



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – CFH  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos

**Artesãs de relações:** mulheres Guarani e a comercialização de artesanato na cidade de  
Florianópolis/SC

Florianópolis

2026

Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos

**Artesãs de relações:** mulheres Guarani e a comercialização de artesanato na cidade de  
Florianópolis/SC

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social da Universidade  
Federal de Santa Catarina como requisito  
parcial para a obtenção do título de Doutora em  
Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Antonella Imperatriz  
Tassinari.

Florianópolis

2026

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.  
Dados inseridos pelo próprio autor.

Vasconcelos, Viviane Coneglian Carrilho de  
Artesãs de relações : mulheres Guarani e a  
comercialização de artesanato na cidade de Florianópolis/SC  
/ Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos ;  
orientadora, Antonella Imperatriz Tassinari, 2026.  
196 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Antropologia social. 3.  
Mulheres indígenas e a comercialização de artesanato. 4.  
Gênero e etnologia indígena. I. Tassinari, Antonella  
Imperatriz . II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Viviane Coneglian Carrilho de Vasconcelos

**Artesãs de relações: mulheres Guarani e a comercialização de artesanato na cidade de  
Florianópolis – SC**

O presente trabalho em nível de doutorado, foi avaliado e aprovado em 10 de dezembro de  
2025, pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Isabel Santana de Rose  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Prof. Dr. Oscar Calávia Saez  
École Pratiques des Hautes Études – EPHE

Dra. Sandra Benites  
FUNARTE – Fundação Nacional de Artes

Suplentes:  
Profa. Dra. Joziléia Kaingang  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC  
Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da mata Atlântica – LII

Prof. Dr. Rivelino Barreto  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Certificamos que esta é a versão original e final da tese que foi  
julgada adequada para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.



Documento assinado digitalmente  
**VANIA ZIKAN CARDOSO**  
Data: 05/03/2026 18:18:16-0300  
CPF: \*\*\*.256.047-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social



Documento assinado digitalmente  
**Antonella Maria Imperatriz Tassinari**  
Data: 05/03/2026 17:50:57-0300  
CPF: \*\*\*.874.858-\*\*  
Verifique as assinaturas em <https://v.ufsc.br>

Prof<sup>a</sup>. Dra. Antonella Imperatriz Tassinari  
Orientadora

Florianópolis, 2026

Para as mulheres Guarani,  
que generosamente partilham seus saberes  
para reflorestar o mundo.

## AGRADECIMENTOS

Meu sentimento é de gratidão às mulheres Guarani que me acolheram com generosidade e confiança, permitindo que eu as acompanhasse em suas caminhadas pelas cidades durante a comercialização de seus artesanatos. Sou grata por me permitirem sentar junto delas e por me ensinarem outras formas de estar e perceber o mundo.

Este trabalho só foi possível porque elas me permitiram adentrar em seus modos de vida. A cada encontro, conversa e silêncio compartilhado, aprendi sobre resiliência e coragem. Que estas páginas, acima de tudo, se traduzam em um gesto de reconhecimento e gratidão por mulheres que seguem tecendo, entre fios, sementes e miçangas, a esperança de um mundo melhor.

Escrever uma tese que atravessou a pandemia foi um desafio. A turma de 2020, a qual entrei, vivenciou em sua primeira semana o início do *lockdown*, e, portanto, a alegria de conhecer de perto os colegas de turma e trocar experiências teóricas presenciais durou pouco.

No campo coletivo, o clima era de tensão. As mais de 700 mil mortes, muitas delas que poderiam ter sido evitadas pela disponibilização da vacina, mas que fora negada por negligência do Governo Federal brasileiro à época, em conjunto com o Ministério da Saúde, abalou a muitos pelos anos posteriores. Para quem escreveu a tese neste contexto sabe a conquista que é terminar esse processo.

No campo individual passei um desafio solitário, mas devastador. A alegria de engravidar, em julho de 2022 e a tristeza da perda na 10ª semana de gestação. O luto foi intenso e doloroso. Por quase dois longos anos não sentia ânimo para nada além de tentar sobreviver ao caos e juntar os pedaços que sobram da morte de um filho. O campo tardio, por conta da pandemia, agravado pelo luto da perda do bebê, ainda assim se consolidou. Me agarrei na pesquisa como quem tenta segurar a vida pelos dedos, com a garra e a certeza de que encontraria alegrias pela frente.

Essa tese em especial tem uma pitada a mais de tempero do desafio. Trabalhar com o povo Guarani, é sabido pelos antropólogos, é uma tarefa que requer persistência, digamos assim. Trabalhar com as mulheres Guarani se pode dizer, ainda mais. Portanto, eu honro a confiança delas e as agradeço por me permitirem entrar em suas casas e estabelecer uma relação de diálogo e convivências mútuas. A leveza e dignidade às quais realizam um trabalho tão árduo são dignos de nota.

Aprendi com os Guarani a também agradecer à *Nhanderu*, o deus, e *Nhandexy*, a deusa por cada conquista. Às divindades que de alguma maneira me auxiliaram, o meu muito obrigada.

Agradeço à Kerexu Antunes, liderança da Terra Indígena Morro dos Cavalos que me concedeu momentos de sua vida, em forma de entrevistas, para me ajudar a compreender o que significa ser mulher Guarani. Agradeço à Elizete Antunes, que por diversas vezes, também compartilhou seus saberes comigo. Agradeço à dona Rosa *Poty Djá*, que do auge dos seus mais de 100 anos, generosamente me recebia para longas conversas em sua casa, antes de seu encantamento. Agradeço à Rayanna e Jera Antunes que me concederam entrevistas sobre o ritual da primeira menstruação, e me ajudaram a compreender as questões de gênero entre as mulheres Guarani, e principalmente entre as mais jovens.

Agradeço à Lúcia Benites, que me permitiu acompanhá-la até o centro de Florianópolis – SC, me dando abrigo quando eu precisava pernoitar na aldeia ou pernoitando em minha casa, o que permitiu o estabelecendo de laços de amizade entre ela e minha família. Agradeço à Diana, Justina, Maria, Nara e Romilda, mulheres que pude acompanhar suas vendas no centro da cidade, todas moradoras da Terra Indígena Morro dos Cavalos, a primeira aldeia Guarani a qual estabeleci contato, no ano de 2007, e a qual, posso dizer assim, me formou não apenas como pesquisadora, bem como a pessoa que sou hoje, um tanto mais sensível e consciente da realidade.

Agradeço à Nailza Ywa, às minhas afilhadas Naeli e Akkie, às mulheres Guarani de outras aldeias, Silvia, Marinês, Sônia, Marcelina, Santa (em memória), Lídia e Marinês, que tanto me ensinaram ao longo destes 18 anos de trabalhos. Agradeço também às mulheres Ava Guarani que me acolheram durante os 3 anos de estadia em Guaíra, no Paraná: Vilma, Paulina, Nazany, Maria, Ariane, Carla Jara, Maria Cristina, Selma, Luciane, Mariane, Délia, Silvana, Bonifácia, Luana, Géssica, entre tantas outras. Agradeço também aos homens Guarani que colaboraram com este trabalho: Antônio Polaquinho, Teófilo Gonçalves, Ilson, entre outros, como Sadrak, liderança Kaingang, que me ensinaram a importância da complementaridade de gênero entre os povos indígenas.

Agradeço às mulheres indígenas Kaingang, Maristela Bandeira, Divaldina (em memória), Matilde Koito, Inajara, e tantas outras que passaram pela minha vida profissional e afetiva.

Agradeço à vida de todas as mulheres indígenas porque vocês fazem toda a diferença no mundo. Vocês ajudam a reflorestar mentes e corações e, generosamente nos mostram que a

vida é feita de cuidado ao próximo, a si mesma e o quanto podemos equilibrar os interesses coletivos e individuais.

Agradeço às crianças indígenas que com simplicidade e sabedoria nos lembram a todo momento do encanto e do milagre da vida.

Agradeço aos colegas de antropologia e do grupo de Estudos ARANDU, à Elis Nascimento, Francine Rabelo, Jozileia Kaingang, que é parte desta banca de defesa, Clarissa, Bruna Yoyapire, Oendu, Pique Weitcha, Bianca Hammerschmidt, Edilma Nascimento, Melissa Oliveira, Denize Refati, Luciana Landgraf, Edviges Ioris e Rivelino Barreto, também parte desta banca, Manuel Ansaldo e Alexsander Brandão que partilharam comigo as dores e alegrias dos trabalhos junto ao povo Ava Guarani no oeste do Paraná.

Agradeço aos meus professores do PPGAS em Antropologia Social da UFSC, do mestrado e do doutorado, principalmente ao professor Oscar Calávia Saez que generosamente aceitou participar desta banca, e que fez parte de minha construção como acadêmica.

Um agradecimento especial à minha orientadora Antonella Tassinari pela paciência, delicadeza e sabedoria em colocar suas perspectivas de modo a me orientar pelos caminhos teóricos com a maestria de quem sabe conduzir de forma equilibrada a opinião do orientando e do orientador.

Aos colegas que a vida me deu e que contribuíram para a escrita de tese: Cris Tupan, Nuno Nunes, Dorothea Post Darella, Aldo Litaiff e todos que participaram no seminário Cidade e Cidadania Indígena.

Sou honrada por ter amizades longas e sinceras. Agradeço à Andreza, à Michela Buck, quem realizou alguns dos mais belos registros de imagem desta tese, e à sua companheira Beatriz Vasconcelos pela parceria, à Patrícia Pechareky pelo humor ácido frente às dificuldades compartilhadas pela vida, Carolina França, Nanda Pedrotti, Rafaela Búrigo, Carininha, Camila Baldez, Fernanda Campos, Renata Heller, Shandi, Hislla e Jade Lôbo (que me ajudou, mais do que eu posso dizer, a tecer os referenciais teóricos desta tese). Agradeço à minha família materna e paterna, meus avôs e avós (em memória), vocês foram e são importantes para este trabalho acontecer.

Meu marido Ledson Almeida, grata pela companhia amorosa, e pela partilha de uma paixão em comum: a antropologia e etnologia indígena que me ajudou a moldar esta tese. À minha mãe Silvia, meu pai Enéas, minha irmã Lígia, minha sobrinha Alana e meu cunhado Édio, grata por serem base para que a minha vida possa florescer.

Agradeço também à CAPES pela concessão de bolsa, fundamental para que a pesquisa pudesse se concretizar. Por fim, um agradecimento especial à Universidade Federal de Santa

Catarina, local onde estudei durante minha graduação, mestrado e doutorado. Viva à Universidade Pública!

Aguyjavete!

## RESUMO

Esta pesquisa de doutorado tem por objetivo analisar os modos como as mulheres Guarani se apropriam dos espaços urbanos, incluindo a criação de laços de socialidade com mulheres não indígenas e outros povos indígenas por meio da comercialização de artesanato. É a partir do estudo deste movimento observado tanto na cidade de Florianópolis, capital do estado de Santa Catarina, quanto na Terra Indígena Morro dos Cavalos, que este estudo considera os múltiplos locais de atuação das mulheres Guarani, e pretende traçar os circuitos feitos por elas em seus deslocamentos, partindo de uma abordagem na qual suas experiências são consideradas enquanto modos particulares de ser, estar e experienciar o mundo.

**Palavras-chave:** mulheres Guarani; comércio; artesanato; gênero e povos indígenas.

## **ABSTRACT**

This doctoral research aims to analyse the ways in which Guarani women appropriate urban spaces, including the creation of socialization bonds with non-Indigenous women and other Indigenous peoples through the trade of handicrafts. By examining this movement observed both in the city of Florianópolis, capital of the state of Santa Catarina, and in the Indigenous Land Morro dos Cavalos, this study considers the multiple sites in which Guarani women operate. It also intends to map the circuits they create and their patterns of displacement, from an approach in which their experiences are understood as particular ways of existing, being, and experiencing the world.

**Keywords:** Guarani women; trade; handicrafts; gender and indigenous peoples.

## MBYKY

Kova'e pesquisa doutorado pygua ma ojekuaa avã mba'eixa pa kunhangue Guarani ojapo ikuai avã tetã mbyte rupi Ha'egui kunhangue jurua kuery reve nhomoirũ porã havi amboae kuery povo guigua reve nhopytyvõ avã. Nhexauka havi tembiapo'i nhevende'i avã . Kova'e estudo ojeapo ojeexa pota vy Florianópolis tetã py capital Santa Catarina pygua. Terra Indígena Morro dos Cavalos ojeexa kuaa heta henda rupi kunhangue ikuaiagui ojejapo avã circuito mamõ rupi pa ha'e kuery uguata. Mba'e pa ha'e kuery oaxa mba'e pa onhenhandu oiko vy tentã mbytere yvyry rupa re. Mba'e pa onhenhandu rupi pa ha'e kuery uguata. Mba'e pa kunhangue Guarani oexauka.

**Palavras-chave:** kunhangue Guarani; mba'emo vendea; tembiapo; kunhã/ava; amboae povo kuery.

## LISTA DE FOTOS

- Foto 1** – Momento de articulação entre indígenas moradores dos arredores do centro da cidade de Florianópolis e representantes da Funai. Na imagem se pode ver Luiz Felipe (de camiseta laranja) representante da Coordenação Regional Litoral Sul – CRLS/Funai e Sadrak, (em pé ao centro da imagem), liderança Kaingang, que desde aquela época, e ainda hoje em dia, está à frente do movimento pela Casa de Passagem neste município. Local: Praça XV de Novembro, Florianópolis – SC..... 30
- Foto 2** – Momento da transferência das mulheres Kaingang, que acompanhavam Maristela Bandeira, desde o Viaduto Dias Velho até o Terminal de Ônibus Rita Maria, onde pernoveram no dia 29 de dezembro de 2015 para no dia seguinte serem transferidas para o local do antigo terminal de ônibus do Saco dos Limões – TISAC..... 30
- Foto 3** – Imagem de mulher Kaingang e seus filhos que acompanhavam Maristela Bandeira, instalados no segundo andar do Terminal Rodoviário Rita Maria, onde ficaram à espera da transferência para o antigo TISAC no dia seguinte. .... 31
- Foto 4** – Reunião entre as comunidades indígenas da região litoral norte do estado de Santa Catarina e Funai sobre a “Questão da venda de artesanatos nas cidades”. Na imagem, a presença da liderança Guarani Adriano Morinico, de João Paulo Severo da Coordenação Técnica Local – CTL de Joinville e de Luiz Felipe da Coordenação Regional Litoral Sul – CRLS. Local: Pousada Monte Crista, Garuva – SC. .... 32
- Foto 5** – Mulheres Guarani acompanham a discussão sobre a “Questão da venda de artesanatos nas cidades”. Local: Pousada Monte Crista, Garuva – SC..... 33
- Foto 6** – Caciques de diversas aldeias das comunidades da região do litoral norte de Santa Catarina acompanham a discussão sobre a “Questão da venda de artesanatos nas cidades”. Local: Pousada Monte Crista, Garuva – SC. .... 33
- Foto 7** – Antropóloga em trabalho campo no centro da cidade de Florianópolis. Local: esquina da rua Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC. .... 46
- Foto 8** – Penas de aves no amba – o altar ritual do povo Ava Guarani, aldeia Yvy Porã, Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, Terra Roxa, Paraná. Elas representam cada pessoa da comunidade..... 103
- Foto 9** – Ajaka, o cestinho de taquara. Conforme as falas das mulheres Guarani, apresenta as curvas em formato de corpo feminino. .... 107
- Foto 10** – Takuapu utilizado nos cerimoniais rituais dentro da Casa de Reza, Opy, aldeia Yvy Okaju, Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, Guaíra – PR. .... 109

