anos 1970 (LUDKE; ANDRÉ, 1986). Só após esse período outras áreas de conhecimento começaram a utilizar esse método, o que contribuiu para a criação de novas formas de recolhimento, coleta e apresentação de dados. Nesse sentido, a etnografia política surge como uma nova perspectiva de estudo dentro da Ciência Política (AYUERO, 2012).

Ayuro (2012) enfoca a etnografía política como um método de observação direta, direcionado ao campo em que atuam atores e instituições políticas, ao momento e aos espaços reais em que ocorre o fenômeno. Com efeito, o papel exercido pelo/a pesquisador/a consiste em detectar como e porquê os atores presentes em cena atuam, pensam e sentem. O alcance desse método reside em contribuir para que, através das práticas sociais, sejam compreendidas as relações de poder em seus mais diversos níveis e conjunturas. A ideia é imergir na realidade do outro para que surjam possibilidades de análise tanto nas dimensões formais, quanto nas dimensões informais que se sobrepõem ao processo político (AYUERO, 2012).

Com a etnografia política, é possível reconstruir significados mediante a observação direta das práticas e das situações que causam determinado fenômeno (AYUERO, 2012). A partir da etnografia política, pode-se compreender as relações de poder desenvolvidas pela igreja em sua profundidade, uma vez que o método possibilita perceber o propósito da violência, as experiências relacionadas a ela e a forma com que essa violência é utilizada pelos atores políticos e religiosos.

O tratamento dos dados coletados é realizado por meio da análise de discurso crítica, seguindo o pesquisador Norman Fairclough (2001), que compreende o ato do discurso enquanto uma prática social reprodutora e transformadora das realidades sociais. O sujeito da linguagem encontra-se na análise de discurso crítica a partir de uma perspectiva psicossocial. Concepção que o coloca em um lugar propenso à moldagem ideológica e linguística, mas também como um sujeito de ação capaz de transformar suas próprias práticas discursivas ao contestar e reestruturar a dominação e as formações ideológicas que estão empreendidas em seus discursos. Outro ponto relevante dessa análise é que o sujeito ora resiste a elas, e nessa resistência busca

reconfigurar e ressignificar as práticas discursivas/sociais, e em outros momentos adere a essas formações discursivas/sociais (FAIRCLOUGH, 2001).

Para De Melo (2009), a Análise de Discurso Crítica percebe o discurso como algo constituído por práticas sociais que manifestam em suas linhas processos de manutenção e abuso de poder. O papel do analista discursivo, nesse caso, seria "difundir a importância da linguagem na produção, manutenção e na mudança das relações sociais de poder e aumentar a consciência de que a linguagem contribui para a dominação de uma pessoa sobre a outra" (DE MELO, 2009, p. 9).

A análise de discurso deve ser compreendida como uma ferramenta política que atua em combate à injustiça social. Logo, quaisquer eventos discursivos podem ser entendidos como um texto, uma prática discursiva e uma prática social. Seguindo esse sentido, o discurso passa a ser analisado de maneira tridimensional. Modalidade explicada pelo autor como sendo: a dimensão da análise linguística, da análise do processo interacional e da análise das circunstâncias organizacionais e institucionais da sociedade (FAIRCLOUGH, 2001).

Como complemento foram consultados outros dados secundários para subsidiar a pesquisa. Sobre esse aspecto, importa mencionar aqui, como faz Flick (2012), que a coleta de dados primários promove a produção de informações de primeira mão. Em contrapartida, como reitera o mesmo autor, a coleta secundária pode se apropriar das já existentes. Esta, por sua vez, pode abarcar desde documentos oficiais e relatórios de pesquisa, até textos, imagens, vídeos e/ou materiais da Internet. No caso deste estudo, foram arrolados materiais provenientes das seguintes organizações: da Assembleia do Povo Guarani e Kaiowá, doravante, Aty Guasu; da Assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá, doravante, Kuñangue Aty Guasu e do Conselho Indigenista Missionário.

Também foram buscadas informações para mapear a presença e a ação das igrejas evangélicas nas aldeias indígenas, junto aos órgãos competentes para tal, entre eles, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). Ocorre, entretanto, que um pedido de contabilização e tipificação das igrejas presentes nas aldeias Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, enviado à FUNAI no início da pesquisa, teve a resposta que o órgão não possuía essa informação. Não por acaso, o desmantelamento de instituições dessa natureza promovido no país inviabiliza a geração e a manutenção de uma base de dados adequada para pesquisas.

Ainda sobre as fontes consultadas na pesquisa, é oportuno fazer menção às fotografias e aos vídeos utilizados. Tais materiais foram extraídos de grupos de WhatsApp administrados pelos próprios indígenas e, muitos deles, guardando os registros de agressões sofridas por mulheres e homens Guarani e Kaiowá acusados de bruxaria. Cada vídeo foi analisado cuidadosamente, ressalvado o fato de a língua materna falada por eles muitas vezes constituir uma barreira a esse tipo de tarefa.

Para concluir este ponto, cabe reiterar que o presente estudo incorpora uma metodologia feminista, descartando a dicotomia sujeito-objeto e priorizando uma forma de construção do conhecimento orientada pela troca, pelo diálogo (escuta sensível) e pela atenção ao discurso e às visões de mundo das mulheres indígenas. Uma metodologia de investigação feminista, como assinala Sandra Harding (2015), indica como proceder e fazer um estudo com perspectiva de gênero. Ressalvado que os métodos feministas ou as formas de recolher as informações não diferem dos utilizados em investigações convencionais. O que diferencia um caso do outro reside no fato das abordagens feministas rejeitarem resultados misóginos, sexistas e androcêntricos. Somando-se a isso, são rejeitadas conclusões racistas, xenófobas, capacitistas, homofóbicas e afins. Em suma, trata-se, então, de situar em primeiro plano a dignidade da pessoa e a defesa dos direitos humanos. Tema tratado na sequência.

Para introduzir o debate relativo aos direitos humanos, serão abordados, no próximo capítulo, Tratados, Convenções, Pactos e Declarações Internacionais que ancoram os direitos dos povos indígenas, entre estes os referentes às manifestações culturais na esfera religiosa. Para tanto, serão apresentadas partes dos conteúdos desses documentos. A exposição obedece a uma ordem cronológica e traz à tona alguns elementos que interferiram na criação de cada dispositivo. A ordem de exposição é desenvolvida através de 8 quadros para situar a leitura em relação aos artigos selecionados. O debate retorna em seção específica do capítulo subsequente, nela são retomados artigos daqueles documentos à luz das disputas entre praticantes da religião tradicional indígena e praticantes da religião pentecostal nas terras indígenas.

Por fim, cumpre reiterar aqui que a intenção ao incluir esse tema na presente reflexão é a de destacar os frutos das mobilizações de grupos indígenas em confronto com as lógicas coloniais e neoliberais. Lógicas que os veem como empecilho ao desenvolvimento capitalista e ameaça à soberania brasileira. Nesse patamar, independentemente de avanços ou recuos

decorrentes desse confronto. as questões indígenas fazem parte, direta ou indiretamente, do sistema internacional de direitos humanos;

#### 4. OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NO CONTEXTO INTERNACIONAL

Este capítulo traz ao debate alguns elementos dos direitos dos povos indígenas contidos no espectro do sistema internacional de direitos humanos. Serão elencados os principais dispositivos internacionais que versam sobre a proteção indígena, além de outros que podem ser utilizados para reforçar essa salvaguarda. O objetivo do capítulo é apresentar documentos voltados à defesa dos direitos humanos dos povos indígenas, com atenção aos conteúdos e às diretrizes desses textos que tendem a ser violados a partir das práticas de igrejas evangélicas no interior das aldeias Guarani e Kaiowá.

A primeira conquista de espaço dos povos indígenas em um organismo internacional foi em 1919, quando a Organização Internacional do Trabalho (OIT), no primeiro ano de sua constituição, discutiu "os direitos sociais e econômicos dos grupos cujos costumes, tradições, instituições e idioma lhes separaram dos outros setores das comunidades nacionais". A OIT, enquanto a primeira organização internacional a olhar para aqueles povos, deu início, em 1921, a estudos sobre as condições de trabalho das populações indígenas e, no ano de 1926, criou uma força tarefa para dar continuidade aos estudos já elaborados pela organização. Na ocasião, o grupo foi denominado de Comissão de Peritos em Trabalho Indígena (OIT, 2011).

Os esforços da OIT para construir direitos de trabalhos sólidos para os povos indígenas resultaram na Convenção nº 29, que versa sobre trabalho forçado. A Convenção foi adotada no ano de 1930 pela organização e seria ratificada pelo Brasil, em 1957, durante o governo de Juscelino Kubistchek. Nos períodos seguintes à adoção da Convenção os estudos focados nos povos indígenas foram paralisados em razão da II Grande Guerra (1939-1945) e retomados apenas em 1957. Tal retomada culminou com a adoção da Convenção nº 107 sobre Populações Indígenas e Tribais. Esse documento foi ratificado pelo Brasil em 1965, sob a presidência do General Humberto Alencar Castelo Branco, no início da ditadura militar.

A OIT contrariou todas as expectativas internacionais ao adotar um sistema de pesquisa que beneficiava os povos indígenas. Antes dessa iniciativa, em 1923, os indígenas haviam tentado ocupar o plano internacional em defesa de seus direitos. Como relata Brito (2021), nesse ano, Deskaheh Haudenosaunee, chefe da etnia Iroquois, pertencente ao que hoje corresponde ao território canadense, viajou à sede da Liga das Nações, em Genebra, com a intenção de obter

o reconhecimento do seu povo e de outras minorias étnicas. No entanto, voltou ao seu território, em 1924, sem ser ouvido pelas autoridades e sem conseguir expor a situação de seu povo.

Conforme o mesmo autor, o ano de 1948 marca outra investida dos indígenas em defesa de seus direitos no sistema internacional. Nesse momento, o governo boliviano apoia o pleito para a criação de uma subcomissão especializada em direitos dos povos indígenas no âmbito das Nações Unidas, não obstante tal sugestão é negada (BRITO, 2021).

Assim, esses povos sofrem diversos reveses no sistema internacional até terem seus direitos revisados e adotados pela Convenção nº 169, de 1989. Enfatiza-se aqui a importância da Organização Internacional do Trabalho (OIT) por ser o primeiro organismo internacional a versar sobre os direitos indígenas. Ponderados esses e outros esforços de igual natureza não é incomum ver serem violadas diversas diretrizes voltadas à garantia dos direitos humanos em âmbito internacional, regional e nacional, incluída aí tanto a questão das mulheres quanto dos povos originários, como visto adiante.

O próximo tópico traz à tona essa reflexão, tendo em vista o alcance e os limites dos instrumentos internacionais de proteção aos direitos humanos. Para tal, o foco desse segmento recai sobre o Pacto dos Direitos Civis e Políticos (PIDCP), que vigora, desde 1966, sob a chancela da Assembleia-Geral das Nações Unidas (AGNU).

#### 4.1 A CONVENÇÃO PARA PREVENÇÃO E A REPRESSÃO DO CRIME DE GENOCÍDIO

A Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas em sua Resolução n. 96 (I) do dia 11 de dezembro de 1946 declarou o crime de genocídio como uma violação do direito internacional. As determinações da Convenção indicam as preocupações da comunidade internacional referentes às possíveis repetições dos períodos históricos que culminaram em ações genocidas. Tal documento revela ainda a preocupação com ações genocidas praticadas seja no momento de guerra, seja no momento de paz.

Assim, o artigo II da Convenção define genocídio como,

Na presente Convenção, entende-se por genocídio, qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como: Assassinato de membros do grupo; dano grave à

integridade física ou mental em de membros grupo; submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial; medidas destinadas a impedir os nascimentos do seio do grupo; transferência forçada de menores do grupo para outro. (ARTIGO II, CONVENÇÃO PARA PREVENÇÃO E A REPRESSÃO DE CRIME DE GENOCÍDIO).

Nas instâncias defensoras dos direitos humanos, a Convenção é recebida como um documento que permite a criminalização do genocídio a partir do entendimento relativo à importância da defesa física e cultural de grupos humanos. Embora seja entusiasta da proteção humana, a Convenção foi criticada internacionalmente por sua dificuldade de objetividade no ato de prevenir e punir os delitos por ela previstos (FLAUZINA, 2016).

Flauzina (2016) afirma que a problemática da definição de genocídio inclui a não definição daquilo que a autora e alguns críticos consideram ser o genocídio cultural. Neste sentido, há na Convenção uma compreensão de que a prática deste crime possa destruir grupos étnicos que por definição são culturalmente diferentes, no entanto, falta à Convenção uma aceção referente ao genocídio cultural, o que por sua vez torna este documento limitado para tratar sobre questões raciais.

Em sua formulação sobre o conceito de genocídio apresentada à Assembleia Geral e, posteriormente, rejeitada, Raphael Lemkin (2005) pensou o genocídio enquanto um processo que ameaçava a ordem social, ponto que se associou a uma vasta destruição social. Para Flauzina (2016) a formulação original de Lemkin constitui uma visão ampla que compreende o genocídio enquanto um processo de destruição econômica, cultural e política da coletividade. No entanto, sua ideia foi reajustada, pois o reconhecimento do direito de seres humanos serem reconhecidos como um grupo gerou conflitos com países como Estados Unidos e União Soviética, que não queriam suas ações caracterizadas como possível crime de genocídio (FLAUZINA, 2016).

As questões que se referem ao genocídio cultural geraram um entendimento de que existem pontos cegos nesta Convenção e que tais pontos contribuem para uma marginalização das questões raciais neste âmbito. Como consequência, a autora afirma que para alguns grupos contrários à exclusão do termo genocídio cultural bem como seu significado das alíneas da Convenção, implica na real compreensão do que é o genocídio e admite que práticas genocidas contra determinados grupos não sejam censuradas (FLAUZINA, 2016).

No que tange às discussões referentes ao genocídio cultural, seu conceito pode ser compreendido através de Vieira (2011) que elucida tal prática como

(...) caracterizado por atos que tivessem como objetivo destruir a língua, a religião ou cultura dos grupos protegidos, proibir o uso da língua entre seus membros ou destruir locais característico de uma cultura (VIEIRA, PP.40, 2011).

O que se pode inferir da proposição do conceito mencionado versa sobre a importância da materialização em documento de um direito básico de não pertencer a uma cultura dominante. No entanto, Vieira (2011) evidencia que tal proposta entrou em conflito com interesses de membros da Comissão formada pelos Estados. Pensar em uma construção de conceitos ressaltando direitos referentes a grupos políticos seria inviável no contexto de Guerra Fria existente.

Para o aprofundamento no direito dos povos indígenas, a próxima seção constitui-se da leitura e do aprofundamento no Pacto dos Direitos Civis e Políticos, explanando a respeito dos artigos infringidos com as práticas religiosas em territórios indígenas. O Pacto trata-se de um dos principais documentos internacionais que tem como objetivo transpor para a materialidade os direitos constituídos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos.

#### 4.2 PACTO DOS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS

A Organização das Nações Unidas (ONU) adotou o Pacto dos Direitos Civis e Políticos na XXI sessão da Assembleia-Geral, em 1966. No caso brasileiro, ele só entrou em vigor no ordenamento jurídico do país no ano de 1991, após o Decreto Legislativo de número 226 (BRASIL, 1992). Este Pacto configura-se como um documento que traduz para o nível prático do Direito Internacional os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), de 1948.

O Pacto dos Direitos Civis e Políticos, pautado no caráter universal dos direitos humanos, amplia e especifica os direitos proclamados na DUDH. Tratando-se de direitos humanos, o Pacto é reconhecido como base do Direito Internacional dos Direitos Humanos, além de ser o parâmetro principal para muitos países organizarem seu rol de direitos fundamentais. Galvão (2018) afirma que esse documento foi essencial na construção das garantias de cidadania brasileira na Constituição de 1988, contudo, mesmo com as diretrizes

que o Pacto delinea, não se pode falar a respeito de regras gerais que determinem como esse documento deve ser incorporado no ordenamento jurídico brasileiro.

A criação do referido Pacto tem como intuito elaborar diversas obrigações para os Estados-partes e que, posteriormente, se estenderam a protocolos adicionais que trataram do aperfeiçoamento do Comitê dos Direitos Humanos e da abolição da pena de morte. No caso brasileiro, os protocolos adicionais foram incorporados à legislação nacional a partir do Decreto Legislativo nº. 311, do ano de 2009 (GALVÃO, 2018).

Os Estados Partes do pacto devem cumprir obrigações jurídicas, especialmente, no que tange às pautas de respeito e ação no quesito da proteção. Em relação ao respeito, a autora salienta a importância desse pacto em direcionar os Estados a tomar medidas indispensáveis ao seu cumprimento. Na conduta que se refere à ação, o Pacto determina que os Estados têm o dever de proteger o compromisso assumido, assim, quem faz parte do Pacto tem a obrigação de garantir que outros Estados também protejam o cumprimento dos acordos celebrados (GALVÃO, 2018).

O caráter vinculante do Pacto obriga os Estados Parte a incluir no seu ordenamento jurídico as obrigações estabelecidas no documento. Além disso, as pessoas de direito pertencentes ao país parte deve ser instruídas a observar as obrigações fundamentais que constam no Pacto (GALVÃO, 2018). Este documento internacional congrega um dos textos mais ambiciosos e motivadores em termos de proteção dos direitos humanos. Ainda assim, abaixo, estão esboçados os principais artigos desrespeitados no âmbito dos acordos estabelecidos pelo Pacto.

**Quadro 1 - PACTO INTERNACIONAL DOS DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS - 1966**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
1º	1. Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural. (...)
7º	Ninguém poderá ser submetido à tortura, nem a penas ou tratamento cruéis, desumanos ou degradantes. Será proibido, sobretudo, submeter uma pessoa, sem seu livre consentimento, a experiências médicas ou científicas.

17°	<p>1. Ninguém poderá ser objeto de ingerências arbitrárias ou ilegais em sua vida privada, em sua família, em seu domicílio ou em sua correspondência, nem de ofensas ilegais às suas honra e reputação.</p> <p>2. Toda pessoa terá direito à proteção da lei contra essas ingerências ou ofensas.</p>
18°	<p>1. Toda pessoa terá direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Esse direito implicará a liberdade de ter ou adotar uma religião ou uma crença de sua escolha e a liberdade de professar sua religião ou crença, individual ou coletivamente, tanto pública como privadamente, por meio do culto, da celebração de ritos, de práticas e do ensino.</p> <p>2. Ninguém poderá ser submetido a medidas coercitivas que possam restringir sua liberdade de ter ou de adotar uma religião ou crença de sua escolha.</p> <p>3. A liberdade de manifestar a própria religião ou crença estará sujeita apenas às limitações previstas em lei e que se façam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas ou os direitos e as liberdades das demais pessoas.</p> <p>4. Os Estados Partes do presente Pacto comprometem-se a respeitar a liberdade dos pais – e, quando for o caso, dos tutores legais – de assegurar a educação religiosa e moral dos filhos de acordo com suas próprias convicções.</p>
20°	<p>2. Será proibida por lei qualquer apologia do ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitamento à discriminação, à hostilidade ou à violência.</p>
27°	<p>Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.</p>

**Fonte:** Elaboração própria.

A próxima seção aborda as questões raciais a partir da Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial. Trata-se, assim, de um documento considerado particular no sistema internacional, pois tem como intuito proteger vítimas de discriminação racial a partir de um debate direto sobre sujeitos de direito ameaçados por sistemas racistas que protegem pautas supremacistas.

### 4.3 CONVENÇÃO INTERNACIONAL SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO RACIAL

Promulgada no Brasil pelo Decreto 65.810 de 08 de dezembro de 1968, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial encontra-se entre os principais documentos internacionais que abordam a temática da discriminação racial. A necessidade de tal normativa internacional advém dos conflitos raciais que desencadearam a Segunda Guerra Mundial, em que o homem utilizou da premissa da superioridade racial para exterminar seus semelhantes (BERTONCINI; TONETTI, 2013).

O documento em questão é considerado um dos principais tratados internacionais que vincula a questão dos Direitos Humanos e foi adotado em Assembleia Geral no dia 21 de dezembro de 1965, entrando em vigor em 04 de janeiro de 1969. Os fatores históricos que desencadearam e reverberaram a elaboração desta Convenção relacionam-se aos 17 novos países africanos que ingressaram na ONU; a realização da 1ª Conferência de Cúpula dos Países Não-Alinhados em 1961 na Sérvia; e o ressurgimento de atividades nazifascistas na Europa (BERTONCINI; TONETTI, 2013).

A Convenção é elencada por Piovesan e Guimarães (2011) como um instrumento do sistema especial de proteção dos Direitos Humanos, fugindo das premissas do sistema geral de proteção que universaliza os direitos e partindo de direitos com destinatários previamente identificados. Piovesan e Guimarães (2011) explicam que o sistema de proteção especial dos direitos humanos é endereçado a um sujeito concreto, dadas as diversas especificidades presentes no documento e na forma concreta que as normas se aplicam às diversas relações sociais.

Da existência da Convenção, conclui-se então a obrigação dos Estados-Parte em cumprir com as suas disposições sem que haja distinção de qualquer ordem, tratando todos os cidadãos como iguais, tendo o princípio da igualdade como sua principal condição de existência. Nesse sentido, pode-se afirmar, seguindo Piovesan e Guimarães (2011), que os dois objetivos principais da Convenção são (a) combater toda e qualquer forma de discriminação racial e (b) promover a igualdade.

A Convenção em questão não trata especificamente o caso indígena, mas se direciona às minorias étnicas no intuito de conservar e preservar seus direitos e garantias fundamentais, bem como no ato de exercer seus a liberdade de pensamento, consciência e religião.

**Quadro 2 - CONVENÇÃO INTERNACIONAL SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO RACIAL - ONU - 1969**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
1º	<p>1. Nesta Convenção, a expressão “<b>discriminação racial</b>” significará qualquer <b>distinção, exclusão, restrição</b> ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tem por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano, (em igualdade de condição), de direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político econômico, social, <b>cultural</b> ou em qualquer outro domínio de vida pública.</p> <p>2. Esta Convenção não se aplicará às distinções, exclusões, restrições e preferências feitas por um Estado Parte nesta Convenção entre cidadãos e não cidadãos. (...)</p>
4º	<p>Os Estados partes condenam toda propaganda e todas as organizações que se inspirem em idéias ou teorias baseadas na superioridade de uma raça ou de um grupo de pessoas de uma certa cor ou de uma certa origem étnica ou que pretendem justificar ou encorajar qualquer forma de ódio e de discriminação raciais e comprometem-se a adotar imediatamente medidas positivas destinadas a eliminar qualquer incitação a uma tal discriminação, ou quaisquer atos de discriminação com este objetivo, tendo em vista os princípios formulados na Declaração universal dos direitos do homem e os direitos expressamente enunciados no artigo 5 da presente convenção, eles se comprometem principalmente:</p> <p>a) a declarar delitos puníveis por lei, qualquer difusão de idéias baseadas na superioridade ou ódio raciais, qualquer incitamento à discriminação racial, assim como quaisquer atos de violência ou provocação a tais atos, dirigidos contra qualquer raça ou qualquer grupo de pessoas de outra cor ou de outra origem étnica, como também qualquer assistência prestada a atividades racistas, inclusive seu financiamento;</p> <p>b) a declarar ilegais e a proibir as organizações assim como as atividades de propaganda organizada e qualquer outro tipo de atividade de propaganda que incitar à discriminação racial e que a encorajar e a declarar delito punível por lei a participação nestas organizações ou nestas atividades.</p> <p>c) a não permitir às autoridades públicas nem às instituições públicas, nacionais ou locais, o incitamento ou encorajamento à discriminação racial.</p>

5º	<p>De conformidade com as obrigações fundamentais enunciadas no artigo 2, os Estados Partes comprometem-se a proibir e a eliminar a discriminação racial em todas suas formas e a garantir o direito de cada um à igualdade perante a lei sem distinção de raça, de cor ou de origem nacional ou étnica, principalmente no gozo dos seguintes direitos:</p> <p>(...)</p> <p>b) direito à segurança da pessoa ou à proteção do Estado contra violência ou lesão corporal cometida, quer por funcionários de Governo, quer por qualquer indivíduo, grupo ou instituição.</p> <p>(...)</p> <p>vii) direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião;</p> <p>viii) direito à liberdade de opinião e de expressão;</p> <p>ix) direito à liberdade de reunião e de associação pacífica;</p> <p>e) direitos econômicos, sociais e culturais, principalmente:</p>
6º	<p>Os Estados Partes assegurarão a qualquer pessoa que estiver sob sua jurisdição, proteção e recursos efetivos perante os tribunais nacionais e outros órgãos do Estado competentes, contra quaisquer atos de discriminação racial que, contrariamente à presente Convenção, violarem seus direitos individuais e suas liberdades fundamentais, assim como o direito de pedir a esses tribunais uma satisfação ou reparação justa e adequada por qualquer dano de que foi vítima em decorrência de tal discriminação.</p>

Fonte: Elaboração própria.

O próximo tópico é dedicado a questão da discriminação religiosa e do principal mecanismo internacional de proteção para as vítimas que são marginalizadas devido às convicções e práticas referentes às suas crenças. A seção traz um pouco do debate a que se refere a Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção, além de apresentar os principais dispositivos trabalhados na esfera desta pesquisa.

#### 4.4 DECLARAÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE INTOLERÂNCIA E DISCRIMINAÇÃO BASEADAS NA RELIGIÃO OU CONVICÇÃO

Esta declaração foi proclamada pela AGNU na sua resolução 30/55, de 25 de novembro de 1981, e busca assistir pessoas vítimas de crimes contra a religião e as convicções religiosas. A religião, assim como declarada no documento, é para seus praticantes elemento fundamental na produção e desenvolvimento de suas vidas. Nesse sentido, a ONU entende que a preservação da prática religiosa deve ser respeitada e garantida como um elemento fundamental da vida.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), não leva em consideração a questão da alteridade. Além disso, Oliveira (2007) demonstra que seu caráter exclusivista traz uma comunicação masculinizada, pautada na escolha da centralidade do homem para as discussões políticas. Como consequência, com o passar do tempo e o entendimento da diversificação e da pluralidade presentes nos Estados-membros da ONU, tornou-se necessária a elaboração de novos documentos que pudessem complementar as faltas presentes na DUDH.

Existem diferenças entre os termos presentes na Declaração e que precisam ser compreendidas aqui. Preconceito e intolerância religiosa, segundo Oliveira (2007) são processos de negação do outro e devem ser diferenciados como tal. A negação do outro consiste, de acordo com a autora, em um processo contínuo de não-aceitação das diferenças que são postulados principais da vida em uma democracia, mas vai além, no sentido de tentar inviabilizar as diferenças existentes no outro e que lhe são de direito, consistindo também na deslegitimação da existência do outro e no seu direito de ser diferente (OLIVEIRA, 2007).

A intolerância religiosa reafirma o preconceito, a insegurança e o medo. Em seu desenvolvimento há uma estrutura irracional, violenta e destrutiva, e, igualmente, um aspecto racional, esse aspecto por exemplo, pode ser demonstrado pela cumplicidade expressa quando um Estado se coloca contra um povo ou contra uma cultura a partir de uma demanda por homogeneidade de sua sociedade civil e sua ordem interna (OLIVEIRA, 2007).

As circunstâncias da intolerância religiosa podem se fazer presentes tanto nos corpos quanto nas mentes de quem a vive. Nos corpos e mentes Guarani e Kaiowá, a intolerância representa a violência física e psicológica que consome a saúde e a liberdade de quem precisa enfrentá-la. Ela manifesta-se nos estereótipos de bruxa e feiticeira e, similarmente, nas agressões físicas e intimidações.

O preconceito, no que lhe diz respeito, seria a constituição e demarcação de uma fronteira identitária, neste caso, o preconceito caracteriza-se por ser uma prática próxima à intolerância. O preconceito manifesta-se na medida em que o ser humano se arquiteta a partir de concepções sociais que o direcionam no sentido de determinadas expectativas preconcebidas e que o outro, dotado de alteridades, não consegue corresponder, como consequência, uma crise se instala naquele que é incapaz de suportar a alteridade (OLIVEIRA, 2007).

Configura preconceito o ato de demarcação de fronteiras identitárias religiosas com seus conflitos e dissensos. Estes, funcionam como formas estigmatizantes que reforçam a exclusão de grupos religiosos. Pois neste momento, as linhas tênues que diferenciam preconceito e intolerância se tornam-se um pouco mais difícil de serem identificadas, uma vez que mesclam a negação do Outro e seu direito de proferir uma fé distinta daquela fé tida enquanto "comum" (OLIVEIRA, 2007). Subjugar a religião tradicional de um determinado povo, desmerecer essa religião, colocá-la abaixo das expectativas de um cenário religioso, configura esse preconceito debatido até aqui.