|                                                                                                                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Foto 11</b> – <i>vicho'i</i> animais esculpidos em madeira, artesanato tradicional Guarani, e principalmente <i>Mbya</i> Guarani. Local: centro da cidade de Florianópolis – SC.....                 | 117 |
| <b>Foto 12</b> – <i>vicho'i</i> , animais esculpidos em madeira, artesanato tradicional dos Guarani, e principalmente <i>Mbya</i> Guarani. Local: Centro da cidade de Florianópolis – SC.....           | 118 |
| <b>Foto 13</b> – exposição de artesanato no centro da cidade, rua Deodoro, Florianópolis – SC...                                                                                                        | 122 |
| <b>Foto 14</b> – Exposição de artesanatos pelas mulheres Guarani. Local: centro da cidade de Florianópolis – SC.....                                                                                    | 123 |
| <b>Foto 15</b> – Vista da casa de Lúcia, à beira da rodovia BR-101, sentido norte, Palhoça – SC. Local: Terra Indígena Morro dos Cavalos, aldeia Itaty.....                                             | 126 |
| <b>Foto 16</b> – Início do dia. A caminho do local de venda de artesanato, Lúcia e Hemerson caminham nas ruas de Florianópolis. ....                                                                    | 128 |
| <b>Foto 17</b> – Arrumando o tecido onde ficarão expostos os artesanatos. Local: esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....                                    | 129 |
| <b>Foto 18</b> – Lúcia arruma o tecido onde ficará exposto seu artesanato, enquanto conversa com sua prima. Local: esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC. .... | 129 |
| <b>Foto 19</b> – Lúcia expondo artesanato para venda e também à espera de doações. Local: esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....                           | 134 |
| <b>Foto 20</b> – Viviane e Lúcia durante o trabalho de campo. Local: centro da cidade de Florianópolis – SC.....                                                                                        | 136 |
| <b>Foto 21</b> – mulher não indígena levando lanches para Hemerson, filho de Lúcia. Local: Esquina da rua Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....                             | 137 |
| <b>Foto 22</b> – Lúcia vendendo orquídeas. Local: Rua Deodoro, em frente à Igreja São Francisco, Florianópolis – SC.....                                                                                | 138 |
| <b>Foto 23</b> – Diana comercializando artesanato, na rua Deodoro, na calçada da Igreja São Francisco em Florianópolis – SC. ....                                                                       | 140 |
| <b>Foto 24</b> – Maria vendendo seu artefatos. Local: calçada da Igreja São Francisco, rua Deodoro, Florianópolis – SC.....                                                                             | 144 |
| <b>Foto 25</b> – Fogo de chão da cozinha de Justina tendo ela sentada. Ao lado, sua neta Mirim. Local: Terra Indígena Morro dos Cavalos.....                                                            | 145 |
| <b>Foto 26</b> – Romilda expõe seu artefatos para comércio. Local: esquina da rua Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....                                                     | 146 |
| <b>Foto 27</b> – Família de Romilda expondo artesanato para comércio. Local: esquina da rua Deodoro com a Avenida Felipe Schmidt, Florianópolis – SC. ....                                              | 147 |

|                                                                                                                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Foto 28</b> – Nara expondo artesanato para venda com seu bebê recém-nascido com 1 mês de vida. Local: calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC..... | 148 |
| <b>Foto 29</b> – Certificado de artesã de Suzana, mulher indígena Kaingang. Local: Calçadão da Avenida Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....               | 149 |
| <b>Foto 30</b> – Lúcia destalando a taquara retirada no mesmo dia nas proximidades de sua casa. Local: Terra Indígena Morro dos Cavalos.....                 | 151 |
| <b>Foto 31</b> – Criança Guarani expondo artesanatos com sua família. Local: Esquina da Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....    | 155 |
| <b>Foto 32</b> – Karai, filho de Diana e neto de Lúcia, brincando no calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....                                     | 170 |
| <b>Foto 33</b> – Hemerson e Akkie caminham sob o olhar atento de Diana e Lúcia que estavam próximas. ....                                                    | 174 |
| <b>Foto 34</b> – Criança Guarani com sua mãe, Nara. Local: Calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.....                                               | 176 |
| <b>Foto 35</b> – Crianças indígenas Kaingang no calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC. ....                                                         | 178 |
| <b>Foto 36</b> – Criança indígena Kaingang vendendo mudas de planta de erva de marcela na esquina do calçadão da Deodoro com a Felipe Schmidt. ....          | 179 |

## LISTA DE FIGURAS

|                                                                                                                                                                                                                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>Figura 1</b> – Mapa de localização da Terra Indígena Morro dos Cavalos, localizada no município de Palhoça – SC, em relação à cidade de Florianópolis – SC, este último o local de comércio de artesanato de preferência das mulheres Guarani analisadas nesta tese..... | 19 |
| <b>Figura 2</b> – Mapa Guarani atualizado .....                                                                                                                                                                                                                             | 54 |

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|        |                                                                               |
|--------|-------------------------------------------------------------------------------|
| A.P.   | Antes do presente                                                             |
| ARANDU | Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidades          |
| CAPES  | Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior                   |
| CPF    | Cadastro de Pessoa Física                                                     |
| CRLS   | Coordenação Regional Litoral Sul                                              |
| CTL    | Coordenação Técnica Local                                                     |
| DNIT   | Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes                        |
| ECA    | Estatuto da Criança e do Adolescente                                          |
| Funai  | Fundação Nacional dos Povos Indígenas                                         |
| GT     | Grupo Técnico                                                                 |
| LABHIN | Laboratório de História Indígena                                              |
| LEI    | Laboratório de Etnologia Indígena                                             |
| LII    | Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica                                |
| MARQUE | Museu de Arqueologia e Etnologia                                              |
| MPF    | Ministério Público Federal                                                    |
| MPSC   | Ministério Público de Santa Catarina                                          |
| NEPI   | Núcleo de Estudos das Populações Indígenas                                    |
| PACIG  | Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Guarani                            |
| PPGAS  | Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social                              |
| PT     | Partido dos Trabalhadores                                                     |
| RCID   | Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas |
| SESAI  | Secretaria de Saúde Indígena                                                  |
| SUSP   | Subsecretaria de Urbanismo e Serviços Públicos                                |
| TBAS   | Terras Baixas da América do Sul                                               |
| TISAC  | Terminal de Integração de Ônibus do Saco dos Limões                           |
| UDESC  | Universidade do Estado de Santa Catarina                                      |
| UFSC   | Universidade Federal de Santa Catarina                                        |

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                    |               |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                                                                            | <b>18</b>     |
| <b>Questões iniciais.....</b>                                                                                                      | <b>23</b>     |
| Como cheguei até aqui .....                                                                                                        | 27            |
| Discussões teórico-metodológicas.....                                                                                              | 34            |
| Questões de campo .....                                                                                                            | 41            |
| <br><b>CAPÍTULO 1 – CIDADES, TERRITÓRIOS INDÍGENAS .....</b>                                                                       | <br><b>49</b> |
| <b>1.1 Notas sobre a territorialidade Guarani .....</b>                                                                            | <b>51</b>     |
| 1.1.1 A Terra Indígena Morro dos Cavalos .....                                                                                     | 57            |
| <b>1.2 A comercialização de artesanato e a relação com o projeto de retomadas das<br/>terras indígenas Guarani litorâneas.....</b> | <b>58</b>     |
| <b>1.3 Os censos sobre os povos indígenas nas cidades .....</b>                                                                    | <b>59</b>     |
| <b>1.4 Povos indígenas e as cidades .....</b>                                                                                      | <b>60</b>     |
| <b>1.5 Percepções indígenas sobre as cidades.....</b>                                                                              | <b>65</b>     |
| <b>1.6 Motivações para os deslocamentos até as cidades .....</b>                                                                   | <b>68</b>     |
| <b>1.7 Relações com os não indígenas .....</b>                                                                                     | <b>72</b>     |
| <b>1.8 Breve histórico das presenças indígenas na cidade de Florianópolis.....</b>                                                 | <b>74</b>     |
| <br><b>CAPÍTULO 2 – GÊNERO E ETNOLOGIA INDÍGENA .....</b>                                                                          | <br><b>79</b> |
| <b>2.1 Sangue, menstruação e gênero em etnologia indígena .....</b>                                                                | <b>83</b>     |
| <b>2.2 Os ritos de iniciação feminina e os cuidados com o sangue entre as mulheres<br/>Guarani Mbya.....</b>                       | <b>89</b>     |
| <br><b>CAPÍTULO 3 – O ARTESANATO NA PERSPECTIVA DA ANTROPOLOGIA DOS<br/>OBJETOS.....</b>                                           | <br><b>99</b> |
| <b>3.1 O caráter mediador dos objetos .....</b>                                                                                    | <b>102</b>    |
| <b>3.2 O status animado dos objetos .....</b>                                                                                      | <b>106</b>    |
| <b>3.3 Objetos e pensamentos: “os artesanatos somos nós”.....</b>                                                                  | <b>114</b>    |
| <b>3.4 As mulheres Guarani e a comercialização de artesanato.....</b>                                                              | <b>120</b>    |

|                                                                                                                                                                    |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CAPÍTULO 4 – “AATA VENDER MBAE MA PARÁ” – “EU VOU VENDER ARTESANATO”: UMA ETNOGRAFIA DAS CIRCULAÇÕES DAS MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DE FLORIANÓPOLIS.....</b> | <b>125</b> |
| 4.1 Lúcia.....                                                                                                                                                     | 125        |
| 4.2 Diana .....                                                                                                                                                    | 139        |
| 4.3 Maria.....                                                                                                                                                     | 141        |
| 4.4 Romilda e Nara .....                                                                                                                                           | 145        |
| 4.5 Lúcia.....                                                                                                                                                     | 149        |
| <br><b>CAPÍTULO 5 – CRIANÇAS GUARANI E AS CIDADES NA COMERCIALIZAÇÃO DE ARTESANATO.....</b>                                                                        | <b>154</b> |
| 5.1 Breves apontamentos sobre a antropologia da criança.....                                                                                                       | 158        |
| 5.2 As crianças indígenas Guarani .....                                                                                                                            | 161        |
| 5.3 Breves apontamentos etnográficos sobre a criança Guarani .....                                                                                                 | 163        |
| 5.4 As crianças Guarani e as cidades .....                                                                                                                         | 164        |
| 5.5 Histórico das violências institucionais e governamentais.....                                                                                                  | 165        |
| 5.6 Memórias da comercialização de artesanato na infância .....                                                                                                    | 170        |
| 5.7 A circulação de crianças como construção da identidade indígena .....                                                                                          | 176        |
| <br><b>CONSIDERAÇÕES .....</b>                                                                                                                                     | <b>182</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                                                                                                           | <b>187</b> |

## INTRODUÇÃO

Ao caminhar pelas ruas centrais das cidades turísticas do litoral catarinense, como Florianópolis, Balneário Camboriú, São Francisco do Sul, Joinville, Garopaba, Imbituba, entre outras, não é difícil perceber a discreta, porém numerosa presença das mulheres indígenas Guarani acompanhadas por seus filhos e filhas a comercializar artesanato. Ainda que consideradas as inúmeras dificuldades enfrentadas ao saírem de suas aldeias, elas não deixam de se deslocar para realizar esta atividade.

Por atentar na insistência de uma prática que implica inúmeras adversidades e desafios é que esta pesquisa buscou analisar o protagonismo das mulheres Guarani nas relações estabelecidas com outros povos indígenas e não indígenas, e compreender os modos como elas representam, configuram e imprimem suas marcas nos momentos das incursões às cidades durante as atividades de comercialização de artesanato.

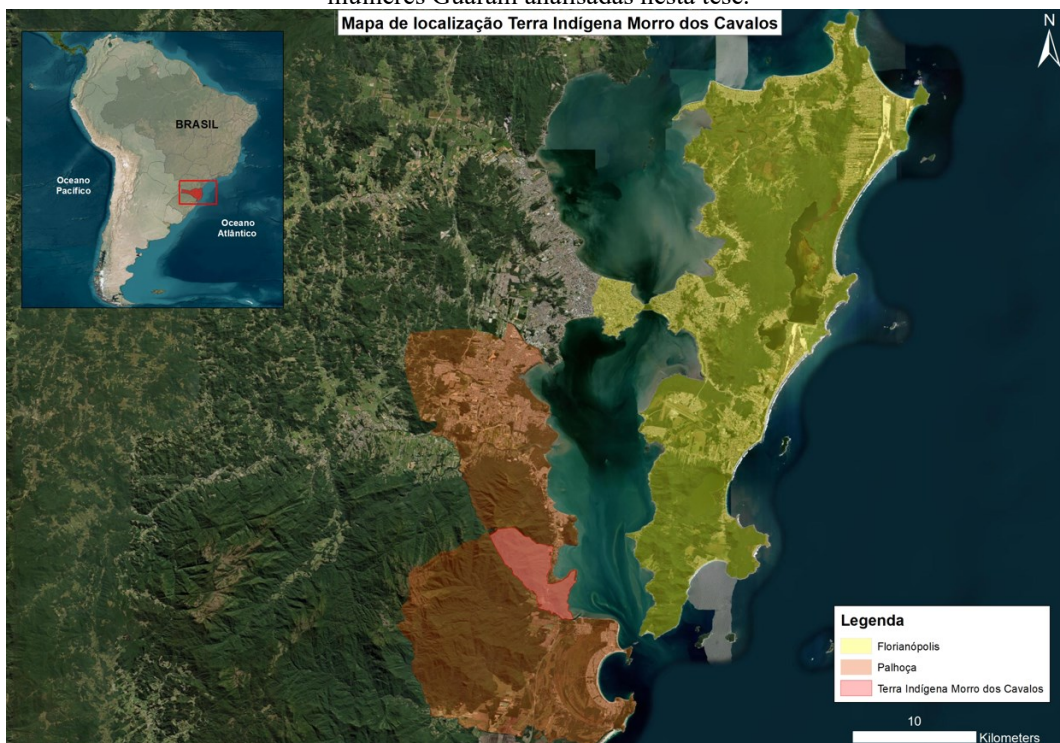
De início, gostaria de destacar alguns acontecimentos que me trouxeram até este tema de pesquisa, alguns deles se iniciaram antes mesmo de cursar antropologia. Trago na lembrança a memória de uma amiga de minha mãe, antropóloga, cuja casa abrigava diversos artesanatos indígenas, e do sentimento de fascinação que estes objetos que decoravam as paredes me despertavam. Ela mesma foi quem me incentivou a estudar antropologia.

Naquele momento, eu estava em dúvida entre cursar esta disciplina ou arqueologia. Ao expor minha indecisão ela disse: – Viviane, você não acha melhor trabalhar com os povos indígenas vivos? Eu não precisei de muito para tomar minha decisão, apesar de não ter ideia em como entraria em contato com populações tão distantes, à época, do meu cotidiano. Hoje me considero, uma admiradora dos artesanatos dos mais diversos povos, antes de ser uma pesquisadora. Me admiro da resistência à qual artesãs e artesãos indígenas sustentam seus trabalhos.

Esta tese de doutorado se dedica a analisar a atividade de comercialização de artesanato realizada pelas mulheres Guarani na cidade de Florianópolis. No que se refere aos locais da pesquisa, teve sua atuação tanto na cidade de Florianópolis quanto na Terra Indígena Guarani de Morro dos Cavalos, Palhoça, ambos municípios localizados no estado de Santa Catarina. Esta aldeia foi uma das quais trabalhei na dissertação de mestrado, já tendo, portanto, uma relação prévia com esta comunidade e seus moradores. A relação com esta aldeia é na realidade ainda mais antiga, pois foi com esta comunidade que iniciei meus primeiros trabalhos com o povo Guarani, quando me tornei bolsista do LEI – Laboratório de Etnologia Indígena do MARQUE – Museu de Arqueologia e Etnologia da UFSC trabalhando junto à pesquisadora Maria

Dorothea Post Darella e o pesquisador Aldo Litaiff no ano de 2007, ainda estudante de graduação em História na Universidade Federal de Santa Catarina.

**Figura 1** – Mapa de localização da Terra Indígena Morro dos Cavalos, localizada no município de Palhoça – SC, em relação à cidade de Florianópolis – SC, este último o local de comércio de artesanato de preferência das mulheres Guarani analisadas nesta tese.



**Fonte:** Bruno Andrade, 2025.

Minha experiência com trabalhos em comunidades indígenas se iniciou no ano de 2004, por meio de atuação no projeto de extensão intitulado: Nosso Vizinho Kaingang, vinculado ao LABHIN – Laboratório de História Indígena, à época coordenado pela profa. Dra. Ana Lúcia Vulfe Notzolf, do curso de História da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, instituição e curso ao qual concluí a graduação. Este projeto realizava trabalhos de pesquisa na Terra Indígena Xapecó, e o povo indígena Kaingang foi o primeiro a me abrir, generosamente as portas de suas casas para me ensinar sobre outros e diversos mundos.

A experiência com outros povos indígenas e mesmo outras diversidades de subgrupos Guarani, como os Ava Guarani do oeste do Paraná, ao qual realizo trabalhos ligados aos processos de licenciamento socioambiental desde o ano de 2010, é parte importante das minhas experiências, e é importante trazê-las para esta introdução, uma vez que, em diversos momentos, eu abordarei estes aprendizados com estes povos, de modo a enriquecer a compreensão do tema abordado. Estas experiências são relevantes para apontar a importância

da atividade produtiva ligada ao artesanato como algo comum, e compartilhado entre diversos povos indígenas.

Em termos gerais, e no que se refere às principais argumentações desta pesquisa, incluindo as teses levantadas, as metodologias de trabalho e as escolhas dos referenciais teóricos, serão respondidas neste item introdutório. Dentre as argumentações apresentadas, a principal delas é a de que as mulheres indígenas ao se deslocarem às cidades o fazem com objetivos que transcendem a obtenção de recursos econômico-financeiros. Estas representam uma dimensão relevante, porém não única motivadora dos deslocamentos, uma vez que nestas se incluem o estabelecimento de relações com outros povos indígenas e não indígenas.