Nesse sentido, a proclamação da Declaração Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção (1981), tornou-se um elemento fundamental no combate às intolerâncias religiosas, pois defende a liberdade de religião e considera-a fator primordial para que seja alcançada a paz mundial, a justiça social e a amizade entre os povos. O quadro abaixo demonstra os dispositivos apresentados pela Declaração que são infringidos com determinadas práticas de preconceito e intolerância religiosa no espaço das reservas indígenas.

**Quadro 3 - Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação baseadas na Religião ou Convicção - 1981**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
1º	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Toda e qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção da sua escolha, e a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua convicção, individualmente ou conjuntamente com os outros, tanto em público como em privado, pelo culto, cumprimento dos ritos, as práticas e o ensino.</li> <li>2. Ninguém será objeto de pressões que atentem à sua liberdade de ter uma religião ou uma convicção da sua escolha.</li> <li>3. A liberdade de manifestar a sua religião ou as suas convicções só pode ser objeto de restrições previstas na lei e que sejam necessárias à proteção da segurança, da ordem e da saúde públicas ou da moral e das liberdades e direitos fundamentais de outrem.</li> </ol>
2º	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ninguém será objeto de discriminação por parte de qualquer Estado, instituição, grupo de pessoas ou indivíduo, devido à sua religião ou outra convicção.</li> <li>2. Para os fins da presente Declaração, entende-se por "intolerância e discriminação baseadas na religião ou convicção" qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na religião ou convicção e que tenha como objetivo consequência a supressão ou limitação do</li> </ol>

	reconhecimento, gozo ou exercício dos direitos humanos e liberdades fundamentais em condições de igualdade.
3º	A discriminação entre seres humanos por motivo de religião ou convicção constitui um atentado à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, e deverá ser condenada enquanto violação dos direitos humanos e liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal dos Direitos Humanos e enunciados em detalhe nos Pactos Internacionais sobre Direitos Humanos, e enquanto obstáculo às relações amistosas e pacíficas entre as nações.
4º	Todos os Estados deverão adotar medidas eficazes a fim de prevenir e eliminar a discriminação por motivo de religião ou convicção no reconhecimento, exercício, e gozo dos direitos humanos e liberdades fundamentais em todos os domínios da vida civil, econômica, política social e cultural.
5º	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os pais ou, se for o caso disso, os tutores legais da criança têm o direito de organizar a vida no seio da família em conformidade com a sua religião ou convicção e tendo em conta a educação moral na qual acreditam que a criança deve ser educada.</li> <li>2. Toda criança deverá gozar do direito de acesso à educação em matéria de religião ou convicção em conformidade com os desejos dos seus pais ou, sendo caso disso, tutores legais e não deverá ser obrigada a receber instrução em matéria de religião ou convicção contra os desejos dos seus pais e tutores legais, servindo o interesse superior da criança de princípio orientador.</li> <li>3. A criança deverá ser protegida contra qualquer forma de discriminação por motivo de religião ou convicção. Deverá ser educada num espírito de compreensão, tolerância, amizade entre os povos, paz e fraternidade universal, respeito</li> </ol>
6º	<p>Em conformidade com o artigo 1º da presente Declaração e sem prejuízo do disposto no parágrafo 3 do mesmo artigo, o direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de convicção compreende, nomeadamente, as seguintes liberdades:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>a) De praticar o culto de reunião relacionada com a religião ou convicção, e de estabelecer e manter locais para os mesmos fins;</li> <li>b) De estabelecer e manter instituições adequadas de carácter beneficente ou humanitário;</li> <li>c) De confeccionar, adquirir e utilizar, em quantidade adequada, os artigos e materiais necessários relacionados com os ritos ou costumes de determinada religião ou convicção;</li> <li>d) De escrever, publicar e divulgar publicações relevantes nestas áreas;</li> <li>e) De ensinar a religião ou convicção em locais apropriados para estes fins;</li> <li>f) De solicitar e receber contribuições voluntárias, financeiras e de outro tipo, de particulares e instituições;</li> <li>g) De formar, nomear, eleger ou designar por sucessão os dirigentes adequados segundo os preceitos e as normas de qualquer religião ou convicção;</li> <li>h) De observar dias de descanso e comemorar feriados e cerimônias em conformidade com os preceitos da respectiva religião ou convicção;</li> <li>i) De estabelecer e manter comunicações sobre questões de religião ou convicção, com indivíduos e comunidades, a nível nacional e internacional.</li> </ol>

Fonte: Elaboração própria.

A temática da próxima seção debate sobre a Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho denominada Sobre Povos Indígenas e Tribais, sendo este o primeiro documento internacional destinado a populações indígenas e tribais. Durante o tópico que se segue, serão apresentadas a história da Convenção, bem como os artigos trabalhados nesta pesquisa para compor as denúncias referentes às violações de direitos humanos constituídas no plano internacional.

#### 4.5 CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DO TRABALHO (OIT) SOBRE POVOS INDÍGENAS E TRIBAIS

A Convenção 169 da OIT "Sobre Povos Indígenas e Tribais" foi adotada no ano de 1989, aprovada no Brasil por meio do Decreto Legislativo 143, no dia 20 de junho de 2002 pelo Congresso Nacional. Sua ratificação ocorreu no dia 25 de julho de 2002. Sua promulgação ocorreu no dia 19 de abril de 2004. E sua vigência nacional se deu a partir do dia 25 de julho de 2003 (OIT, 1989).

Treze anos passaram do dia de sua adoção pela OIT até o de sua promulgação pelo Estado brasileiro. A Convenção 169 rompe com o modelo anterior, a Convenção 107, no sentido que busca instituir uma nova relação do Estado Nacional com suas populações originárias. O seu Preâmbulo reafirma a evolução do Direito Internacional desde o ano de 1957 e recomenda a adoção de novas medidas internacionais referentes aos povos indígenas e tribais. Assim, a nova norma internacional defende a autodeterminação desses povos, reconhecendo suas capacidades de controlar suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento econômico. Também reforça a importância de serem mantidas sob seus controles o fortalecimento de suas identidades, línguas e religiões no Estado em que moram (OIT, 1989)

As novas determinações da Convenção 169 buscam encerrar as práticas de homogeneização cultural que permeiam os imaginários dos Estados desde os períodos de suas colonizações. A Convenção 169 também reconhece que povos indígenas e tribais não gozam do uso dos direitos humanos e fundamentais da mesma maneira que a população não-indígena e, ainda assim, suas leis, seus costumes e seus valores vêm sofrendo ataques diariamente (OIT, 1989).

Enquanto a Convenção 107 da OIT "Sobre populações indígenas e tribais" tinha como objetivo integrar as populações indígenas à comunidade nacional acarretando na perda de suas identidades sociais e culturais (DAL RI; ZIMMERMANN, 2016). As medidas adotadas pela OIT no período anterior à Convenção 169, não foram precedidas de nenhum tipo de consulta aos povos que ela buscava defender e incorporado à essa problemática estava o completo desconhecimento dos povos indígenas referentes aos direitos estabelecidos no âmbito das Convenções que já haviam sido promulgadas, entre elas a 29, a 50, a 64, a 65 e a Convenção 107. Nestas, a OIT buscava solucionar a colonialidade a partir das premissas do pleno emprego, compartilhando com o Estado brasileiro as concepções referentes ao rompimento dos laços comunitários e identitários mantidos por esse povo (SOUZA FILHO, 2018).

Segundo Souza Filho (2018), os povos indígenas da América Latina iniciaram um amplo esforço de reorganização que culminou na luta contra o desmantelamento dos ideais integracionistas pretendidos não apenas pelas constituições nacionais dos Estados latino-americanos, mas também pelos esforços da OIT de manter esse padrão de política. O entendimento indígena naquele momento era abrir espaço nessas organizações para que houvesse uma manutenção da cultura indígena, de suas etnias, comunidades e territorialidades, sem prejuízo de perdas de suas culturas e leis frente a normativas nacionais e internacionais que retiravam esses direitos (SOUZA FILHO, 2018).

A nova Convenção 169, além de denunciar a Convenção 107, reafirmou a proteção à autodeterminação desses povos, uma vez que as políticas adotadas pela agência internacional em relação aos povos indígenas eram pautadas nas premissas de que esses povos eram trabalhadores que precisavam ser integrados ao mercado de trabalho, assim, a OIT promoveu, antes do ano de 1989, uma série de políticas que objetivavam o alcance do pleno emprego para essas minorias étnicas (DAL RI; ZIMMERMANN, 2016)

Alguns autores, como Grote (1999), por exemplo, argumentam que a Convenção 169 conferiu status internacional aos direitos dos povos indígenas pois contribuiu na organização de diretrizes que promovem os direitos indígenas em países que não possuíam em sua legislação dispositivos que normatizam tais direitos, foi um modelo para países que tinham em suas Constituições diretrizes sobre o direito dos povos indígenas. E serviu de apoio e direção para as organizações indígenas que estavam carentes de referências e sem dispositivos jurídicos que

protegessem sua autonomia, seus direitos culturais e seus direitos sociais (SOUZA FILHO, 2018).

As diversas violações de direitos sofridas por esses povos indígenas vêm das limitações referentes à legislação brasileira. Suas inconsistentes definições no que diz respeito aos significados dos termos povos e comunidades tradicionais faz parecer que os direitos estão em sua completude quando aplicados para concessão de pequenos benefícios discricionários, em geral relativos à criação de reservas extrativistas ou de desenvolvimento sustentável (SOUZA FILHO, 2018).

A Convenção 169 possibilita a esses povos uma norma orientadora que garante os seus direitos. A referida Convenção, possibilita uma nova orientação para a interpretação das normas nacionais que versam sobre a temática indígena, mas por não possuir ampla divulgação e não ser de conhecimento de quem exerce o direito, não é muito utilizada pelos aplicadores do direito. Assim, o trabalho da OIT na proteção dos povos indígenas e tribais consiste, desde o início, na mediação das relações de conflito existente entre os Estados Nacionais, ex-colônias, e os povos tradicionais (SOUZA FILHO, 2018).

O artigo 2º da Convenção responsabiliza o Estado pelo desenvolvimento e proteção de seus direitos e garantias de respeito à sua integridade. Nesse dispositivo, a OIT delega ao Estado o papel de proteção das identidades sociais, tradições e culturas desses povos, bem como a proteção de suas instituições. O artigo 3º tem por base a proteção dos direitos fundamentais sem impedimento ou discriminação (OIT, 1989). Na esfera Constitucional brasileira, tratada posteriormente, os direitos fundamentais se desenvolvem também na seara dos direitos sociais, que estão relacionados às melhorias das condições de vida do sujeito. Nesse sentido, versam sobre educação, saúde, trabalho, previdência social, lazer, segurança, proteção à maternidade, à infância e aos desamparados (BRASIL, 1988).

O artigo 4º da Convenção, diz respeito à segurança relativa às instituições, bens, trabalho, cultura e meio ambiente, protegendo os povos indígenas da discriminação nessas áreas previamente citadas. O artigo 5º protege os valores, práticas sociais e espirituais indígenas. O artigo 8º declara o direito desses povos em manter seus costumes. O artigo 12 protege esses povos contra as violações sofridas no âmbito de seus direitos. O artigo 18 prevê sanções para intrusão em terras indígenas. O artigo 31 estabelece medidas de caráter educacionais para sociedade em geral, visando eliminar quaisquer tipos de preconceitos.

No Quadro seguinte, estrutura-se o conteúdo dos artigos violados pelas práticas contra os direitos humanos desenvolvidas pelas igrejas nas aldeias. Os grifos feitos no corpo do texto são de responsabilidade da autora e têm como objetivo enfatizar os artigos que as práticas religiosas e o silêncio do Estado desrespeitam no âmbito da Convenção 169 da OIT.

**Quadro 4 - Convenção 169 DA Organização Internacional do Trabalho  
"Sobre Povos Indígenas e Tribais" - 1989**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
2º	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os governos terão a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática para proteger seus direitos e garantir respeito à sua integridade.</li> <li>2. Essa ação incluirá medidas para:               <ol style="list-style-type: none"> <li>a) garantir que os membros se beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades previstos na legislação nacional para os demais cidadãos;</li> <li>b) promover a plena realização dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a identidade social e cultural, seus costumes e tradições e suas instituições.</li> </ol> </li> </ol>
3º	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas e tribais desfrutarão plenamente dos direitos humanos e das liberdades fundamentais <b>sem qualquer impedimento</b> ou discriminação. As disposições desta Convenção deverão ser aplicadas sem discriminação entre os membros do gênero masculino e feminino desses povos.</li> <li>2. Não deverá ser empregada <b>nenhuma forma de força ou coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais desses povos</b>, inclusive os previstos na presente Convenção.</li> </ol>
4º	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Medidas especiais necessárias deverão ser adotadas para salvaguardar as pessoas, instituições, bens, trabalho, culturas e meio ambiente desses povos.</li> <li>2. (...)</li> <li>3. O exercício, <b>sem discriminação</b>, dos direitos gerais da cidadania não deverá ser, de maneira alguma, prejudicado por tais medidas especiais.</li> </ol>

5º	<p>Na aplicação da presente Convenção:</p> <p>a) <b>os valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais desses povos deverão ser reconhecidos</b> e a natureza dos problemas que enfrentam, como grupo ou como indivíduo, deverá ser devidamente tomada em consideração;</p> <p>b) a <b>integridade dos valores, práticas e instituições</b> desses povos deverá ser respeitada.</p> <p>c) (...)</p>
8º	<p>1. (...)</p> <p>2. Esses povos <b>terão o direito de manter seus costumes e instituições</b>, desde que não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais previstos no sistema jurídico nacional e com direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Sempre que necessário, deverão ser estabelecidos procedimentos para a solução de conflitos que possam ocorrer na aplicação desse princípio.</p>
12º	<p>Os povos interessados deverão ser protegidos contra a violação de seus direitos e deverão poder mover ações legais, individualmente ou por meio de seus órgãos representativos, para garantir a proteção efetiva de tais direitos. Medidas deverão ser tomadas para garantir que os membros desses povos possam compreender e se fazer compreender em processos legais, disponibilizando-se para esse fim, se necessários outros meios eficazes.</p>
18º	<p><b>Sanções adequadas devem ser estabelecidas em lei contra a intrusão</b> ou uso não autorizado de terras dos povos interessados e os governos tomarão medidas para impedir a ocorrência de delitos dessa natureza.</p>
31º	<p><b>Medidas de caráter educacional deverão ser tomadas entre todos os setores da comunidade nacional</b>, particularmente entre os que se mantêm em contato mais direto com os povos interessados, com o objetivo de eliminar preconceitos que possam ter em relação a esses povos. Para esse fim, esforços deverão ser envidados para garantir que livros de história e outros materiais didáticos apresentem relatos equitativos, precisos e informativos das sociedades e culturas desses povos.</p>

Fonte: Elaboração própria.

A próxima seção é dedicada às questões das minorias étnicas, religiosas ou linguísticas. O texto da Declaração a ser tratada foi aprovado no ano de 1992 e traz em suas linhas profundo entendimento da importância referente às pautas coletivas. A Declaração discorre sobre minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas, mas é dúbia e trata muitas vezes de pautas coletivas como se fossem individuais. Isso encontra respaldo nas ideias liberais que reforçam a

defesa das garantias individuais, tornando-as muito presente em questões concernentes aos direitos humanos.

#### 4.6 DECLARAÇÃO SOBRE OS DIREITOS DAS PESSOAS PERTENCENTES A MINORIAS NACIONAIS OU ÉTNICAS, RELIGIOSAS E LINGUÍSTICAS

A Declaração sobre as minorias foi adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em sua resolução 47/135, de 18 de dezembro de 1992. Tal documento confere uma série de direitos às minorias, entre eles, o direito à cidadania e o direito de ser reconhecido enquanto cidadão pertencente a uma nação. Muitos reconhecem essa Declaração como uma tentativa de acabar com a apatridia no mundo, neste trabalho ela é tida como uma forma de reconhecer as minorias marginalizadas presentes no território brasileiro, que na teoria são dotados de cidadania e direitos, enquanto na prática o Estado se mostra ausente e incapaz de fazer com que essas garantias sejam efetivadas.

Essa Declaração surgiu dos esforços conjuntos da ONU e algumas de suas agências após a aprovação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) no ano de 1948, em que foi criada uma Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e a Proteção das Minorias. Contudo, apenas a partir de meados dos anos 1960 as questões referentes a minorias étnicas passaram a fazer parte das discussões e do planejamento internacional de direitos humanos (DAVIS, 2008).

Após a criação da subcomissão, as perspectivas frente às minorias começam a mudar a partir da adoção do Pacto dos Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos, o que desencadeia um novo momento de discussões a respeito de minorias étnicas, religiosas, linguísticas e outras. O Pacto reconhece em seu artigo 27 de maneira direta a obrigação dos Estados de conceder direitos às minorias, incluindo os direitos de "desfrutar da própria cultura, professar e praticar a própria religião e usar a própria língua" (ONU, 1966).

O ano de 1971 foi marcado nos direitos dos povos indígenas pela indicação por parte da Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e a Proteção das Minorias de um relator que possibilitasse o gerenciamento de um "Estudo sobre o problema da discriminação dos povos indígenas". Essa medida acarretou resultados que deram conta da importância de os povos

indígenas serem reconhecidos enquanto detentores de diversas questões e direitos distintos daqueles que eram direcionados a outras minorias étnicas (DAVIS, 2008).

No ano de 1982 foi encomendada pela ECOSOC à subcomissão a criação de um grupo que vinculasse esforços para os estudos sobre populações indígenas, o grupo se chamou Grupo de Trabalho sobre as Populações Indígenas (UNWGIP). A principal pauta do grupo era a de fazer um estudo que desenvolvesse critérios internacionais relacionados aos direitos humanos e de rever as questões nacionais relacionadas ao desenvolvimento de meios para a proteção dos direitos humanos e das liberdades básicas dos povos indígenas (DAVIS, 2008).

O ano de 1992 foi marcado pela adoção da Resolução 47/135 que se tornou a primeira Declaração que protegia as pessoas pertencentes às diversas minorias existentes. Essa Declaração foi um marco na história do direito internacional público e dos direitos humanos por ser a primeira destinada apenas às minorias, enquanto outras apenas os incluíam em seus textos. No quadro abaixo estão os artigos prescritos por esta Declaração em defesa dos direitos humanos que são violados em razão da atuação da igreja.

**Quadro 5 - Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas - 1992**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
1º	1. Os Estados deverão proteger a existência e a identidade nacional ou étnica, cultural, religiosa e linguística das minorias no âmbito dos seus respectivos territórios e deverão fomentar a criação das condições necessárias à promoção dessa identidade.
2º	1. As pessoas pertencentes a minorias nacionais ou étnicas, religiosas e linguísticas (doravante denominadas "pessoas pertencentes a minorias") têm direito de fruir a sua própria cultura, de professar e praticar a sua própria religião, e de utilizar a sua própria língua, em privado e em público, livremente e sem interferência ou qualquer forma de discriminação. 2. As pessoas pertencentes a minorias têm direito de participar efetivamente na vida cultural, religiosa, social, econômica e pública.
3º	1. As pessoas pertencentes a minorias poderão exercer os seus direitos, nomeadamente os enunciados na presente Declaração, individualmente bem em conjunto com os demais membros do seu grupo, sem qualquer discriminação.
4º	1. Os Estados deverão adotar as medidas necessárias a fim de garantir que as pessoas pertencentes a minorias possam exercer plena e eficazmente todos os seus direitos humanos e liberdades fundamentais sem qualquer discriminação

	<p>em plena igualdade perante a Lei.</p> <p>2. Os Estados deverão adotar medidas a fim de criar condições favoráveis que permitam às pessoas pertencentes a minorias manifestar as suas características e desenvolver a sua cultura, língua, religião, tradições e costumes, a menos que determinadas práticas concretas violem a legislação nacional e sejam contrárias às normas internacionais.</p> <p>3. (...)</p> <p>4. Os Estados deverão, sempre que necessário, adotar medidas no domínio da educação, a fim de estimular o conhecimento da história, das tradições, da língua e da cultura das minorias existentes no seu território. Às pessoas pertencentes a minorias deverão ser dadas oportunidades adequadas para adquirir conhecimentos relativos à sociedade em seu conjunto.</p>
8º	<p>3. As medidas adotadas pelos Estados a fim de garantir o gozo efetivos dos direitos consagrados na presente Declaração não deverão ser considerados prima facie como contrárias ao princípio da igualdade enunciado na Declaração Universal dos Direitos Humanos.</p>

**Fonte:** Elaboração própria.

O dispositivo tratado na sequência traz à luz os resultados do Documento que emergiu do encontro internacional realizado em Durban (2001), qual seja, a Declaração proveniente da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa. Um documento reconhecido internacionalmente pelas contribuições que proporciona aos entendimentos sobre os crimes de racismo, além disso contribui para estabelecer as categorias desse crime.

#### 4.7 DECLARAÇÃO DA CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CONEXA

A Declaração Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa, oriunda da Conferência Mundial de Durban realizada em 2001, tornou-se um documento fundamental para compreensão do racismo, bem como a sua caracterização nos diversos espaços sociais influenciados pela prática. Durante o período da Conferência, houve uma participação massiva de ativistas pelos direitos raciais, estes representavam movimentos da sociedade civil na luta contra o racismo (BAIROS, 2002).

Os eventos que antecederam a Conferência contribuíram para mapear as diversas formas de racismo, além de identificar quais grupos étnicos e raciais eram os mais atingidos pelas práticas racistas. No âmbito regional, as atividades que visavam coletar dados e informações para o documento internacional apoiavam-se nas organizações dos movimentos sociais

antirracistas, que se transformaram no Fórum Mundial de Organizações Não-governamentais e no Encontro Mundial da Juventude (BAIRROS, 2002).

Em Durban, foram reunidas cerca de 10 mil pessoas para o Fórum de ONGs, em que a maioria dos participantes eram mulheres de diversas nações. Os assuntos abordados no documento dizem respeito a temas que compreendem o colonialismo, crimes de ódio e violência, purificação étnica, migrações/refugiados, escravidão e tráfico de escravos, pobreza e exclusão social, racismo institucionalizado, antissemitismo, discriminação por casta, gênero, orientação sexual, juventude, ocupação estrangeira, racismo ambiental, intolerância religiosa, reparações, trabalho, tráfico e globalização (BLACKWELL; NABER, 2002).

A Declaração foi considerada um resultado de décadas de esforços para demonstrar socialmente a maneira como racismo, xenofobia e violência se interseccionizam com as questões de gênero. Mulheres de diversas ONGs lutam pelo reconhecimento da prática genderizada do racismo, para que nenhuma forma de racismo pautada pela violência de gênero pudesse de alguma maneira passar despercebida por olhos menos atentos (BLACKWELL; NABER, 2002).

As discussões entre ativistas e representantes de Estado davam conta do desinteresse dos Estados em abordar apenas o que foi chamado de racismo atual em detrimento da história do racismo construída ao longo dos anos, principalmente, a partir do colonialismo. De acordo com as autoras, parte dessa prática de não reconhecimento do racismo como uma questão histórica partiu das delegações da União Europeia e dos Estados Unidos (BLACKWELL; NABER, 2002).

Nas discussões que se referiam aos povos indígenas, lideraram os debates o Grupo dos Povos Indígenas, que objetivavam garantir que a Declaração a ser negociada não fosse constituída a partir de pautas que pudessem regredir os direitos dos povos indígenas, ou até mesmo impedi-los de avançar. Uma das lutas referia-se a utilização do plural na palavra povo, para que o termo Povos, no plural, pudesse de forma automática ser reconhecida a partir da percepção da autodeterminação (BLACKWELL; NABER, 2002).

A Declaração explícita formalmente os direitos dos povos indígenas no que se refere à sua autodeterminação, bem como suas práticas culturais. Assim, é possível reconhecer nos artigos abaixo os direitos violados dos povos indígenas por parte da igreja a partir da prática de

conversão presente no seio das aldeias, reservas e comunidades indígenas. O quadro busca ilustrar quais os principais artigos desrespeitados pela igreja.

**Quadro 6 - DECLARAÇÃO DA CONFERÊNCIA MUNDIAL CONTRA O RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CONEXA - 2001**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
2º	Reconhecemos que racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata ocorrem com base na raça, cor, descendência, origem nacional ou étnica e que as vítimas podem sofrer múltiplas ou agravadas formas de discriminação calcadas em outros aspectos correlatos como sexo, língua, religião, opinião política ou de qualquer outro tipo, origem social, propriedade, nascimento e outros;
8º	Reconhecemos que a religião, a espiritualidade e as crenças desempenham um papel central nas vidas de milhões de mulheres e homens, e no modo como vivem e tratam as outras pessoas. Religião, espiritualidade e crenças podem e devem contribuir para a promoção da dignidade e dos valores inerentes à pessoa humana e para a erradicação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata.
14º	Reconhecemos que o colonialismo levou ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, e que os Africanos e afrodescendentes, os povos de origem asiática e os povos indígenas foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas consequências. Reconhecemos o sofrimento causado pelo colonialismo e afirmamos que, onde e quando quer que tenham ocorrido, devem ser condenados e sua recorrência prevenida. Ainda lamentamos que os efeitos e a persistência dessas estruturas e práticas estejam entre os fatores que contribuem para a continuidade das desigualdades sociais e econômicas em muitas partes do mundo ainda hoje.
22º	Expressamos nossa preocupação no que diz respeito ao fato de que, em alguns Estados, as estruturas ou instituições políticas e legais, algumas das quais foram herdadas e ainda persistem hoje, não correspondem às características multiétnicas, pluriculturais e plurilinguais da população e, em muitos casos, constituem um fator importante de discriminação na exclusão dos povos indígenas.
40º	Reconhecemos o valor e a diversidade das culturas e o patrimônio dos povos indígenas, cuja contribuição singular para o desenvolvimento e pluralismo cultural da sociedade e cuja plena participação em todos os aspectos da sociedade, em particular nas questões que a eles se relacionem, são fundamentais para a estabilidade política e social para o desenvolvimento dos Estados nos quais eles vivem;

41°	Reiteramos nossa convicção de que a plena realização pelos povos indígenas de seus direitos e de suas liberdades fundamentais é indispensável para a eliminação do racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata. Firmemente, reiteramos nossa determinação em promover o pleno gozo de seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, bem como os benefícios do desenvolvimento sustentável, com pleno respeito às suas características distintas e suas próprias iniciativas.
42°	Enfatizamos que, para que os povos indígenas livremente expressem sua própria identidade e o exercício de seus direitos, não devem ser objeto de nenhuma forma de discriminação, o que necessariamente implicam no respeito aos seus direitos humanos e liberdades fundamentais. Atualmente estão sendo enviados esforços para assegurar o reconhecimento universal destes direitos nas negociações no projeto da declaração sobre os direitos dos povos indígenas, incluindo o que se segue: chamá-los pelo seu próprio nome; participarem livremente e em igual condição do desenvolvimento político, econômico, social e cultural de seu país; manterem suas próprias formas de organização, estilos de vida, culturas e tradições; manterem e usarem suas próprias línguas; manterem suas próprias estruturas econômicas nas áreas onde vivem; participarem no desenvolvimento de seus sistemas e programas educacionais; administrarem suas terras e os recursos naturais, incluindo os direitos de caça e pesca; e a terem acesso à justiça em condições de igualdade.
73°	Reconhecemos que à criança pertencente a uma minoria étnica, religiosa ou linguística ou que é indígena não deve ter negado o direito de gozar da sua cultura, quer individualmente ou em conjunto como outros membros de seu grupo, e de professar e praticar sua própria religião, ou a usar sua própria língua.
103°	Reconhecemos as consequências das formas passadas e contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata como graves desafios à paz e à segurança mundial, à dignidade humana, à realização dos direitos humanos e às liberdades fundamentais de muitas pessoas em todo o mundo, em particular, dos africanos, afrodescendentes, dos povos de origem asiática e dos povos indígenas.
15° Povos Indígenas	<p>Insta os Estados a:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>a) Adotarem ou continuarem a aplicar, em concerto com eles, medidas constitucionais, administrativas, legislativas, judiciais e todos os tipos de medidas necessárias para promover, proteger e assegurar o gozo, pelos povos indígenas, de seus direitos, bem como garantir àqueles povos o exercício de seus direitos humanos e de suas liberdades fundamentais com base na igualdade, na não-discriminação e na plena e livre participação em todas as esferas da sociedade, em particular, em matérias que os afetem ou se relacionem aos seus interesses;</li> <li>b) Promoverem maior conhecimento e respeito pela cultura e pela herança dos povos indígenas e a acolherem medidas já tomadas por outros Estados neste sentido.</li> </ol>

19°	Recomenda que os Estados, em conformidade com os instrumentos e normas internacionais de direitos humanos pertinentes, examinem suas Constituições, leis, ordenamentos jurídicos e políticas com o intuito de identificar e erradicar o racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata em relação a indivíduos e povos indígenas, seja de forma implícita, explícita ou inerente.
47°	Insta os Estados a garantirem os direitos de pessoas pertencentes a minorias nacionais, étnicas, religiosas e linguísticas, individualmente ou em comunidade com outros membros do seu grupo, a gozarem de sua própria cultura, a professarem e a praticarem sua própria religião e a usarem seu próprio idioma em lugares públicos e privados, livres e sem interferência, e a participarem efetivamente da vida cultural, social, econômica e política do país em que vivem, a fim de protegê-los de quaisquer formas de racismo, discriminação racial, xenofobia, intolerância correlata a que eles estejam ou passam estar submetidos.

**Fonte:** Elaboração própria.

A Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas será tema da próxima seção deste trabalho. Este documento internacional é considerado um marco na história dos povos indígenas uma vez que se mostra alinhado à pauta coletiva e à necessidade de tratar os direitos indígenas a partir dos direitos humanos internacionais. Nesse tópico, será apresentado o panorama geral da Declaração, assim como as soluções e conflitos que surgiram a partir da sua elaboração.

#### 4.8 DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS

O objetivo desta seção fundamenta-se na discussão a respeito da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas (2007). Assim, serão apresentadas discussões em torno da elaboração da presente Declaração, tal como o texto organizado em tabela para situar o leitor a respeito das violações dos artigos que sustentam essa Declaração.

A presente Declaração refere-se à resolução 1/2 do Conselho dos Direitos Humanos de 29 de junho de 2006, na qual foi aprovado, pelo mesmo órgão, o texto que se refere à Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Contudo, após discussões aprofundadas em relação ao documento, a resolução 61/178 de 20 de dezembro de 2006 decide

adiar o exame e a adoção de medidas sobre a Declaração. No dia 13 de setembro de 2007 esta Declaração foi aprovada.

O documento analisado constitui um marco do direito internacional dos direitos humanos, principalmente, no que tange às premissas de suas liberdades em relação à autodeterminação. Por ser uma Declaração, o documento não possui força mandatória, mas segundo Simoni (2009), os 143 votos favoráveis à Declaração podem ser considerados indícios de que esta pode adquirir legitimidade internacional, uma vez que apenas quatro Estados votaram contra, sendo eles: Austrália, Canadá, Estados Unidos e Nova Zelândia. O Brasil, neste caso, votou a favor.

A autora atribui a evolução dos direitos dos povos indígenas no âmbito internacional, primeiramente, à atuação das Organizações não-Governamentais e dos movimentos sociais indígenas, destacando a atuação dos movimentos oriundos da América do Norte. Em segundo lugar, Simoni (2009) elenca os avanços da teoria do direito e da antropologia jurídica na contribuição da ascensão dos direitos dos povos indígenas no contexto internacional.

Como afirma Santos (2013), a elaboração de um documento internacional como a Declaração discutida aqui demonstra uma inquietação colocada em evidência pelo sistema internacional. Os impactos e a efetividade dessa Declaração, de alguma maneira, ainda são questionados, contudo, uma de suas maiores contribuições remete a um ineditismo em um instrumento internacional: a preocupação e o reconhecimento dos direitos coletivos no plano internacional, algo tão excluído de um debate sempre buscou reforçar as garantias individuais, da proteção do indivíduo através da perspectiva abstrata de liberdade e igualdade (SANTOS, 2013).

O autor enfatiza as críticas que sempre existiu no âmbito da perspectiva liberal de direitos humanos em que o prisma sempre partiu de pressupostos de proteção do indivíduo. Entretanto, com a Declaração dos Povos Indígenas (2007) o enfoque individualista começa a se distanciar dos debates sobre direitos humanos internacionais (SANTOS, 2013).

A prática internacional voltada ao universalismo atuou por muito tempo pautado na prevalência do princípio da não-discriminação, que fez tentativas pouco efetivas de proteção dos grupos vulneráveis, incluindo os povos indígenas. Mas esse empenho demonstrou-se pouco suficiente, uma vez que a percepção da individualidade no que tange os direitos humanos

estavam mais associadas às concepções de tutela, o que transformava os documentos internacionais anteriores em figuras de "pai protetor" em um sistema de dominação instaurado desde os processos de colonização (SANTOS, 2013).

Dada as características de insuficiência que o modelo anterior trazia, a proteção dos direitos humanos individuais culminou num processo de generalização. No entanto, a partir dos esforços de movimentos sociais e de ONG 's no debate internacional, o fim do século XX foi definido pela luta a favor de grupos sociais para a construção de valores que enfatizem o coletivo. As necessidades apontadas pelos debates do fim daquele século inspiram a proteção de valores, necessidades e bens das coletividades que integram o sistema, principalmente, as minoritárias. Assim, a Declaração opera na transformação da garantia dos direitos fundamentais tanto da coletividade, quanto dos indivíduos. (SANTOS, 2013).

Vislumbrar a proteção dos direitos coletivos e transformá-la numa preocupação da comunidade internacional possibilita um avanço dos povos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos enquanto povos, enquanto um coletivo, mas não mais como indivíduos unitários (SANTOS, 2013). Enquanto alguns documentos internacionais trabalhavam em prol da assimilação, um tanto quanto forçada, desses povos, a Declaração compreende sua necessidade de direitos pautados no reconhecimento de sua coletividade. Abaixo, organizou-se uma tabela que define alguns dos direitos garantidos na presente Declaração e que estão sendo violados pela atuação forçada da igreja entre aqueles que não querem praticar as crenças ocidentais.

**Quadro 7 - DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS - 2007**

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
1º	Os indígenas têm direito, a título coletivo ou individual, ao pleno desfrute de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos pela Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o direito internacional dos direitos humanos.
2º	Os povos e pessoas indígenas são livres e iguais a todos os demais povos e indivíduos e têm o direito de não serem submetidos a nenhuma forma de discriminação no exercício de seus direitos, que esteja fundada, em particular, em sua origem ou identidade indígena.

3°	Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.
5°	Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.
7°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os indígenas têm direito à vida, à integridade física e mental, à liberdade e à segurança pessoal.</li> <li>2. Os povos indígenas têm o direito coletivo de viver em liberdade, paz e segurança, como povos distintos, e não serão submetidos a qualquer ato de genocídio ou a qualquer outro ato de violência, incluída a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.</li> </ol>
8°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos e pessoas indígenas têm direito a não sofrer assimilação forçada ou a destruição de sua cultura.</li> </ol>
11°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm o direito de praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais. Isso inclui o direito de manter, proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas, tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas.</li> </ol>
12°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm o direito de manifestar, praticar, desenvolver e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias espirituais e religiosas; de manter e proteger seus lugares religiosos e culturais e de ter acesso a estes de forma privada; de utilizar e dispor de seus objetos de culto e de obter a repatriação de seus restos humanos.</li> </ol>
13°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm o direito de revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, e de atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los.</li> </ol>
24°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm direitos a seus medicamentos tradicionais e a manter suas práticas de saúde, incluindo a conservação de suas plantas, animais e minerais de interesse vital do ponto de vista do médico. As pessoas indígenas têm também o direito ao acesso, sem qualquer discriminação, a todos os serviços sociais e de saúde.</li> </ol>
31°	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais, suas expressões culturais tradicionais e as manifestações de suas ciências, tecnologias e culturas, compreendidos os recursos humanos e genéticos, as sementes, os medicamentos, o conhecimento das propriedades da fauna e da flora, as tradições orais, as literaturas, os desenhos, os esportes e jogos tradicionais e as artes visuais e interpretativas. Também têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver sua propriedade intelectual sobre o mencionado patrimônio cultural, seus conhecimentos tradicionais e suas expressões culturais tradicionais.</li> </ol>
36°	Os povos indígenas, em particular os que estão divididos por fronteiras internacionais, têm o direito de manter e desenvolver contatos, relações e cooperação, incluindo

	atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com seus próprios membros, assim como com outros povos através das fronteiras.
--	--

Fonte: Elaboração própria.

Na esteira do debate anterior, será examinada a Declaração dos Povos Indígenas da Organização dos Estados Americanos. Documento considerado polêmico no sistema internacional tamanhos os conflitos que se deram entre Estados e Organização após a publicação da Declaração. Abaixo serão listados os caminhos delineados para a construção desse marco histórico para os povos indígenas das Américas e os debates trazidos a partir de sua publicação.

#### 4.9 DECLARAÇÃO SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA)

A Declaração Americana Sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DA-DPI), foi aprovada no dia 14 de junho de 2016. Contrariando o viés ideológico liberal da Convenção Americana dos Direitos Humanos (CADH), que foi estabelecida em 1969 e não pautou especificidades culturais no âmbito de suas linhas, a DA-DPI busca sanar as negligências praticadas pela CADH, ao tornar as especificidades das minorias étnicas fonte de um documento especial estabelecido pela Organização dos Estados Americanos (MILHOMENS, 2018).

As diversas demandas sobre violações desses povos e o amadurecimento nos debates frente aos direitos dos povos indígenas, fez com que a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH), responsável pela interpretação da CADH, desenvolvesse um *método dinâmico de interpretação*. Este, só foi possível a partir do consenso entre membros da CorteIDH de que o modo interpretativo até então utilizado feria a própria *ratio legis* da CADH. A diferença contida nesta nova forma de interpretação da CADH residia na manutenção dos preceitos universais dos Direitos Humanos, porém, possibilitando ao direito aplicável estar inserido no contexto e na relação com seu destinatário (MILHOMENS, 2018).

Ao adotar esse método de interpretação, a CorteIDH admite proteger os cidadãos vinculados a ela, a partir de suas especificidades culturais, sem que haja prejuízos da

universalidade dos direitos humanos. Isso demonstra a abertura da CorteIDH às demais fontes do direito internacional público que não sejam apenas vinculadas ao âmbito da OEA, abrindo espaço também para a recepção dos direitos consuetudinários, bem como das comunidades tradicionais (MILHOMENS, 2018).

Enquanto na CADH, não há referências relativas aos povos indígenas, povos tradicionais, povos tribais, minorias étnicas ou grupos vulneráveis, a DA-DPI evolui no sentido de reconhecer e promover os direitos fundamentais no âmbito dos povos indígenas (MILHOMENS, 2018). Como consequência, pode-se acompanhar 2 principais categorias evolutivas da CorteIDH para interpretação dos direitos indígenas: (1) a existência de direitos humanos tradicionais, presentes no contexto da CADH e passíveis de interpretação no âmbito do método interpretativo dinâmico multicultural que contribui para a promoção e manutenção dos direitos dos povos indígenas; e (2) elaboração e admissão de novos direitos humanos indígenas, tais direitos sem indicação de conteúdo e alcance presumidos na CADH, mas que a partir da jurisprudências podem ser socialmente sanados (ESTUPIÑAN SILVA; IBÁÑEZ RIVAS, 2014).

Assim, a finalidade da DA-DPI está ancorada na regulamentação das ações estatais futuras, frente aos direitos dos povos indígenas. Segundo Mazzuoli (2011), tal Declaração não possui efeitos de "norma jurídica", uma vez que não prevê as devidas sanções no caso de descumprimento ou na possível inobservância de seu texto, podendo ser percebida apenas como norma regulamentadora de comportamento. O Quadro 8, abaixo, exemplifica os artigos infringidos por igreja e Estado a partir da não observância dos direitos dos povos indígenas.

Quadro 8 - DECLARAÇÃO AMERICANA SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS - 2016

ARTIGOS	CONTEÚDO DOS ARTIGOS QUE MENCIONAM OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS AO LIVRE EXERCÍCIO DA FÉ E DA TRADIÇÃO
3º	Os povos indígenas têm direito à livre determinação em virtude desse direito, definem livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.
5º	<b>Plena Vigência dos direitos humanos</b> Os povos e as pessoas indígenas têm direito a gozo pleno de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais reconhecidos na Carta das Nações Unidas, na Carta da Organização dos Estados Americanos e no Direito Internacional dos Direitos Humanos.
6º	<b>Direitos Coletivos</b> Os povos Indígenas têm os direitos coletivos indispensáveis para sua existência, bem-estar e desenvolvimento integral como povos. Nesse sentido, os Estados reconhecem e respeitam o direito dos povos indígenas à ação coletiva; a seus sistemas ou instituições jurídicos, sociais, políticos e econômicos; às próprias culturas; a professar e praticar suas crenças espirituais; a usar suas próprias línguas e idiomas; e a suas terras, territórios e recursos. Os Estados promoverão, com a participação plena e efetiva dos povos indígenas, a coexistência harmônica dos direitos e sistemas dos grupos populacionais e culturas.
7º	<b>Igualdade de Gênero</b> 1. As mulheres indígenas têm direito ao reconhecimento, proteção e gozo de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais constantes no Direito Internacional, livre de todas as formas de discriminação. 2. Os Estados reconhecem que a violência contra as pessoas e os povos indígenas, especialmente contra as mulheres, impede ou anula o gozo de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais. 3. Os Estados adotarão as medidas necessárias, em conjunto com os povos indígenas, para prevenir e erradicar todas as formas de violência e discriminação, em especial contra as mulheres e crianças indígenas.
10º	<b>Repúdio à assimilação</b> 1. Os povos indígenas têm o direito de manter, expressar e desenvolver livremente sua identidade cultural em todos os seus aspectos, livre de toda intenção externa e assimilação. 2. Os Estados não deverão desenvolver, adotar, apoiar ou favorecer política alguma de assimilação dos povos indígenas nem de destruição de suas culturas.
11º	<b>Proteção contra o genocídio</b> Os povos indígenas têm o direito de não ser objeto de forma alguma de genocídio ou intenção de extermínio.

12°	<p><b>Garantias contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e outras formas conexas de intolerância</b></p> <p>Os povos indígenas têm o direito de não ser objeto de racismo, discriminação racial, xenofobia ou outras formas conexas e intolerância. Os estados adotarão as medidas preventivas e corretivas necessárias para a plena e efetiva proteção desse direito.</p>
13°	<p><b>Direito à identidade e à integridade cultural</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm direito a sua própria identidade e integridade cultural e a seu patrimônio cultural, tangível e intangível, inclusive o histórico e ancestral, bem como a proteção, preservação, manutenção e desenvolvimento desse patrimônio cultural para sua continuidade coletiva e a de seus membros, e para transmiti-lo às gerações futuras.</li> <li>2. (...)</li> <li>3. Os povos indígenas têm direito a que se reconheçam e respeitem todas as suas formas de vida, cosmovisões, espiritualidade, usos e costumes, normas e tradições, formas de organização social, econômica e política, formas de transmissão do conhecimento, instituições, práticas, crenças, valores, indumentária e línguas, reconhecendo sua interrelação, tal como se dispõe nesta Declaração.</li> </ol>
14°	<p><b>Sistemas de conhecimento, linguagem e comunicação</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm o direito de preservar, usar, desenvolver, revitalizar e transmitir a gerações futuras suas próprias histórias, línguas, tradições orais, filosofias, sistemas de conhecimento, escrita e literatura; e a designar e manter seus próprios nomes para suas comunidades, indivíduos e lugares.</li> </ol>
16°	<p><b>Espiritualidade Indígena</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm o direito de exercer livremente sua própria espiritualidade e crenças e, em virtude disso, de praticar, desenvolver, transmitir e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias, e a realizá-las tanto em público como privadamente, individual e coletivamente.</li> <li>2. Nenhum povo ou pessoa será sujeito a pressões ou imposições, ou a qualquer outro tipo de medida coercitiva que afete ou limite seu direito de exercer livremente sua espiritualidade e suas crenças indígenas.</li> <li>3. Os povos indígenas têm o direito de preservar e proteger seus lugares sagrados e de ter acesso a eles, inclusive seus lugares de sepultamento, a usar e controlar suas relíquias e objetos sagrados e a recuperar seus restos humanos.</li> <li>4. Os Estados, em conjunto com os povos indígenas, adotarão medidas eficazes para promover o respeito à espiritualidade e às crenças indígenas e proteger a integridade dos símbolos, práticas, cerimônias, expressões e formas espirituais dos povos indígenas, em conformidade com o direito internacional.</li> </ol>

17°	<p><b>Família Indígena</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. (...)</li> <li>2. Em assuntos relativos à custódia, adoção, ruptura do vínculo familiar e assuntos similares o interesse superior da criança será considerado primordial. Na determinação do interesse superior da criança, os tribunais e outras instituições relevantes terão presente o direito de toda criança indígena, em comum com membros de seu povo, de desfrutar de sua própria cultura, de professar e praticar sua própria religião ou de falar sua própria língua e, nesse sentido, será considerado o direito indígena do povo respectivo e seu ponto de vista, direitos e interesses, inclusive as posições dos indivíduos, da família e da comunidade.</li> </ol>
20°	<p><b>Direitos de associação, reunião, liberdade de expressão e pensamento</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. (...)</li> <li>2. (...)</li> <li>3. Os povos indígenas, em especial os que estejam divididos por fronteiras internacionais, têm direito a transitar, manter, desenvolver contatos, relações e cooperação direta, inclusive atividades de caráter espiritual, cultural, político, econômico e social, com membros de seu povo e com outros povos.</li> </ol>
22°	<p><b>Direito e jurisdição indígena</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm direito a promover, desenvolver e manter suas estruturas institucionais e seus próprios costumes, espiritualidade, tradições, procedimentos, práticas e, quanto existam, costumes ou sistemas jurídicos, em conformidade com as normas internacionais de direitos humanos.</li> </ol>
25°	<p><b>Formas tradicionais de propriedade e sobrevivência cultural. Direito a terras, territórios e recursos</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm direito a manter e fortalecer sua própria relação espiritual, cultural e material com suas terras, territórios e recursos, e a assumir suas responsabilidades para conservá-los para eles mesmos e para gerações vindouras.</li> </ol>
28°	<p><b>Proteção patrimônio cultural e da propriedade intelectual</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. (...)</li> <li>2. A propriedade intelectual coletiva dos povos indígenas compreende, entre outros, os conhecimentos e expressões culturais tradicionais entre os quais se encontram os conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos, aos desenhos e aos procedimentos ancestrais, as manifestações culturais, artísticas, espirituais, tecnológicas e científicas, o patrimônio cultural material e imaterial, bem como os conhecimentos e desenvolvimentos próprios relacionados com a biodiversidade e a utilidade e qualidades das sementes, das plantas medicinais, da flora e da fauna.</li> </ol>
30°	<p><b>Direito à paz, à segurança e à proteção.</b></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os povos indígenas têm direito à paz e à segurança.</li> <li>2. Os povos indígenas têm direito ao reconhecimento e ao respeito de suas próprias instituições para a manutenção de sua organização e controle de suas comunidades e povos.</li> </ol>

31°	1. Os Estados garantirão pleno gozo dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais dos povos indígenas, bem como seu direito de manter sua identidade cultural e espiritual, sua tradição religiosa e sua cosmovisão, seus valores e a proteção de seus lugares sagrados e de culto, além de todos os direitos humanos constantes da presente Declaração.
32°	Todos os direitos e liberdades reconhecidos na presente Declaração serão garantidos igualmente às mulheres e aos homens indígenas.
33°	Os povos e pessoas indígenas têm direito a recursos efetivos e adequados, inclusive os recursos judiciais expedidos, para a reparação de toda violação de seus direitos coletivos e individuais. Os Estados, com a participação plena e efetiva dos povos indígenas, disporão os mecanismos necessários para o exercício desse direito.

**Fonte:** Elaboração própria.

O exame do conteúdo de Pactos, Convenções e Declarações, que formam parte do arcabouço do regime de direitos estabelecido em âmbito mundial, evidencia os avanços no tratamento das questões indígenas. As orientações contidas nesses documentos, atuam gradativamente, a favor da diversidade cultural, no enfrentamento da discriminação e na luta contra o etnocentrismo. Disso resulta um sólido marco de expansão e proteção dos direitos humanos dos povos indígenas. Ainda assim, infere-se do exame de documentos e da infração aos seus conteúdos que o processo de afirmação dos direitos humanos dos povos indígenas tem a sua ativação postergada. Oportunamente, como dito antes, a análise documental referente aos artigos dispostos nos quadros antes referidos será retomada no capítulo seguinte (seção 5.6).

Dito isso, chega-se ao próximo momento desta análise, no qual se busca o entendimento das violações aos direitos humanos impulsionadas por ações da igreja em territórios Guarani e Kaiowá, com o embasamento das informações obtidas no trabalho de campo. Com o apoio dos dados oriundos da pesquisa de campo (etnografia política, observação participante, escuta sensível, depoimentos e entrevistas) são avaliadas as ações e omissões que se refletem em intolerância religiosa, na violação de direitos e em violência contra as mulheres nos *tekoha* Guarani e Kaiowá. A interpretação dos resultados da pesquisa se alinha aos debates teóricos desencadeados no texto, visando sustentar as avaliações e contemplar os objetivos do estudo. A etnografia política é apresentada, na maioria das vezes, em primeira pessoa, para que haja um delineamento exato da vivência no campo.

Sob o enfoque da intolerância religiosa, o título do próximo capítulo é inspirado no livro de Delcio Monteiro de Lima, cuja obra, "Os Demônios Descem do Norte", descreve o fundamentalismo religioso e a tentativa de dominação feita no Brasil por igrejas pentecostais americanas e europeias em comunidades carentes e em áreas indígenas.

## 5. OS DEMÔNIOS DESCEM DO NORTE: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E AS VIOLÊNCIAS DA IGREJA EM CORPOS GUARANI E KAIOWÁ

Meu trabalho de campo com os Guarani e Kaiowá começou em dezembro de 2020 após nove meses de pandemia, nove meses de atraso na pesquisa e nove meses sem vacina. Quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) determinou em março de 2020 que o mundo vivia em uma situação de pandemia de COVID-19 eu estava próxima à minha primeira viagem para pesquisa de campo que ocorreria junto aos Paiter Suruí de Rondônia, na Terra Indígena Sete de Setembro. Passagem comprada, carona para a Terra Indígena organizada, seriam 5 meses por lá, até que um amigo, liderança da Terra Indígena me ligou e disse para não ir, pois todos na aldeia já estavam com COVID-19.

Eu, que estava encantada com a possibilidade de pesquisar na aldeia que cujo filme, *Ex-Pajé*, me incitou a delimitar meu tema de pesquisa, fiquei triste, desapontada e como todos, entrei num processo de reclusão social em minha cidade natal que perdurou até o momento em que pesquisadores de Dourados entraram em contato avisando que era possível adentrar nas Reservas Guarani e Kaiowá, praticando todos os cuidados necessários para que não houvesse contaminação.

Quando cheguei a Dourados e após quinze dias intensos de isolamento na casa que havia alugado, fui junto a outros pesquisadores e pesquisadoras a uma área de retomada que ficava em uma rodovia do Mato Grosso do Sul. Essa área de retomada era liderada pela liderança Lúcia<sup>3</sup>, que possui uma história forte no processo de retomadas de territórios ancestrais e que habita essa região com a esperança de um dia conseguir retomar esse espaço sagrado que foi habitado por seus ancestrais.

Na chegada conheci seu neto David, e preciso reiterar, não utilizo os nomes verdadeiros para que não haja prejuízo ou perseguição aos envolvidos. O que me surpreendeu na chegada à retomada e que me fez compreender que minha pesquisa de campo se iniciava naquele momento tem a ver com o que encontrei na entrada da humilde casa de Lúcia. Em um quadro verde escrito a giz havia dizeres num idioma que não fui capaz de identificar, perguntei então ao David o que estava escrito e ele, muito maroto, me disse que era coreano e que estava escrito: "Jesus nos abençoa". Talvez eu não tenha disfarçado meu choque e muito menos tenha compreendido o

---

<sup>3</sup> Os nomes dos entrevistados neste capítulo foram alterados para nomes baseados na obra de Paulina Chiziane. Inicialmente, seriam substituídos por nomes bíblicos, mas acreditei ser uma ironia de muito mau gosto. Apenas alguns nomes foram mantidos por considerar que não prejudicam a imagem do/a entrevistado/a.

que aquilo significava, mas entrei numa longa conversa sobre futebol com meu novo amigo e deixei, por um instante, aquela curiosidade de lado.

Cruzeirense que sou, fui motivo de chacota de David por meu time ter continuado na série B do campeonato brasileiro pelo segundo ano consecutivo e porque, claro, o time dele, o Palmeiras, havia sido campeão poucos dias atrás. Essa conversa nos aproximou de tal forma que resolvemos ficar chutando uma velha bola de futebol um para o outro e tive coragem de perguntar o motivo de ele ter escrito aquilo no quadro verde. David narrou assim uma batalha que ele teve com a gripe, em que ele ficou muito mal, teve muita febre, garganta muito inflamada e nenhum remédio foi capaz de curá-lo, até que, surpreendentemente, um pastor pentecostal que se relacionava afetivamente com sua avó Lúcia, fez uma forte oração e ele se curou. Segundo ele, foi nesse momento em que ele teve a certeza da existência de Jesus e de sua capacidade de curar. Essa conversa caminhou comigo desde o momento em que a ouvi, e continuo refletindo sobre ela, cotidianamente, com o intuito de compreender de que maneira a colonialidade da fé adentrou e realiza suas ações no imaginário de cada um.

No contínuo das minhas andanças pelas reservas indígenas percebi uma presença muito forte de igrejas pentecostais Deus é Amor, Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus em suas diversas ramificações, mas também as igrejas pentecostais dissidentes de tais igrejas. É muito comum nas reservas Guarani e Kaiowá que surjam conflitos entre pastores e membros da igreja, tais conflitos levam ao rompimento e a posterior criação de uma nova igreja dissidente da igreja antiga. Tudo isso torna muito complicado conseguir quantificar o número de igrejas nos territórios indígenas, além de ser muito difícil identificar de quais denominações essas igrejas pertencem.

A igreja Deus é Amor, a Igreja Presbiteriana e a Congregação Cristã no Brasil continuam centralizadas em suas matrizes. Em contrapartida, as igrejas Assembleia de Deus já se ramificaram em tantos ministérios, fica complicado saber se são pentecostais ou renovadas e se há algum pertencimento centralizado como as outras. Importante ressaltar que nessas igrejas os pastores são indígenas que trabalham em prol do discurso hegemônico e civilizador das igrejas.

Um dos encontros que tive durante o período em que visitei ou mesmo pernoitei nas reservas indígenas foi de uma conversa com uma mulher de aproximadamente 46 anos que nomearei como Maria das Dores. Esta, chefe de um fogo doméstico, deu à luz a seis filhos, 5 mulheres e 1 homem, todos filhos de 4 pais diferentes, essa informação só se torna importante para pensar a respeito do caminho que levou Maria das Dores à igreja pentecostal. Durante os dias que passei na terra em litígio Guyra Roka fiquei instalada em seu fogo doméstico. A

primeira conversa que tivemos foi numa manhã de um dia de semana em que a mulher em questão saiu para pegar lenha no mato e me convidou para ir. Fui toda faceira mostrando o meu canivete pra ela, que eu havia levado para nos proteger de algum perigo. Em seguida ela me mostrou seu facão de aproximadamente 40 centímetros. Com certeza meu canivete virou uma piada durante toda minha estadia.

No mato, nos encontramos, não numa relação de pesquisadora e pesquisada, mas numa relação de cumplicidade. Senti, enquanto eu estava sentada esperando-a derrubar árvores secas para transformar em lenha, que ela queria de fato me contar a história dela, num momento em que estávamos nós duas, a filha mais nova e os cachorros que ela usa para caçar. Maria das Dores me contou que se casou com o primeiro marido, pai de sua filha mais velha, aos 14 anos de idade, logo depois de sua formação biológica e como determinam os ensinamentos tradicionais dos Guarani e Kaiowá. Esse primeiro relacionamento foi o que a conduziu em direção ao álcool, pelas minhas contas e pelas informações que ela me ofereceu, isso aconteceu por volta de 1989. Após o nascimento da primeira filha as agressões por parte do marido e a fome levaram-na de volta ao fogo de sua família nuclear, cujo pai e a mãe são um famoso casal, ele um centenário *Ñanderu*, ela uma *Nandesy*.

Ainda muito jovem, com uma filha pequena e de volta à casa dos pais, Maria das Dores conheceu seu novo marido, pai de duas de suas filhas. Esse casamento, assim como o outro, foi regado de álcool, violência e pobreza extrema. O que Maria das Dores e as filhas comiam e vestiam era oriundo das doações distribuídas pela Missão Caiuá. O segundo marido morreu queimado. A casa de sapé que moravam pegou fogo e ele alcoolizado não foi capaz de acordar para sair vivo. Em uma conversa com Jacinta, segunda filha de Maria das Dores, ela me diz que não acredita na morte do pai e que já ouviu boatos de que ele está em uma aldeia em um município não muito distante. Verdade ou não, após o segundo casamento terminar em uma tragédia, Maria das Dores voltou novamente à casa de sua mãe e seu pai.

Após 2 anos só, resolveu casar-se novamente. Deixou as filhas com os pais e foi viver esse novo relacionamento que gerou com Luizinho. As violências se repetiram diversas vezes e eles se separaram, como castigo a ela, o pai de Luizinho o levou embora e criou o menino afastado da mãe, ele só voltou ao convívio aos 15 anos, quando foi expulso da casa da tia acusado de estar viciado em drogas ilícitas como a cocaína. A mãe o acolheu prontamente, mas o vício ainda permeia a vida do filho.