Dito isto como forma introdutória, seguiremos para a exposição do objetivo geral da pesquisa que se refere a analisar as relações estabelecidas pelas mulheres Guarani com pessoas não indígenas e outros povos indígenas em seus deslocamentos aos espaços urbanos para comercialização de artesanato, considerados enquanto movimentos importantes para o estabelecimento de vínculos sociais, associando questões de gênero e intergeracionais por meio de uma descrição etnográfica destas atividades. Para atingir este objetivo, me dediquei sobre as dinâmicas de socialização das mulheres Guarani na cidade de Florianópolis, durante os momentos de comercializações de artesanato.

No que se refere aos objetivos específicos, de início busquei analisar as compreensões de território e territorialidade Guarani implicadas nos movimentos empreendidos pelas mulheres, desde a comunidade da Terra Indígena Morro dos Cavalos até a cidade de Florianópolis para a comercialização de artesanato, os entendimentos e motivações dos deslocamentos aos espaços urbanos em geral e, Florianópolis em particular.

Posteriormente, pelo fato da comercialização de artesanato Guarani *Mbya*, se tratar de uma atividade quase que exclusivamente de realizada por mulheres, busquei compreender o entendimento do significado de ser mulher na sociedade Guarani, por meio das narrativas indígenas e do estudo de gênero em etnologia.

Busquei ainda compreender o significado dos objetos em geral, e do artesanato, em particular, na cultura Guarani e suas relações com a construção da pessoa, apoiada nas literaturas e descrições etnográficas sobre diversos povos indígenas da América do Sul e sobre minhas próprias experiências com o povo Guarani.

Realizei uma tentativa descrever os trânsitos das mulheres Guarani desde a Terra Indígena Morro dos Cavalos até o centro da cidade de Florianópolis, para a comercialização de artesanato, apoiada em uma abordagem que incluiu a análise dos seus múltiplos locais de atuação, compreendidos enquanto modos particulares de ser, estar e experienciar o mundo.

Por fim, teci uma análise das relações entre as mulheres indígenas e os processos de ensino e aprendizagem na confecção do artesanato que envolvem suas crianças ressaltando a importância do trabalho intergeracional considerando as relações conflituosas com órgãos públicos governamentais no que se refere à presença das crianças indígenas em contextos urbanos, de modo a contribuir para um debate qualificado entre as diferentes perspectivas das instituições governamentais e dos povos indígenas sobre a temática.

Partiremos agora para uma apresentação geral da tese, e para tanto irei descrever cada capítulo. Por suscitar uma ampla diversidade de temas, estes serão entrelaçados em estudos de territorialidade, gênero e etnologia, antropologia dos objetos e a presença das mulheres e crianças indígenas nas cidades durante os momentos de comercialização de artesanato na cidade de Florianópolis.

Deste modo, no Capítulo 1 – Cidades: territórios indígenas, analiso a relação entre a comercialização de artesanato nas cidades e a territorialidade para o povo Guarani. Busco teorizar sobre a atividade de comercialização de artesanato pelas mulheres Guarani e a relação com os movimentos de retomadas territoriais das áreas litorâneas do estado de Santa Catarina. Ou seja, neste capítulo discuto a presença e as dinâmicas territoriais do povo Guarani com destaque para as práticas de comercialização de artesanato, aliadas às estratégias de subsistência e manutenção de seu território histórico.

Neste sentido, abordei estes movimentos como uma estratégia para garantia de recursos econômico-financeiros fundamentais que contribuíram tanto na ocupação, quanto na manutenção da territorialidade Guarani nas áreas costeiras dos territórios meridionais do Brasil. Nos tempos atuais, a comercialização de artesanato emergiu como uma prática significativa para a garantia de permanência no litoral, incentivada pela maior disponibilidade de mercado de compra, se comparado às áreas do interior do continente.

Além disso, neste capítulo menciono as principais dificuldades enfrentadas pelos indígenas, quando ocupam as cidades, incluindo as violências institucionais, a falta de acesso aos serviços básicos de saúde, educação, entre outros, bem como a discriminação, especialmente contra as mulheres indígenas, decorrentes das mais variadas formas de exclusão e violência. A falta de políticas públicas adequadas é destacada neste trabalho como um problema persistente e que deve ser superado, e permite instrumentalizar os diálogos para seu fortalecimento.

Por fim, este primeiro capítulo discorre sobre experiências de criação de locais de recepção aos indígenas na cidade de Florianópolis como o processo de transferência de representantes do povo Kaingang para o desativado Terminal de Ônibus Urbano do Saco dos

Limões, em Florianópolis, e ainda que seja a experiência de outro povo indígena apresenta um exemplo atual de mobilização indígena por melhorias nas condições de vida nas cidades, evidenciando a importância da articulação política na garantia de direitos básicos, de dignidade em territórios urbanos na contemporaneidade e na relevância da criação de espaços que recebam as artesãs e os artesãos indígenas quando se encontram nas cidades.

No Capítulo 2 – Gênero e Etnologia, proponho realizar uma descrição das principais teorias de gênero no campo das ciências sociais, para pensá-las em articulação com a etnologia indígena, mais especificamente sobre os Guarani *Mbya*, de modo a abordar o conceito de mulher para este povo indígena. O desafio de buscar aproximar as experiências das mulheres Guarani e seus entendimentos sobre os corpos femininos com as ideias relacionadas às teorias de gênero é destacada como uma das abordagens metodológicas deste capítulo. Tal discussão é relevante pelo fato de que a comercialização de artesanato entre o povo Guarani possui um forte marcador de gênero. Isso porque as mulheres são as principais comerciantes, e são elas que se deslocam para as cidades para estabelecer relações com não indígenas e outros povos indígenas e vender suas produções artesanais. Ou seja, são elas as protagonistas da atividade a qual descrevo.

Desta maneira, e por este motivo, neste capítulo abordo os significados culturais e práticos associados ao manejo do sangue, incluindo as narrativas das histórias antigas<sup>1</sup> sobre o surgimento do ciclo menstrual e os ritos da primeira menstruação, ligadas às práticas associadas ao sangue e sangramento. Ou seja, a partir de uma hematologia indígena, busco compreender questões fundamentais para pensar as distinções de gênero entre o povo Guarani *Mbya*. A partir destas discussões, aliadas às minhas experiências com estas mulheres, teço um diálogo entre as teorias de gênero e os modos de compreender os significados de ser mulher na sociedade Guarani.

No Capítulo 3 – O artesanato na perspectiva da antropologia dos objetos, trago questões ligadas a este campo de estudos antropológicos e as relações entre os seres humanos e suas produções artesanais. Uma das questões a qual me proponho responder neste capítulo diz respeito a pensar na possibilidade de uma contracolonização, nos termos colocados por Bispo dos Santos (2023), efetivada por meio da comercialização de artesanato. Este capítulo busca

---

<sup>1</sup> Estou utilizando o termo narrativas de histórias antigas em substituição ao de “mito”, por conta de um movimento atual de críticas dos estudantes indígenas do curso de antropologia, principalmente da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, e do curso de Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica – LII, desta mesma universidade. Dentre os principais argumentos, estes se referem ao fato de que, na concepção do senso comum, o termo “mito” carregaria a ideia de algo inverídico, o que não condiz com tais narrativas históricas, que na concepção indígena não apenas são verdadeiras, como também explicam a origem e o mundo atual.

apontar a importância dos objetos em geral, e do artesanato em particular, na perspectiva indígena e se dedica a pensar sobre o caráter mediador e animado destes, de modo a fomentar relações sociais, que constituem a própria pessoa indígena.

No Capítulo 4 – *Aata vender mbae ma pará* – Eu vou vender artesanato: uma etnografia das circulações das mulheres indígenas na cidade de Florianópolis, trago uma descrição etnográfica da prática da comercialização pelas mulheres Guarani *Mbya*. Este é um capítulo que reconstitui e descreve cinco dias fictícios vividos por mim com as mulheres Guarani durante a comercialização de artesanatos. Esta reconstituição fictícia foi uma escolha narrativa literária que se mostrou interessante para ilustrar a experiência dos mais de 20 dias de convivência de trabalho de campo com as mulheres Guarani nos momentos de comercialização de artesanato no centro da capital catarinense. Neste caso, o uso do termo fictício não se refere a algo falso ou inverídico, mas sim que transformei em apenas cinco dias as experiências de variados dias com as mulheres Guarani. Isso significa que os dias narrados, por vezes podem parecer mais agitados do que a experiência de um dia de trabalho de campo, mas isso também não é necessariamente um fato, pois houveram dias com muitos acontecimentos e outros nem tanto. Tal escolha literária se deu no sentido de tornar o texto mais agradável ao leitor e me afastar da produção de um relatório de campo.

No Capítulo 5 – Crianças Guarani nas cidades, descrevo as principais teorias e metodologias do campo da antropologia da criança de modo a qualificar as análises da presença das crianças indígenas junto às suas mães nos momentos de comercialização de artesanato nos espaços urbanos, com objetivo de subsidiar o debate das relações entre os povos indígenas e as instituições governamentais e jurídicas.

### **Questões iniciais**

Neste item serão apontadas as questões iniciais a considerar quando abordamos a produção de artesanato pelos povos indígenas. A primeira delas, que no mais das vezes acaba por ficar em segundo plano, se refere à dimensão do trabalho. Ou seja, chamo a atenção para o fato de que além da produção de artesanato ser uma arte, é também uma forma de trabalho que exige grande dedicação e habilidades técnicas. Esta dimensão do trabalho é relevante porque nos lembra que a complexidade das produções artesanais extrapola a questão da arte e das habilidades manuais e inclui a questão produtiva, incluindo o tema da produção e circulação de mercadorias e do campo da atividade econômica.

O artesanato indígena, frequentemente visto sobre o prisma da arte, é um trabalho que envolve tempo, técnica, divisão de tarefas, mas que também está inserido em um sistema de trocas econômicas. O papel da produção e comercialização de artesanato na economia dentro das aldeias é relevante e representa, na grande maioria das vezes, uma das principais fontes de renda das comunidades indígenas.

Este esquecimento da dimensão do trabalho, em geral está ligado ao fato de que a atividade artesanal, por contrariar os modelos de produção capitalista, visto que não se destina à produção em larga escala para fins exclusivamente lucrativos, sofre do preconceito da desvalorização das produções manuais, ainda que envolva uma complexidade de técnica e de saber. Apesar desta pesquisa não aprofundar nesta análise, ela indicará a relevância da dimensão do trabalho na produção e comercialização do artesanato, ou melhor, um trabalho que sustenta a manutenção da cultura, haja visto que mesmo diante da escolha entre produzir outros itens que poderiam ser mais rentáveis do ponto de vista econômico-financeiro, as mulheres indígenas optaram por continuar a produzir e vender seu artesanato sob o argumento deste promover não apenas a sustentação em termos econômicos, mas também a continuidade da cultura e do modo de vida Guarani.

Ainda, é importante apontar que trazer a temática do artesanato é falar sobre o tema dos corpos, dos saberes e dos pensamentos das pessoas que os produzem. De modo a ampliar a discussão, trago a fala da antropóloga indígena Guarani Nhandeva Sandra Benites “A nossa arte é, na verdade, o nosso próprio corpo [...], nesse sentido a gente precisa realmente trazer, não só as obras, mas sim os próprios corpos que produzem essa arte”<sup>2</sup>.

Esse ponto expande a temática para pensar sobre a questão discutida atualmente no movimento indígena relacionado ao conceito de corpo-território. Este é um tema bastante atual que vem sendo colocado principalmente pelas mulheres indígenas quando apontam a íntima relação entre os corpos dos seres que habitam o planeta Terra, incluindo humanos, e os territórios e ambientes que os cercam (Pankararu, 2023). Isso significa que qualquer ação sobre o território tem impacto direto sobre os seres vivos e que o contrário também é verdadeiro. Para tanto, este conceito defende a ideia de que atividades depreciativas sobre a terra, as águas e as

---

<sup>2</sup> Esta fala de Sandra foi proferida no Seminário Cidade e Cidadania Indígena: territórios, direitos e bem-viver – Sessão 1, no ano de 2021. Este evento foi organizado e realizado pelo ARANDU – Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidades (antigo NEPI – Núcleo de Estudos das Populações Indígenas, criado pelo professor de antropologia Silvio Coelho dos Santos) do Departamento de Antropologia da UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, em meio à pandemia de covid-19 de forma remota, por meio de canal do youtube do NEPI que reuniu pesquisadores indígenas e não indígenas para dialogar sobre a temática da presença das mulheres indígenas artesãs na cidade de Florianópolis – SC (Benites, 2021).

florestas geram, por consequência prejuízos às pessoas, que habitam aquele território e vice-versa.

Ainda sobre a ideia de corpo-território é importante pensar que as pessoas se constituem nos locais em que habitam, e justamente por isso que as mulheres indígenas vêm se autodesignando como: mulheres Mata Atlântica, mulheres Caatinga, mulheres Cerrado, Mulheres Pampa, entre outras designações relacionadas aos diversos biomas brasileiros. Esta concepção de mulher está apoiada na ideia de reflorestar as mentes, ou seja, de abrir espaço para dedicar mais cuidado na relação entre política, sociedade e o ambiente.

No que se refere aos estudos mais específicos sobre as mulheres Guarani e a prática de comercialização de artesanato, estes são apresentados por pesquisadores como Fagundes (2011), Garcia (2015), Jesus (2015) e Otero (2008). Fagundes (2011) em seu trabalho intitulado “As mulheres dos panos”, propõe pensar sobre uma política pública de sucesso na efetivação dos direitos indígenas assegurados na Constituição Federal de 1988 referente à garantia da preservação da diversidade cultural em articulação com as práticas tradicionais da comercialização de artesanato na cidade de Porto Alegre, no estado do Rio Grande do Sul, de modo a buscar melhorias nas condições de estadia das artesãs indígenas nos espaços urbanos. Garcia (2015), por sua vez, aborda a presença das mulheres indígenas Guarani e Kaingang em Florianópolis e os modos como elas criam e recriam suas identidades e Jesus (2015) analisa as concepções Guarani de conhecimento, as formas de produção e circulação de saberes que se relacionam aos modos de saber lidar com os *jurua*, os não indígenas, os quais me inspiro para pensar sobre o tema desta pesquisa.

Otero (2008), por sua vez, trata do *poraró*, prática Guarani traduzida por “esperar troquinho” que se apresenta tanto como uma forma de apropriação dos espaços urbanos quanto como manutenção da lógica da reciprocidade. Todas estas pesquisas chegam a algumas conclusões comuns, principalmente no que se refere a pensar um modo particular de ser, estar e experienciar o mundo diverso do ocidental, que merece um olhar atento quando dos momentos de diálogos interculturais.

A dinâmica de circulação dos recursos adquiridos por meio da comercialização de artesanato é um ponto importante a ressaltar. Schild (2016), antropóloga indígena Kaingang, afirma que os bens financeiros e objetos adquiridos em decorrência desta prática são redistribuídos pelas mulheres artesãs em suas comunidades, indicando sua importância tanto no sustento material, quanto na atualização das redes de relações sociais de reciprocidade beneficiando um grande número de pessoas dentro das aldeias. Isso aponta não apenas a

importância econômico-financeira desta atividade, bem como o fortalecimento das redes de relações intercomunitárias exercidas pelas mulheres indígenas artesãs.

Outro ponto relevante a ser considerado se refere a compreender os processos de aprendizagem envolvidos tanto na confecção de artesanato quanto na comercialização, como sendo a própria condição para a perpetuação do *teko porã*, o modo de ser, ou a cultura Guarani. Isso porque as técnicas de produção dos artesanatos são saberes ancestrais passados entre diversas gerações nas quais são valorizados os conhecimentos que auxiliam o fortalecimento da cultura.

Considero este processo de confecção e comercialização do artesanato como um modo de resistência frente às mais diversas formas explorações de mão de obra indígena por não indígenas, por representar um trabalho que garante considerável autonomia econômica em relação à prestação de serviços ao mundo ocidental. Ou seja, esta atividade investe na autonomia em relação ao sistema econômico ocidentalizado, se configurando como um importante mecanismo de resistência coletiva, que também informa sobre os diversos e criativos modos de apropriação dos contextos urbanos pelos povos indígenas.

Ao realizar leituras sobre os movimentos de deslocamentos de diversos povos indígenas no Brasil, me deparei com o texto de Calávia Saez (2006), “O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre”. Neste, ao citar os deslocamentos dos indígenas pelas matas, o autor faz menção ao termo “incursão”. Ao pensar com mais profundidade sobre o termo o compreendi como uma ferramenta interessante para pensar a circulação dos povos indígenas pelas cidades, já que tenho percebido nos discursos indígenas que as cidades podem ser consideradas como matos atualizados. Ainda que o autor não faça uso do termo como um conceito, este é sugerido nesta tese como tal, e de certa forma também como método, que será desenvolvido no item teórico-metodológico, ao sugerir semelhanças entre às incursões às florestas e às cidades.