O quarto casamento de Maria das Dores foi o que mais prejuízos físicos e materiais lhe causou, isso parafraseando suas próprias palavras. Quando grávida da quarta filha, o marido alcoolizado a espancava diariamente, chegou a quebrar seus dois dentes incisivos. As agressões

se tornaram tão cotidianas que a vítima narra as joelhadas que ele acertava em sua barriga de grávida e quando a criança nasceu, ele tentou enforcá-la, mas foi impedido por Maria das Dores. Após o resguardo, em uma cena que mais se aproxima de um estupro, a vítima ficou novamente grávida e decidiu que não poderia mais viver ao lado do agressor. As narrativas de agressão que Maria das Dores me forneceu foram tão fortes que sou incapaz de reproduzi-las nessas páginas.

No final do quarto casamento, Maria das Dores estava com duas filhas pequenas, sofria de alcoolismo e precisava voltar para a casa dos pais. Foi nesse contexto que ela encontrou a igreja pentecostal Deus é Amor na reserva indígena de Dourados e foi convidada pelo pastor a fazer parte da obra. Quando perguntei qual o intuito de fazer parte de uma igreja a primeira resposta que ela me deu foi a respeito de sua habilidade para rezas e para os cantos, disse que tinha herdado as habilidades dos pais, mas que devido ao uso abusivo álcool não conseguiu seguir os mesmos passos, e quando o pastor descobriu sua origem logo falou da problemática do feitiço no contexto da vida espiritual, atribuiu todo o percurso conturbado da vida de Maria das Dores ao histórico de rezadores de sua família. Ela se convenceu da necessidade de ir à igreja para quebrar os possíveis feitiços e coisas ruins que pudessem ter acontecido com sua vida.

A igreja foi também a responsável, segundo Maria das Dores, pelo fim do vício em álcool que carregou durante boa parte da vida. Mas com a igreja vem diversas obrigações e determinações de domínio impostas pelos pastores. Certa vez, no meu período na aldeia chegou incomodada, pois o novo pastor exigiu que as mulheres não usassem botinas, uma vez que eram objetos considerados masculinos e a masculinização da aparência da mulher é vista como um pecado em sua interpretação bíblica, ao usar o objeto, automaticamente, as mulheres estariam pecando. As botinas em questão dão segurança às mulheres que precisam ir ao mato caçar, pegar lenha e pescar, impedem que essas mulheres pisem em cobras, objetos cortantes e corram qualquer outro tipo de risco, em outras palavras, o uso da botina configura, nesses casos, um equipamento de proteção individual.

Ao fim da minha conversa com Maria das Dores, perguntei se ela não tinha vontade de se casar novamente. A resposta foi um sonoro não, embora tenha sido cobrada na igreja várias vezes por permanecer sozinha cuidando de seu fogo doméstico, para o pastor a mulher deve sempre estar subordinada a um homem que é o seu marido, mas Maria das Dores após muito sofrimento em relacionamentos optou por se manter só. Ela atribui à igreja todo o sucesso que teve em conseguir sustentar as filhas pequenas e ao fato de ter saído do alcoolismo e manter uma vida emocionalmente estável. A bíblia que ela usa está em guarani, pois a igreja teve a preocupação de adentrar não apenas nos costumes, mas no idioma dos Guarani e Kaiowá.

A exposição acima pode parecer um tanto fatigante para o leitor menos atento, mas ela diz muito sobre a vida de grande parte das mulheres Guarani e Kaiowá que estão entre a faixa etária de 25 a 45 anos. Ouvi histórias quase idênticas pelo menos dez vezes, filtrei aqui a que mais me daria aspectos descritivos para compreender o que a igreja significa entre essas mulheres. Aqui, podemos retomar aos ensinamentos do professor Levi M. Pereira (2016) que demonstram o vazio e a solidão das mulheres Guarani e Kaiowá no ato da separação, quando o homem vai em busca de formar um outro fogo doméstico e a ex-mulher fica com toda responsabilidade sobre a criação, educação e o sustento dos filhos.

Além disso, Maria das Dores me narrou as proibições típicas dos pastores da igreja. De um modo geral, não se pode beber, nem usar drogas ilícitas, mas quando se trata dos corpos femininos as exigências são ainda maiores. Os pastores e membros de destaque da igreja chamados obreiros determinam a vestimenta feminina, justificando no pecado o uso de calças, os cortes de cabelo, o uso de maquiagem, as relações na aldeia só podem acontecer de maneira próxima com os membros frequentadores da igreja, não se pode juntar com os pecados do mundo e os não crentes trazem esses pecados para os crentes.

Nos territórios Guarani e Kaiowá a igreja pentecostal demonstra algumas diferenças de adaptação. Como coletado em escutas sensíveis, na maior parte dos territórios a igreja chega a partir de membros indígenas que, anteriormente, viviam em contexto urbano, por outro lado, em *Guyra Roka*, território de Maria das Dores, a igreja teve início a partir da morte de uma liderança em questão. O líder foi assassinado devido às disputas de terra na região e pelo fato da terra indígena retomada se concentrar em meio a uma fazenda de plantio de milho. Após a morte dessa liderança, uma igreja pentecostal se instalou nas terras em litígio e nunca mais saiu. Depois dessa igreja, a Missão Caiuá adentrou ao *tekoha* e construiu ergueu uma construção que durante a semana funciona como escola, mas nos fins de semana é ocupada pelos missionários presbiterianos para a realização de cultos.

Anos mais tarde, um missionário de uma Igreja Batista Renovada, sediada em Taubaté, iniciou seus trabalhos na Terra Indígena de Panambizinho e em *Guyra Roka*. Esse missionário esteve em missão entre indígenas no Chaco argentino e no Paraguai. Após se instalar em *Guyra Roka*, construiu um grande salão que funciona como igreja e escola de aprendizados bíblicos, aulas de violão, canto e reforço escolar para as crianças. Atrás do imóvel foi construído um quarto com cozinha para se hospedar no período em que fica no *tekoha* com suas duas filhas pequenas e a esposa. O missionário atua 10 dias no mês em *Guyra Roka*, dez dias em Panambizinho e dez dias em casa.

Além das três igrejas citadas anteriormente, no período em que eu passei em *Guyra Roka*, foi aberta uma nova igreja, dissidência da primeira igreja pentecostal, fundada por um pastor que entrou em conflitos com a outra igreja quando era membro e resolveu fundar sua própria igreja. Esse pastor, em particular, foi alvo da minha atenção em um dos momentos mais conflituosos que passei no território. O então pastor, estava casado com uma senhora que em seu fogo doméstico acolheu um de seus netos. Num rompante de raiva e sob a justificativa de uma malcriação de um menino de dez anos, o pastor o espancou deixando seu rosto muito inchado de hematomas, o que fez a atual liderança de *Guyra Roka*, uma mulher de 30 anos, precisar recorrer à proteção da FUNAI e do Conselho Tutelar para o menino.

Em resumo, a terra indígena de *Guyra Roka* possui aproximadamente 98 pessoas, grande parte parentes consanguíneos derivados da família do famoso *Ñanderu* centenário Tito Vilhalva. Assim, das quatro igrejas que estão inseridas no território de *Guyra Roka*, duas são pentecostais, uma é renovada e outra tradicional, e entre elas disputam espaço na captação de fiéis. Notei que entre os crentes de *Guyra Roka* não há muita fidelidade em relação às igrejas, tudo depende da programação religiosa do momento. Como a igreja que mais promove eventos é a renovada, os crentes sempre lotam os cultos, as aulas de violão, aulas de canto. E as crianças estão sempre presentes nos estudos bíblicos que acontecem durante a semana no período da tarde. Quando o missionário vai embora com sua família, os crentes voltam aos cultos normais das pentecostais. Abaixo as fotos da casa de reza, também chamada casa medicinal do *Ñanderu* Tito Vilhalva e da *Ñandesy* Miguela:

Figura 3 – Terra Indígena *Ogá Pysy Tekoha Guyra Roka*



Fonte: Autoria própria.

Analisando o discurso de enfoque das pentecostais através das entrevistas colhidas pude perceber o medo espiritual como um dos mecanismos de atrair os Guarani e Kaiowá. Em uma das escutas ficou claro que o discurso sobre Deus, a entidade cristã, deixa de ser proferido, dando lugar à retórica da demonização e acusação da religião tradicional enquanto uma possibilidade de salvação contra o feitiço e as bruxarias emanadas pelos *Ñanderu* e *Ñandesy*. O medo espiritual também se centra na figura do *mbaraka* e da *takuara*, dois instrumentos religiosos que simbolizam a crença Guarani e Kaiowá e são utilizados pelo rezadores e rezadeiras nas casas de reza dos *tekoha*.

A igreja pentecostal proíbe o uso dos vestuários típicos indígenas e condena a utilização dos grafismos corporais típicos dos Guarani e Kaiowá. Quando conseguem capital social jovem

para a igreja, desaprovam a interação desses jovens com os demais jovens não crentes. O discurso gira em torno de separar esses jovens a partir da lógica da dualidade trabalhada por Segato (2007a), assim os jovens frequentadores da igreja são tidos como santificados ou santos, enquanto os jovens não crentes são tidos como "do mundo", expressão muito utilizada entre evangélicos no Brasil inteiro para descrever pessoas que não "aceitaram Jesus" ou não se converteram a uma religião evangélica. Minha entrevistada utiliza também a expressão "sujo" para designar os jovens não crentes. Entre os membros das igrejas pentecostais, as vestimentas típicas dão lugar às roupas sociais, no caso dos homens, e aos vestidos e saias abaixo dos joelhos, no caso das mulheres.

A captação dos jovens e adultos acontece pela emoção. São muitas promessas relativas à melhora de vida, depressão, casamento, do comportamento dos filhos, entre outras. A igreja seduz os jovens e os mais velhos, muitos jovens buscam a igreja por problemas em casa, com pais com problemas de vício em álcool ou em drogas. Uma jovem conversou comigo despretensiosamente, me contando sobre sua vida ao lado da mãe antes de seguir na vida religiosa. A mãe, ex-viciada em álcool, bebeu durante toda a infância das filhas, quando a jovem tinha 8 anos de idade, a mãe tentou vendê-la a um homem mais velho para se casar em troca de álcool, cigarros e cocaína, por sinal, uma droga muito comum nos *tekoha*. Quando a mãe bebia, a jovem ficava em casa sozinha com o avô idoso e sua alimentação e de sua irmã ficavam sob a responsabilidade dele. Certa vez, em um acidente doméstico o idoso se queimou com água fervendo e não havia ninguém na casa para ajudar, ela teve que pedir ajuda aos vizinhos que moravam próximos a casa. Quando indago sobre a conversão da mãe, ela sinaliza como algo bom que aconteceu em sua vida. A mãe está na igreja desde 2015 e desde então nunca mais bebeu ou se drogou. Quando a mãe entrou na igreja levou toda a família junto, inclusive parentes de outros *tekoha* como o *Tey' kue*.

Jacinta, uma de minhas entrevistadas atribui à igreja o desinteresse dos crentes em retomarem as terras. A igreja pentecostal, embora tenha em sua história se desenvolvido nos espaços de retomada, atualmente, tem agido fortemente contra esse processo de recuperação de terras ancestrais. Jacinta, me informa que, enquanto liderança, não se coloca em posição contrária à existência das igrejas nos *tekoha*, mas critica aquilo que ela chama de doutrinação da igreja, essa prática seria realizada a partir das proibições oriundas da igreja e que afastam os indígenas da cultura do coletivismo e das práticas tradicionais de dança, crenças religiosas, interação com os mais velhos, respeito as rezadeiras e rezadores. Além disso, a igreja também aplica sua doutrina no âmbito da retomada das terras.

O ex-pastor, que chamarei aqui de Clemente, perdeu seu ministério por discordâncias dos demais membros da igreja. Sua história de vida confirma o que as pesquisas demonstram, após quando jovem seguiu para o Paraná para trabalhar e em busca de condições melhores de vida, mas acabou se envolvendo com bebidas alcoólicas e drogas ilícitas. Clemente foi abordado pela Igreja Pentecostal de Jesus Cristo, começou a frequentar e a aceitar o evangelho e percebeu através das pregações do pastor que seria possível mudar de vida. A Igreja Pentecostal de Jesus Cristo tem sua sede em Curitiba.

Após aceitar Jesus e passar a frequentar a igreja, Clemente começou a visitar seu *tekoha* uma vez ao ano, e quando visitava pregava mensagens bíblicas para as pessoas que viviam no *tekoha*, segundo ele, naquela época não havia evangélicos na região que vivia sua família. Mesmo com as mensagens cristãs anunciadas por Clemente, ele percebia que as pessoas ainda continuavam a beber muito, mas ele não se sentiu ameaçado, deu enfoque ao fato de que se Jesus mudou a vida dele poderia mudar a vida dos outros também. Então, após o assassinato do pai, Clemente voltou à sua terra indígena com a missão de evangelizar.

Segundo narra, recebeu um chamado, o que muitos evangélicos denominam como "revelação divina":

*u sonhei uma vez assim que um homem chegou assim e falou pra mim, que um dia ele mostrou uma coisa assim, mostrava tipo uma roça assim pra mim, mas eu precisava cuidar dela, precisava colocar adubo, mas eu não entendia qual era, mas o tempo foi passando assim, o lugar era essa daqui essa. O tempo se foi passando, com um ano vindo pra cá, a minha mãe, as minhas irmãs começaram a aceitar Jesus também, começaram vir a crer. Aí o tempo foi mudando, foi mudando e aí eles se adaptaram também assim como eu. Com o tempo a gente trouxe o evangélico pra cá, criamos quase tudo evangélicos. Pararam a droga, pararam as bebidas alcoólicas e eles começaram a entrar na igreja. Ai como não tinha pastor, cá né, eu não tinha função de ser pastor (...).*

Sobre as questões referentes à demarcação das terras indígenas, o ex-pastor foi claro em seu posicionamento. As pessoas não-crentes do *tekoha* acusam os crentes de serem contra a demarcação das terras, contudo, Clemente afirma que esta seria apenas um conflito sobre os meios a se chegar no processo de demarcação. O ex-pastor acredita que a luta do indígena deve ocorrer no plano espiritual, não no plano material. Isso quer dizer que a crença evangélica não permite a luta direta pela demarcação, pois acreditam que essa luta acarreta "derramamento de sangue". Segundo ele:

*[...] mas a minha intenção é orar pras pessoas pra não acontecer mais isso pra acontecer mais isso deixar a justiça resolver de uma forma assim pela oração, como na minha crença, na minha parte religião eu oro pra coisa da tudo certo e por isso*

*que eu falo não precisa ser uma pessoa que tentar passar com a carruagem na frente do boi e desmoronar todas as coisa.*

Assim como Clemente, as opiniões pentecostais sobre as demarcações pautam mais a ideia de chegar ao resultado perante o espiritual do que utilizar dos meios mundanos para conseguir atingir o objetivo. Maria das Dores, Clemente, Jacinta são alguns dos pensamentos divergentes que pairam sobre os conflitos internos existentes entre os Guarani e Kaiowá e intensificados pela igreja. A seguir, veremos os discursos adotados pela igreja no intuito de captar fiéis e intensificar ainda mais os processos de conversão.

Assim, as análises a seguir são fruto de ocorrências, declarações e circunstâncias ocorridas no âmbito das ações da igreja, fazendo remissão aos contextos de marginalização, dominação, disciplinar e colonial da igreja. Até aqui narrei o contexto etnográfico e de escuta em que me dediquei durante os meses de pesquisa de campo. A partir de agora avalio, discursivamente, as intercorrências da igreja nos *tekoha* Guarani e Kaiowá.

## 5.1 O DISCURSO DO MEDO ESPIRITUAL E DO MEDO A PARTIR DA VIOLÊNCIA FÍSICA COMO INSTRUMENTO DE PODER

O medo e a violência são duas variáveis que cercam a vida dos Guarani e Kaiowá desde o confinamento, em diferentes graus e de diferentes formas. O confinamento cumpriu o propósito de marginalizar ainda mais esse povo, a igreja utilizou do discurso da modernidade como possibilidade para sair da margem social. A lógica positivista religiosa implantada no discurso religioso repete o projeto desenvolvido por Marechal Rondon e implantado pelo SNI, ou seja, a noção de o ser indígena configura uma condição de transitoriedade, ignorando as características da cultura como algo permanente e desenvolvido a partir das influências milenares que datam a vida desses povos.

A igreja pentecostal tornou-se uma maneira de alienação política no contexto dos Guarani e Kaiowá. O medo espiritual propagado baseia-se no discurso denunciado pela entrevistada Jacinta, que se direciona às práticas sociais e religiosas tradicionais, e mistifica sua execução a partir da demonização dessas práticas. Tudo se torna algo voltado para o demônio, os *Ñanderu* são do demônio, a *Ñandesy* são do demônio, os cantos e rezas são do demônio. Como consequência, ocorre uma criminalização da religião tradicional, assim como uma criminalização de quem se opõe, ou se abstém de participar da igreja pentecostal.

O filme *Monocultura da Fé* (2017) capta muito bem as formas de ação da igreja pentecostal a partir do medo. No filme, o *Ñanderu* Atanásio Teixeira relata as violências psicológicas sofridas por ele e outros rezadores a partir de xingamentos como "diabo velho", "feiticeiro" e "macumbeiro", segundo ele, são os evangélicos da Deus é Amor os responsáveis pelas agressões verbais. O *Ñanderu* Atanásio denuncia no filme as ameaças psicológicas que sofreu, pois a igreja declarou que atearia fogo na casa dele. Eles querem o obrigar a se converter à fé pentecostal, mas ele se diz contra, pois a conversão de rezadores e rezadeiras pode acarretar no fim do canto e da reza tradicional, e num possível fim dos Guarani e Kaiowá. A igreja é acusada de querer acabar com a cultura.

A igreja-Estado atua como uma propagadora de políticas públicas produzidas de maneira autônoma. Segundo o pesquisador e professor Tony, quando as missões chegaram em Dourados (MS) e depois Douradina (MS), e nas aldeias adjacentes às cidades os Guarani e Kaiowá estavam em uma situação de muita pobreza e sofrendo as consequências do abandono do Estado. O pesquisador afirma que vieram missões de muitos lugares, incluindo uma missão alemã para evangelização dos povos indígenas. Nessas missões o preparo surpreendia, uma vez que a igreja trouxe professores, enfermeiros, médicos e diversos outros profissionais que tinham como objetivo cuidar da saúde dos indígenas; alfabetizar os indígenas para que pudessem ler a bíblia; e ensinar profissões para esses indígenas. As missões administraram momentos críticos entre os Guarani e Kaiowá, inclusive no que se refere a epidemias de gripe e de tuberculose que assolavam as novas reservas. A igreja percebeu esse vácuo do Estado causado pelo desinteresse e pela inabilidade em relação aos povos originários e ocupou esse lugar, trazendo remédios, dentistas, médicos e enfermeiros para cuidar desses indígenas.

A igreja, em prol da evangelização, atraía os indígenas doando roupas, agasalhos no período frio, a missão também possuía um trator que ajudava os indígenas no preparo da terra para plantio. Tudo era fornecido pela missão de forma gratuita e isso gerava interesse dos povos tradicionais da região, não apenas Guarani e Kaiowá, pois todos estavam em situação de extrema violência e pobreza. Nos finais de ano as missões promoviam grandes festas e os indígenas eram o centro da festividade que comemorava datas importantes, como o Natal.

Tony conta que as primeiras escolas no âmbito das reservas foram fundadas por missões. A missão criou também um hospital direcionado ao atendimento de povos indígenas e que posteriormente, tornou-se uma maternidade especializada no atendimento de mulheres indígenas grávidas. Quando a igreja destina uma ala do hospital para atender mulheres grávidas, está mais uma vez interferindo no modo de ser Guarani e Kaiowá e no papel desenvolvido pelas *Ñandesy* que também são parteiras.

Lúcia Pereira (2021) narra em sua dissertação a importância do acompanhamento das mulheres grávidas pelas parteiras do *tekoha* que, em geral, também são *Ñandesys*. Segundo a autora, as gestantes passam pelo acompanhamento direto quando estão grávidas, estando assistidas por suas mães, avós e parteiras. Há uma recriminação da medicina ocidental a respeito do processo que configura um pré-natal e que é desenvolvido pelas *Ñandesys*.

Durante o Encontro de Mulheres Guarani e Kaiowá que ocorreu em novembro de 2022, acompanhei a luta das rezadeiras contra a criminalização das parteiras e das parturientes. Para cada mulher há um canto e uma reza específica, cada mulher requer um cuidado específico que não pode ser realizado fora das dependências das casas de reza tradicionais. Contudo, a medicina tradicional e o Estado têm criminalizado essa prática. Quando as mulheres aos 6 meses buscam o pré-natal ocidental encaminhadas por representantes de saúde indígenas, são duramente repreendidas pelos profissionais de saúde que não reconhecem a medicina indígena enquanto complementar à medicina tradicional.

As parteiras não excluem o tratamento ocidental durante o período de gestação das mulheres Guarani e Kaiowá, mas querem que seja considerada também as interseções entre o ocidental e o tradicional, algo que não é reconhecido pelo Estado e pelos médicos. A criação de uma ala no hospital evangélico direcionada às mulheres gestantes indígenas demonstra o desrespeito ao reconhecimento da medicina tradicional enquanto efetiva, e, igualmente, contribui para criminalização das mulheres que optam por seguir os preceitos tradicionais e das parteiras que são incriminadas acusadas de não terem preparo para os cuidados específicos.

As mesmas casas de reza que são palco da disputa entre medicina tradicional e medicina ocidental, são, da mesma forma, motivos de disputa entre as práticas religiosas ocidentais e as práticas religiosas tradicionais. Na próxima seção estarão estabelecidas as formas de disputas e as violências simbólicas e as violências literais que ocorrem sob a influência direta e indireta da igreja. A igreja-Estado, em seu caráter punitivista, utiliza do uso ilegítimo da força e dos meios de coerção

## 5.2 A QUEIMA DAS CASAS DE REZA TRADICIONAIS E A SIMBOLOGIA DESTA PRÁTICAS NOS CORPOS GUARANI E KAIOWÁ

Segundo o Relatório de Intolerância Religiosa da *Kuñangue* (2022), entre o ano de 2014 e o ano de 2022, as rezadeiras e rezadores dos Guarani e Kaiowá tiveram 17 casas de reza queimadas pela igreja em 12 territórios diferentes. No ano de 2020, quando o conflito entre

praticantes da religião tradicional e crentes pentecostais se intensifica, foi registrado um número de 4 casas de reza queimadas por intermédio da igreja, o ano de 2021 registrou 5 casas de reza queimada. Esse relatório produzido pelo Observatório *Kuñangue Aty Guasu* (OKA) registra os incêndios criminosos até o mês de fevereiro de 2022.

A máxima "pastor tem conselho bom" foi escrita por Katya Vietta (2003) em um artigo que a autora narra a experiência das missões evangélicas e das igrejas pentecostais nos *tekoha* Guarani e Kaiowá. Vietta (2003) afirma que em suas pesquisas de campo pode perceber o espaço cada vez mais reduzido ocupado pelos *Ñanderu*, que além de chefe de parentela, sempre foram referência religiosa e uma liderança política importante dentro dos *tekoha*. O *Ñanderu* teve seu papel político substituído pela figura do capitão e, atualmente, seu papel religioso tem ocupado cada vez menos espaço, uma vez que está no centro das disputas com as igrejas presentes nos territórios indígenas (VIETTA, 2003).

Vietta (2003) narra as expectativas indígenas frente às possibilidades oferecidas pelas missões, em especial a Missão Caiuá, e em suas entrevistas compreende que os Guarani e Kaiowá buscam na missão a possibilidade de mudar de vida, numa perspectiva de futuro, as pessoas procuram a "oportunidade de se civilizar", nas palavras da autora. Em algumas terras indígenas percebe-se claramente a influência dos capitães na chegada dos pentecostais. Na Reserva Indígena de Caarapó, por exemplo, a primeira igreja a ser construída foi a Palavra de Cristo para o Brasil, no ano de 1996, quando Silvio Paulo, se tornou capitão na aldeia. O primeiro pastor era branco, mas depois de alguns meses Sílvio se tornou pastor e assumiu a direção da igreja. Tempos depois, a igreja mudou de nome e passou a ser autônoma, sendo designada agora como Igreja Missionária da Palavra (VIETTA, 2003).

Na reserva de Caarapó, a Deus é Amor está presente igualmente desde o ano de 1996 e foi levada por um missionário indígena da TI de Dourados, esta é tida como a igreja mais rígida entre as que estão inseridas nos *tekoha* Guarani e Kaiowá. A TI de Caarapó conta ainda com diversas outras igrejas independentes, entre elas, Igreja Pentecostal Indígena de Jesus, A Congregação de Cristo para o Brasil e várias outras dissidências que acabam surgindo informalmente nos territórios (VIETTA, 2003).

A Terra Indígena de Amambai possui ao menos 13 igrejas Deus é Amor. Quando estava em trabalho de campo nesse *tekoha* conversei com algumas mulheres e me disseram que a igreja Deus é Amor tem aproximadamente templos em funcionamento na reserva. Fazer o cálculo pessoalmente não foi possível, uma vez que nem todas as igrejas dispõem de templos em alvenaria, e muitas vezes o culto acontece nos quintais das casas dos pastores e missionários.

Em Amambai, por exemplo, vi várias igrejas que não tinham placas nem templos de alvenaria, foram construídas apenas com o telhado, o púlpito e alguns bancos para os fiéis.

Como salienta Vietta (2003), a reza e canto dos Guarani e Kaiowá é criminalizada pela igreja, além de os rezadores e rezadeiras serem acusados de promover o alcoolismo no contexto do tekoha. Representantes das igrejas afirmam que as rezas e cantos são feitas regadas à cachaça e por isso a reza não tem mais nenhum serviço para prestar aos Guarani e Kaiowá. Nas palavras de Silvio Paulo "a igreja ensina tirá do mal pro bem" (VIETTA, 2003).

A forma com que a igreja desacredita e disputa poder com a religião tradicional se reflete nos corpos das mulheres que praticam a reza tradicional. No período em que estive em pesquisa de campo recebi um vídeo que demonstra o que tem sido ser mulher e *Ñandesy* em territórios com a presença muito forte de igrejas pentecostais. O primeiro vídeo começa com uma senhora de aparência idosa agachada apoiada nas pernas junto de dois jovens e cercada por homens por 4 homens, um desses homens veste trajes sociais, um indicativo claro de pertencer à igreja pentecostal, outros dois vestem calça jeans e o terceiro veste bermuda. Todos os homens estão com pedaços de madeira na mão e ameaçam em guarani a mulher e os dois jovens. A mulher e os jovens tentam sair, mas são pegos, amarrados e agredidos por vários outros homens que aparecem e estão igualmente vestidos em trajes sociais. Um dos jovens é imobilizado por 4 homens, um deles coloca o braço envolto ao pescoço do jovem e o imobiliza no chão. A mulher, uma senhora, acusada de bruxaria é vista ao fundo do vídeo sendo segurada por três homens a amarrada numa corda. A mulher chora muito e grita, aparentemente, clamando por socorro. Todas as três vítimas sofreram agressões pesadas nesse vídeo. A imagem da mulher sendo agredida, amarrada e imobilizada remete à caça às bruxas promovida pela igreja católica entre o século XIII e o século XVI.

Os corpos femininos ocupam o lugar de réis quando se trata da relação com a igreja, seus corpos estão vulneráveis aos mais diversos tipos de agressão física. Um dos castigos psicológicos aplicados nos rezadores e rezadeiras Guarani e Kaiowá é o ateamento de fogo suas *Ogá Pysy* (Casa de Reza), como forma de tortura, como forma de ameaça e como uma maneira de impedir a prática da reza e do canto de qualquer maneira. As imagens das casas de reza em chamas remetem às histórias de caça às bruxas narradas nos livros de história, não fazer essa analogia torna-se impossível diante do que os fatos representam. Na foto abaixo, uma *Ogá Pysy* em chamas após ações de conservadores religiosos:

Figura 4 - *Ogá Pysy* incendiada no *Tekoha Guapo'y*



Fonte: OKA (2022).

Há um processo corrente de fomentação da etnofobia religiosa entre as igrejas pentecostais nos *tekoha* Guarani e Kaiowá. Tal movimento configura-se pelas ameaças, sufocamento do espaço religioso tradicional, violência física contra mulheres e homens, rezadores ou não que frequentam a religião tradicional, além da tentativa de extirpar qualquer relacionamento dos povos indígenas com suas crenças, cantos e rezas tradicionais no âmbito dos *tekoha*.