Portanto, ao descrever o movimento realizado pelas mulheres Guarani até as cidades, faço uso do termo incursão inspirada por Calávia Saez (2006), e é desta perspectiva que abordo os deslocamentos empreendidos por elas desde as terras indígenas até os espaços urbanos para comercialização de seus artesanatos, por compreender semelhanças entre os deslocamentos para os matos e para as cidades. Sendo assim, as cidades são compreendidas, assim como as áreas de mato, como um local do qual se obtém víveres para subsistência, tal qual um mato atualizado.

Outro ponto importante a se ressaltar, é que considero estes locais, ou seja as terras indígenas e as cidades, como parte de um mesmo e amplo território em suas múltiplas vivências

(Marcus, 1995). Isso é relevante para considerá-los enquanto parte de um mesmo e diverso local de habitação histórica ao qual os povos indígenas circulam desde tempos imemoriais até hoje em dia.

Destaco ainda que, se no início deste trabalho a relação entre a comercialização de artesanato e a questão de gênero era apenas uma hipótese, ela foi se confirmando ao longo da pesquisa. Logo de início, no momento das primeiras conversas para a realização deste trabalho na aldeia Itaty na Terra Indígena Morro dos Cavalos, ao solicitar ao cacique Teófilo Gonçalves a autorização para conversar com as pessoas que produziam e comercializava artesanatos na comunidade, ele me orientou que eu me organizasse diretamente com as mulheres. Disse que para realizar minha pesquisa eu não precisava da permissão dele, mas sim das mulheres Guarani uma vez que, segundo ele: “artesanato é coisa de mulher”, expressão que ouvi recorrentemente ao longo da pesquisa de campo. Sendo assim, e ao que tudo indica, entre as comunidades Guarani do litoral de Santa Catarina, a produção de artesanato, ainda que não seja uma atividade exclusivamente feminina, é um trabalho com um marcador de gênero bem delimitado, e relacionado às mulheres.

Portanto, a produção de artesanato pelo povo Mbya Guarani é uma atividade que frequentemente faz referência às mulheres. Mesmo que essa não seja uma tarefa exclusivamente exercida por elas, se pode dizer que leva a marca do feminino. E ainda que mulheres e homens se dediquem à arte de produzir artesanatos, o processo da comercialização fica em grande parte a cargo delas.

Por fim, vale ressaltar que a escolha de fazer a pesquisa de campo entre Florianópolis e a Terra Indígena Morro dos Cavalos, na Palhoça – SC, foi pensada pelo fato de eu ter conhecimento prévio de que nesta comunidade, um número significativo de mulheres praticava a atividade de comercialização de artesanato nesta cidade.

Como cheguei até aqui

Os caminhos que me levaram à realização desta tese foram impulsionados, em muito por Maristela Bandeira, mulher indígena Kaingang, artesã, a qual estabeleci laços de amizade no ano de 2014. Dois anos antes, em 2012, eu havia defendido minha dissertação de mestrado. Durante este momento me voltei à temática da antropologia da criança, e, portanto, as questões relacionadas às crianças indígenas estavam latentes na minha atuação profissional. Por possuir experiências com questões de infâncias indígenas e suas interfaces nas relações com o Estado, me foi solicitado auxílio no caso judicial no caso de uma mulher indígena que sofria ameaça de

criminalização pela Vara da Infância e Juventude de Florianópolis com possibilidade de perda da guarda de seus filhos, devido ao fato de que acabara de chegar à capital catarinense para comercializar seus artesanatos e se encontrava, ela e suas crianças, sem abrigo. Esta mulher era Maristela Bandeira.

Aos olhos do Estado, era vista como uma pessoa em situação de rua, por pernoitar sob o viaduto Dias Velho, desconsiderando o fato de que ela era uma mulher indígena que estava na cidade para comercializar seu artesanato. Ela havia me contado que tentara se abrigar na Casa Pop e em outros locais que oferecem abrigos na cidade, mas que não havia vagas para ela e seus filhos.

Fui chamada para auxiliar em seu caso. Para tanto, me dirigi até seu encontro no centro da cidade de Florianópolis, onde sabia que ela poderia estar vendendo seus artesanatos. Procurei Maristela com mais duas profissionais da área da antropologia, Maria Dorothea Darella, quem recebeu a demanda de auxílio e me chamou para acompanhá-la, e Francine Rebelo, colega do núcleo ARANDU do PPGAS/UFSC –Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. Andamos pelas ruas que sabíamos ser referência na comercialização de artesanato pelas mulheres indígenas em Florianópolis, que incluem o calçadão da rua Felipe Schmidt e seus arredores. Perguntamos para outras mulheres Kaingang se elas saberiam onde poderíamos encontrá-la, logo depois com algumas indicações, tivemos êxito em nossa empreitada.

Ressabiada por conta do ocorrido com a Justiça, e com receio de que fôssemos representantes do Conselho Tutelar, ela pouco conversou. Lembrei-me da fala do professor Oscar Calávia Saez em que me disse que nós antropólogos, e pessoas não indígenas somos, no máximo, a cara sorridente do Estado, mas ainda assim o Estado. De fato, não deveria esperar qualquer traço de confiança, apesar de ter ido com tal expectativa. Seu caso foi resolvido com amplas discussões entre representantes da Justiça, do Ministério Público Federal e do Conselho Tutelar. Por fim, ela conseguiu manter a guarda de seus filhos, mas continuou sem abrigo para pernoitar na cidade.

No verão seguinte, na virada do ano de 2015 para 2016, me deparei com uma reportagem de jornal sobre a situação de mulheres indígenas que pernoitavam sob o viaduto Dias Velho, em Florianópolis, para comercialização de artesanato. Qual não foi minha surpresa ao ver a foto de Maristela e sua família na matéria que abordava os perigos de pernoitar neste local, e a falta de apoio governamental por parte da Prefeitura Municipal de Florianópolis. Decidida, pela vivência do ano anterior, em fortalecer ações de melhoria na estadia das mulheres indígenas em seus deslocamentos à Florianópolis, fui novamente ao seu encontro.

Desta vez, outro colega do movimento indígena, Cris Tupan, pertencente ao povo Guarani, que também estava envolvido nesta tentativa de buscar melhorias para a recepção de Maristela, e que sabia que eu estava envolvida com este caso, me convidou para apoiá-lo em uma mobilização política para melhoria das condições de recepção das mulheres indígenas artesãs na cidade de Florianópolis.

Cris Tupan já estava em contato com o vereador Lino Peres e articulava junto à Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas, o Ministério Público Federal, por meio da efetiva atuação da Procuradoria da República em Santa Catarina representada pela Dra. Analúcia Hartmann, e o grupo de indígenas Kaingang, liderados por Sadrak, liderança que atualmente é referência frente ao movimento pelo reconhecimento da Casa de Passagem Indígena<sup>3</sup> em Florianópolis, local que abriga artesãs e artesãos indígenas, que comentarei com maiores detalhes no Capítulo 1, para efetivar a busca por um local seguro que pudesse receber os artesãos indígenas para abrigo e pernoite.

Era dezembro de 2015, época de final de ano, e as instituições estavam em sua maioria fechadas para recesso. Ainda assim, consegui acesso a alguns relatórios da Funai para procurar os locais que já haviam sido indicados pela Procuradoria da República, como possíveis de se tornarem abrigos aos indígenas na cidade de Florianópolis. Um destes locais indicados nos relatórios era o desativado TISAC – Terminal de Integração de Ônibus do Saco dos Limões. De posse desta indicação dos relatórios, segui para as articulações políticas.

Após conversas com o vereador Lino Peres sobre a possibilidade da tentativa de acesso ao antigo TISAC, e com diversos órgãos públicos, finalmente, no dia 30 de dezembro daquele ano, Maristela Bandeira, sua família e outros grupos indígenas pertencentes ao povo Kaingang, formado por pessoas que residiam nas comunidades do entorno da região centro-leste da cidade de Florianópolis, obtiveram autorização judicial para utilização do antigo terminal de ônibus como um local de hospedagem em caráter temporário e emergencial.

---

<sup>3</sup> A Casa de Passagem Indígena em Florianópolis, é um espaço que vinha sendo exigido pelos povos indígenas que habitam esta cidade aos poderes públicos municipais e à FUNAI, há alguns anos. Após a questão ocorrida com Maristela Bandeira, e toda a mobilização ocasionada em torno de seu caso, a Casa de Passagem se tornou uma conquista, e a designação “Casa de Passagem”, ainda que questionada pelos indígenas, e por movimentos sociais por compreenderem que o espaço vai além de apenas local de abrigo, sendo também, um espaço cultural e até mesmo um território indígena, no entendimento do Ministério Público Federal é importante manter o conceito, por conta do processo judicial promovido em relação à prefeitura municipal de Florianópolis que faz constante menção à Casa de Passagem Indígena. Por este motivo, em alguns momentos, utilizarei este nome ao longo desta tese, mas também o nome atual Ponto de Cultura Goy Ta Sa dado pelos indígenas. Ambas designações se referem aos diversos modos como o local é nomeado, tanto pela Procuradoria que acompanha o caso, quanto pelos indígenas que habitam o local.

**Foto 1** – Momento de articulação entre indígenas moradores dos arredores do centro da cidade de Florianópolis e representantes da Funai. Na imagem se pode ver Luiz Felipe (de camiseta laranja) representante da Coordenação Regional Litoral Sul – CRLS/Funai e Sadrak, (em pé ao centro da imagem), liderança Kaingang, que desde aquela época, e ainda hoje em dia, está à frente do movimento pela Casa de Passagem neste município. Local: Praça XV de Novembro, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Autoria: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: 27 de dezembro de 2015.

**Foto 2** – Momento da transferência das mulheres Kaingang, que acompanhavam Maristela Bandeira, desde o Viaduto Dias Velho até o Terminal de Ônibus Rita Maria, onde pernотaram no dia 29 de dezembro de 2015 para no dia seguinte serem transferidas para o local do antigo terminal de ônibus do Saco dos Limões – TISAC.



**Fonte:** Autoria: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: 29 de dezembro de 2015.

**Foto 3** – Imagem de mulher Kaingang e seus filhos que acompanhavam Maristela Bandeira, instalados no segundo andar do Terminal Rodoviário Rita Maria, onde ficaram à espera da transferência para o antigo TISAC no dia seguinte.



**Fonte:** Autoria: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: 29 de dezembro de 2015.

Atualmente designado nos autos judiciais da Procuradoria da República como Casa de Passagem Indígena, como dito, e popularmente conhecido por Ponto de Cultura Goy Ta Sa (traduzido por “Água Salgada”, em língua Kaingang, em referência à proximidade com o mar) abriga, de modo intermitente, em média, 30 famílias indígenas Kaingang e Laklanõ-Xokleng, e mais algumas outras famílias indígenas que chegam ao local para habitação temporária.

Deste modo, foi após esta relação com Maristela Bandeira e o apoio na conquista de um espaço para receber as famílias das(os) artesã(o)s indígenas com mais dignidade, que me dediquei com mais afinco a compreender a questão das mulheres indígenas e a comercialização de artesanato.

Ainda assim, anos antes tive algumas experiências com esta temática. Nos idos de 2012 e 2013, fui convidada pela Coordenação Regional Litoral Sul – CRLS/Funai, para acompanhar duas reuniões que contemplavam diálogos sobre as melhorias nas condições de comercialização de artesanato indígena Guarani em espaços urbanos, em diferentes locais do estado de Santa Catarina. A primeira delas reuniu as aldeias localizadas no litoral norte catarinense, na região de Joinville, e a segunda foi na Terra Indígena Morro dos Cavalos, em Palhoça. Ambas reuniões foram intituladas “Questão da presença indígena na cidade”. O título, que à primeira vista não pareceu problemático para as pessoas não indígenas, gerou uma discussão acalorada e digna de nota entre as comunidades Guarani.

As duas reuniões, se iniciaram de forma tensa, na qual os homens Guarani entenderam que a “questão” da presença indígena nas cidades à qual o título se referia, estava sendo enxergada como problema pelas instituições governamentais. De certo modo, e por ser perceptível um certo descontentamento dos homens indígenas com relação às idas das mulheres

para as cidades, eles acabaram por responsabilizá-las, naquele momento, por terem chamado a atenção das instituições não indígenas, iniciando uma tentativa de dissuadi-las de comercializar artesanato nas cidades. E assim se iniciaram as reuniões em ambas localidades, com os homens Guarani tentando convencer as mulheres de que não deveriam mais realizar suas atividades de venda de artesanato nas cidades.

Tal fato me parece bastante significativo de algo sistemático, pois já havia percebido algum desconforto por parte dos homens Guarani sobre o movimento de ida das mulheres às cidades, e me indagava qual poderia ser o motivo. Até hoje não sei responder essa pergunta. Mas ela me motivou a focar nas relações sociais que as mulheres Guarani estabelecem com as pessoas não indígenas e outros povos indígenas nas cidades, de modo a tentar encontrar alguma resposta. Talvez, deveria haver algo relacionado às relações que elas estabeleciam nas cidades, e que por não estarem submetidas a um controle social por parte dos homens Guarani, os causasse algum incômodo. Sem planejar, mas por perceber diversas questões que apontavam para o fato, esta temática das relações estabelecidas pelas mulheres Guarani em espaços urbanos, acabou se tornando uma das principais questões levantadas por esta tese.

**Foto 4** – Reunião entre as comunidades indígenas da região litoral norte do estado de Santa Catarina e Funai sobre a “Questão da venda de artesanatos nas cidades”. Na imagem, a presença da liderança Guarani Adriano Morinico, de João Paulo Severo da Coordenação Técnica Local – CTL de Joinville e de Luiz Felipe da Coordenação Regional Litoral Sul – CRLS. Local: Pousada Monte Crista, Garuva – SC.



**Fonte:** Autoria: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: 29 de novembro de 2013.

**Foto 5** – Mulheres Guarani acompanham a discussão sobre a “Questão da venda de artesanatos nas cidades”.  
Local: Pousada Monte Crista, Garuva – SC.



**Fonte:** Autoria: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: 29 de novembro de 2016.

**Foto 6** – Caciques de diversas aldeias das comunidades da região do litoral norte de Santa Catarina acompanham a discussão sobre a “Questão da venda de artesanatos nas cidades”. Local: Pousada Monte Crista, Garuva – SC.



**Fonte:** Autoria: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: 29 de novembro de 2013.

Tais reuniões, aliadas a outras ações do órgão indigenista, resultaram na produção de uma cartilha intitulada: “A presença indígena no contexto urbano de Santa Catarina” (Funai, 2018a) que teve por objetivo oferecer esclarecimentos sobre a situação das mulheres indígenas artesãs em contexto urbano de modo a qualificar as políticas públicas direcionadas a presença indígena no estado.

Outra experiência ocorreu no verão de 2019. Ao se deparar com a presença das mulheres indígenas que pernoitavam sob um viaduto na cidade de Itajaí, jornalistas do Jornal do Almoço - SC, entraram em contato com outra colega antropóloga, Elis Nascimento, também participante

do ARANDU, solicitando uma entrevista para compreender melhor o contexto da presença das mulheres indígenas artesãs naquela cidade. Fui convidada por ela para auxiliar neste diálogo.

A reportagem, intitulada: “Cultura indígena: valorização e compreensão em SC”, foi realizada na Terra Indígena Tarumã, na cidade de Araquari, no litoral norte de Santa Catarina e foi mais um espaço de esclarecimentos acerca da movimentação das mulheres indígenas que se dirigem desde suas aldeias até as cidades para comercialização de artesanato. Durante a entrevista, ressaltamos que estes movimentos voltados às cidades são parte do modo tradicional indígena de ocupação dos territórios ancestrais e, por fim, incentivamos a compra dos artesanatos (G1, 2020).

Para além destas experiências, as questões das comercializações de artesanatos pelas mulheres Guarani frequentemente fizeram parte do meu cotidiano nas aldeias, pois em minhas vivências nas comunidades, era frequente ver as mulheres saindo para vender artesanatos nas cidades. De minha parte, ficava apreensiva por conta da possibilidade de violências que poderiam ocorrer, e ao mesmo tempo, curiosa para acompanhá-las e conhecer mais sobre esta dinâmica. O deslocamento das aldeias para as cidades me parecia um campo de pesquisa interessante para expandir a compreensão das experiências indígenas em geral, e das mulheres indígenas em particular, de modo a extrapolar os limites das vivências indígenas para além das terras indígenas, que fui amadurecendo ao longo dos anos.