A copresença do domínio, exploração e conflito ocorre como plano de poder da igreja para dizimar as crenças tradicionais, tais elementos presentes e discutidos pela ótica da colonialidade de poder, conforme Aníbal Quijano (2002), se mostram presentes no âmbito religioso pentecostal. A lógica do domínio, pensado através da perspectiva religiosa e à luz da colonialidade do poder, é exercida através das práticas limitantes que a igreja impõe àqueles que se tornam membros. Assim, crentes pentecostais são impedidos de utilizar as vestimentas que queres, e no caso das mulheres os critérios são ainda mais exigentes; não podem estabelecer relações estreitas com pessoas de fora do convívio religioso; não podem ter acesso às práticas de reza, canto e cura tradicionais; não podem se envolver com rezadores e rezadeiras tradicionais; estão submetidos ao pagamento do dízimo, embora grande dos parte dos crentes sobreviva apenas com auxílios concedidos pelo Estado. Podemos analisar o domínio igualmente sob a ótica da caridade religiosa, que torna indivíduos financeiramente carentes em dependentes da benevolência religiosa que preenche espaços deixados pelo Estado como educação, saúde de qualidade, fornecimento de mantimentos e fornecimento de vestuários.

O contexto da exploração ocorre com os proveitos que a igreja retira das relações com os indígenas. Ocorre a obrigação do pagamento do dízimo e o constrangimento social daquele

que não o faz, o dízimo é um dos pré-requisitos para frequentar a igreja. A igreja, através da colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007), explora a inocência e a necessidade daquele indivíduo ou família que buscam através das inter-relações permeadas medo do inferno, estabelecimento da crença de que a religião tradicional te torna vulnerável à satanás e em especial uma crença na mudança de vida e na transitoriedade da condição de pessoa indígena. A Cantora, reconhecida cantora Kaiowá, narrou em uma conversa a forma com que a igreja manipula a crença de seus fiéis, segundo ela, alguns pastores usam de má fé para vender objetos sagrados aos fiéis, ficticiamente abençoados por Deus, e que teoricamente contribuirá na salvação dos crentes.

A condição do conflito exercido para manutenção do poder da igreja afeta diretamente as mulheres e seus corpos vulneráveis, mas, da mesma forma, atua na emasculação dos corpos masculinos como nos ensina Rita Segato (2012) com a noção da colonialidade de gênero. A violência praticada pela igreja atinge os homens de maneira diferente que alcança as mulheres, muitas vezes essas violências permanecem no discurso e no ato da simbologia, ao invés de partir para as vias de fato como ocorre com as mulheres. Entre os homens, torna-se comum a queima das casas de reza, assim como nas mulheres, mas há uma resignificação de seus papéis na comunidade.

Tal resignificação passa pela questão da autoridade. Os *Ñanderu* ocupam no sistema tradicional Guarani e Kaiowá a posição de líderes políticos e religiosos com grande influência sobre a comunidade em que fazem parte. O rezador é declarado pela igreja como praticante de bruxaria e feitiçaria, como consequência perde seu espaço de credibilidade entre os moradores do *tekoha*. O processo de emasculação que Rita Segato (2012) discute demonstra exatamente como os homens podem ser emasculados frente ao poder dos brancos, neste caso, representado pelo domínio da religião branca nas esferas do *tekoha*.

Nas palavras de Rita Segato (2012, pp. 118) "o discurso colonial carrega um hiato hierárquico abissal", isso quer dizer que há uma falsa premissa na retórica de igualdade promulgada pela igreja. Não há igualdade de todos em relação aos céus, nem em relação ao sistema de poder organizado nas reservas indígenas, o que existe é um totalitarismo da esfera pública sustentado e aprofundado pela religião que age como um ente colonizador. Sob a ótica de Segato (2012), pode-se dizer que é a esfera pública do *tekoha* quem alimenta e aprofunda esse processo colonizador da igreja, seja sob o ângulo da caridade, ou a partir das violências perpetradas e perpetuadas baseadas nas instruções religiosas.

Nandy (1988) descreve as ações da igreja a partir de seu amplo trabalho no contexto ideológico. Essas ações são chamadas aqui de caráter disciplinar do patriarcado religioso. Tal

argumento se insere na discussão que Nandy (2018) pensa a centralidade dessas religiões para a ação do Estado, uma vez que são movidas pelas ideologias que estão alinhadas à chegada da globalização, definida por Segato (2018) como uma forma de tornar a sociedade algo homogêneo ao suprimir as diversas identidades presentes no Estado.

Esse caráter disciplinar caracteriza-se por suas ações punitivistas, típicas do Estado, mas praticadas pela igreja. Um exemplo, seria um vídeo que circulou nas redes sociais e é descrito abaixo:

*Uma criança chora muito alto ao fundo, nas imagens aparece um homem, da etnia Kaiowá, vestido com camisa social branca, calça social azul marinho e sapato social preto. Ele está no que parece ser a sala de uma casa de alvenaria. Em pé, aparentemente muito nervoso, empurra no que parece um sofá, uma mulher que está vestida com uma blusa de escura de manga comprida, saia na altura do joelho e sapato fechado baixo na cor laranja. O homem fala em Guarani, com aparente impassividade, a mulher se levanta do sofá, ainda sem estar completamente em pé, o homem ergue a mão em direção ao seu pescoço e a empurra com muita força e violência, fazendo com que ela caia novamente no sofá. A criança continua chorando alto ao fundo. A mulher se senta novamente e tenta se defender das mãos do marido as empurrando com as próprias mãos. A mulher então se levanta, diz algo em guarani e entra para outro cômodo da casa. Aparentemente, a mesma criança que está chorando muito alto é quem grava o vídeo. Entre as redes sociais o homem foi descrito como um pastor evangélico pentecostal (WHATSAPP, 2022)*

Assim como em todas as agressões narradas nesta pesquisa, o vídeo descrito demonstra que a violência também faz parte da ideologia propagada pela igreja. Sua execução atua como um agente "transformador", entre aspas mesmo, pois quem não se coloca enquanto um seguidor, disposto a participar de uma cruzada em direção à homogenia social, encontra no caráter disciplinador do patriarcado religioso um mecanismo de coação poderoso para fortalecer a doutrina religiosa. Nesse sentido, a igreja-Estado se comporta como mantenedora de políticas públicas criadas em troca da conversão religiosa e, ao mesmo tempo, legitimando a violência praticada por seus membros em nome de uma doutrinação necessária para um caminho cristão.

### 5.3 A MARGINALIZAÇÃO DO POVO GUARANI E KAIOWÁ

A categoria denominada marginalidade explicitada por Quijano (1977) demonstra como grupos sociais, coletivos, se encontram em condição de marginalidade, gozando de situações limitadas de cidadania com parte de seus direitos civis, políticos, econômicos e sociais restringidos. A marginalização social dos Guarani e Kaiowá inicia-se no processo de confinamento desses povos em reservas indígenas delimitadas, impossibilitando-os da escolha

de permanecer nos territórios tradicionais. Os Guarani e Kaiowá enquanto um coletivo, uma comunidade, foram impedidos de participar ativamente das decisões a respeito de seus próprios *tekoha*.

O impedimento que se desvelou no processo de confinamento contribui ainda mais para o processo de marginalização desse povo, uma vez que, simbolicamente, mas não apenas, a delimitação do espaço geográfico desse povo em reservas diz muito a respeito da necessidade e separá-los de uma nova população, os colonos. Esses processos contribuíram para a desintegração interna dos Guarani e Kaiowá, como demonstra a história, em que parentelas inteiras foram dissolvidas nos processos de confinamento denominados por Brand (1997).

O processo de desintegração interna da comunidade Guarani e Kaiowá, bem como as fragmentações sociais fomentam a desigualdade social vivida por esse povo e acarretaram na pobreza extrema em que boa parte dos Guarani e Kaiowá vivem até os dias atuais. Os Guarani e Kaiowá perderam com o confinamento os seus territórios sagrados, seus espaços de caça que foram transformados em fazendas para o plantio de milho e soja, seus rios de pesca que forneciam peixes agora estão poluídos por agrotóxicos usados nas plantações.

A marginalidade social vivida por esse povo se transfere para um contexto de insegurança alimentar. Em um estudo da Organização pelo Direito Humano à Alimentação e Nutrição Seguras (FIAN) de 2016, foram mapeados os níveis de segurança alimentar dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul, os resultados não surpreendem, mas chocam: 0% dos Guarani e Kaiowá estão inseridos num contexto de segurança alimentar; 13,3% estão em níveis de insegurança alimentar leve; 58,7% estão situados no nível de insegurança alimentar moderada; 28% estão em situação de insegurança alimentar grave. A amostra em questão pesquisou um total de 75 domicílios em que crianças e jovens também integravam os residentes (FIAN, 2016).

Aponto os dados acima, retirados da última pesquisa sobre segurança alimentar feita entre os Guarani e Kaiowá, para demonstrar em números a que ponto se encontra o grau de marginalização desses povos. Fundamentando a partir de Quijano (1977), as diversas barreiras sociais existentes entre os indivíduos ou coletivos, sendo elas étnicas e econômicas e que não contribuem para uma participação ativa desses grupos marginalizados na esfera social a qual pertencem, nesse caso a esfera social brasileira.

A igreja evangélica chega exatamente nesse momento de direcionamento para a marginalização que o Estado brasileiro exercia sobre os Guarani e Kaiowá, o momento de confinamento e, a partir dos ideais do Estado e de suas instituições, de transição para uma vida tida como "civilizada". A marginalidade imposta pela nova estrutura social que se formava no

contexto Guarani e Kaiowá, facilitou a atuação da igreja evangélica entre eles. O Estado, em seus atos de omissão, não garantiu empregos, alimentos, saúde e educação, então a igreja vem em forma de missão com intuito de ocupar o espaço em que o Estado se mantém omissor.

Há um exemplo da pesquisa de campo que sempre lembro quando recorro ao termo marginalização para designar o tratamento do Estado em relação aos Guarani e Kaiowá. Durante minha estadia em um *tekoha* Guarani e Kaiowá presenciei uma cena um tanto grotesca de uma missionária com sua filha. Eu estava nas dependências da missão, escrevendo em meu caderno de campo quando a filha de 3 anos da missionária e do missionário, um casal interracial, saiu do quarto deles em direção ao salão que eu estava com um pacote de biscoito recheado nas mãos. A mãe, uma mulher branca, alta, cisgênero, graduada e missionária, imediatamente veio atrás da menina repreendendo-a e impedindo que saísse com o pacote de biscoito. A mãe disse de maneira muito objetiva que não queria que a menina saísse dali com aquele pacote de biscoitos nas mãos para não ter que dividir com as outras crianças do *tekoha*. Afinal, aquele era um biscoito mais caro e a menina deveria comê-lo sozinha. O missionário ouviu e saiu do quarto que eles ocupavam para entender o que estava acontecendo, ele, um homem negro, cisgênero, missionário há anos, ficou visivelmente constrangido quando viu que eu havia assistido todo o conflito, e num rompante de consciência repreendeu a mãe que estava ensinando a filha a ser egoísta.

Talvez analisando superficialmente, essa seja mais uma história de uma mãe que deseja que o melhor seja sempre para sua filha. Contudo, ao pensar criticamente sobre o assunto, entendi que a marginalização promovida pelo Estado que ganha força com a chegada da Companhia Matte Laranjeiras, ainda tem lugar cativo no imaginário da branquitude que frequenta o *tekoha*. Para essa mãe, não há semelhanças entre a filha e as outras crianças que possibilitam a divisão de um alimento mais caro. A ação me faz pensar nos ensinamentos bíblicos que determinam "os homens como a imagem e semelhança de Deus" (Gênesis, 1: 26-28), mas quando se trata de indígenas não há muitas semelhanças possíveis, pelo menos não enquanto não transitam para a condição "civilizados".

Foram muito comuns as narrativas a respeito dos jovens em idade escolar que abandonam a escola por terem que estudar em uma escola dos *karai* (não indígena). Os adolescentes me contaram que chegam na escola sem falar muito bem o português e como não tem professores indígenas nessas escolas eles não conseguem acompanhar bem as aulas e aprender o conteúdo que é dado. Para chegar à escola pública mais próxima ao *tekoha Guyra Roka*, por exemplo, os alunos precisam utilizar o transporte público cedido pela prefeitura da cidade de Caarapó. Nos dias de chuva, o motorista se recusa a levar os jovens até a entrada do

*tekoha*, eles são deixados ao relento, numa distância de aproximadamente cinco quilômetros de casa. Muitos jovens desistem de estudar quando o ensino fundamental e médio não é oferecido no *tekoha*. Existe a vergonha por não estarem inseridos no contexto cultural *karai*, há um forte estigma em relação à cultura, o que complementa o processo de marginalização.

Em sua relação com os povos indígenas, os membros da igreja podem ser considerados uma elite social, tanto os de origem indígena, quanto os de origem *karai*. Seria interessante pensar em uma pirâmide, a base, composta por aqueles que seguem a religião tradicional e são marginalizados por suas escolhas; acima da base, os crentes membros das igrejas evangélicas; numa terceira parte, de cima para baixo, os pastores e missionários indígenas; no topo da pirâmide os pastores e missionários *karai*.

Essa elite social que ocupa o topo da pirâmide, é, igualmente, o grupo dominante, que pertence à sociedade dominante. Assim, a marginalidade indígena, que foi fundamentada no período colonial e ganhou força entre os Guarani e Kaiowá durante o período de confinamento, ganha ênfase com a atuação da igreja e a separação concreta entre crentes e não crentes. Esse outro processo de marginalização, se potencializa como uma ação da igreja, baseada na omissão do Estado, que busca desvalorizar e criminalizar a cultura espiritual tradicional. Tudo isso, amparado na crença universalista de construção de uma sociedade nacional homogênea a partir da religião.

#### 5.4 AS POLÍTICAS NEOCONSERVADORAS, SEUS AGENTES E REFLEXOS ENTRE OS GUARANI E KAIOWÁ

O neoconservadorismo tem ganhado estudos aprofundados na Ciência Política que determinam sua particularidade Frankenstein, como descrita por Wendy Brown (2006). Entre *tekoha* Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, talvez seja ainda mais confuso descrevê-lo, mas essa caracterização não pode ser feita desalinhada com sua conexão direta ao plantio da soja naquela região. Brand (2004) descreve que o plantio começa a se intensificar a partir da década de 1970, assim como as novas formas de mecanização agrícola que passam a abastecer a região naquele momento. Outro marco da década de 1970 foi a substituição da mão-de-obra Guarani e Kaiowá pela automatização das máquinas do campo.

Segundo o relatório do Repórter Brasil (2012), Mato Grosso do Sul destaca-se como o estado brasileiro com o maior número de casos de violência e de conflitos que envolve a disputa de terras entre povos indígenas e produtores rurais. Além disso, aquele estado configura uma

das principais fronteiras agrícolas do país, com grande produção de milho, soja e cana-de-açúcar. A produção desses *commodities* tem gerado diversos conflitos nos *tekoha* Guarani e Kaiowá, uma vez que o arrendamento de terras para produção agrícola em terras indígenas tem se tornado comum, opondo diversas lideranças, de um lado quem apoia a iniciativa, de outro quem coloca-se contrário.

O Ministério Público Federal (MPF), por exemplo, se coloca contra a prática, destacando seu caráter irregular e de prejuízos socioambientais inestimáveis. Contudo, ainda é uma cena comum caminhar pelo *tekoha* e se deparar com pequenas plantações de soja que correspondem a áreas arrendadas para grandes latifundiários produtores do grão. As justificativas são amplas, mas sem dúvida a fome e a ausência plena do Estado estão entre as alegações de quem arrendou parte de sua roça para produção de soja.

O MPF compreende que a produção de qualquer tipo de *commodity* em terras indígenas por não-indígenas ou em áreas que são reivindicadas por esses povos, fere a Convenção 169 da OIT, mais especificamente seu artigo 14 (REPÓRTER BRASIL, 2012). Contudo, durante a X *Kuñangue Aty Guasu* Guarani e Kaiowá (Grande Assembleia de Mulheres), muito foi discutido sobre as ameaças sofridas pelas *Ñandesy* e pelos *Ñanderu*, em muito depoimentos as rezadeiras sempre denunciavam que as ameaças contra suas práticas de reza tradicionais estavam vinculadas a pastores pentecostais, e muitas vezes esses pastores estavam envolvidos com o arrendamento de roças dos *tekoha* para o plantio de soja.

Muitos pastores e missionários são acusados de estabelecer a ponte entre produtores rurais e indígenas. A X *Kuñangue* também se tornou um espaço de audiência pública para denúncias a respeito da violência contra quem pratica a religião tradicional, em especial as mulheres que sofrem as violências mais diretas. Como os membros da igreja sabem o posicionamento enfáticos das rezadeiras quanto ao plantio de soja e utilização de venenos nos *tekoha*, incitam ainda mais que pessoas que querem arrendar suas roças pratiquem violências contra as casas de reza, contra as rezadeiras e os rezadores.

Parte das denúncias e, inclusive, os relatórios da *Kuñangue Aty Guasu* (2022) apontam os líderes religiosos da igreja Deus é Amor como responsáveis constantes das tentativas de feminicídio e homicídio das *Ñandesy* e *Ñanderu*. A X Assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá ocorreu na Terra Indígenas de *Ñanderu* Marangatu, localizada no município de Antônio João, Mato Grosso do Sul, o mesmo *tekoha* conta com uma casa de reza conduzida por dona Fausta, no início da construção da *Ogá Pysy*. Dona Fausta foi ameaçada pela mulher que se diz proprietária da terra em litígio e que, sendo evangélica, acusou a dona Fausta de bruxaria e ameaçou organizar um motim contra sua reza e contra sua *Ogá Pysy*.

No *tekoha* Campestre, parte da Terra Indígena Ñanderu Marangatu, dois homens, um deles capitão, torturaram e ameaçaram uma senhora de 60 anos e sua filha de 13 anos. Segundo o Ministério Público Federal (2022), as vítimas foram expostas a constrangimentos públicos, que ocorrem no interior da escola do *tekoha*, além de terem sido gravemente feridas e ameaçadas. Com o intuito de justificar a ação, um dos homens narrou que estaria passando por um período de doenças e que em sonho lhe foi revelado que o motivo da doença seria macumba feita pela anciã de 60 anos. Nas agressões, as mulheres foram colocadas de cócoras e tiveram seus cabelos cortados, entre as ameaças estava a advertência que caso alguém morresse na família dos dois homens, elas seriam queimadas na fogueira como bruxas.

O Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil publicado desde 1996 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) (CIMI, 2021), denuncia o arrendamento de terras indígenas para plantio de soja e milho transgênico, principalmente, na Reserva Indígena de Dourados. No Relatório (CIMI, 2021) denuncia-se a "chuva de agrotóxico" da qual os moradores da área se queixam. Nos períodos de plantio, aviões passam pulverizando as plantações. As contaminações ocorrem, igualmente, nas nascentes dos rios que abastecem os *Tekoha Bororó e Jaguapiru*.

Em visita a terra indígena *Tey' kue* na cidade de Caarapó, Mato Grosso do Sul, por diversas vezes fui ao encontro de uma forte liderança da região. As conversas estavam sempre relacionadas ao arrendamento de terras para o plantio de soja e milho transgênicos. A liderança em questão era contra a prática, dizia que ela atrapalha o processo de reconhecimento e demarcação das terras indígenas, contudo, na última ida à *Tey' kue*, antes de finalizar o trabalho de campo, vi que a liderança cedeu à pressão dos ruralistas da região e dos próprios membros da Reserva e começou a plantar soja transgênica em sua roça. A explicação foi muito simples e perpassa pela emasculação do homem indígena promovida pelo Estado: A liderança, um homem que aparentava ter 40 anos e um fogo doméstico consideravelmente grande, colhia maçã no estado de Santa Catarina durante a época de colheita. Na plantação, sem nenhum direito trabalhista garantido, se machucou e ficou impossibilitado de trabalhar. O Estado, por sua vez, foi omissivo, não entregando benefícios, cestas básicas suficientes e atendimento médico, sem ter como ganhar dinheiro e sustentar seu fogo doméstico e o bebê que havia acabado de adotar e que lhe exigia latas de fórmula com um valor acima do que poderia pagar, a liderança precisou sucumbir à pressão dos ruralistas e de outros membros da aldeia, em sua maioria evangélicos, que apoiavam o plantio da soja na Reserva de Caarapó.

A FUNAI em seu Planejamento Estratégico 2020-2023 não possui nenhum tipo de meta relacionada à identificação, delimitação, demarcação e homologação de Terras Indígenas.

Contudo, o plano de desmantelamento da política indigenista seguido pela gestão Bolsonaro buscou implantar um projeto de "etnodesenvolvimento" que contemplaria 240 mil indígenas. A chamada "nova FUNAI" estaria orientada a promover atividades econômico-produtivas nas Terras Indígenas, com intuito de gerar renda ao patrimônio cultural existente. Segundo o Relatório, a FUNAI estaria promovendo o arrendamento encoberto de Terras Indígenas para exploradores privados, o que na legislação brasileira é proibido (CIMI, 2021).

O neoconservadorismo na conjuntura dos Guarani e Kaiowá intersecciona a soja, grupos evangélicos, violência e a Igreja-Estado. A religião se torna uma premissa política a ser seguida, mas entre as premissas religiosas constam uma crença monoteísta direcionada a um deus que permite a punição como forma de conversão; o plantio da soja ou milho e a fé como maneira de sair da condição de indígena, ou seja, a lógica positivista pensada no nascimento da república e do SPI permanece como convicção entre os ensinamentos da igreja. Como consequência, ascende um novo sujeito político entre os Guarani e Kaiowá, sendo ele o homem indígena neoconservador, que apoia setores agrícolas, que historicamente se colocam contra os povos indígenas, e que têm a violência física, moral, psicológica e patrimonial como meio de chegar a um objetivo. Outra representação da cultura política neoconservadora entre os Guarani e Kaiowá seria o apelo à individualidade, ou a coletividade limitada aos sistemas religiosos pentecostais. Como apresentado em páginas anteriores, os crentes são fortemente incentivados a estabelecer relações apenas entre si, excluindo quem não esteja dentro dos costumes evangélicos pentecostais.

Esse neoconservadorismo entre os Guarani e Kaiowá, com forte apelo às pautas religiosas, atribui à oração crente a única possibilidade de recuperação das terras, homologação, demarcação e delimitação. Em decorrência, quem frequenta a igreja é desencorajado e às vezes proibido de participar de reuniões e de atos a favor de demarcações. A racionalidade política forma-se então pela construção de uma família distante da coletividade e pela recuperação de terras a partir da oração cristã pentecostal.

## 5.5 A COLONIALIDADE DA FÉ ENTRE AS MULHERES GUARANI E KAIOWÁ

A colonialidade da fé transcende o imaginário racional, pois a fé constitui elemento central da religião para estabelecer um novo parâmetro de colonialidade. A estrutura colonial debatida por Quijano (1992; 2002; 2005) ganha reforço na religião tradicional e pentecostal e em suas práticas positivistas; primeiramente, nos processos de dispersão e confinamento dos

Guarani e Kaiowá em reservas e, posteriormente, em razão da ausência do Estado e de políticas públicas, tudo isso impulsionou um sem-número de transformações sociais no seio dessa população (VIETTA; BRAND, 2004).

O Ñanderu, como primeira referência política e religiosa tem sua função remodelada, sobretudo após a implementação da figura do capitão pelo SPI. Com efeito, transforma-se numa figura secundária entre os indígenas (VIETTA; BRAND, 2004) e segue perdendo sua importância conforme as igrejas adquirem estabilidade entre os moradores dos *tekoha*. O capitão, por sua vez, ganha grande enfoque na defesa da igreja e contra as práticas espirituais tradicionais dos Guarani e Kaiowá.

Os capitães têm sido descritos por rezadores e rezadeiras como uma figura controversa no *tekoha*. Em tese, sua atuação seria política, com intuito da resolução de eventuais conflitos. Na prática, foi incorporado ao seu trabalho a defesa das igrejas pentecostais. Muitos capitães nos *tekoha* são pentecostais ou possuem afinidades pentecostais, sua atuação consiste em gerar medo entre rezadores e rezadeiras e contribuir para a violência que elas vivem. Dona Lúcia *Kuña Yvoty*, uma *Ñandesy* muito amada na Reserva Indígena de Amambai denunciou a violência de um pastor da Missão Caiuá, que juntamente a uma milícia formada na Reserva e com apoio e participação do capitão ameaçavam sua vida e sua *Ogá Pysy* constantemente (CIMI, 2021).

*Kuña Yvoty* tem denunciado o racismo institucional e a intolerância religiosa na Reserva de Amambai. Faz parte do trabalho de rezadeira cultivar em suas roças as ervas utilizadas em tratamentos medicinais, enquanto na casa de reza são feitas as rezas e cantos de cura. *Kuña Yvoty* sofre perseguições de pessoas evangélicas e inclusive de familiares evangélicos por desempenhar o papel de rezadeira e parteira em sua comunidade. Ela narra que em 2008 parou de frequentar a igreja evangélica, pois esta não aceitava suas práticas religiosas tradicionais.

Dona Lulu, como é conhecida, sofre com agressões verbais e com empenhos diários da igreja e da milícia do capitão para impedir que ela atue enquanto *Ñandesy*. O dia 08 de agosto de 2021 foi marcado por uma tentativa do capitão, de sua milícia e dos líderes evangélicos de tentar queimar a casa de reza, eles acusavam-na de bruxaria e feitiçaria junto com as outras rezadeiras da Reserva de Amambai. No momento em que sofreu o ataque *Kuña Yvoty* estava cantando e fazendo sua reza, ela foi interrompida por um capitão e por seu cunhado que prometeram retornar com mais pessoas para obrigá-la a parar sua reza. Dona Lulu pediu ajuda por WhatsApp e conseguiu mobilizar as pessoas para evitar o agravamento da situação (CIMI, 2021). As ameaças persistiram em no X *Kuñangue Aty Guasu* dona Lulu voltou a denunciar as ameaças que continua sofrendo do capitão, da milícia e da igreja.

Outro caso emblemático refere-se a uma jovem cujo nome de batismo remetia a uma personagem da mitologia hebraica que consta no Talmud, conhecida como a primeira mulher de Adão. A personagem mítica não aceitou a submissão quando no ato sexual Adão tentou se sobrepor a ela se deitando por cima de seu corpo. Ela, indignada, deixou o paraíso e passou a ser relacionada às forças demoníacas. A jovem em questão se converteu, tornando-se crente, e seu nome foi imediatamente mudado pelo pastor para que ela não estivesse mais associada a uma mulher demoníaca.

Paulina foi uma das primeiras jovens que conheci no *Tekoha Ñanderu Marangatu*. Estava indo ao córrego tomar banho e, com medo de morrer afogada, solicitei sua ajuda, pois estava sentada em frente a minha barraca de acampamento na X *Kuñangue Aty Guasu*. Quando voltávamos do córrego, ela me contou que estava muito triste pois o irmão que tinha aproximadamente 2 anos havia falecido. A vida da jovem foi cercada por intempéries, uma agressão sexual muito violenta por parte do padrasto.

A jovem cresceu em um lar disfuncional na Reserva Indígena de Dourados. A mãe foi alcoólatra durante toda a sua vida e juventude, exceto por um período curto do tempo em que esteve na igreja pentecostal. Nesse período, a vida melhorou, mas a mãe se envolveu com um homem, saiu da igreja e voltou a beber. Quando estava sob efeito de álcool, não percebia os assédios do marido para com a filha. Após o grave episódio de violência sexual que sofreu, Paulina foi abrigada por mulheres Guarani e Kaiowá que lutam contra a violência de gênero e o padrasto foi preso.

Ela voltou à sua casa para viver com a mãe e num episódio em que havia saído com outros jovens para perambular pela Reserva durante a noite avistou um homem vindo em sua direção e se transformando numa enorme cobra, nenhum dos outros jovens viu, isso era um indício muito claro, alguém havia feito feitiço para ela. A imagem vista pela jovem tem uma representação simbólica entre os Guarani e Kaiowá, *anguery* é o nome desse fenômeno. Os *anguery* são espíritos ruins. Segundo Moretti (2022) esses espíritos podem ser provenientes da alma anima ou telúrica do corpo, eles se expressam na sombra da pessoa que não faz a passagem correta após a morte, por meio dos rituais fúnebres. Pereira (2016) também explica que o *anguery* costuma vagar por onde a pessoa transitava em vida, seu intuito é assustar as pessoas, e acredita-se que quando ele aparece para alguém a pessoa está sendo vítima de feitiço.

Após ver o *anguery*, a jovem decidiu que seria o momento de procurar a igreja e passar a frequentar cotidianamente. Foi batizada e passou a ser membra da igreja pentecostal. O pastor a convenceu de que não seria possível se livrar do feitiço sem que ela se batizasse e seguisse fielmente os dogmas estabelecidos pela igreja. Paulina falou sobre uma coisa que me chamou

atenção: "levantar campanha". Seria basicamente fazer jejuns e orações constantes em benefício de alguma coisa. Levanta-se campanha para família, para emprego, para saúde. Ela explica que levantar campanha "seria fazer uma promessa pra Deus". E que levantando campanha seus anseios e desejos serão atendidos. Também levantou campanha para não ser castigada pelas coisas ruins que aconteceram com ela (o estupro). A igreja ensina a estancar a falta do Estado e políticas indigenistas efetivas com oração.