### Discussões teórico-metodológicas

Neste item serão abordadas as escolhas teórico-metodológicas para a realização deste trabalho de pesquisa, que se deu nos múltiplos locais de atuação das mulheres Guarani, uma vez que incluíram tanto as cidades quanto as terras indígenas. Este referencial multissituado (Marcus, 1995) serviu como eixo teórico e metodológico da pesquisa e incluiu tanto as análises dos deslocamentos pelos locais de comercialização de artesanato, como também os espaços que antecedem as incursões às cidades, ou seja, o acesso aos recursos materiais nas matas, a produção do artesanato e as narrativas indígenas sobre esta prática.

De modo geral, a escolha buscou realizar análises teóricas de uma perspectiva descolonial (Asad, 1973; Fabian, ([1983], 2013); Quijano 2009), cujo objetivo preza pela desconstrução dos ideais e símbolos coloniais. Também dediquei a pensar com afinco sobre as teorias contracolônias, cujo precursor é Bispo dos Santos (2023), ao me aliar à ideia de autonomia indígena frente ao Estado e aos ideais anti-colônias pindorâmicos (Krenak, 2020; Kopenawa; Albert, 2015; Núñez, 2023), incluindo ainda as teorias da chamada pós-

antropologia (Mafeje, 1991, 2000). Todas as teorias citadas apresentam um horizonte crítico frente às teorias eurocentradas e, neste sentido eu assumo o que tenho de acordo com cada uma delas, porém buscando construir uma lógica própria.

No que se refere à metodologia escolhida, esta se propõe a ser conscientizadora e problematizadora das implicações do colonialismo nas pesquisas e práticas metodológicas ocidentais (Smith, 2018) ao se aliar às agendas indígenas. Smith (2018), pesquisadora indígena do povo maori da Nova Zelândia, aponta a importância das pesquisas que se prezam por desconstruir estereótipos coloniais, abordar temas que sejam de relevância e que contribuam para a autonomia dos povos indígenas. Temas que sejam apontados pelos próprios indígenas, como fundamentais para a transformação de suas realidades. Esta é uma prática que venho buscando manter desde os primeiros momentos que iniciei os trabalhos na área da etnologia indígena, ao realizar uma pesquisa engajada com temáticas que façam sentido para as pessoas às quais nos colocamos em conexão e interlocução.

Ressalto também, que do ponto de vista da metodológico, as narrativas sobre as histórias de vida se apresentaram nesta pesquisa como recurso de relevância. Seguindo os apontamentos da antropóloga Guaraní Sandra Benites (2018), a busca pela escuta das histórias de vida é fundamental, notadamente porque são informações advindas a partir das perspectivas indígenas. Compreendo que as histórias de vida são momentos em que o interesse das pessoas em se dedicar ao diálogo se dá com mais engajamento porque, ao se valorizar a história dos interlocutores os valorizamos em si mesmos.

Estou ciente das críticas sobre o uso das histórias de vida como metodologia, e ainda que este método não seja consenso na antropologia, por demandar um olhar crítico e estar associada ao problema de se traduzir as experiências outras correndo o risco de definir os termos nos quais as pessoas são representadas (Comarrof; Comarrof, 2010), ainda com ressalvas, este recurso possibilita o diálogo e incentiva os interlocutores a contar sua própria história. Esta metodologia permitiu aprofundar a compreensão da relação entre o *-guata* (os deslocamentos territoriais) e as incursões às cidades para a comercialização de artesanato e sua relevância para a retomada e manutenção do território litorâneo, tema que será abordado no Capítulo 1.

Para atingir um dos objetivos da tese, que se propõe a compreender os significados de ser mulher e seu papel na sociedade Guaraní, voltei minha atenção para as narrativas associadas aos modos como são construídos modelos, rituais e práticas sobre o feminino e a mulher nestas comunidades, abordados com maior profundidade no Capítulo 2. Desta perspectiva é que compreendi relevante trazer narrativas das mulheres no que se refere aos seus modos de ser e

de viver – o *kunhangue rembiapo* – o modo de viver das mulheres Guarani – incluindo suas percepções sobre o que é ser mulher indígena Guarani.

Gostaria de ressaltar ainda, que ser uma mulher branca em interlocução com mulheres indígenas me instigou a ficar atenta a diversas questões étnico-raciais. De saída, estes cuidados prezaram por evitar reproduzir lógicas de poder calcadas na ideia de alteridade colonial. Foi a partir desta ideia que comecei a pensar com mais profundidade sobre os modos de condução do trabalho de pesquisa, na tentativa de me debruçar sobre vivências que não minhas, mas também colocando sob análise o fato de ser uma mulher não indígena em diálogo com mulheres indígenas.

Este desafio me remeteu à importância de olhar de modo recíproco para mim mesma, ao mesmo tempo em que descrevi experiências e vivências das mulheres Guarani. Este caminho teórico e metodológico de me colocar sob análise na pesquisa social, de modo a propor uma interlocução verdadeira, foi há muito apontado por Mafeje (1991, 2000). Segundo este sociólogo africano, que defendeu a importância da superação da neutralidade científica e da antropologia alterizadas, na maioria das vezes, a ideia de alteridade, se não colocada sob olhar crítico, silencia os mais diversos modos de existir, ao invés de valorizá-los. Para o autor o problema da alteridade não estaria em si mesmo, mas em sua perspectiva hierarquizante em que o eu – pesquisador não indígena – estaria colocado de saída, em uma hierarquia superior ao outro – indígena – fato este que demanda por atenção, e é este tipo de antropologia alterizada que busquei contrapor nesta pesquisa.

Autores como Bateson ([1960] 2006)<sup>4</sup>, Talal Asad (1973) e posteriormente, James Clifford e George Marcus ([1986] 2016)<sup>5</sup> também adotaram a postura teórica de questionar a neutralidade do pesquisador e a importância de se colocar sob análise teórica. Este movimento foi trazido por estas gerações de estudiosos, entre as décadas de 1960 e 1970, no período pós-colonial, que culminou no amadurecimento das teorias descoloniais.

Nesse caminho de problematizar nossa própria experiência na condução da pesquisa, e de modo a questionar a neutralidade desta é que Mafeje (1991, 2000) propõe uma perspectiva interessante ao considerar o pesquisador também como um interlocutor. Isso significa colocar

---

<sup>4</sup> Alguns autores se dedicaram à tentativa pensar suas presenças durante suas pesquisas antropológicas. Bateson (2006), em Naven, por exemplo, descreveu a vida social do povo Iatmul sem deixar de apresentar sua própria perspectiva sob análise crítica.

<sup>5</sup> A obra “**A escrita da cultura: poética e política da etnografia**” de James Clifford e Marcus James, publicada originalmente em 1986, foi um marco na abertura de novas perspectivas da escrita etnográfica que tiveram suas bases calcadas na importância de se debruçar de modo reflexivo sobre este processo no campo da antropologia. Estas manifestações, contrárias às subjugações coloniais, fizeram parte dos movimentos políticos de libertação dos países colonizados no pós-guerra que confrontaram direta e abertamente as doutrinas racistas mobilizadas para a manutenção do poder colonial.

ênfase nas relações entre todos os interlocutores, de modo a propor a libertação das armadilhas coloniais e invocar novas metodologias que promovam um fazer antropológico comprometido com mudanças sociais estruturais. Mafeje (1991, 2000) foi enfático ao afirmar que um dos principais objetivos da etnografia deveria ser ambos o de questionar o *status quo* e o de recompor mundos para além das cisões e dicotomias ocidentalizadas, e este é um dos desafios metodológicos trazidos neste trabalho de pesquisa.

Pensando sobre as mesmas questões apontadas por Mafeje (1991, 2000), no que se refere à relação hierarquizante entre antropólogos e nativos, Adesina (2008) afirma que aqueles que desejam estudar sociedades não ocidentais devem ir além de lançá-las como objetos exóticos a serem “decodificados” para um público “não nativo” e tomar cuidado para não se colocar na posição de mediadores.

É justamente esse potencial revolucionário do restabelecimento da relação entre antropólogos e antropologia que Mafeje aposta ao não cair no discurso de alteridade hierarquizante. Desta maneira, o autor enfatiza a importância de voltar nosso olhar para os idiomas locais na busca pela promoção de uma “interlocução autêntica”, o que em outras palavras, significa se dedicar a apresentar as epistemologias internas dos coletivos a que se propõe pesquisar.

Outro ponto de reflexão do autor se refere ao que ele designa por fazer etnografia “de dentro”. Isso não significa, necessariamente que o pesquisador deve ser “de dentro” do coletivo pesquisado, mas sim que deve partir de idiomas locais para pensar os paradigmas teóricos e intelectuais. Ser nativo não é a única forma de se tornar um interlocutor autêntico (Amadiume 1987; Nzegwu, 2005 e Oyèwùmí, 1997) e propor o que ele chama de uma práxis de ontologia combativa. É nesse sentido também, que seus trabalhos sugerem que ser uma pessoa de fora do coletivo a ser pesquisado, não significa, que esteja, de saída, desqualificada a produzir obras de caráter endogênico, ou “de dentro”. Nesse mesmo sentido também, a endogenia (“de dentro”) não implicaria uma desvinculação total dos sistemas não endógenos (“de fora”), ou hegemônico-coloniais de conhecimento, e para tanto, ainda que o pesquisador seja “de dentro” também é relevante exercitar o questionamento sobre se está de fato contribuindo para o exercício da descolonização ou apoiando sua manutenção.

Ao me dedicar a pensar sobre os processos de interlocução entre mulheres indígenas e não indígenas, devo ainda considerar a importância da garantia da ocorrência do diálogo. Se a noção de diálogo é culturalmente específica e historicamente delimitada, como afirma Butler (2003, p. 35), pode ocorrer que uma das partes não esteja certa de que a conversa esteja, de fato, acontecendo. Para Mafeje, foi justamente a falta de um diálogo autêntico entre os

conhecimentos científicos e nativos que permitiu aos antropólogos e à antropologia preservar as ideias de alteridade hierarquizada que mantêm, e não questiona, os pesquisadores em posições privilegiadas, como os únicos produtores de conhecimento.

Na busca pela interlocução autêntica com as mulheres Guarani, o desafio teórico consistiu na tentativa de abordar os conceitos nativos. Essa observação é relevante para a compreensão da proposta metodológica deste trabalho que consiste em me permitir ser guiada pelos idiomas locais. Isso incluiu o esforço para o aprendizado da língua Guarani, ao qual tenho me dedicado há alguns anos, que me auxiliou a pensar com mais profundidade os conceitos que me foram apresentados.

Abordar as questões de alteridade nos convida a pensar nas teorias de identidade. Neste entendimento, a contribuição de Butler (1993) é essencial para pensar neste conceito como um constructo social. Existem ainda outros estudos contemporâneos, principalmente de autores brasileiros, que nos auxiliam na compreensão das questões de relações de identidade na antropologia contemporânea, como é o caso das teorias sobre as possessões. Para Rabelo (2014), por exemplo, as possessões no candomblé podem ser entendidas em seu caráter relacional. Segundo a autora, o corpo não responde aos orixás, mas com os orixás (Rabelo, 2014, p. 137). Suas ideias reforçam o coro que impulsiona a pensar as identidades a partir de outras cosmopercepções que não as eurocentradas, e é nesse sentido que me interessa prestar atenção à temática da agencialização e desagencialização e sobre como as relações com as entidades sagradas permitem a formação de identidades cambiantes abordadas de uma perspectiva não centrada na dicotomização hierarquizante eu *versus* outro, mas sim de uma perspectiva na qual eu sou o outro e o outro sou eu.

Essas ideias apontam outra interessante questão que se refere à reflexividade constitutiva do eu, uma vez que, como afirma Serres (2001), devemos considerar a descoberta de si na reflexividade com o outro, ou na expressão do autor “tornar-se um com o outro”. Todas estas questões parecem apontar outras percepções de identidades não alterizadas que irão refletir em outros modos de se relacionar com os interlocutores e com o próprio texto antropológico que não reproduz ideais colonialistas, mas ao contrário as questionam.

Nesse mesmo sentido, Kelly (2001) em sua análise sobre os estudos de etnologia indígena das TBAS – Terras Baixas da América do Sul – aponta a centralidade das noções de identidade como importante modo de pensar a pessoa indígena, indo ao encontro dos estudos de Wagner ([1991] 2011), ao propor analisar a pessoa indígena amazônica a partir da ideia da pessoa fractal melanésica. Nesta, os sujeitos não existem de forma individualizada e independente, mas a partir, e na relação com os outros, propondo a noção de personitude fractal

como modo de pensar a pessoa ameríndia, na medida em que uma pessoa existe como extensão de outra<sup>6</sup>.

Inspirada por Lélia González (2020) a refletir sobre a importância do fazer etnográfico no Brasil a partir das epistemes negras e indígenas, e por Luiz Rufino (2018) ao valorizar outras formas de fazer pesquisa no campo das ciências humanas considerando, por exemplo, as epistemologias de Exu, a tentativa deste trabalho de pesquisa se deu pela busca de trazer termos e conceitos nativos de modo a explicitar as experiências indígenas sobre o tema.

Para Rufino (2018), invocar epistemologias que tratam dos males coloniais como “carregos” (Rufino, 2016, 2017, 2018), ou tratar os ensinamentos de Exu, o orixá que segundo o autor, pode ser considerado um pedagogo por promover giros, rebeldias e transgressões frente aos processos de racismo epistemológico, por meio da imagem de que esta entidade golpeia as estruturas acadêmicas coloniais e reinventar mundos a partir de suas travessuras, é uma atitude que aponta a importância de pensar em profundidade a diversidade de saberes.

Uma forma de invocar novas epistemologias se dá através do que Rufino (2018) define como o caminho teórico do cruzo. O cruzo não significa trocar o saber ocidental pelo negro ou indígena, ou tampouco colocá-los lado a lado como numa síntese, mas sim pensar os atravessamentos que promovem interculturalidade. A ideia de cruzo opera com a possibilidade de atravessar o outro e inspirar um diálogo profundo entre saberes diversos, através da busca de um diálogo entre teorias ocidentais e não ocidentais.

Inspirada pela teoria do cruzo (Rufino, 2018), busco uma aproximação com a da esquiva para os Guarani. A ideia de cruzo parte do pressuposto da valorização do diálogo entre a diversidade cultural e da confluência de saberes. Aliás a própria ideia de confluência como a energia que nos move para o compartilhamento, tecida pelo pensador quilombola Nego Bispo, é convidada desta pesquisa a promover o exercício do cruzo (Bispo dos Santos, 2015).

Por sua vez, a ideia do *jokore*, nome ao qual diversas vezes ouvi os Guarani fazerem referência que significa algo como uma brincadeira, uma pequena mentira, ou conforme traduzido pelo antropólogo Lucas Santos (2021), uma “esquiva”, é um modo Guarani *Mbya* de atuação histórica nas relações com os não indígenas, que opta por não entrar em confronto com o inimigo, mas desviá-lo. Tal fato indica que ao se deparar com um adversário violento, uma das estratégias preferenciais dos Guarani é a da esquiva e não do embate direto.

---

<sup>6</sup>Estas ideias me foram inicialmente apontadas por Jade Alcântara Lôbo, colega da turma de doutorado de 2020, em comunicação oral em 2020, quem me indicou as referências bibliográficas ligadas à pós-antropologia e à interlocução autêntica para que eu pudesse desenvolver estas ideias com mais profundidade, a quem sou grata pela contribuição.

A ideia de esquivar se origina de uma dança ritual deste povo, chamada *xondaro jeroky* – a dança do guerreiro, praticada na *opy*, a casa de reza (Santos, 2021), por vezes traduzida como a “capoeira” Guarani. Durante este ritual, o *xondaro ruvixa* – o guerreiro líder e dançarino que conduz a dança, pode de forma súbita, se tornar um obstáculo àqueles que dançam com ele, se utilizando de instrumentos ou do próprio corpo para induzir os demais a se esquivarem, ou se desequilibrarem. Isso provoca tombos que, em geral, são seguidos de boas risadas. Esse movimento de surpreender o outro - ou a “esquiva” - é um gesto corporal, político e simbólico significativo de quem não se submete, mas também não confronta diretamente o outro.

A esquiva representa uma opção estratégica e simbólica de resistência, especialmente frente à colonização e expansão dos *jurua* - os não indígenas, na qual, ao invés de confrontar o poder com violência direta, se utiliza da esquiva para desarmar o agressor com leveza e criatividade, incorporando gestos de fuga e confusão a favor de si mesmo.

Historicamente, os Guarani se utilizaram desta prática de não enfrentamento, considerado um modo de resistência e de sucesso na preservação da vida deste povo. A prática do *jokore*, indica que ao se deparar com modos diversos e violentos de existência, a evitação é um eficiente caminho para a sobrevivência física. Como dito, a partir das narrativas Guarani, o autor sugere um paralelo com a capoeira, expressão cultural que se também baseia na esquiva como forma de resistência, informando um grande cruzo de estratégias de contato interétnico.

Isso posto, e pensando estas transgressões no campo acadêmico, podemos afirmar que o pesquisador pode praticar um “rodopio”, ou um deslocamento dos eixos referenciais tradicionais que reconhece o potencial teórico de saberes distintos. É uma atitude ativa de abertura e fluidez de diálogos de saberes. Essa é uma estratégia de transgressão epistemológica que rompe com binarismos e hierarquias impostas pela lógica colonial, abrindo caminho para “outras explicações do mundo” ao reconhecer valor na diversidade de saberes.

Como forma de concluir esta discussão, trago as reflexões de Amanda Pankararu, pesquisadora indígena que corrobora com o pensamento de que o eu e o outro não são ideias dicotômicas e excludentes. A autora aponta que no pensamento indígena em geral, o outro é fundamento do eu, algo como uma extensão deste, e para tanto ela se apoia nas discussões de Viveiros de Castro (2014, p.323) sobre os rituais de canibalismo do povo Tupinambá. Ao buscar responder o porquê do ato de comer o outro, o autor questiona que por não ser a substância o principal atrativo, uma vez que a ingestão da carne da vítima era ínfima em termos de quantidade, a principal causa para ser ingerida deveria ser então sua condição de inimigo ou seu ponto de vista diverso. Sendo assim, o canibalismo assumiria uma forma de incorporar a perspectiva do inimigo. Amanda Pankararu (2023), conclui afirmando que, para os povos

indígenas é na diferença com o outro que o eu se expande, e não por acaso, ela trata a categoria “eu” como “eu-outro” e “outro” como “outro-eu”.

Parto do entendimento de que a busca por metodologias diversas se constitui como um exercício educativo fundamental para os pesquisadores. Se a antropologia e a transmissão cultural podem ser pensadas como um processo educativo (Ingold, 2012b), isso ajuda a pensar em outras ideias que incluem a aprendizagem recíproca na construção de conhecimento científico. Talvez por este caminho esta pesquisa consiga alcançar uma interlocução autêntica à qual se propõe, apontando caminhos para pensar outros modos de se relacionar no fazer etnográfico e alcançar uma relação engajada e comprometida com a transformação social.

Por fim, e pelo apontado acima, considero a relevância de abordar estas questões quando me proponho estabelecer em interlocução autêntica com as mulheres Guarani, questionando as propostas de análises antropológicas que partem de pesquisas calcadas na ideia de neutralidade e que não colocam em perspectiva crítica seus condutores. É desta maneira que minha tentativa de trabalho teórico e metodológico será o de colocar minha própria perspectiva de mundo e identidade sob análise, o que será explicitado, em termos de aplicação prática, não apenas durante o trabalho de campo, mas também ao longo da escrita desta tese.

### Questões de campo

O trabalho de campo se iniciou em contexto de pandemia, e, por conta disso houve um atraso de quase um ano desta etapa da pesquisa, decorrente do momento histórico e das barreiras sanitárias criadas para proteger as comunidades indígenas. O trânsito das mulheres Guarani para a comercialização de artesanato também foi suspenso e inexistente durante quase dois anos. Previsto para se iniciar em janeiro de 2022, consegui levá-lo a efeito apenas em dezembro deste mesmo ano. O momento histórico de crise sanitária incidiu no atraso sobre o trabalho de campo, de modo que experenciei dificuldade de me organizar para iniciar esta etapa. Ainda assim, consegui efetivá-la em um período crucial da pesquisa etnográfica, nos meses de dezembro, janeiro e fevereiro, momento de veraneio, época em que as mulheres Guarani se deslocam com mais frequência para comercializar artesanato nas cidades, por conta das férias escolares dos filhos e do maior movimento de pessoas pelas cidades turísticas do litoral catarinense.

O período da pandemia também influenciou profundamente a rotina das artesãs Guarani. Se por um lado as comunidades dependeram, em grande parte, de doações advindas de pessoas não indígenas, por outro, a mobilização destas ficou evidente, e foi perceptível o aumento de

lojas virtuais para vendas online de artesanatos indígenas, tendo diversas aldeias tomado a iniciativa de criar meios de comercialização de seus artesanatos com gestão própria do processo de venda e envio das mercadorias, que fomentaram este tipo de comércio em ambiente virtual e que continuam existindo ainda hoje. Alguns exemplos de perfis criados no Instagram por aldeias Guarani do estado de Santa Catarina são @kunhangerembiapo e o @artesmbyaguarani.

Neste trabalho de campo propus uma inovação metodológica no que diz respeito aos meus trabalhos anteriores sobre pernoitar nas aldeias. Naqueles eu pernoitava nas aldeias. Neste, em alguns momentos, eu trouxe as mulheres Guarani para minha casa por alguns dias. Isso não apenas facilitou a vinda delas para a cidade, uma vez que o deslocamento do Morro dos Cavalos até o centro é bastante demorado, mas permitiu que elas também conhecessem meu modo de vida e pudessem fazer uma etnografia da antropóloga, pensando numa interlocução autêntica. Pareceu uma forma interessante de incluí-las na pesquisa como pesquisadoras. Ainda assim, não deixei de pernoitar na aldeia na casa de uma das mulheres a qual acompanhei com mais profundidade, Lúcia Benites.

Apesar de promover uma alteração na dinâmica das mulheres Guarani, pois trazê-las para minha casa influenciaria na mobilidade pesquisada, me pareceu uma estratégia interessante não apenas de retribuição dos auxílios, porque eu arcaria com as despesas nos dias em que elas estivessem em minha casa, como também pude ser inserida na rede de pessoas não indígenas às quais elas podem contar quando se encontram nas cidades. Me pareceu também uma estratégia interessante para aproximar nossos vínculos, de modo que elas conhecessem minha vida mais de perto, e possibilitar a vinda delas à cidade de Florianópolis, ao mesmo tempo.

No que se refere às entrevistas, estas foram trabalhadas nas aldeias da Terra Indígena Morro dos Cavalos (Itaty e Yakã Porã) construídas de forma semiestruturada por meio de roteiro de questões, que serviram mais para fomentar um diálogo, do que direcionar de modo fixo as conversas. Estas foram elaboradas a partir das relações entre as teorias antropológicas articuladas com as minhas próprias experiências anteriores com as interlocutoras, por meio de uma relação prévia de questões para pensar nos momentos de conversas. Ter em mãos um roteiro prévio de questões é importante para direcionar a conversa e focar na temática. Por diversas vezes ouvi dos Guarani que os pesquisadores precisam “saber perguntar” e entendo que isso diz respeito a realizar questões que sejam interessantes e que façam sentido de ser respondidas que, no entanto, demandam planejamento.

De modo a pensar com mais profundidade sobre uma das principais questões teórico-metodológicas a qual me dediquei nesta tese, que se refere a buscar me aliar às teorias que

prezam pela reflexividade e não neutralidade, desenvolvi modos de aplicação que irei discorrer a seguir. Trabalhar com mulheres Guaraní que comercializam seus artesanatos em Florianópolis abriu espaço para a reflexão de me colocar sob análise. Desta maneira busquei pensar em três níveis articulados: na prática do campo, na escrita etnográfica e na relação política.

De início, ao invés de esconder minhas posições, busquei me colocar sob análise me tornando, de certa forma também objeto da pesquisa. Para tanto descrevi o que elas pensaram do fato de estarem sendo acompanhadas por mim, se atrapalhei ou ajudei nas vendas, buscando inserir no texto etnográfico momentos em que a minha presença se tornou dado etnográfico.

Procurei ainda dialogar com a crítica indígena que questiona a postura da antropologia clássica, de atribuir ao pesquisador o papel de único detentor da voz autorizada a realizar as análises antropológicas, evidenciando que meu texto se une a estas contestações. Sendo assim, inseri evidências da agência das interlocutoras, incluindo suas interpretações, opiniões sobre a minha presença em campo, concordâncias e discordâncias com minhas análises, na tentativa de buscar construir coautoria e interlocução, tendo ciência de que isso não elimina a assimetria ou resolve todos os problemas das colonialidades do poder nas relações de pesquisa, mas evidencia que o conhecimento é relacional, situado e não neutro.

Ou seja, busquei tornar-me também, em alguns momentos, objeto desta pesquisa ainda que com limitações. Por meio da descrição de práticas, cosmopercepções e histórias indígenas, abri espaço para que minha identidade de pesquisadora e mulher branca fosse também analisada pelos interlocutores. Em campo, por exemplo: registrei como elas me classificavam, quais os papéis me atribuíram, quais limites me colocaram. Nesse sentido, eu me coloquei sob o olhar das mulheres indígenas e busquei realizar o registro e as análises destas perspectivas.

Em sentido aplicado, na prática do campo, de modo a efetivar a atitude da reflexividade, busquei registrar meus próprios incômodos e afetos. Dentre eles, registrei o que senti quando as acompanhei pelas ruas, os modos como os transeuntes olhavam para elas e suas crianças, e para mim junto delas, bem como os significados atribuídos ao fato de ser uma pesquisadora branca, em relação com mulheres e crianças indígenas. Minha avaliação é que tal preocupação teórica-metodológica promoveu densidade etnográfica. Busquei ainda observar e descrever como elas interpretaram a minha presença, de modo que tais questões foram consideradas um dado etnográfico que me situou em campo. Busquei praticar uma escuta que devolve: depois de ouvir narrativas sobre as dificuldades ou estratégias de venda, compartilhei minhas próprias percepções e pedi que elas comentassem o que achavam. Desta forma eu também busquei ser “etnografada” pelas mulheres Guaraní e me tornar junto delas objeto de reflexão.

De modo a aplicar tais questões em campo criei ferramentas de análise mantendo um diário de campo de triplo registro. Esses registros eram feitos em colunas. Na primeira realizei anotações de fatos ocorridos, como observações, falas e situações cotidianas que me chamavam a atenção. Numa segunda inseri as percepções das mulheres Guarani e na terceira registrei minhas próprias percepções, reações, emoções ou estranhamentos. Isso, por si só, me levou a registrar não apenas o que vi, mas também o entendimento delas e o meu sobre o fato. Anotar apelidos dados a mim, brincadeiras, confianças, desconfianças ou pedidos de ajuda, responder dúvidas e questões sobre o meu trabalho foram feitos de modo consciente e reflexivos. Perguntei diretamente: “Como vocês me veem aqui?” ou “O que acham do que faço quando acompanho vocês?”. Respostas que revelaram como fui incorporada no universo delas. Busquei também participar das atividades, ou seja, enquanto elas iam ao banheiro eu mesma cuidava dos artefatos e informava valores aos compradores. Analisei junto a elas se meu corpo e minha presença mudaram a cena, se eu atraí mais compradores por ser uma mulher branca, ou ao contrário, se afastei.

Montei um roteiro de diário de campo reflexivo para não perder estes registros. Questões como: o que aconteceu e quem estava presente? O que foi feito, como por exemplo: venda de artesanato, conversas, deslocamentos, quais falas ou situações chamaram atenção? Onde eu estava na cena: O que eu fiz? Ajudei, observei, conversei, fiquei em silêncio? Como as mulheres reagiram à minha presença? Fui chamada a participar ou a me afastar? O que elas esperavam de mim naquele momento? Como fui percebida? As mulheres disseram algo sobre mim, sobre quem eu era, por que estava ali? Minha presença facilitou ou atrapalhou as vendas? Como os transeuntes não indígenas reagiram a mim junto delas? O que eu senti? Ou seja, quais meus afetos no campo? Estas foram algumas das questões que me dediquei a responder.

Na relação com elas busquei uma ética reflexiva. De início a transparência. Falara sobre os objetivos da pesquisa, o que pretendia fazer com o material. Pensei ainda em formas de devolutiva e como retornar a pesquisa. Uma das primeiras questões foi a ideia de apresentação de uma banca de doutorado na aldeia para as mulheres Guarani da Terra Indígena Morro dos Cavalos, a qual foi de fato realizada antes da banca oficial apresentada na academia, o que me permitiu ir para esta última mais bem preparada. Busquei ainda retribuí-las por meio de ajudas solicitadas por elas individualmente.

Em termos de escrita busquei alternar trechos de descrição etnográfica com notas reflexivas sobre minha própria posição, ou seja, trouxe citações diretas de críticas indígenas à pesquisa e à pesquisadora. Busquei ainda explorar as assimetrias: como eu circulo na cidade de

um jeito que elas não fazem ou não conseguem? Foram questões abordadas no texto deste trabalho.

Busquei abrir espaço para coautoria por meio de convites às mulheres para revisar trechos enquanto eu lia, escolher se usaríamos nomes fictícios ou não. Decidir juntas o que não deveria ser publicado e o que deveria ser retirado, isso foi fundamental para busca da reflexividade. Busquei incluir falas extensas delas e tentei deixar que o texto “respire” a voz delas, não apenas analisando o que falam. Isso significa que o fato de ter optado por manter os nomes verdadeiros delas e não fictícios foi uma escolha de cada uma das mulheres a qual trabalhei.

Busquei pensar se minha presença, longe de ser neutra, foi incorporada como recurso. Como observou Lúcia, entre risos, em dado momento: “É bom ter você junto você é branca, eles entendem mais o que a gente está fazendo aqui e precisando”. Essa frase, bastante pragmática, revelou a capacidade das mulheres em mobilizar minha branquitude de forma estratégica. Não se tratava de uma neutralidade a ser preservada, mas de uma posição situada, carregada de marcas raciais, de classe e de pertencimento institucional, ou seja, ser pesquisadora da universidade.

Essa experiência me levou a reconhecer que a antropologia não pode se furtar à reflexividade: não sou apenas observadora, mas também parte da cena, sou etnografada pelas interlocutoras. O campo não é um espaço onde o outro se mostra em estado puro, é um lugar de relação, onde assimetrias históricas, entre indígenas e não indígenas/outros povos indígenas, mulheres Guarani e pesquisadoras, trabalhadoras informais e academia se materializam nas relações. Assim, a etnografia deixa de ser descrição objetiva para se tornar um exercício de análise relacional, na qual também me coloco como objeto. Nesse sentido, e de modo aplicado, aproximo-me das propostas da pós-antropologia e das críticas descoloniais, que questionam a pretensão de neutralidade e convocam o pesquisador e a pesquisadora a explicitar seus próprios lugares de enunciação.

**Foto 7** – Antropóloga em trabalho campo no centro da cidade de Florianópolis. Local: esquina da rua Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: 26 de dezembro de 2023.

No que se refere aos trabalhos de campo passei em média 20 dias de acompanhamentos às cidades e mais 20 dias nas aldeias entre conversas, entrevistas e incursões às matas para busca de materiais para confecção de artesanato. Os momentos nas cidades eram aqueles em que eu apenas observava e buscava estabelecer conversas mais gerais e menos ligadas ao tema de campo específico, isso porque avaliei que não seria rentoso realizar a prática de campo e a reflexão em um mesmo momento. O trabalho de campo e a comercialização em si, são momentos cansativos. Pensar sobre estes no mesmo momento de sua prática não me pareceu uma ideia interessante tanto para mim quanto para elas, que no mais das vezes buscavam ficar em silêncio quando nas cidades. Talvez por causa do barulho excessivo, ou por outro motivo, as entrevistas nas cidades não eram, digamos, algo convidativo, e deste modo, as reflexões sobre o tema foram realizadas nas aldeias.

Nas aldeias, por sua vez, como dito, busquei realizar as entrevistas. Levava comigo, como dito, um roteiro de questões impresso usado como guia para a conversa. Apesar de ter produzido um roteiro para saber o que perguntar, eu tinha uma ideia geral destes e os questionamentos que os compunham serviram como um guia mental, antes de um roteiro rígido a ser seguido.

Por fim, gostaria de pontuar que fazer campo na cidade apresenta inúmeras especificidades que serão abordadas em maior profundidade no Capítulo 1, no qual abordo a temática da antropologia urbana e no Capítulo 4, que se refere a um item, digamos, mais etnográfico e que trago algumas questões auto referenciais para buscar me colocar em análise crítica.

Quando iniciei os trabalhos de campo, de início pensei que não teria o estranhamento por estar na cidade, porém me enganei, pois, o choque foi muito parecido com o que experienciei ao realizar estes trabalhos nas aldeias. Foi um grande mergulho em um novo mundo, apesar de conhecido. Foi desafiador e exaustivo por conta das dificuldades enfrentadas de passar tanto tempo no centro da cidade. A dificuldade de acesso à água, comida e banheiros (públicos, porém pagos), e a dificuldade por passar tantas horas sentada ao chão, sob o sol, sobre um pedaço de papelão me causaram exaustão, e estas questões serão elaboradas com mais profundidade ao longo do trabalho.