A fé, muitas vezes, é utilizada como mecanismo para a manutenção da colonialidade. Suas possibilidades desintificantes da alteridade indígena (SEGATO, 2007b) produzem a falsa possibilidade do ser indígena como algo passageiro e mutável. A igreja, nesse sentido, ocupa o espaço de uma república asfixiada e asfixiante que busca assimilar as alteridades num contexto dominante (SEGATO, 2007b). A estas são incorporadas uma nova fé e novas condutas sociais. A violência com que as questões são tratadas configuram uma nova forma de subordinação por meio da ideologia e do controle social. As novas práticas justificam a violência de quem não as empreende, são novas imagens, novos conceitos e novos significados que legitimam a violência nos corpos que são contrários às mudanças.

A intersecção (AKOTIRENE, 2019) entre a colonialidade de gênero e a colonialidade da fé torna-se fundamental para o controle do subjetivo e do intersubjetivo, mas também dos binarismos coloniais reforçados pela igreja. As novas crenças têm como objetivo destituir as crenças passadas, justificando estas a partir de novas percepções de pecado e de salvação instituídas por uma crença universalista ancorada no cristianismo. A colonialidade da fé emascula os corpos dos rezadores, retirando deles o poder político e religioso exercido há séculos em suas tradições, e domina os corpos femininos das rezadeiras, configurando seu papel social e subjugando seus corpos ao pertencimento do outro masculino representado pelos idólatras religiosos.

Como consequência, a colonialidade da fé estabelece um vínculo estreito com a geocultura da religião, que determina uma única forma de religião e uma única forma de fé: a cristã. A pauta da geocultura da religião consiste em universalizar a crença religiosa a partir do cristianismo, como única e possível fé e religião. As outras possibilidades sofrem da marginalização cultural, impossibilitando as alteridades de serem parte de qualquer crença espiritual que não seja a crença dominante.

No tópico seguinte serão apresentados os efeitos da colonialidade da fé sobre os Pactos, Convenções e Declarações de direitos humanos amplamente descumpridos e violados por um Estado que se ausenta da proteção da vida nos *tekoha* Guarani e Kaiowá, e uma igreja punitiva

que assume o papel de Estado tanto nas esferas punitivas, quanto nas esferas destinadas à produção de políticas públicas que beneficiem aqueles que seguem seus preceitos fundamentais.

## 5.6 INTERPRETAÇÕES SOBRE A VIOLAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS INTERNACIONAIS A PARTIR DO ESTUDO DA ATUAÇÃO DA IGREJA EVANGÉLICA NOS TEKOKHA GUARANI E KAIOWÁ

A presente seção tem como objetivo analisar os documentos internacionais examinados no capítulo anterior sob a ótica dos direitos humanos dos povos indígenas. Será necessário, para tanto, referenciar a Constituição Federal de 1988 para a elucidação das garantias fundamentais as quais o Brasil, enquanto país livre e democrático, concede a seus cidadãos em termos individuais e coletivos.

No que diz respeito às garantias fundamentais, protegidas em todos os documentos internacionais apresentados, o art. 1º garante ao coletivo e ao indivíduo o direito de usufruir de maneira plena das garantias fundamentais que o Estado e o sistema internacional lhe devem conceder. A Constituição Federal (1988) brasileira em seu Capítulo I, Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, determina a proteção de mulheres e homens de maneira igual, o direito de não ser submetido a tortura e nem ao tratamento desumano ou degradante, além da liberdade de consciência e de crença, uma vez que permite que cultos religiosos sejam exercidos livremente, além de terem a proteção dos locais de culto e de liturgias garantidos por lei.

Acima foram destacadas as contribuições dos incisos I, III e VIII da Constituição (1988) e que se encontram violados no âmbito dos tekoha Guarani e Kaiowá sob a influência das igrejas evangélicas. No contexto dessa violação podemos descrever as casas de reza, o impedimento do exercício de práticas religiosas tradicionais que estão sob a ameaça de membros e pastores reconhecidos pela igreja. A queima das casas de reza, ao todo 17 *ogá pysy* foram queimadas sob justificativa de prática de bruxaria e feitiços entre os anos de 2014 e 2021 (OKA, 2022).

Em um relatório completo sobre a intolerância religiosa nos *tekoha* Guarani e Kaiowá o Observatório *Kuñangue Aty Guasu* (2022) contabiliza as perdas e denuncia as práticas de inclemência quando se trata das relações entre igrejas ocidentais e praticantes da reza tradicional. A justificativa da queima consiste na defesa de uma guerra espiritual declarada pela igreja evangélica e instigada entre seus fiéis, que são proibidos de viver os costumes e

frequentar os espaços tradicionais que estejam vinculados às práticas espirituais tradicionais. Além disso, as agressões físicas inscritas nos corpos das mulheres, bem como as ameaças que desencadeiam as violências psicológicas também se veem presentes nas ações religiosas evangélicas contra as práticas tradicionais. Em vídeos, conversas e observações foi percebido o medo e o desrespeito das igrejas evangélicas em relação à tradição espiritual do povo Guarani e Kaiowá.

Em conversa com uma *Ñandesy* no período do trabalho de campo, ela declarou o seu medo a respeito das relações com a igreja, e o desrespeito dos chamados "crentes", que ridicularizam as mulheres rezadeiras e as acusam de serem bruxas e feiticeiras. As constantes agressões e ameaças geram um pavor psicológico na vida daqueles que sofrem essas violências. Não é incomum mulheres que lutam pelos direitos dos Guarani e Kaiowá de exercerem suas crenças religiosas terem que deixar o *tekoha* onde vivem devido às ameaças de membros das igrejas.

A Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio (1948) não reconhece um aspecto principal vivido pelos povos indígenas brasileiros e denunciado através de seus canais de comunicação: o genocídio cultural. Esta ação contra povos indígenas é reconhecida como etnocídio pelas instituições indígenas e seu conceito foi formulado pela primeira vez pelo antropólogo francês Robert Jaulin no livro *La paix blanche: introduction à l'ethnocide* (1970). Neste sentido, importa ressaltar que o autor compreende que o etnocídio deve ser caracterizado através da identificação de quais fins ele pretende alcançar, não tendo importância concreta os meios para chegar a esse determinado fim (Jaulin, 1970).

Logo, esse etnocídio compreende uma destruição considerada sistematizada dos modos de existir de um determinado grupo humano culturalmente diferente da sociedade dominante. Assim o autor desvela que processos sistemáticos de destruição dos meios de subsistência, meios de produção, sistemas de parentesco, organização comunitária, língua, costumes, tradições e religiões devem ser considerados crimes de etnocídio. Esses crimes em geral são praticados por Estados, entidades privadas, agências e aqui incluímos a igreja (JAULIN, 1970).

Enquanto o crime de genocídio presente na Convenção (ONU, 1948) prevê a eliminação física de um determinado povo, o etnocídio possui seu enfoque na eliminação daquilo que o autor chama de "espírito" de um determinado povo, trata-se, por sua vez, de uma eliminação pautada nas práticas diversas de uma coletividade sociocultural. Importa ressaltar que a prática

do etnocídio não exclui a prática do genocídio. Perseguições políticas, religiosas, violências e humilhações constantes contra minorias étnicas indicam que um crime de genocídio está ocorrendo (JAULIN, 1970).

Nos *tekoha* dos povos Guarani e Kaiowá o etnocídio ocorre por parte da igreja e por partes de comunidades de ruralistas que ocupam os territórios tradicionais. A cruzada contra as religiões tradicionais além da violência, evidencia a necessidade de que o genocídio cultural e o etnocídio sejam reconhecidos pelas Convenção (ONU, 1948) ou por algum protocolo adicional. Nesse sentido, a limitação da referida Convenção encontra-se justamente no não reconhecimento da cultura como uma variável a ser considerada no crime de genocídio.

O Pacto dos Direitos Civis e Políticos (ONU, 1966), primeiro documento trabalhado no capítulo anterior, dá conta de um início tímido acerca dos debates a respeito dos direitos coletivos. Este documento protege o direito à autodeterminação, além de assegurar garantias contra tortura e quaisquer tratamentos cruel, desumanos ou degradantes. As características que se referem a ofensas contra a honra e reputação são igualmente tratadas nos artigos do Pacto e, em relação aos Guarani e Kaiowá destaca-se o caráter punitivista assumido pela igreja evangélica e o seu domínio sobre instrumentos de tortura psicológica como xingamentos ou acusações de bruxaria e feitiçaria que remontam ao período da Inquisição oriundo do século XVI. Há uma apropriação do discurso religioso daquele século que se recorrermos aos ensinamentos de Esther Pineda (2019) poderemos compreender que se trata de uma forma de garantir o domínio e a ordem sexual masculina, suprimindo as agentes transgressoras e desestabilizadoras, que são consideradas no discurso religioso bruxas e feiticeiras que concorrem com os homens por espaços de poder.

Liberdades de pensamento, consciência e religião, reconhecidas pelo Pacto, são tolhidas em prol de uma suposta ordem religiosa que, segundo Pineda (2019) aprofunda as condutas de crueldade e violência em mulheres que ocupam espaços de lideranças, como as rezadeiras Guarani e Kaiowá. Os códigos tradicionais da religião ocidental que, em geral, são representadas a partir da liderança masculina são ameaçados pelo que Pineda (2019) chama de transformação das pautas comportamentais e ampliação das possibilidades de trocas sociais, ao invés de homens enquanto mantenedores da ordem, as mulheres passam a ocupar o lugar de conhecimento, prestígio e poder. Isto vai ao encontro daquilo que se sustenta na concepção ocidental de religião desde os primórdios das civilizações e é associado à figura do homem

enquanto liderança maior dos códigos religiosos. O ódio religioso de que trata o Pacto reflete-se no contexto das agressões físicas sobre os corpos das mulheres e demonstra a permissividade existente para a violação desses corpos.

O Pacto referido confere aos povos e minorias étnicas dos Estados-parte o direito de professar sua própria religião, sem qualquer impeditivo ou ameaça contra a sua fé (ONU, 1966). O que não se cumpre em razão das violências sofridas, sejam elas físicas, psicológicas e inclusive patrimoniais. O artigo 7º da Lei Maria da Penha (11.340/2006) determina as condutas referentes à violência patrimonial e que esta violência configura, entre outras, a destruição de instrumentos de trabalho. As *Ogá Pysy*, ou casas de reza, são, além de um templo religioso, um instrumento de trabalho para rezadores e rezadeiras Guarani e Kaiowá, uma vez que seu trabalho de cura com elementos da medicina recolhidos na natureza é exercido no interior das casas conhecidas popularmente como casas de reza.

O segundo documento exposto, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1969), trata no decorrer de seus textos da proteção de pessoas que são discriminadas em razão de sua raça. Defende-se nesta pesquisa que raça, assim como determina Quijano (1992; 2002; 2005) é uma invenção da modernidade com intuito de dominar e explorar povos colonizados. Nesse sentido, a Convenção abre precedente à proteção desses povos, sobretudo no que tange aos discursos baseados na superioridade de uma raça ou de um grupo sobre uma pessoa de cor ou de origem étnica qualificada enquanto minoria. Importa ressaltar que a Convenção possui um caráter individualista, assim como explicitado em outras partes desta tese, dando mais ênfase à proteção dos direitos humanos e das garantias fundamentais a nível de indivíduos, não de coletivos como indica, timidamente, o documento supracitado.

Contudo, importa destacar que no quesito proteção baseado na opressão por superioridade racial as ações da igreja se enquadram no sentido de determinar a discriminação de uma minoria pelas práticas religiosas referentes às suas tradições. As discriminações raciais que vão desde o período colonial e ganham força na instauração do contexto positivista nas instituições brasileiras e no tratamento do ser indígena enquanto uma condição transitória respalda a utilização desta Convenção na denúncia contra as violações dos direitos humanos.

O terceiro documento apresentado, A Declaração sobre a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e Discriminação baseadas na Religião ou Convicção (ONU, 1981) chama a

atenção para as minorias religiosas presentes do mundo e que têm seus direitos violados, sendo muitas vezes impedidos de exercer suas crenças religiosas. A Declaração atenta para o impedimento das pessoas de exercerem sua liberdade de religião ou convicção de sua escolha. Definindo intolerância e discriminação religiosa como práticas de distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada na religião, a Declaração (ONU, 1981), delimita um nicho de práticas que ao serem identificadas estarão diretamente relacionadas às práticas de intolerância religiosa.

O Relatório sobre Intolerância Religiosa (OKA, 2022) fala sobre o racismo religioso e as práticas constantes de intolerância religiosa frente a quem escolhe seguir o caminho da religião tradicional. São igrejas pentecostais e tradicionais que frequentemente são denunciadas. Há relatos contundentes de uma *Ñandesy* da Reserva de Amambai que sofre com a intolerância praticada por membros da Missão Caiuá. Em depoimento à OKA, a idosa disse que "a religião presbiteriana não aceitava que ela realizasse suas práticas tradicionais de reza, dança e seus cuidados com as mulheres da comunidade, principalmente gestantes (OKA, 2022, p. 14).

Ao ler o relato acima pode-se relacionar a história das *Ñandesy* com a história das mulheres vítimas da Inquisição citadas por Silvia Federici (2019). Em seu relato histórico a respeito a autora conta que as mulheres condenadas por bruxaria entre os séculos XV e XVIII, na maioria das vezes eram idosas, solteiras ou viúvas, que demonstraram resistência contra a pauperização e a marginalização social. Curiosamente, ou não, as rezadeiras Guarani e Kaiowá são sinônimos de luta e resistência na retomada das terras. Durante a pesquisa de campo, ouvi muito falar da resistência dessas mulheres nos processos de retomada e na manutenção das retomadas, especialmente, da *Ñandesy* Dona Tona, uma senhora idosa, que por diversas vezes quis marchar sozinha para retomar seu território ancestral, mas acabou morrendo sem conseguir voltar ao lugar dos seus antepassados. Por vezes, amigos pesquisadores foram à casa de Dona Tona e ela estava vestida para ir lutar por seu território sozinha.

Dona Tona representa uma das muitas rezadeiras que encabeçam a luta pela retomada dos territórios tradicionais. Durante a pesquisa de campo ouvi muito a respeito da importância das *Ñandesy* na resistência da luta indígena, principalmente, através da reza e do canto tradicional. O Relatório OKA (2022) denuncia os vídeos que circularam nas redes sociais durante o ano de 2021 em que aparecem várias mulheres sendo espancadas, torturadas e ameaçadas. Anciãos e anciãs indígenas são chamados de bruxas, feiticeiras e macumbeiras, além de acusados de serem responsáveis por mortes e doenças que atingem os *tekoha*.

O quarto documento trabalhado nesta pesquisa refere-se à Convenção 169 da OIT, o primeiro documento específico de defesa dos direitos humanos dos povos indígenas. Essa Convenção contribui para o livre exercício das práticas religiosas tradicionais dos povos indígenas. O documento defende que valores e práticas sociais, culturais, religiosos e espirituais desses povos devem ser reconhecidos. Ademais, defende sanções contra a intrusão nas terras desses povos e medidas educacionais para a eliminação de preconceitos.

Na contramão desse documento, constam relatos sobre a ineficácia de órgãos públicos na proteção dos Guarani e Kaiowá. No primeiro período do trabalho de campo solicitei à Fundação Nacional do Índio, agora Fundação Nacional dos Povos Indígenas, um documento que desse conta do número de igrejas evangélicas e missões evangélicas ou não que se estabeleceram em Reservas Indígenas Guarani e Kaiowá, a resposta foi a de que o órgão não possui essa informação, pois não tem pesquisa que contabilize o número de igrejas em territórios indígenas do Brasil inteiro.

Retomo Federici (2019) para afirmar que a prática de violência física, psicológica e patrimonial contra as mulheres é fruto de conflitos sociais gerados pelo desenvolvimento do capitalismo e das mudanças sociais ocorridas nesse percurso. Mudanças direcionadas, principalmente, à vida social, sexual e reprodutiva desde o período medieval. O desenvolvimento da igreja a partir dos aspectos masculinos, patriarcais para a proteção de propriedade privada criou um mito a respeito da ameaça feminina frente a esses anseios. Como consequência, a igreja formalizou os corpos femininos em seu discurso como instrumentos do diabo. Na Reforma Protestante essa insígnia se manteve. Os assassinatos de mulheres idosas foram justificados a partir do risco de elas seduzirem mulheres jovens para os seus atos perversos (FEDERICI, 2019).

A Declaração dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (ONU, 1992) constitui outro documento fundamental no que diz respeito aos direitos humanos. Identifica-se a violação dos artigos desta Declaração a partir, primeiramente, da violação da identidade étnica, cultural e religiosa dos Guarani e Kaiowá. A imposição da religião pentecostal, bem como a punição física, moral, psicológica e patrimonial constitui uma violação ao artigo 1º desta Declaração. O artigo 2º encontra-se violado em sua totalidade também por professar o direito das minorias, tratados na Declaração, de desfrutar de

sua própria cultura e própria religião, além de reconhecer o direito das minorias de participar de forma efetiva da vida cultural e religiosa.

Logo, o caráter disciplinar da igreja que realiza a punição violenta a quem se desvia das crenças religiosas ocidentais, chama atenção por violar por inteiro os artigos referidos da Declaração (ONU, 1992). O silenciamento e o completo desinteresse do Estado em evitar a violação dos direitos garantidos na Declaração (ONU, 1992), também constitui um desrespeito aos acordos firmados neste documento e aos direitos reforçados a partir dele.

A Declaração da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa (ONU, 2001), tem como objetivo denunciar as violências raciais sofridas, inclusive por questões referentes à religião. A Declaração (ONU, 2001) é enfática em reconhecer a importância da religião, da espiritualidade e das crenças na vida das pessoas e em sustentar que esses valores podem contribuir para a erradicação do racismo, da discriminação racial, da xenofobia e da intolerância correlata.

Outro ponto que chama atenção na mesma Declaração (ONU, 2001) é o reconhecimento do colonialismo como o vetor principal do racismo, da discriminação, da xenofobia e da intolerância correlata, tanto em relação aos povos Africanos e afrodescendentes, quanto em relação aos povos asiáticos e aos povos indígenas. Os últimos, que ainda sofrem as consequências das marcas da colonialidade. Um dos pontos-chave da Declaração referida consiste em reconhecer que o colonialismo deixou marcas nas estruturas sociais que perpetuam as desigualdades sociais, econômicas e, pode-se dizer, culturais, uma vez que há evidências do empenho de determinadas culturas em sobrepujar outras.

Os povos indígenas, enquanto coletividade, são igualmente reconhecidos na Declaração (ONU, 2001), bem como o valor da diversidade de suas culturas. Ademais, o documento reconhece a importância do pluralismo cultural para a formação de uma sociedade livre e democrática, levando em conta que não há liberdades fundamentais para povos indígenas sem que seja eliminada a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância correlata. Tal Declaração termina por legitimar o direito dos povos indígenas em expressar livremente sua identidade sem que sejam vítimas de quaisquer tipos de discriminação.

No que tange à Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), os pressupostos coletivos de ação presentes no documento não abandonam em totalidade a percepção das garantias individuais e dos direitos humanos. Contudo, ele é direto em defender

a importância desses povos gozarem seus direitos tanto individual, quanto coletivamente. Verifica-se, também, que a evolução do discurso de proteção aos direitos humanos tem absorvido melhor as pautas identitárias frente às exigências de reconhecimento de grupos minoritários como é o caso dos povos indígenas.

A referida Declaração tem como intuito não restringir os direitos dos povos indígenas seja em exercer sua tradição ou até mesmo em revitalizar suas tradições e costumes culturais, mas declara a possibilidade desses povos em manifestar, praticar, desenvolver e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias espirituais e religiosas. Esta Declaração (ONU, 2007) constitui uma grande garantia de direitos fundamentais dos povos indígenas conquistados internacionalmente, ao mesmo tempo em que reconhece a importância da prática medicinal indígena, tão cara às *Nandesy* e tão banalizada pela igreja. Como consequência, a Declaração (ONU, 2007) protege os conhecimentos medicinais indígenas como um patrimônio cultural. As práticas de saúde e medicamentos tradicionais são um direito garantido na Declaração (ONU, 2007), sem excluir o direito que esses povos têm de acessar os serviços sociais e de saúde sem que haja nenhum tipo de discriminação.

O texto da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (OEA, 2016) tornou-se um símbolo de defesa dos povos indígenas do continente. O texto reconhece o direito à livre determinação dos povos indígenas, e a possibilidade de eles definirem livremente sua condição política, bem como o seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, a Declaração (OEA, 2016) determina a plena vigência dos direitos humanos no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas, garantindo pleno gozo de todas as liberdades fundamentais determinadas pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos. A Declaração (OEA, 2016) também é categórica a respeito do conhecimento dos povos indígenas como um coletivo, nesse sentido, ela garante os direitos coletivos como forma de assegurar o seu bem-estar e o desenvolvimento integral como povo.

Preocupada com as questões de gênero a Declaração (OEA, 2016) pauta os direitos das mulheres indígenas frente a violências e discriminação por serem mulheres. Da mesma forma, o documento reconhece que as violências contra pessoas indígenas, especialmente mulheres, pode impedir ou mesmo anular a fruição de todos os seus direitos humanos e liberdades fundamentais. Em relação à assimilação, a Declaração (OEA, 2016) é categórica ao repudiar a prática, além de determinar que povos indígenas têm direito de manter, expressar e desenvolver livremente sua identidade cultural, sem interferências externas que tenham como pretensão a

assimilação. Os Estados são incitados na Declaração (OEA, 2016) a não desenvolver nenhum tipo de política que tenha como objetivo a assimilação, além de não poderem apoiar ou favorecer políticas que tenham esse objetivo.

A identidade e a integridade cultural são pautas defendidas pela Declaração (OEA, 2016), assim como a espiritualidade indígena que, no artigo 16, tem a sua livre realização defendida, possibilitando aos povos indígenas o livre exercício de suas crenças religiosas, e condenando possíveis impedimentos para que suas crenças religiosas sejam realizadas. Da mesma maneira, os direitos de associação, reunião, liberdade de expressão e pensamento são explicitamente garantidos pela Declaração (OEA, 2016).

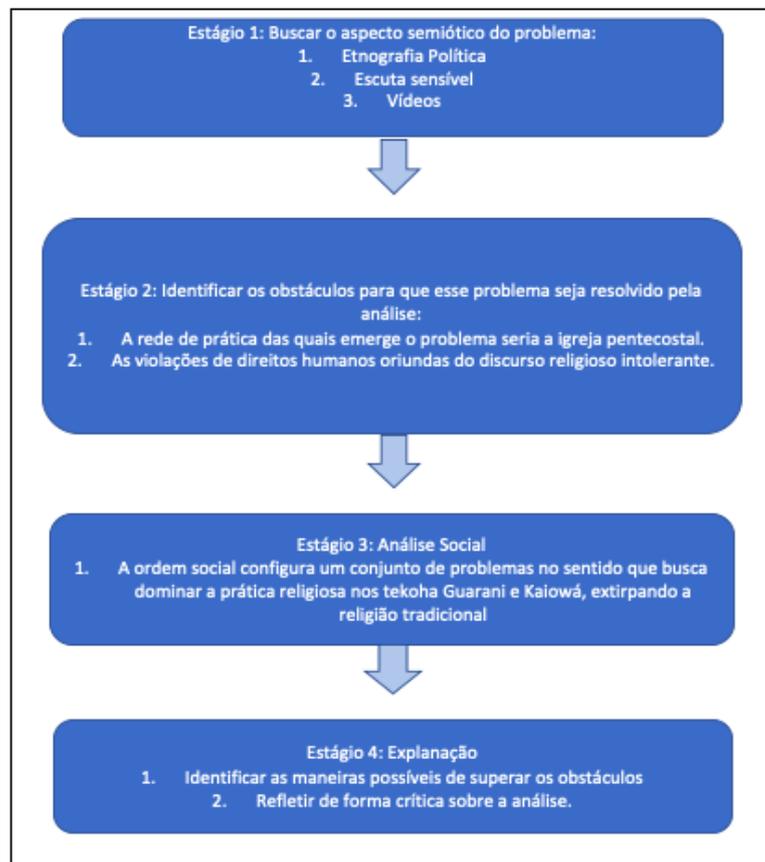
Por fim, vale lembrar que a construção desse arcabouço protetivo tem a marca da presença indígena nos mais diversos foros deliberativos. Portanto, apesar dos limites para promover e concretizar direitos, a questão indígena está irrevogavelmente associada à agenda global dos direitos humanos.

## 5.7 A ANÁLISE DE DISCURSO CRÍTICA E A RELAÇÃO DE DOMINAÇÃO DA IGREJA

O principal objetivo da Análise de Discurso é demonstrar as relações entre linguagem, história e sociedade. Na Análise de Discurso Crítica (ADC), Fairclough (2016) afirma que o discurso é controlado por uma posição ideológica, o discurso seria uma representação do mundo que demonstra como o conhecimento é algo socialmente construído. Assim, o discurso seria uma espécie de recurso que as pessoas utilizam para se relacionar. As relações podem ser de complemento, competição, dominação, entre outras. Aqui, serão analisados os elementos de dominação que constituem o discurso. O discurso será analisado a partir das relações retóricas e os itens que estão atrelados à comunicação, bem como as relações intencionais para compreender quais são as intenções presentes em cada discurso.

Na Figura 5 abaixo, podemos perceber os estágios da análise dialético-funcional:

Figura 5 - Estágios da Análise Dialético-Relacional



Fonte: Elaborado pela autora a partir de Chouliaraki e Fairclough (2012).

Foram realizadas a coleta de dados expressos nos tópicos anteriores através da escuta sensível e da etnografia política. O segundo estágio será a análise dos dados apresentados nessa

seção e, posteriormente, os resultados encontrados, em que serão refletidos os elementos identificados durante o trabalho de campo.

O discurso deve ser percebido como uma prática política e ideológica (Fairclough, 2016). Em sua prática política ele estabelece, mantém e transforma as relações de poder existentes, isso ocorre, igualmente, no contexto das entidades coletivas, tratadas aqui como a igreja e seus fiéis, ou crentes como são chamados. Além disso, tais relações implicam relações de poder verticais. O discurso em sua esfera ideológica contribui para a constituição, naturalização, manutenção e transformação do significado do mundo e das diversas posições e relações de poder. Importante ressaltar que a prática ideológica e a prática política podem ocorrer juntas, mas são independentes uma da outra. (FAIRCLOUGH, 2016).

A ADC compreende em seus fundamentos que os elementos relativos às práticas sociais são relacionais e dialéticos. Assim, o primeiro passo consiste em identificar o problema social que tenha implicações para a ordem social; o segundo passo refere-se a buscar os elementos semióticos para a análise; e o terceiro, voltar o olhar do pesquisador para a prática na busca por compreensão (BESSA; TAMAÊ, 2018).

O problema social que implica diretamente na ordem social Guarani e Kaiowá se refere à intolerância religiosa acompanhado das violações de direitos humanos. Os elementos semióticos utilizados para análise correspondem às etnografias, escutas sensíveis e vídeos descritos nas seções anteriores. Assim, compreende-se que a comunidade religiosa produz a realidade, e os frutos da análise servirão de base para que a sociedade seja compreendida, bem como suas articulações e hegemonias.

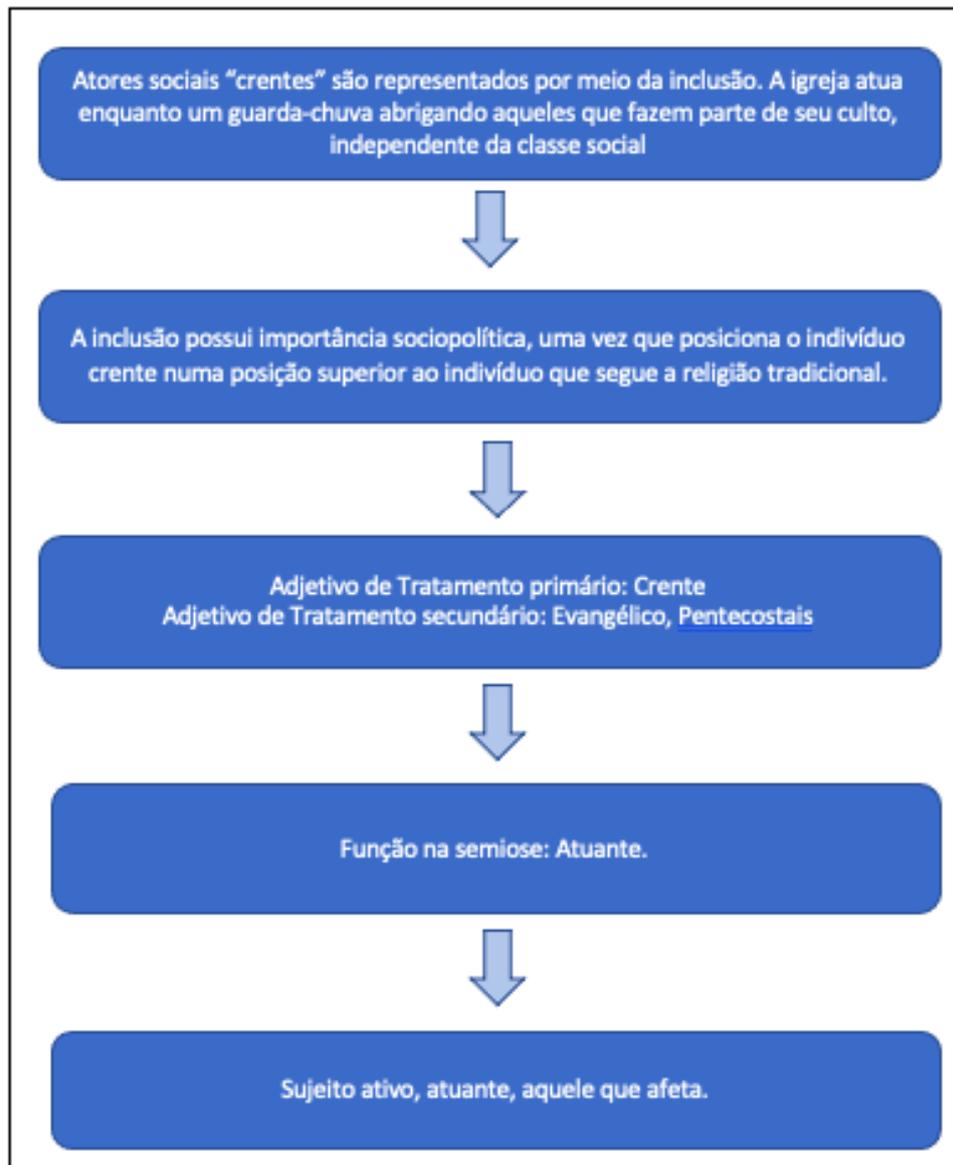
Fairclough (2016) afirma que a abordagem dialético-relacional prevê a indissociabilidade entre a linguagem e a sociedade. Assim, podemos compreender que os elementos linguísticos estão conectados com a prática social e ambos se influenciam. Podemos compreender que, a situação de marginalidade vivida pelos Guarani e Kaiowá afeta o discurso religioso, assim como o discurso religioso afeta a situação de marginalidade. O discurso religioso sendo afetado pela condição de marginalidade seria quando reproduz a retórica a respeito da condição transitória do ser indígena, assim, pertencer a uma religião pentecostal lhe conferiria status social e lhe ajudaria na ascensão para além da questão indígena. Levi M. Pereira (2012), expoente antropólogo especializado na vida dos Guarani e Kaiowá narra em seu texto uma fala característica dos crentes pentecostais: "Não dá mais para o índio viver como antigamente" (PEREIRA, 2012, p. 183).

Segundo o autor, a fala citada acima diz respeito a necessidade da mudança na formação social atual, segundo os pentecostais, para esse grupo a mudança seria uma maneira de

assegurar melhores condições de vida. Como consequência, os crentes se identificam como mais capacitados para promoverem a mudança social e a readequação no mundo atual (PEREIRA, 2012).

A representação dos atores sociais no âmbito da análise de discurso crítica demonstra-se fundamental para identificação de papéis, localizar em quais enquadramentos os participantes estão posicionados no texto, além de possibilitar os efeitos das formas de representação que esses possuem. Assim, a igreja, bem como sua atuação na conjuntura do *tekoha* são representados na figura abaixo.

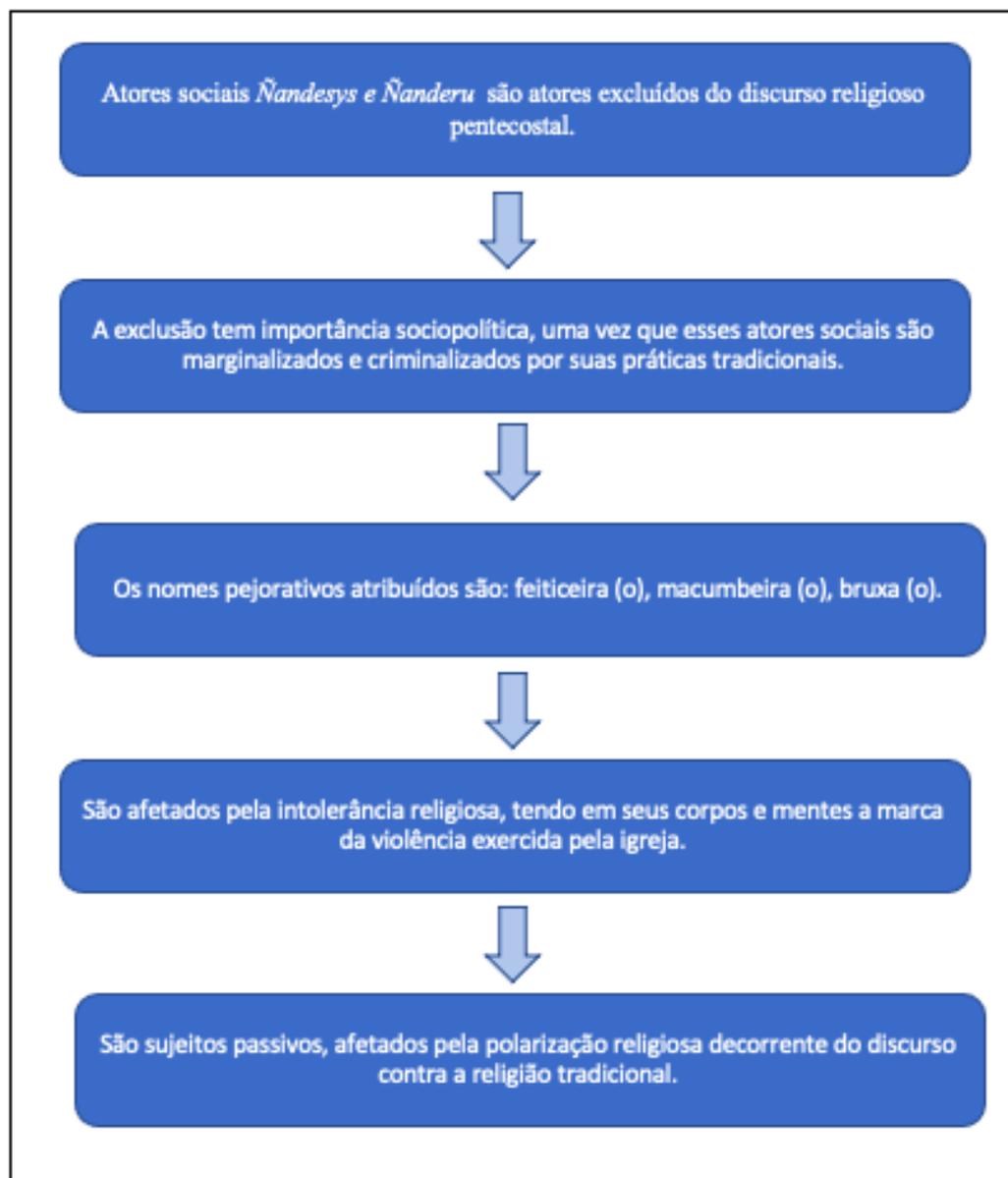
Figura 6 - Representação dos atores sociais - Igreja.



Fonte: Elaborado pela autora a partir de Bessa e Tamaê (2018).

Na Figura 7 encontram-se demonstrados a representação dos atores sociais *Nandesys* e *Nanderu* dos tekoha Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. A Figura demonstra a então marginalidade ocupada pelas rezadeiras e rezadores Guarani e Kaiowá em sua interação desigual com as igrejas e crentes pentecostais que os acusa diretamente de realizar feitiço e bruxaria contra os moradores do *tekoha*. A interação dialético-relacional estabelecida por esses dois grupos sociais constitui um processo de permanente conflito e violência. Pereira (2012) afirma que o discurso pentecostal tem como base ressaltar que aqueles que não concordam com a atuação da igreja pentecostal entre os povos indígenas, na verdade, "tiram vantagem do atraso do índio e por isso não querem que receba a mensagem da salvação" (PEREIRA, 2012, p. 183).

Figura 7 - Representação dos atores sociais - *Ñandesys* e *Ñanderu*



Fonte: Adaptado pela autora a partir de Bessa e Tamaê, 2018.

Os aspectos encontrados na semiose a partir da etnografia, escuta sensível e dos vídeos alude à centralidade da igreja na atuação no *tekoha*. Em um primeiro momento ela atua como parte da atividade social inserida em uma prática (BESSA; TAMAÊ, 2018), como consequência, pode-se destacar a chegada da igreja primeiro a partir da Missão Caiuá, depois a partir das missões de evangelização das igrejas pentecostais. O discurso usado no momento de chegada da Missão Caiuá manifesta a sua necessidade de inserir-se na prática social dos Guarani e Kaiowá. Como foi falado nesta pesquisa, a igreja usa da linguagem particular da bondade para estabelecer vínculos estreitos com os indígenas, que naquele momento, estão começando a ser colocados em confinamentos, sofrem de epidemias devido ao contato com os colonos que migraram para a região e passam diversos tipos de carências, entre elas, falta de alimentos, escola e saúde pública, o que prontamente é fornecido pela igreja. Na atuação da igreja pentecostal, identifica-se sua atuação para inserção na prática social no âmbito das retomadas indígenas.

Na segunda forma de atuação da igreja enquanto semiose, esta instituição passa a atuar nas representações. Assim, a igreja se insere como ator social no curso das atividades dos indígenas, no caso da Missão Caiuá, alfabetizam para que o indígena possa ler a bíblia, desenvolve atividades para plantio e produção de alimentos, constrói um orfanato para crianças Guarani e Kaiowá que perderam seus pais nas epidemias que se alastraram no processo do confinamento forçado e incorpora-os aos poucos à prática da igreja. Os diferentes atores sociais segundo Bessa e Tamaê (2018) produzem diferentes representações sociais, configura-se assim a questão das igrejas pentecostais, que atuam de uma maneira mais rudimentar que a igreja tradicional, valendo-se do discurso inflamado sobre cura, ascensão social, expulsão de demônio e mudança de vida.

Num terceiro ponto a semiose atua no desempenho de posições particulares (BESSA; TAMAÊ, 2018), isso quer dizer que os pastores e missionários, tradicionais ou pentecostais, atuam a partir de seu alto patamar de líderes religiosos. Isso porque o desempenho das posições particulares depende de onde o ator social está inserido no contexto identitário, ou seja, há uma diferenciação quando o indígena recebe o discurso do pastor ou missionário *karai*, ou quando recebe o discurso do pastor ou missionário indígena. Cada discurso traz uma forma diferente de dominação ideológica que, por sua vez, podem moldar a interação percebida a partir de diferentes formas de contato, mesmo que essas interações não estejam sincronizadas no tempo (BESSA; TAMAÊ, 2018), como é o caso da interação da igreja tradicional com os Guarani e Kaiowá, e a interação com a igreja pentecostal.

O problema social a que se busca dar ênfase na esfera deste trabalho diz respeito às violações de direitos humanos sofridas por *Nandesys* a partir da ação da igreja e de seus membros. Na circunstância de uma ciência social crítica, a ADC baseia-se em problemas salientando a condição dos indivíduos marginalizados. Assim, constitui-se como uma análise da vida social daqueles que são excluídos socialmente e condicionados a relações de opressão de raça e sexo (FAIRCLOUGH, 2012).

Obstáculos que impedem que esse problema social seja resolvido parte, primeiramente, da rede de práticas no qual está inserido. A rede de práticas da igreja começa a ser delineada a partir de sua chegada nas Reservas e ganha reforço a partir dos benefícios que essas igrejas conduzem as relações entre indígenas e missionários. No plano de fundo da rede de práticas, das pentecostais está entreposto a pauta da conversão. O ato de se converter ao pentecostalismo possui um leque de significados identificados por Pereira (2012).

A conversão segundo o autor representa muito mais um ato do que um processo. Isso quer dizer que a vivência do crente pentecostal está mais fundamentada na vivência, do que na doutrinação. A conversão se ancora em sua capacidade transformadora enquanto um meio de transformar de maneira profunda a própria cultura, a ênfase dada remete à superação da tradição, que, por sua vez, configura uma das práticas sociais corriqueiras no discurso pentecostal. O contexto da conversão também perpassa pela crença de ineficácia dos valores culturais considerados ultrapassados e impraticáveis para a atual condição (PEREIRA, 2012).

Converter-se pode igualmente significar um ato de oferta, em que a comunidade está ofertando a Deus uma nova alma que anseia fazer parte do mundo da graça. O novo convertido passa a ser um esforço para os demais convertidos, uma vez que se torna alvo direto de todas as orações que objetivam clamar pela salvação de sua alma. Logo, a conversão compreende um passo essencial na vida do convertido e que desencadeia uma série de ações para que o novo crente contribua na conversão de parentes próximos e amigos (PEREIRA, 2012).

Após a conversão, as práticas tradicionais começam a ser condenadas e muitos dos novos fiéis começam a compreendê-la a partir dos ensinamentos da igreja enquanto uma forma de bruxaria, feitiçaria e macumba. Aqueles que ainda respeitam a tradição são vistos como transgressores da palavra de Deus. Mesmo se aquele que foi recém-convertido tiver em seu passado a prática referente às religiões tradicionais, com a conversão, automaticamente, passa a reprovar as práticas anteriores. E, nesse ato de reprovação, cria-se um sentimento de crítica e condenação àqueles que permanecem no mesmo lugar da tradição.

Percebe-se que as mulheres estão mais sujeitas à reprovação que surge com a conversão. Nas escutas sensíveis, compreende-se que o direcionamento da violência se encaminha com

mais força em direção à mulher e à *Ñandesy*. Os vídeos que circulam nas redes, as denúncias feitas pelo Observatório *Kuñangue Aty Guasu*, demonstram como a intolerância religiosa reflete nos corpos, nas mentes, no patrimônio e na moral dessas mulheres.

Os xingamentos de bruxa e feiticeira encontram respaldo na história e na própria construção da mulher como indivíduo independente. Os crentes são referenciados como atores sociais incluídos, pois fazem parte de uma realidade coletiva formada por cidadãos homogêneos, que se vinculam a partir da religião e lutam por uma causa pautada na conversão e no combate àquilo que possa impedir essa conversão. Neste sentido, a inclusão sociopolítica garantida pela igreja ganha apoio daqueles que objetivam uma mudança na cultura para uma justificativa de suas ações, como os arrendatários de terra, por exemplo.

Ao serem chamadas de bruxas e feiticeiras, o discurso pode ser justificado a partir da prática de caça às bruxas da idade média, que transforma sujeitos ativos em sujeitos passivos. As sujeitas passivas Guarani e Kaiowá situam-se no lugar de mulheres livres, independentes, com posições políticas contundentes de defesa do seu povo e tradição. Fazendo um paralelo com Esther Pineda, não à toa a caça às bruxas da idade média teve início em um período marcado pela ascensão de mulheres monarcas ao poder na Europa, como Maria Tudor, Elizabeth I, Maria da Escócia e Catarina de Médici. Da mesma maneira e guardada as devidas proporções, as rezadeiras Guarani e Kaiowá simbolizam essa independência feminina.

As *Ñandesy* carregam o conhecimento ancestral que se tornou a principal forma de passividade frente aos discursos de violência dos crentes que interagem com os discursos de ódio à mulher presentes no Brasil. Em uma fala da *Ñandesy Kuña Yvoty* na *X Kuñangue Aty Guasu* ela demonstrou seu conhecimento ancestral expondo ervas e raízes capazes de controle de natalidade, as rezadeiras dominam tanto as práticas de controle de natalidade, quanto às técnicas que se referem à fertilidade. Existem ervas que contribuem inclusive para a interrupção de gravidezes indesejadas.

No discurso religioso pentecostal, o domínio desses conhecimentos está diretamente alinhado ao demônio. Isso porque não se pode conceber a possibilidade de as mulheres dominarem de maneira tão ampla o controle do próprio corpo. A igreja pentecostal, em sua relação com o feminino, direciona-o a uma unidade subjugada e controlada pelo masculino, na figura de maridos, pais, pastores e missionários. Diante da impossibilidade de direcionar esse discurso para as mulheres que seguem a religião tradicional, enfatiza-se a alma pagã que habita esse corpus. O neoconservadorismo religioso configura uma miscelânea de práticas de intolerância religiosa, submissão da mulher e violências contra os não crentes, gerando uma polarização religiosa na qual de um lado figuram os crentes, e, de outro, os considerados pagãos.

A igreja visa estabelecer seu poder através do processo da universalização de objetos, de interesses, de posicionamentos que são experiências comuns aos diferentes participantes. Nesse sentido, a universalização só pode ser alcançada a partir do domínio econômico, político e cultural com base na configuração do poder ideológico sobre determinado grupo ou sociedade. O discurso em sua prática traz elementos de dominação ideológica, que por sua vez contribuem para delinear a interação entre aqueles que o recebem (FAIRCLOUGH, 2016). O contexto atuante da igreja no plano do discurso gera essa possibilidade de submeter as alteridades às agressões utilizando a ideologia cristã conservadora como embasamento às ações criminosas que violam os direitos e as garantias fundamentais daqueles que optam por caminhos diferentes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto no decorrer da elaboração desta tese, as pautas referentes às violações de direitos humanos cometidas pela igreja pentecostal adquirem mais visibilidade, especialmente, nos espaços virtuais a partir dos esforços de organizações indígenas como *Aty Guasu* e *Kuñangue Aty Guasu*. Contudo, o Estado muitas vezes se mantém em silêncio e não toma atitudes cabíveis para a punição, o que contribui para um perpetuamento da violência, produzindo em quem foi vítima um sentimento de impunidade constante.

Diante desse quadro problemático de violações de direitos humanos, buscou-se dar visibilidade à figura das mulheres Guarani e Kaiowá. Isso se deu a partir da pesquisa de campo e das denúncias em redes sociais, quando tornou-se evidente que a acentuação das hierarquias de gênero presentes no discurso religioso implicam diretamente nas formas com que essas mulheres são oprimidas no contexto de disputa pelo campo religioso dos *tekoha*. Em razão disso, procurou-se compreender a forma com que as relações religiosas acentuam os aspectos patriarcais que já estavam presentes no contexto desses povos.

Há, na pesquisa, uma identificação dos processos sociais religiosos que culminaram na ascensão dos discursos violentos e no posterior insuflamento das violências de gênero entre os Guarani e Kaiowá. Importa ressaltar, que dada a ênfase feminista decolonial como aspecto teórico central, partiu-se da categoria de análise que versa sobre a maneira com que homens não brancos podem ser vítimas da rede de opressão formada pelo patriarcado colonial. Buscou-se compreender, da mesma forma, como esses processos, de extrema violência, refletem-se nas mulheres e quais os significados que são atribuídos às que se recusam a seguir os ritos e as pautas religiosas da igreja pentecostal.

Muitas mulheres narraram as violências no período da escuta sensível. No mesmo sentido, ficou evidente a partir de vídeos e denúncias que as agressões perpetradas além de violar as legislações internas brasileiras, criam uma série de violações às Declarações, às Convenções e aos Pactos internacionais estabelecidos para a proteção e a defesa dos povos indígenas, dos direitos humanos, das liberdades religiosas e da liberdade de expressão referente ao contexto religioso.

Buscou-se responder igualmente como foi construído de forma gradual o discurso religioso de pecado, bruxaria e feitiçaria. Esse discurso não chega imediatamente às aldeias, assim que as igrejas tradicionais e pentecostal iniciaram sua atuação nos *tekoha*, cada uma a seu momento. Contrariamente, o estudo demonstrou que a criminalização da religião tradicional foi um discurso construído de maneira gradativa, tendo seu início no ano de 2014 e ganhando

mais força a partir de 2020, reforçando os períodos de intolerância religiosa que ocorrem em território nacional e ganham força a partir da ascensão do governo de extrema direita que comandou o país entre 2019 e 2022.

Para alcançar o propósito de responder a pergunta de partida empreendeu-se uma pesquisa de orientação etnográfica que percorreu as Reservas Indígenas de Amambai, Dourados, Caarapó e as terras em litígio *Guyra Roka* e *Ñanderu Marangatu*. A etnografia política, as escutas sensíveis e as muitas conversas descontraídas possibilitaram identificar o *modus operandi* da igreja. Assim, procurou-se identificar as visões de mundo religiosas e narrá-las na apresentação da etnografia e da análise de discurso.

O cumprimento dos objetivos foi estabelecido durante a pesquisa de campo e durante a análise do material secundário de pesquisa. Primeiramente, identificou-se quais os fatores que determinam a presença da religião pentecostal nas aldeias Guarani e Kaiowá. Como consequência foram apresentados os fatores históricos que culminaram na ascensão religiosa cristã nos *tekoha* Guarani e Kaiowá. Assim, demonstrou-se como o abandono e a violência estatal foram fundamentais para que essas igrejas ganhassem mais espaço. A igreja, neste sentido, viola os direitos humanos, mas o Estado criou as condições propícias para que isso pudesse acontecer durante muito tempo sem as medidas socioeducacionais necessárias.

Num segundo momento, identificaram-se as violências sofridas pelas *Ñandesy* Guarani e Kaiowá. À vista disso, pode-se compreender que as opressões oriundas das ações da igreja não limitavam-se apenas à violência física, que, de maneira instantânea e cultural, acaba sendo mais divulgada do que as outras violências; nesta violência as mulheres são expostas a condições degradantes de humilhação e tortura em "praça pública", em vídeos são demonstrados os tribunais que se formam em torno dessas mulheres que são agredidas com xingamentos e com violências físicas, algumas vezes seus cabelos são cortados, suas roupas são rasgadas e seus corpos duramente agredidos por homens exaltados que as acusam de bruxaria, feitiçaria e de terem pacto com o diabo.

Assim, foram distinguidas e descritas violências psicológicas, como a primeira forma de opressão sofrida através das ameaças diretas às rezadeiras, aos rezadores, seus familiares e seguidores da religião tradicional. As mulheres são xingadas, hostilizadas e ameaçadas, desrespeitando inclusive seus espaços pessoais, como suas roças em que plantam ervas importantes para o tratamento de pessoas doentes ou mulheres grávidas que as procuram.

Outra violência identificada e tida como profundamente difundida foi a violência moral, os aspectos que a descrevem relacionam-se aos xingamentos e acusações referentes à bruxaria e feitiçaria. As rezadeiras são tidas pela igreja pentecostal como bruxas e feiticeiras e

esse discurso, pautado na violência patriarcal e na degradação da imagem da mulher, passa a ser disseminado no *tekoha*. Como consequência, a um desrespeito generalizado por parte de praticantes do pentecostalismo, incluindo crianças; não é incomum ver meninas e meninos educados a partir dos preceitos cristãos pentecostais, referindo-se a rezadeiras como bruxas.

A violência patrimonial também ganha força no discurso religioso intolerante. Quando as rezadeiras não cedem às violências psicológicas, as agressões se materializam na violência patrimonial. A queima das *Ogá Pysy* é uma prova fundamental para esse argumento. Com a destruição dessas casas de reza as *Ñandesy* ficam impossibilitadas de praticar sua missão de vida. A casa de reza é um espaço que congrega reza e canto, medicina natural e um consultório para mulheres grávidas e pessoas adoentadas, suas queimas representam a impossibilidade de trabalho e tem como objetivo fundamental inviabilizar a prática da reza e do canto tradicional que tem nas casas de reza seu espaço primordial.

A identificação dos direitos humanos que a igreja pentecostal viola no âmbito de suas práticas foi feita através do reconhecimento dos aparatos de direito internacional público que são violados a partir das violências praticadas pela igreja e, posteriormente, da análise cuidadosa dos artigos violados. Compreendeu-se que a igreja viola sistematicamente o conteúdo de diversas Convenções, Declarações e Pactos referentes à proteção internacional dos direitos humanos.

Diante do cumprimento dos objetivos específicos propostos para o progresso desta pesquisa, foram encontrados resultados que serão apresentados a seguir. O primeiro resultado a ser evidenciado relaciona-se à ausência estatal. Identificou-se na investigação que o abandono do Estado em relação aos povos indígenas contribuiu para a ascensão e o aumento do poder da igreja entre os Guarani e Kaiowá.

Outro resultado encontrado e que se alinha ao abandono do Estado diz respeito à falta de políticas públicas eficientes que protejam a vida, a tradição e a cultura desses faz com que a igreja seja percebida como uma substituta do Estado. Assim, as políticas de caridade, educação e saúde implantadas pelas Missões no decorrer dos anos reforça a igreja enquanto uma Igreja-Estado, que ao amplificar seu poder simbólico no interior das Reservas Indígenas adota uma postura punitivista e passa a exercer o uso da força e dos meios de coerção, contudo, de maneira ilegítima.

O medo é outro aspecto a ressaltar a partir dos resultados da pesquisa, haja vista que ele pode ser considerado um fator fundamental de manutenção do poder religioso. O medo constitui um fator fundamental para reforçar a narrativa religiosa que desencadeia novos processos de domínio dos corpos femininos. Com efeito, quando se trata do uso do medo ele é empregado

para contribuir na constituição de um poder hegemônico pretendido pela igreja. Tal poder pretende inviabilizar as possibilidades de competição religiosa entre os Guarani e Kaiowá. Em decorrência da política do medo, garante-se poder, espaço e dinheiro proveniente do dízimo doado pelos fiéis e sem nenhum tipo de questionamento.

Outro resultado a ser discutido refere-se à acentuação das hierarquias de gênero. Logo, essas assimetrias são intensificadas a partir dos discursos religiosos, das imposições de vestimentas, da agressão física, psicológica, moral e patrimonial contra as mulheres. A dominação através do ser e do gênero desencadeia a colonialidade da fé, que é utilizada para dominar mulheres com expoente perfil de liderança entre as comunidades indígenas. Além disso, há um projeto explícito de distanciamento dos Guarani e Kaiowá de suas tradições, o que poderia implicar em ganhos para os produtores rurais da região que visam se apropriar de terras indígenas.

Bruxa e feiticeira são adjetivos pejorativos, nomes dados para descaracterizar as rezadeiras e criar uma difamação coletiva, que pode ocasionar uma ruptura com as crenças tradicionais, possibilitar a assimilação dos Guarani e Kaiowá à cultura dominante e gerar uma descredibilização da liderança dessas mulheres. Como consequência, as lutas e pautas defendidas por rezadeiras seriam minimizadas frente às acusações de que as suas ações são pautadas por bruxaria e feitiçaria, com a evidente intenção de desarticular as lutas travadas há décadas por essas mulheres.

Por fim, as violências físicas acontecem em sua maioria em corpos de mulheres, o que define o caráter patriarcal e misógino no qual estão ancoradas. Homens também são vítimas dessas violências, mas elas ocorrem em menor escala e a partir de ações que se diferem largamente das de opressão sofridas por mulheres. Para além disso, a igreja atua a partir da imposição dos cultos e crenças cristãs, gerando a ideia de que apenas a religião cristã é passível de ser praticada, mas também criando narrativas que contribuem para a criminalização de religiões que destoam dos costumes ocidentais.

Torna-se importante avaliar nesse espaço as estratégias e os instrumentos de pesquisa utilizados na investigação. Deste modo, a etnografia política mostrou-se eficiente para coletar os dados pretendidos, além de ter permitido compreender como a ação da igreja acontece no contexto da aldeia. Contudo, a pesquisa ocorreu com um ano de atraso devido à pandemia de COVID 19 e a limitação estabelecida pelo tempo restante e pelas medidas sanitárias ainda vigentes no período de pesquisa impossibilitaram que ela fosse realizada de maneira mais aprofundada. Outro impeditivo na pesquisa relaciona-se à impossibilidade de adentrar nas igrejas para analisar de que maneira as ideologias cristãs estavam sendo disseminadas, esse

empecilho também é justificado devido à própria discordância da igreja em ter uma pesquisadora em seus períodos de culto e a resistência aos supostos perigos daí derivados.

A escuta sensível, por seu turno, possibilitou ouvir o problema a partir das partes afetadas. Isso acrescenta aos resultados um olhar advindo de quem sofre a violência na prática, e isso credibiliza os dados encontrados. Entretanto, as limitações da pesquisa de campo referentes aos recursos materiais afetaram a quantidade de pessoas ouvidas. Uma pesquisa futura, com mais recursos, possibilitaria uma ampliação dos resultados obtidos.