Como dito anteriormente, no que se refere à utilização de conceitos para auxiliar a pensar o tema, lancei mão da noção de “incursão às cidades” para compreender os deslocamentos realizados pelas mulheres Guarani que comercializam artesanato em espaços urbanos. O termo estabelece um paralelismo com a incursão ao mato, frequentemente associada às práticas de coleta, caça e extração de recursos para a subsistência. Assim como o mato é concebido como território de alteridade, permeado por riscos, habitado por guardiões e conhecimentos específicos, a cidade também pode ser entendida como espaço regulado por normas próprias e habitado por diversos seres que demandam negociação. Essa perspectiva permitiu superar a oposição rígida entre aldeia e cidade, rompendo com a visão de que o urbano seria um espaço de assimilação ou perda cultural.

Ainda, o conceito de incursão às cidades pôde ser analisado de um ponto de vista da economia, pois a cidade oferece recursos materiais como dinheiro, alimentos industrializados e mercadorias, de forma análoga à coleta no mato. Politicamente, ao ocupar praças, calçadas e feiras, as mulheres afirmam sua presença indígena e produzem visibilidade, transformando a incursão em um ato de resistência. Cosmologicamente, a cidade, assim como o mato, é habitada por “donos” que exigem respeito e negociação. Se no mato é preciso dialogar com espíritos guardiões, na cidade é necessário lidar com fiscais, policiais e autoridades. A dimensão temporal também é relevante: esses deslocamentos às cidades são cíclicos e temporários, movimentos rítmicos de entrada e saída que não configuram migração definitiva para as mulheres Guarani, mas refletem uma lógica comparável às idas periódicas de coleta e caça nas matas.

No que se refere a pensar em políticas públicas, falar em incursões às cidades ajudou a mostrar que as mulheres não estão “fora do lugar”, mas atuam estrategicamente para garantir subsistência e circulação cultural, fortalecendo reivindicações por espaços adequados de comercialização, reconhecimento de direitos e combate ao preconceito.

No que se refere às análises metodológicas, pensar em incursões às cidades, permitiu acompanhar as mulheres em suas idas à cidade como incursões, registrando rotas, redes de apoio, riscos e negociações, de forma semelhante a etnografias clássicas sobre coleta ou caça.

A cartografia social evidencia os “pontos de coleta” urbanos, as estratégias de permanência e retirada, comparando-os às áreas de coleta no mato. Diários de campo comparativos registram como os deslocamentos foram narrados pelas próprias mulheres. Quem acompanha, quais cuidados são tomados, quais os sinais de perigo e como se dá a partilha dos resultados. A análise discursiva observou como elas falam da cidade, incorporando essa linguagem à cosmologia e ao cotidiano. A temporalidade mostrou que as incursões são temporárias e rítmicas, evidenciando alternância entre território indígena e urbano.

Por fim, como antropóloga, percebi que também estou em incursão. Assumir o conceito implicou reconhecer que a própria pesquisa é uma forma de “entrar” e “extrair” algo de um espaço, mas também de transformá-lo em algo outro diverso do anterior, a ser aproveitado por outras pessoas.

## CAPÍTULO 1 – CIDADES, TERRITÓRIOS INDÍGENAS

Neste capítulo irei tecer uma análise das relações que os Guarani estabelecem com os seus territórios e com os espaços urbanos com o objetivo de aprofundar a pesquisa sobre o modo de ocupação das mulheres Guarani nas cidades durante a comercialização de artesanato em Florianópolis.

De início trago um breve histórico das pesquisas sobre povos indígenas e as cidades no Brasil. Estes são marcados por estudos realizados desde a década de 1960, incluindo a obra clássica de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) denominada “Urbanização e Tribalismo: A integração dos Índios Terena em uma sociedade de classes”. Nela o autor analisa os modos aos quais o povo Terena manteve seus saberes e cosmopercepções em prática ainda que vivendo em meio às cidades de Campo Grande e Aquidauana, no Mato Grosso do Sul.

Diferentemente do que propunham muitos autores à época, que acreditavam que integração dos povos indígenas à sociedade ocidental seria inevitável, o autor demonstrou que os modos de vida tradicionais continuavam a ser praticados mesmo com o deslocamento para os espaços urbanos, indicando que a produção da cultura e da identidade não desaparecia com o processo de migração para as cidades, mas que estas apresentavam continuidade e reinvenção nestes locais.

Apesar da importância deste estudo de Cardoso de Oliveira (1968), a atenção da antropologia brasileira à presença dos povos indígenas nas cidades não apresentou continuidade nos anos que se seguiram. Deste modo, entre o final da década de 1960 e os anos 1980, a maior parte das pesquisas se voltou para os povos indígenas em seus territórios tradicionais, especialmente na Amazônia, tendo sido as cidades tratadas como espaços de menor relevância para o estudo antropológico sobre populações indígenas. Dessa forma, ainda que tenha lançado importantes bases teóricas sobre a presença indígena em contextos urbanos, a obra de Cardoso de Oliveira (1968) ficou isolada no que se refere ao contexto da produção antropológica da época.

Tal situação começou a mudar a partir da década de 1990, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que passou a reconhecer oficialmente a diversidade étnica no Brasil, e os direitos específicos dos povos indígenas também em contextos urbanos. Estes estudos ganharam maior fôlego a partir da década de 2000, conforme apontado por Nunes (2010) e trouxeram visibilidade às comunidades indígenas, incentivando pesquisas acadêmicas, cuja perspectiva considerava as construções de identidades, territórios e redes sociais também em contextos urbanos.

Foi a partir desse momento que a produção acadêmica começou a retomar o debate iniciado por Cardoso de Oliveira, incorporando novas categorias, como etnicidade, territorialidade e identidade, permitindo compreender os modos como os indígenas se relacionam com as cidades, propagando e difundindo suas culturas também nos espaços urbanos.

Os estudos atuais sobre a relação entre os povos indígenas e as cidades apresentam desafios relacionados à definição de estratégias adequadas para a realização de trabalho etnográfico em contexto urbano. Magnani (2002) nos apresenta algumas soluções para auxiliar nesta investigação ao lançar mão de termos e conceitos específicos para o trabalho antropológico que serão apontados a seguir.

Ao pensar o trânsito e a ocupação indígena sateré-mawé na cidade de Manaus, Magnani (2016) retoma o conceito nomeado por ele de “circuito”<sup>7</sup>. Segundo o autor, seu uso possibilita a inclusão de uma diversidade de contextos sociais permitindo incorporar outros espaços e tempos nas descrições etnográficas em espaços urbanos, levando em consideração as agências na criação de redes de sociabilidade. Os circuitos se referem aos locais aos quais uma pessoa entra em contato quando nas cidades, ainda que não sejam áreas contíguas ou próximas. Em suas pesquisas, o autor destaca a importância de pensar os circuitos enquanto movimentações contínuas por um amplo território, que revela fundamentalmente questões ligadas aos modos de estabelecimento de relações sociais.

O autor ainda se utiliza de outros conceitos como “trajetos” e “manchas” para analisar a complexidade da vida urbana descrevendo como as pessoas se apropriam, interagem e criam experiências e sociabilidades. Se o conceito de circuito diz respeito aos lugares vivenciados, que abrange locais diversos conectados por uma pessoa, os trajetos, por sua vez, são os caminhos que as pessoas percorrem, como por exemplo, o trajeto casa-trabalho, casa-escola, ou neste caso, aldeia-cidade. Por fim, o conceito de manchas, se refere às áreas às quais as pessoas se reconhecem e se identificam, e neste caso, por exemplo, o centro da cidade para as mulheres artesãs Guarani.

Vale ressaltar ainda, que o autor busca romper com descrições dicotômicas tais como: cidade/floresta, cidade/aldeia, terra firme/rio, de modo que todo o território percorrido pelas pessoas é considerado como um grande local de ocupação. Essa metodologia é incorporada a este estudo, uma vez que considera tanto as áreas de mato das aldeias quanto as cidades como parte de um território histórico carregado de memórias antigas e atuais.

---

<sup>7</sup> O conceito original (Magnani, 1998) se refere aos modos como os circuitos das diversas pessoas e populações se entrecruzam.

Pesquisas atuais na área da etnologia indígena também têm se voltado cada vez mais aos contextos urbanos e suas relações com os povos indígenas. Este é o caso de Andrello (2006) que aponta os modos de apropriações indígenas das cidades a partir do estudo de uma comunidade do Iauaretê, um povoado indígena multiétnico a beira do rio Uaupés, no estado do Amazonas. Ou de Lasmar (2005), que por sua vez, trata dos casamentos interétnicos de mulheres indígenas do Alto Rio Negro com homens não indígenas e ainda de Albuquerque (2017) que descreve uma comunidade indígena Pankararu localizada em um bairro dentro da cidade de São Paulo.

Estes estudos, em geral, apresentam os modos de tecer relações sociais entre os povos indígenas entre si, e com não indígenas, considerados de um ponto de vista das sociabilidades estabelecidas nos espaços urbanos.

### **1.1 Notas sobre a territorialidade Guarani**

Neste item irei descrever algumas questões relevantes para se pensar a noção de territorialidade Guarani de modo a buscar aprofundar a compreensão deste conceito, e de modo a compreender melhor o entendimento dos significados das cidades para as mulheres Guarani em movimento pelos espaços urbanos.

Algumas premissas básicas são fundamentais para o entendimento da noção de território para o povo Guarani. A primeira delas é que a ideia de territorialidade, ela mesma, enquanto um conceito ocidental, possui pouca relação com o mesmo entendimento da perspectiva indígena. A segunda é que este conceito deve ser pensado no âmbito das práticas dos deslocamentos, ou seja, o território só existe em relação às movimentações empreendidas pelas pessoas. Neste sentido, faremos um exercício de aproximação de conceitos diversos para chegar a uma compreensão comum.

*Yvy rupa* é o nome ao qual os Guarani nomeiam seu território, o que em uma tradução literal significa o “leito da terra”. Porém seu significado é muito mais amplo e envolve outros campos de conhecimento que incluem as narrativas históricas<sup>8</sup> e as cosmo percepções de mundo para este povo indígena. Uma destas simbologias está intimamente relacionada às práticas de deslocamentos, denominadas por *-guata*, ou as caminhadas, e não por coincidência, é frequente escutar a expressão de que o território Guarani se encontra nos pés. Ainda que, atualmente, e

---

<sup>8</sup> O uso do termo “narrativas históricas”, como apontado no capítulo da Introdução e Metodologia, é utilizado neste trabalho como forma de substituir os conceitos de mito e mitologia, que vem sendo questionado por antropólogos e estudantes indígenas da UFSC.

evidentemente, os Guarani não consigam mais colocar em prática estas movimentações como em tempos pretéritos, as caminhadas continuam a ocorrer por meio das mais variadas maneiras, e podemos observar outras formas de praticar a mobilidade quando analisamos, por exemplo, as dinâmicas habitacionais inter e intraldeias.

As frequentes movimentações entre as aldeias são deflagradas por diversas motivações, seja para visitar parentes, para trabalhar em cargos de escolas indígenas, ou outras. Estes deslocamentos interaldeias são considerados uma característica intrínseca do modo de vida Guarani, e fazem parte do *teko*, e/ou *reko* – o sistema cultural Guarani. Vale dizer ainda que, outra possível tradução para os termos *teko* e *reko*, se refere à ideia de “circulação”. Isso indica que o sistema cultural, pode ser explicado pela experiência dos deslocamentos, compreendido ele mesmo, como um constante caminhar (Pissolato, 2006).

A temática da circulação merece destaque, pois na literatura Guarani, é comum falar sobre a ideia de um território “circular” (Ladeira, 2006). Certo dia, perguntei ao *tcheramói*, o rezador Guarani, Alcindo Moreira, muito influente entre as aldeias do litoral catarinense, já falecido, o porquê da tradução de *teko/reko* (o sistema cultural) se referir à ideia de circulação. Após o questionamento, ele fez um movimento circular com as mãos, logo acima do chão de terra dizendo que a caminhada se dá, literalmente, de modo circular. Desta maneira, ele explicou que o entendimento do território circular é dado de forma que ao sair de um ponto se faz um trajeto semicircular até outro ponto, e o retorno, por sua vez, também se dá de modo semicircular. De tal explicação compreendi que a noção de território circular não é apenas retórica, mas também literal, porque o movimento que se faz, no mais das vezes é, de fato, com suas idas e vindas, um trajeto circular.

De forma a exemplificar tal questão, ele complementou afirmando que em suas antigas caminhadas, ele e seu grupo familiar saíam de sua aldeia, localizada nas proximidades da cidade de Chapecó, se deslocavam até a região de Itajaí e de lá vinham até Florianópolis. O caminho de retorno fazia um trajeto que saía de Florianópolis passando pelas cidades do sul do estado catarinense, chegando até Chapecó. Esse trajeto, ao olhar no mapa, se configura, de fato, como um desenho circular.

Podemos falar ainda dos deslocamentos dentro de uma própria aldeia, isso porque as habitações das aldeias Guarani são movidas de um local para outro com uma frequência notável. O fato das construções priorizarem materiais de madeira tanto auxiliam nestas mobilidades quanto podem ser consequência de decisões deliberadas e já planejadas para a realização destas movimentações e evidenciam que as circulações territoriais podem ocorrer também dentro de uma mesma aldeia.

A circularidade das caminhadas também é apontada em estudos etnográficos sobre os Guarani, com explicações que priorizam o ponto de vista da cosmopercepção. Mello (2002) aponta a relação entre as andanças das divindades, *Nhamandu*, o sol e *Jaxy*, o lua<sup>9</sup>, dadas em trajetos circulares, e em sentido leste-oeste. A narrativa histórica Guarani indica que durante este trajeto, *Nhamandu*, o sol, vai realizando visitas aos seus parentes, assim como os próprios Guarani o fazem quando caminham. Tal fato indica a relação intrínseca entre a prática do -*guata* (deslocamentos) e as caminhadas dos deuses, sendo o -*guata* o reflexo destas últimas.

Vale ressaltar, que a prática da visitação de parentes é uma perspectiva relevante da noção de territorialidade Guarani e existe até mesmo uma expressão para se referir ao território que se diz: “terra de parentes”. Tal termo foi descrito pela mesma autora (Mello, 2002) a partir da recorrência de observação do seu uso em suas pesquisas etnográficas, e se refere à ampla rede de parentes que habita o vasto território de ocupação tradicional, incluindo os parentes afins e consanguíneos visitados durante as caminhadas.

*Tataypy rupa*, traduzido por “leito dos fogos de chão”, é um outro termo para designar o território Guarani. É comum dizer que a territorialidade para este povo indígena é formada pelos diversos fogos de chão (das diversas parentelas) que repousam sobre a terra. *Amboa’e tataypy* é uma expressão para se referir aos parentes, e significa “aqueles do meu fogo”, ou seja, pessoas “da minha família”. Não por acaso, *tataypy rupa* se traduz também por “o lugar dos fogos”, e é utilizada para se referir aos locais em que repousam os fogos do chão de cozinha dos grupos familiares, reforçando a ideia de um amplo território de parentes composto não apenas por seus membros, mas por seus fogos de chão.

Deste modo, se pode perceber que o entendimento do território Guarani se consolida por meio das narrativas de ocupações dos antepassados e das redes de parentesco que unem aldeias em um território comum e que se reatualiza constantemente através da circulação de pessoas entre os diversos fogos domésticos.

Em geral, os Guarani escolhem locais com indícios de ocupação anteriores dos seus antepassados. Tal fato é averiguado por meio de indicativos de ocupações pretéritas Guarani, tais como: a presença de plantações vegetais largamente utilizadas por este povo, como o cipó imbé, a taquara, o cedro, o palmito, entre outras. A presença de grande quantidade destas plantas em um mesmo local, são indicadores de ocupações antigas do povo Guarani. Estas espécies são relevantes para os mais diversos usos que incluem desde a produção de artesanato feito com

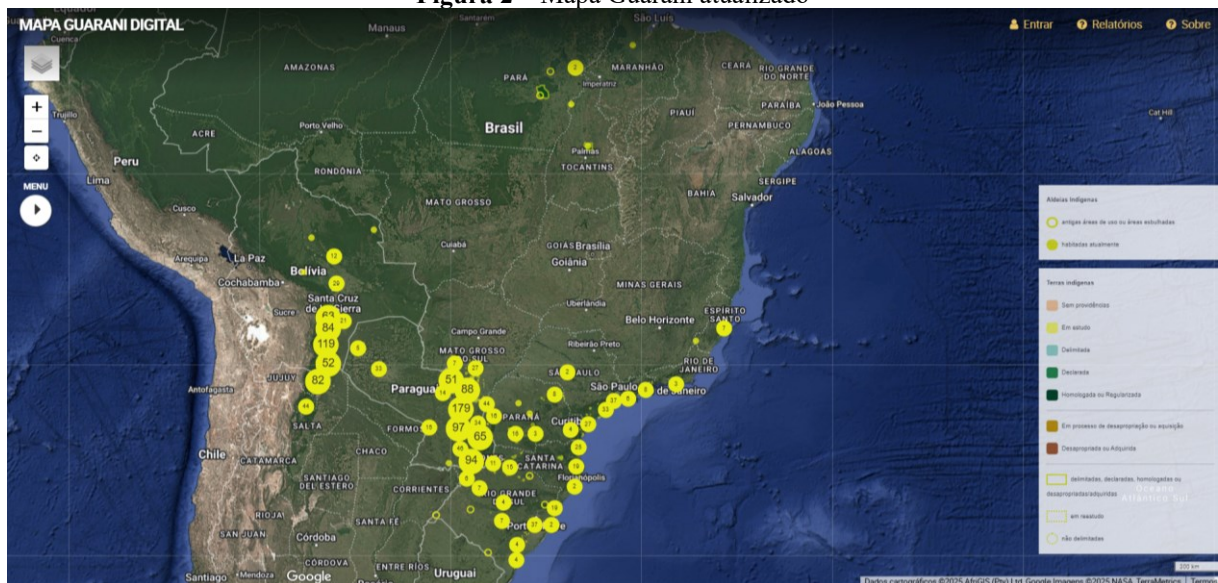
---

<sup>9</sup> A lua, na cosmopercepção Guarani, diferentemente dos termos ocidentais, que é tratada pelo artigo feminino, é considerada por este povo em seu caráter masculino. A divindade ligada a este astro é *Jaxy*, o deus lua, um homem, e, portanto, se utiliza do artigo masculino para defini-lo.

cipó imbé para trançar as cestarias, a construção de habitações com uso da taquara, a utilização do cedro para a confecção da rabeca (instrumento de corda de uso cerimonial) ou para a produção dos altares das casas de reza, ou ainda o palmito pelo seu potencial alimentício.