No que concerne à análise documental, a sua elaboração não seria possível sem a riqueza dos tratados internacionais de proteção às minorias e aos direitos humanos. Também não seria possível sem os relatórios elaborados pela *Kuñangue Aty Guasu* e sem os esforços dessa organização de mulheres para denunciar as violências contra mulheres que ocorrem em territórios indígenas. As mulheres da Kuñangue enfrentam as barreiras impostas pelo Estado e pela igreja em busca do registro de suas denúncias. Meio pelo qual elas buscam o reconhecimento nacional e internacional das violações aos direitos humanos de mulheres e crianças Guarani e Kaiowá.

A respeito do aprimoramento do estudo e dos direcionamentos para futuras pesquisas vale notar que algumas das lacunas deste trabalho podem estimular a abertura de novas agendas de investigação para interessados ou interessadas em desenvolver a temática ora abordada. A primeira lacuna diz respeito ao fato de não terem sido feitas entrevistas com pastores em exercício. Embora as entrevistas não tenham sido efetuadas devido à recusa dos possíveis depoentes, vale ponderar que a sua realização poderia contribuir sobremaneira para se obter um olhar mais acurado a respeito da intolerância religiosa.

A segunda lacuna a ser observada relaciona-se à não participação da pesquisadora de cultos em igrejas específicas, entre as quais as denunciadas nos relatórios da *Kuñangue Aty Guasu*. A igreja Deus é Amor, por exemplo, constitui uma das maiores ameaças aos costumes religiosos tradicionais, além de ser acusada diretamente pelas incitações à violência e à intolerância religiosa. Uma próxima pesquisa, analisando a perspectiva dessa igreja seria um complemento oportuno a estudos voltados à questão religiosa do ponto de vista das relações de poder. Por fim, esta tese estima contribuir para ponderar a respeito do tratamento dispensado aos povos indígenas por áreas das humanidades, entre elas a da Ciência Política, pois subjagam a temática investigada sob a justificativa dela ser pertinente apenas à Antropologia.

## REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo; Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALCÁNTARA, Eva. Identidade Sexual/rol de Género. **Revista Debate Feminista**, México, n. 47, p. 172-201, 2013.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, v. 2, 1985.
- ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana; BARROS, Luiz Felipe Walter; CARVALHO, Angelita Alves de. Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil, **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 29, n. 2, 2017, pp: 215-242
- APPIAH, Kwame Anthony. **La Ética de La Identidad**. Buenos Aires: Katz, 2007.
- AZEVEDO, Thales. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- AYUERO, Javier. Los sinuosos caminos de la etnografía política. **Revista Pléyade**, n.10, p. 15-36, 2012.
- BAIROS, Luiza. III Conferência Mundial contra o racismo. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, p. 169-170, 2002.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia. Evangélicos podem desbancar católicos no Brasil em pouco mais de uma década. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 14 jan. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/evangelicos-podem-desbancar-catolicos--no-brasil-em-pouco-mais-de-uma-decada.shtml?origin=uol>. Acesso em: 20 jan. 2023.
- BATISTA Jr, José Ribamar Lopes; TAMAÊ, Denise Borges Sato; MELO, Iran Ferreira (orgs.) **Análise de Discurso Crítica para linguistas e não linguistas**. São Paulo: Editora Parábola, 2018.
- BENITES, Eliel. **A Busca do Teko Araguayje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. UFGD: 2021.
- BENITES, Eliel. **Oguata Pyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Aldeia Te'ýikue. 2014. 130f.** 2014. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado em Educação)–Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS.
- BERTONCINI, Mateus Eduardo Siqueira Nunes; TONETTI, Felipe Laurini. Convenção internacional sobre a eliminação de todas as formas de discriminação racial, constituição e responsabilidade social das empresas. **Revista de Direito Brasileira**, v. 5, n. 3, p. 344-374, 2013.

BESSA, Décio; TAMAÊ, Denise Borges Sato. Categorias de Análise. In: BATISTA Jr, José Ribamar Lopes; TAMAÊ, Denise Borges Sato; MELO, Iran Ferreira (orgs.) **Análise de Discurso Crítica para linguistas e não linguistas**. São Paulo: Editora: Parábola, 2018.

BIDASECA, Karina. Escritos en los Cuerpos Racializados: lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniais del Femicidio. Espanha: **Universitat de les Illes Balears** , 2015.

BLACKWELL, Maylei; NABER, Nadine. Interseccionalidade em uma era de globalização: as implicações da conferência mundial contra o racismo para práticas feministas transnacionais. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, p. 189-198, 2002.

BIROLI, Flávia; VAGGIONE, Juan Marco; MACHADO, Maria das Dores Campos. **Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

BOTELHO, Tiago Resende; OLIVEIRA, Bianca Cavalcante; PORTELA, Jaqueline Cardoso. De *nhanduru-tupã* à glória a Deus: A (in)tolerância religiosa dos pentecostais com as cosmovisões dos povos guarani e kaiowá em Mato Grosso do Sul. **Lutas por Direitos Socioambientais em Mato Grosso do Sul**. São Paulo: Editora Liber Ars, 2021.

BRAND, Antônio. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani**: Os Difíceis Caminhos da Palavra. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. PUCRS. Porto Alegre: 1997.

BRAND, Antonio. O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. **Tellus**, p. 67-88, 2001.

BRAND, Antonio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. **Tellus**, p. 137-150, 2004.

BRAND, Antônio; FERREIRA, Eva M. L; ALMEIDA, Fernando A. A. **Os Kaiowá e Guarani em tempos da Cia. Matte Larangeira**: negociações e conflitos. In: Simpósio Nacional de História, v. 23, p. 23, 2005.

BRASIL. **Decreto Nº 592**, de 6 de Julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos. Promulgação, 1992.

BRASIL. **Decreto-lei nº 8072**, de 20 de junho de 1910. Cria o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. República Federativa do Brasil, 1910.

BRITO. Antônio G. **Direitos Indígenas nas Nações Unidas**: para uma atualização nas relações internacionais. Curitiba: CRV, 2021. 2ª Edição.

BROWN, Wendy. American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. **Political Theory**. v. 34. n. 6. Dec. 2006.

BYINGTON, Carlos Amadeu B. Prefácio. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. Trad. Paulo Fróes. 29ª ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2020.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. **Frentes Parlamentares**: Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional. Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54010>.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Demarcação de terras indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: histórico, desafios e perspectivas. **Fronteiras**: Revista de História, v. 16, n. 28, p. 48-69, 2014.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, yvy araguyje**: fundamentos da palavra guarani. Dourados: Editora da UFGD. 2008.

CHAMORRO, Graciela; CAVALCANTE, Thiago L, V; GONÇALVES, Carlos B. (orgs). **Fronteiras e Identidades**: Encontros e Desencontros entre Povos Indígenas e Missões Religiosas. São Bernardo do Campo: Editora Nhanduti. 2011.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá**: Das Origens aos Desafios Contemporâneos. Nhanduti Editora. São Bernardo do Campo: 2015.

FAIRCLOUGH, Norman; CHOULIARAKI, Lilie. **Discourse in late modernity**: Rethinking Critical Discourse Analysis. Edimburgo: Edinburgh University Press, 1999.

CONSELHO INDÍGENA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil** – dados de 2021. Brasília, 2021

COLMAN, Rosa Sebastiana; BRAND, Antonio Jacó. Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani. **Tellus**, p. 153-174, 2008.

CRESWELL, John W. **Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa**: Escolhendo entre Cinco Abordagens. Porto Alegre: Artmed, 2014.

CRESWELL, John W.; CRESWELL, J. David. **Projeto de pesquisa**: Métodos qualitativo, quantitativo e misto. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CUMES, Aura Estela. Mujeres indígenas patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. **Anuario de Hojas de WARMÍ**, n. 17, 2012.

CUMES, Aura. **Cosmovisión maya y patriarcado**: una aproximación en clave crítica. Conferência apresentada no Centro Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Chile. Santiago, 2014.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**. Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p.123-145

DAL RI JR, Arno; ZIMMERMANN, Taciano Scheidt. Resignificações do conceito de “nacionalismo” entre a origem e a decadência da convenção n. 107 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, n. 68, p. 155-190, 2016.

DAVIS, Angela; DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. **Revista Estudos Feministas**, v. 11, n. 02, p. 523-531, 2003.

DAVIS, Shelton H. Diversidade Cultural e Direitos dos Povos Indígenas. Dossiê. **MANA** 14(2): 571-585, 2008.

DE MELO, Iran Ferreira. Análise do discurso e análise crítica do discurso: desdobramentos e intersecções. 2009. **Revista Letra Magna**. Ano 05, n 11 - 2º semestre de 2009.

DOCIP. **Historical process at the United Nations - DOCIP**. [S. l.], 2022. Disponível em: <https://www.docip.org/en/oral-history-and-memory/historical-process/>.

DOURADO, Nileide Souza. **Práticas educativas culturais e escolarização na capitania de Mato Grosso (1748-1822)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal do Mato Grosso. 2014.

ELIAS, Francirlei Ferreira et al. **O Presbiterianismo pioneiro e sua contribuição no Mato Grosso do Sul**. 2012. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo: 2012.

ESSELIN, Paulo Marcos; VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. A participação dos indígenas da banda meridional da capitania de Mato Grosso na Guerra do Paraguai. **História: debates e tendências**, v. 15, n. 2, p. 367-382, 2015.

ESTUPIÑAN SILVA, Rosmerlin; IBÁÑEZ RIVAS, Juana María. La Jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en Materia de Pueblos Indígenas y Tribales. In: **Derechos Humanos de los Grupos Vulnerables**. (Coords.): BELTRÃO, Jane Felipe; BRITO FILHO, José Cláudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira. Barcelona: Rede Direitos Humanos e Educação Superior, 2014, p.316-356.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Editora: UnB. Brasília, 2016.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise Crítica do Discurso com Método em Pesquisa Social Científica. **Revista Linha d'Água**, n.25 (2), p. 307-329, 2012.

FALCÃO, Mariana Silva; FERREIRA, Eva Maria Luiz. Os Kaiowá e Guarani como mão de obra nos ervais da Companhia Matte Larangeira (1890-1960). **Revista de História da UEG**, v. 2, n. 2, p. 94-110, 2013.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERREIRA, Eva Maria Luiz; BRAND, Antonio. Os guarani e a erva mate. **FRONTEIRAS: Revista de História**, v. 11, n. 19, p. 107-126, 2009.

FERREIRA, Rodrigo Siqueira (Arajeju). **TEKOHA** - som da terra: a liderança das nhandesy nos processos autogestionários da vida e do território do Povo Kaiowa no *Tekoha Takuara* Dissertação. Universidade de Brasília, Brasília - DF, 2017.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. As fronteiras raciais do genocídio. **University of Brasília Law Journal (Direito. UnB)**, v. 1, n. 1, p. 705, 2016.

GALVÃO, Vivianny. O Direito estatal à suspensão das obrigações do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos **Revista Justiça do Direitos**. v.32, n.1, pp: 27-48. Jan - Abr. 2018.

GARCIA, Adilso de Campos Garcia; DE CASTILHO, Maria Augusta. A Guerra do Paraguai e a usurpação dos territórios indígenas. **Revista do Exército Brasileiro**, v. 153, n. 3, p. 79-88, 2017.

GARCIA, Elisa Frühauf. Missões na América ibérica: dimensões políticas e religiosas. **Tempo**, v. 19, n. 35, p. 1-6, 2013.

GARGALLO, Francesca Celentani. **Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América**. Ciudad de México, 2014.

GARGALLO, Francesca Celentani. **Ideas Feministas latinoamericanas**. 2ª ed. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Ciudad de México, 2006.

GARGALLO, Francesca Celentani. **Tan derechas y tan humanas**. Manual ético de los derechos humanos de las mujeres. Academia Mexicana de Derechos Humanos. Ciudad de México, 2012.

GOMES, Camilla de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, v. 18, n. 1, p. 65-82, 2018.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos confins da terra: movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados: Editora UFDG, 2011.

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar. 2021.

GROTE, Rainer. **The Status and Rights of Indigenous People in Latin America**. Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, 1999. p.497-528. Disponível em: <http://www.zaoerv.de>. Acesso em: 16 ago. 2022.

HELD, Thaisa M.; BOTELHO, Tiago R. (Orgs). **Lutas por Direitos Socioambientais em Mato Grosso do Sul** São Paulo: Editora Liber Ars. 2021.

HOOKS, Bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**, (16) 193-210, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2237>. Acesso: 10 dez. 2022.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista hoje**. Perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

IBGE. **Brasil: 500 anos de povoamento | território brasileiro e povoamento | história indígena | política indigenista: do século XVI ao século XX.** [S. l.], 2022. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/historia-indigena/politica-indigenista-do-seculo-xvi-ao-seculo-xx.html>. Acesso em: 11 set. 2022.

HARDING, Sandra. Women, Gender, Development: Maximally Objective Research? In: HARDING, Sandra. **Objectivity and Diversity: Another Logic of Scientific Research.** Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2015.

IORIS, Antônio A. R.; PEREIRA, Levi M.; GOETTERT, Jones D. (Orgs). **Guarani e Kaiowá: modos de existir e produzir territórios.** Vol I. 1ª ed. Curitiba: Appris, 2021.

IORIS, Antônio A. R.; PEREIRA, Levi M.; GOETTERT, Jones D. (Orgs). **Guarani e Kaiowá: modos de existir e produzir territórios.** Vol II. 1ª Edição. Curitiba: Appris. 2021.

JAULIN, Robert. La paix blanche. Introduction à l'ethnocide. **Edition du Seuil.** 428. p. 29. Paris, 1970.

KUNHANGUE, Aty Guasu. Por Trás do Arrendamento vem o Despejo, vem o Grande Latifundiário: O Agronegócio Contra Yvy Katu Potrerito. Kunhangue, Kunhangue, Aty Guasu (Website), 2021. Disponível em: <https://www.kunangue.com/por-trás-do-arrendamento-vem-o-despejo>. Acesso em: 14 ago. 2022.

LAMAS, Marta. **Dimensiones de la diferencia. Género y política:** antología esencial. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2022.

LIMA, Jônia Rodrigues. Ser Mulher Indígena é... narrativas de mulheres indígenas brasileiras. Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas. Porto Alegre: 2018.

LANDER, Edgardo et al. (Ed.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

LANGER, Paulo Protásio; CHAMORRO, Graciela. **Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena.** In: XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas, Vol. II. São Bernardo do Campo: Editora: Nhanduti, 2012.

LEMKIN, Raphael. **Axis Rule in Occupied Europe.** New Jersey: The Law Book Exchange ltd (2005).

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação:** abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. **Revista de Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the Coloniality of Human Rights. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 114, p. 117-136. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rccs.6793>. Acesso em: 14 ago. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S; GROSGOUEL, R. Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos avançados**, v. 18, p. 121-138, 2004.

MARIN, Jéri Roberto. A Igreja Católica em Mato Grosso (1900-1940). In: Rodrigues, C. M; Joannoni Neto, V. **Nova História de Mato Grosso Contemporâneo**. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

MARIN, Jéri Roberto. A Santa Sé e o Serviço de Proteção ao Índio: as disputas entre a igreja católica e o estado pela tutela e gestão das populações indígenas. **História (São Paulo)**, v. 40, e20211019, 2021.

MARTINS, MENDONÇA, Antonio Gouvêa. República e pluralidade religiosa no Brasil. **Revista USP**, n. 59, p. 144-163, 2003.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. Meio Ambiente e Direitos Humanos. In: MILARÉ, MACHADO, Paulo Afonso Leme (Orgs.). **Doutrinas Essenciais: Direito Ambiental**. São Paulo: Revista dos Tribunais, Vol VI, 2011.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2008.

MENDOZA, Brenny. Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica posoccidental. **Revista Centroamericana de Ciencias Sociales (RCCS)**, Costa Rica, v. 3, n. 2, p. 85-94, 2006.

MIGNOLO, Walter D. Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien. **Sociedade e Estado**, v. 29, p. 21-44, 2014.

MIGNOLO, Walter D. O lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. N. 94. 2017.

MIGNOLO, Walter D.; CASAS, Arturo. Silêncios da autoridade: a colonialidade do ser e do saber. **Grial**, v. 43, n. 165, p. 26-31, 2005.

MILHOMENS, Heitor Antunes. Da jurisprudência à declaração: a trajetória inversa do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas no sistema interamericano de direitos humanos. In: DE SOUZA FILHO et al. **Indígenas, quilombolas e outros povos tradicionais**. Curitiba: CEPEDIS, 2018.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. CORREAL, Diana Gómez. MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs). **Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MIRÓ QUESADA, Francisco. Manual de Ciência Política. Lima: Editorial Libros y Publicaciones. Lima, 2001.

MONOCULTURA DA FÉ. MONCAU, Joana; MONCAU, Gabriela. Izaque João e Spensy Pimentel. Canal Futura: 2017.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Em Contexto de Intolerância Religiosa, MPF denuncia Indígenas por Tortura e Ameaça, 2022. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/ms/sala-de-imprensa/noticias-ms/em-contexto-de-intolerancia-religiosa-mpf-denuncia-indigenas-por-tortura-e-ameaca>. Acesso em: 01 jul. 2022.

MORETTI, Leandro Lucato. **Produção de saúde e práticas de cuidado entre os Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Tese de Doutorado. PUC- SP. São Paulo, 2022.

MUÑOZ, Karina Ochoa. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. In: MIÑOSO, Yuderkis Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Orgs). **Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, p. 105-118.

MURA, Fábio. **À procura do Bom Viver: Território, tradição de conhecimento e ecologias domésticas entre os Kaiowá**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional. Rio de Janeiro: 2006.

NANDY, Ashis. The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance. **Alternatives: Global, Local, Political**, [s. l.], v. 13, n. 2, p. 177–194, 1988.

NICHNIG, Cláudia Regina; SAMPAIO, Paula Faustino. A luta dos (as) Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul por Kunã Aranduhá. **Fronteiras: Revista de História**, v. 22, n. 39, p. 212-224, 2020.

OBSERVATÓRIO DA KUÑANGUE ATY GUASU (O.K.A). **Relatório Intolerância religiosa, racismo religioso e casa de rezas queimadas em comunidades Kaiowá e Guarani**, 2022. Disponível em: [https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio\\_Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf](https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio_Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religioso-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf). Acesso em: 9 set. 2022.

OLIVEIRA, Aurenéa Maria de. Preconceito, Estigma e Intolerância Religiosa: a prática da tolerância em sociedades plurais e em Estados multiculturais. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 13, p. 239-264, 2007.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL TRABALHO. **55 milhões indígenas na América Latina e no Caribe são afetados pela alta vulnerabilidade diante da crise de COVID-19**. [S. l.], 2020. Disponível em: [https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS\\_747033/lang--pt/index.htm](https://www.ilo.org/brasilia/noticias/WCMS_747033/lang--pt/index.htm). Acesso em: 11 set. 2022.

\_\_\_\_\_. Convenção 169 sobre Povos Indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011, 1v.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos. 1966.

\_\_\_\_\_. Convenção Sobre Todas as Formas de Discriminação Racial 1968.

\_\_\_\_\_. Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio. 1948.

\_\_\_\_\_. Declaração Sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas. 1992

\_\_\_\_\_. Declaração sobre a eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção. 1981.

\_\_\_\_\_. Declaração da Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa. 2001.

ORGANIZAÇÃO PELO DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO E À NUTRIÇÃO ADEQUADAS (FIAN Brasil). Relatório Executivo. **O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico**. Brasil 2016. Disponível em: <https://fianbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/12/Fian-Portugues-WEB-Single-Pages-Small.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 2016.

PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin (org.) Transformando os Deuses. Vol. II. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista eletrônica história em reflexão**, v. 1, n. 1, 2007.

PEREIRA, Levi Marques. A socialidade na família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. **Temáticas**, v. 16, n. 31, p. 177-201, 2008.

PEREIRA, Levi Marques. Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios-tekojarã. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, p. 124-133, 2012a.

PEREIRA, Levi Marques. Significado do Processo de Conversão dos Kaiowá e Guarani ao Pentecostalismo e sua inserção no Cenário de Inovação Cultural. In: LANGER, Paulo Protásio; CHAMORRO, Graciela. **Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena**. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas, Vol. II. Editora: Nhanduti. São Bernardo do Campo, 2012b.

PEREIRA, Levi M. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados, MS: Editora UFGD, 2016.

PEREIRA, Lúcia. As Políticas Públicas para a Saúde da Indígena e a Política de Saúde das Mulheres Kaiowá da Reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFGD. Dourados, 2021.

PERES, Cristiane Pereira; FURTADO, Alessandra Cristina. Loide Bonfim: retratos da trajetória de uma mulher na reserva indígena de Dourados-MT (1938-1984). **Revista Teias**, v. 23, n. 70, p. 139-151, 2022.

PIMENTEL, Alessandra. O método da análise documental: seu uso numa pesquisa historiográfica. **Cadernos de pesquisa**, p. 179-195, 2001.

PIMENTEL, Spensy K. et al. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. São Paulo. **Tese de Doutorado em Antropologia Social: PPGAS-USP**, 2012.

PIMENTEL, Spensy; RAMOS, Danilo Paiva. Pobreza indígena transforma covid-19 em bomba-relógio no Mato Grosso do Sul, **UOL**, 15/05/20. Disponível em: <https://ds.saudeindigena.icict.fiocruz.br/bitstream/bvs/5451/1/Pobreza%20ind%C3%ADgena%20transforma%20covid-19%20em%20bomba-rel%C3%B3gio%20no%20Mato%20Grosso%20do%20Sul.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2021.

PINEDA, Esther. **Cultura Femicida: El Riesgo de Ser Mujer en América Latina**. Buenos Aires: Editora Prometeu Libros. 2019.

QUIJANO, Anibal. ¡Qué tal raza! **Revista del CESLA. International Latin American Studies Review**, [s. l.], n. 1, p. 192–200, 2000. Disponível em: <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/379>. Acesso em: 11 set. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismos e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso. 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, [s. l.], Ano: 17. Nº 37, 2002.

QUIJANO, Aníbal. **Imperialismo y Marginalidad en América Latina**. Lima: Mosca Azul, 1977.

REIS, Elisa P. O Estado Nacional como Ideologia: o caso brasileiro. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 187-203.

REPÓRTER BRASIL. Em Terras Alheias: A Produção de Soja e Cana em Áreas Guarani do Mato Grosso do Sul. Repórter Brasil, 2012.

ROCHA. Leandro M. **A Política Indigenista no Brasil: 1930-1967**. Goiânia: Editora UFG, 2018. 2ª Edição.

RODRIGUES, CM; JOANONI NETO, V. **Nova História de Mato Grosso Contemporâneo**. Cuiabá: Editora UFMT, 2018.

SANTOS, José Aparecidos dos. A Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares de; BERGOLD, Raul Cezar (Orgs). **Os Direitos dos Povos Indígenas no Brasil: Desafios no Século XXI**. Curitiba: Editora Letra da Lei, 2013.

SANTOS, Sérgio Ribeiro. Protestantismo em Mato Grosso: de fins do século XIX até 1930. In: RODRIGUES, CM; JOANONI NETO, V. **Nova História de Mato Grosso Contemporâneo**. Cuiabá: Editora: UFMT, 2018.

SANTOS, Cryseverlin Dias Pinheiro. **A assistência social prestada pela Missão Evangélica Caiuá: análise a partir da história de vida dos velhos Guarani e Kaiowá da terra indígena de Dourados**. 2014. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

SANTOS, Carlos Alberto Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir. **II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe**. CEAP. Rio de Janeiro: 2023.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés et al. **Indígenas, Quilombolas e outros Povos Tradicionais**. Curitiba: CEPEDIS, 2018.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Os povos tribais da Convenção 169 da OIT. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 42, n. 3, p. 155-179, 2018.

SIMONI, Mariana Yokoya. O reconhecimento dos direitos dos povos indígenas sob a perspectiva internacional e brasileira. **Boletim Meridiano**, v. 47, n. 28, p. 4, 2009.

SEGATO, Rita Laura. A Faccionalização da República e da Paisagem Religiosa como Índice de uma Nova Territorialidade. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, Ano 13. Nº 27. p. 99-143. Jan/Jun. 2007b.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, 2012.

SEGATO, Rita Laura. **Contra-pedagogías de la Crueldad**. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2018.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de sueños, 2016.

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad**. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007a.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani: de Aña a Kuña**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFGD. Dourados, 2013

SERAGUZA, Lauriene. Cosmologia e sexualidade entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul: notas sobre excessos, poderes e perigos na produção do corpo e da pessoa Kaiowa e Guarani. **Revista Ñanduty**, v. 4, n. 5, p. 33 a 52-33 a 52, 2016.

SERAGUZA, Lauriene. **De fúrias, jaguares e brancos**: notas sobre gênero, sexualidade e política entre os kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. 13º Mundos de Mulheres e Fazendo Gênero 11: Transformações, conexões, deslocamentos. 2017.

SERAGUZA, Lauriene. MULHERES EM RETOMADAS. **Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia**, v. 6, n. 2, p. 215-215, 2018.

SQUINELO, Ana Paula; MARIN, Jérri Roberto. Pela salvação das almas: a presença de religiosos nos campos de batalha da Guerra do Paraguai. **Revista Territórios e Fronteiras**, v. 7, p. 183-211, 2014.

VAGGIONE, J. El entramado neoconservador en América Latina. La instrumentalización de la Ideología de Género en las democracias contemporáneas. **Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política**, v. 11, n. 1, p. 51-64, 2022.

VALIENTE, Celuniel Aquino; PEREIRA, Levi Marques. Una breve descripción acerca de los kaiowá y guarani evangelicos en la reserva de Amambaí (2017): elementos historicos y sociopoliticos. **Revista Euroamericana de Antropología**, n. 4, p. 22-29, 2017.

VERON, Valdelice. **Tekombo Kunhakoty**: Modo de Viver da Mulher Kaiowá. Dissertação de Mestrado. Centro de Desenvolvimento Sustentável. Universidade de Brasília. Brasília: 2018.

VIEIRA, Gustavo José Correia. Breves notas sobre a concepção de etnocídio e seu contexto como violação de direitos humanos. Universidade Católica de Petrópolis, 2011.

VIETTA, Katya. "Pastor dá conselho bom": missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani e em Mato Grosso do Sul. **Tellus**. ano 3. n. 4, p. 109-135, abr. 2003.

VIETTA, Katya; BRAND, Antonio. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin (Org.) **Transformando os Deuses**: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas do Brasil. Editora Unicamp. VOL II. Campinas, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Geopolítica y Geocultura**: Ensayos sobre el sistema mundial moderno. Barcelona: Editorial Kaiorós, 2007. 1ª edição.

WRIGHT, Robin (org.) **Transformando os Deuses**. Vol. II. Editora: UNICAMP. Campinas, 2004.

WEBER, Max. **A Política como Vocação**. Brasília: Editora UnB, 2003.

ZOTTI, Gabriela B. L.S; ACCOLINI, Grazielle. Xamanismo e resistência Guarani e Kaiowá: história e cosmopolítica em Laranjeira Nãnderú. **Tellus**, p. 213-236, 2019.

## APÊNDICE

<b>LISTAGEM DE PESSOAS ENTREVISTADAS</b>				
<b>Nome</b>	<b>Sexo</b>	<b>Idade</b>	<b>Número de Filhos</b>	<b>Religião</b>
Maria das Dores	Feminino	45 anos	6 filhos	Evangélica Pentecostal
Clemente	Masculino	30 anos	2 filhos	Ex-Pastor Pentecostal
Jacinta	Feminino	29 anos	0 filhos	Religião Tradicional
Tito Vilhalva	Masculino	101 anos	Muitos	Um dos Rezadores mais tradicional
Cantora	Feminino	24 anos	3 filhos	Religião Tradicional
Lúcia	Feminino	60 anos	Muitos	Ñandesy - Religião Tradicional
David	Masculino	19 anos	0 filhos	Nenhuma
Tony	Masculino	35 anos	2 filhos	Tradicional
Paulina	Feminino	16 anos	0 filhos	Pentecostal

## GLOSSÁRIO DOS TERMOS EM GUARANI

*Ãnguéry*: seres ruins que vagam nos lugares onde andavam quando estavam vivos (BENITES, 2021).

*Aty Guasu*: Grande Assembleia Guarani e Kaiowá (BENITES, 2021).

*Jopói*: reciprocidade (BENITES, 2021).

*Ka'agua*: Kaiowá (BENITES, 2021).

*Kuñangue Aty Guasu*: Grande Assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá.

*Karai*: Não indígena (BENITES, 2021).

*Ñandesy*: nossa mãe, líder espiritual, rezadeira (BENITES, 2021).

*Ñanderu*: nosso pai, líder espiritual, rezador (BENITES, 2021).

*Ñembo'e*: reza (BENITES, 2021).

*Óga Pysy*: Casa de Reza (BENITES, 2021)

*Tekoha*: território - lugar que os povos indígenas vivem segundo seus costumes (BENITES, 2021).

*Te'yi*: parentela (BENITES, 2021).

*Teko java*: guardião (BENITES, 2021).