No que se refere ao território atual de ocupação Guarani, apesar da diminuição das áreas ocupadas, em termos de limites, este é bastante semelhante à ocupação histórica pretérita, e tal fato pode facilmente ser observável ao se sobrepor os mapas antigos com atuais. Segundo Monteiro (1992), do Chaco até o Atlântico, e deste até o rio da Prata, era possível observar a presença Guarani no século XVI, compreendendo a grande área que hoje inclui os estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos do Brasil como Uruguai, Argentina e Bolívia. Atualmente esta é praticamente a mesma área de ocupação antiga com a diferença que esta foi expandida, nos tempos atuais, até os estados do Espírito Santo e o Pará.

**Figura 2 – Mapa Guarani atualizado**



**Fonte:** Centro de Trabalho Indigenista – CTI e Comissão Guarani Yvyrupa – CGY, 2017. Disponível em: <https://guarani.map.as/#/>.

Muito desta expansão territorial é consequência do *-guata*, ou da prática de deslocamento pelo território histórico. Esta empreitada é considerada pela literatura antropológica tanto uma ação física e material quanto espiritual (Mello, 2002, 2006; Darella, 2004) por se relacionar à busca por *Yvy mara ey*, a Terra Sem Mal, ou o mundo divino Guarani, vastamente relatado na literatura guarani. É interessante notar que muitos destes movimentos de expansão territorial foram protagonizados por mulheres (Ciccarone, 2001, 2004; Pissolato, 2006), e foram elas as impulsionadoras da expansão geográfica do território Guarani em tempos

contemporâneos, até o estado do Espírito Santo, por exemplo, com os movimentos liderados por Maria Tataxi (Ciccarone, 2001, 2004).

Vale ressaltar que, no que se refere aos conceitos de *-guata* e o de incursão de Calávia Saez (2006), este último citado no Capítulo da Introdução e Metodologia, não são equivalentes. O *-guata* é o termo que se refere aos deslocamentos realizados em um território histórico. Incursão, por sua vez, se refere à entrada em um território conhecido para realização de caça e coleta, com um perigo latente, por ter outros “donos”.

O uso do conceito de incursão é uma forma de análise que aproxima os espaços da aldeia e da cidade em termos de continuidade ao questionar a oposição binária, que permite pensar o urbano como mais um território a ser manejado pelas mulheres Guarani, com seus saberes próprios, riscos e possibilidades, tal qual o mato. Isso ressalta a ideia de que ambos espaços se configuram enquanto territórios que exigem saberes específicos para adentrar.

Tal qual o mato, o espaço urbano é um local não totalmente domesticado, com riscos e regras próprias, compreendido como um território permeado de perigos que incluem racismo, violência, repressão policial e precariedade de renda. Por outro lado, representa a possibilidade de se obter renda, de circulação de saberes e de construção de relações sociais.

Se no mato, habitam seres que precisam ser respeitados para se evitar doenças ou má sorte como os *ijá*, que são os donos das plantas, dos animais, das águas, entre outros, nas cidades estes cuidados também devem ser tomados. Nestes, os equivalentes podem ser os policiais ou os fiscalizadores que tanto permitem a circulação quanto, ao contrário, podem promover perseguições. Assim como no mato existem caminhos seguros e proibidos, nas cidades também: ruas que apresentam perigos, lugares de venda não autorizados ou horários de maior risco.

Vale ressaltar, que pelo fato do conceito de incursão transmitir a ideia de um movimento pontual, estratégico e orientado para a sobrevivência, ele informa que não se trata de habitar plenamente o espaço, mas de entrar nele, manejá-lo e retornar. O uso do termo incursão me permitiu também pensar nas correlações com as categorias indígenas recorrentemente acionadas, como por exemplo, a expressão “ir buscar”, dentre outras formas de expressar o movimento de acessar recursos nas cidades: alimentos, dinheiro, saúde e roupas. A cidade pode ser narrada como “lugar de buscar” seja para si mesmo, seja para outras pessoas da aldeia, e funciona como o equivalente ao mato como “lugar de buscar” madeira, cipó, remédio, etc.

Os espaços urbanos podem ser entendidos como o espaço de alteridade. Quando as mulheres Guarani dizem que vão à cidade para “ver os brancos ou os turistas” como algumas afirmaram, isso indica que este é o local em que habitam seres diversos com os quais buscam estabelecer relações. Assim como o mato tem seus *ijá* - os donos, as cidades também têm os

seus, que podem ser os *jurua* - os brancos, a polícia, a prefeitura, e possivelmente e até mesmo outros *ija*, e nesse sentido, a incursão às cidades é uma forma de entrar no espaço do outro, ou seja, é o lugar da alteridade.

Se as cidades são o local de estabelecer relações com os outros, são também locais de estabelecimento de trocas. As mulheres vendem artesanato, mas também trazem de volta mercadorias, roupas, brinquedos e alimentos. A cidade pode ser pensada como um grande mercado de trocas ou como uma extensão de uma prática de reciprocidade.

Ainda, a incursão se torna também um gesto político, uma forma de mostrar aos não indígenas que os povos indígenas existem, e neste sentido, a comercialização seria um modo de contracolonizar o mundo dos brancos. Outras falas recorrentes se referem ao fato de que se deslocar para as cidades é praticar a “mostra da cultura”. Em algumas falas das mulheres indígenas percebi que vender artesanato não é só buscar renda, mas também afirmar a presença indígena nestes territórios, conforme evidenciado na fala da cacica Elizete da aldeia Yakã Porã, na Terra Indígena Morro dos Cavalos:

Eu acho que esta questão de estabelecer relações, de tirar o *jurua* do quadrado dele, quer dizer assim, que índio tem que estar só na aldeia não é mais assim. Eu mesma, estava falando isso ontem para as meninas, eu estava falando com elas que tem gente que pensar assim: “- A Eli, é uma cacica, tem emprego, não precisava vender artesanato”. Mas eu não deixei de fazer meus artesanatos, eu faço meus brincos e quando eu vou para a cidade eu levo meus brincos para vender, eu falo assim: “- Eu quero mostrar o que eu tenho de bonito, dizer que não sou incompetente, que só estou ali para ganhar dinheiro com meu cargo”. Não. Eu faço meu artesanato, se eu estou sentada na rua eu coloco meu artesanato e digo: “- Olha que lindo meu artesanato. É para vender, comprem”. A gente quer mostrar que é útil, mostrar o que a gente tem de bonito, que a gente não está ali para pedir esmola, se quiser pode ajudar com um troquinho, mas a gente também merece sair, ver pessoas, estabelecer relações com as pessoas. Porque no olhar do *jurua*, eles pensam que a gente tem que ficar só dentro da aldeia, que a gente não pode sair, mas a gente pode sim. A gente não está congelado no tempo como na visão dos brancos que acham que a gente tem que ficar pelado, só vivendo na aldeia, comendo caça. Mas onde que tem caça, onde que tem fruta se já tiraram tudo isso da gente? (Fala de Elizete, entrevistada).

Ainda no que se refere a pensar a intersecção entre a ideia de incursão às cidades e a questão de gênero, quando as mulheres Guarani promovem a comercialização de artesanatos nos espaços urbanos, o fazem majoritariamente por meio de posições femininas, enquanto as responsáveis por gerar subsistência e reproduzir a vida social por meio do artesanato. A própria visibilidade na cidade reitera a centralidade do feminino como posição relacional, ainda que homens ocupem papéis de apoio. Isso mostra que a incursão às cidades não é neutra em termos

de gênero: é estruturada pela lógica relacional do feminino de produção, circulação e reprodução da vida.

#### 1.1.1 A Terra Indígena Morro dos Cavalos

Neste item irei apresentar a Terra Indígena Morro dos Cavalos, localizada no município de Palhoça – SC, comunidade que trabalhei na pesquisa de campo e a qual número considerável de mulheres Guarani, em se comparado às outras aldeias dos arredores da capital catarinense, se deslocam para realizar a comercialização de artesanato na cidade de Florianópolis.

Homologada pelo Decreto nº 12.290 de 4 de dezembro de 2024 (Brasil, 2024), esta terra indígena possui uma área total de 1.988 hectares e está localizada há aproximadamente 35 km de distância da capital catarinense. Nela existe atualmente 2 aldeias, denominadas: Itaty e Yakã Porã. A aldeia Itaty, possui 3 núcleos habitacionais denominados: Itaty, Tataendy Rupa e Tekoa Ymã, e ao total habitam uma média de 120 pessoas. Dela ao menos 7 mulheres Guarani se deslocam com frequência para realizar a comercialização de seus artesanatos. A aldeia Yakã Porã possui 1 núcleo habitacional e congrega uma população de aproximadamente 70 pessoas.

Esta terra indígena possui um histórico de ocupação antiga e é considerado local de moradia tradicional do povo Guarani indicada em registros históricos como local de habitação indígena antes mesmo do contato com os europeus. As narrativas afirmam que este local é considerado uma área de passagem e de estadia indígenas que viajavam entre o que atualmente conhecemos por Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

As práticas da busca pela Terra sem mal, movimentavam os Guarani em suas caminhadas do interior do continente até o litoral, e das próprias áreas litorâneas, estas últimas consideradas um ponto de encontro entre o mundo terreno e o mundo divino de *Yvy mara ey*, que reforçam a importância desta terra indígena na história deste povo.

Esta localidade é considerada uma aldeia mãe, à qual, a partir dela, outras se formaram. Ou seja, ao se deslocarem pelo litoral e tomarem parada nesta comunidade, as outras aldeias do entorno foram se formando, tais como: M'biguaçu, Maciambu, Cambirela, Praia de Fora, entre outras que, ainda que não ocupadas nos dias atuais, serviram de base e habitação para os Guarani em tempos passados.

## 1.2 A comercialização de artesanato e a relação com o projeto de retomadas das terras indígenas Guarani litorâneas

São frequentes nas narrativas dos Guarani que habitam o litoral de Santa Catarina<sup>10</sup> relatos que associam as ocupações das áreas litorâneas, designadas por *Yvy Rembe*<sup>11</sup>, com as atividades de comercialização de artesanato. Tal recorrência sugere a relevância desta prática na garantia do acesso aos recursos econômicos fundamentais, que asseguraram a manutenção do território litorâneo na contemporaneidade.

Melià (1990) indica que as áreas Guarani do interior do continente estão mais frequentemente ligadas à agricultura, caça e pesca no que se refere a atender às demandas básicas de subsistência do que aquelas do litoral, que apresentariam maior ênfase sobre a produção de artesanato. Esta inversão das práticas produtivas nas áreas de ocupação Guarani do interior do continente sul-americano em relação aos locais de ocupação litorâneos é, para o autor, motivo de reflexão.

Para Melià (1990), o maior interesse na produção de artesanato nas áreas do litoral, pode ser sugestivo, e mesmo consequência, de menor acesso às terras para plantio e áreas de caça e pesca nesta localidade, se consideradas em relação àquelas do interior do continente, que somado a uma maior disponibilidade de mercado de compra de artesanatos indígenas seria maior incentivador da produção artesanal para comércio. Tal fato, volta as atenções para pensar a importância da atividade de comércio de artesanato na garantia da manutenção do território guarani litorâneo, ou as áreas de *Yvy Rembe*.

Para Ladeira (2006) e Mello (2002) os anos iniciais do contato com os europeus, caracterizados por violentos ataques aos povos indígenas, tiveram por consequência um movimento de deslocamento do povo Guarani para o interior do continente. A partir do século XX, se pode observar um retorno mais evidente às áreas litorâneas como forma de recuperação dos territórios atlânticos. Nesse sentido, se considerados em conjunto, as narrativas indígenas e

<sup>10</sup>Esta constatação se apoia em alguns trabalhos produzidos em parceria com o povo Guarani. Estes incluem participação em GT - Grupo Técnico de Regularização Fundiária para produção de RCID - Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação das Terras Indígenas *Ka'aguy Ovy* (conhecida popularmente como aldeia M'biguaçu) e *Ygua Porã* (conhecida por aldeia Amâncio), ambas do ano de 2018 e localizadas no município de Biguaçu. Incluem ainda a produção de laudo pericial antropológico judicial sobre as terras indígenas Guarani do litoral norte do estado de Santa Catarina (elaborado em 2014), a produção de laudos no âmbito dos processos de licenciamento ambiental de empreendimentos em área de influência em terras Guarani e outros trabalhos que são parte de um compartilhar de convivências estabelecidos desde o ano de 2007.

<sup>11</sup>*Yvy Rembe*, ou borda do oceano, é o nome dado às áreas litorâneas do continente. *Yvy Mbyte*, o centro da Terra, por sua vez, se refere à área central do território continental, indicado, via de regra, como a região do Paraguai. As duas áreas juntas formam a totalidade do continente sul-americano designado por *Yvy Rupa*, traduzido por “leito da terra”, como já indicado no texto deste capítulo anteriormente.

os trabalhos antropológicos (Ladeira, 1998, 2006), estes sugerem que as atividades de produção e comercialização de artesanato representaram uma das possibilidades de manutenção do território tradicional em sua porção litorânea, ao garantir a subsistência para manutenção desta parte do território histórico Guarani.

### **1.3 Os censos sobre os povos indígenas nas cidades**

Os dados relacionados à contagem da população indígena no Brasil estão marcados pelos poucos estudos e pela imprecisão de informações (Pereira; Santos; Azevedo, 2005). São diversos os motivos que dificultam o acesso aos dados demográficos mais exatos sobre estas populações e um deles se refere à falta de uma categoria “indígena” específica nos censos anteriores ao ano de 1991 que eram classificados na categoria geral “pardo”.

O primeiro censo a incluir efetivamente um registro dos dados de povos indígenas no Brasil, tendo sido o primeiro a incluir a categoria “indígena” em seu questionário, foi realizado em 1991 e indicava uma população total de 294.131 (IBGE, 1991/2010a). Destes, um total de 71.026 residiam em área urbana e 223.105 em área rural.

O próximo censo a registrar populações indígenas, no ano 2000, apontou um número total de 734.127, sendo 383.298 residentes em área urbana e 350.829 em área rural. O censo do IBGE de 2010 indicava que esta população correspondia, à época, aproximadamente 817.963 pessoas, sendo destas, a população urbana de 315.180 e rural de 502.783. Por fim, o último censo de 2022, informa um aumento de 88,82%, em relação ao censo anterior de 2010, tendo quase dobrado o número de habitantes indígenas em 12 anos, passando de 817.963 para 1.693.535, correspondendo a um total de 0,83 da população brasileira.

No que se refere, especificamente, à cidade de Florianópolis, o censo de 1991 apontou a presença de 158 pessoas, o censo de 2000 o quantitativo de 882, o de 2010 um aumento para 979 indivíduos (IBGE, 1991/2010b) e o de 2022 apresentou 1.148 indígenas habitando a capital catarinense (IBGE, 2022).

Os dados sobre a proporção da população indígena que vivia em área urbana no Brasil no ano de 1991, apontam que em média 24% habitavam as cidades. No censo de 2000 esse número passou para 52%, e no censo de 2010 ficou em 32%. Atualmente, o censo de 2022 apresentou o quantitativo de 53,97% de pessoas indígenas habitando áreas urbanas, ou seja, mais da metade da população indígena. Isso demonstra como a presença indígena nas cidades é significativa. De posse destes dados, podemos concluir que em todos os censos, residiam em

áreas urbanas, aproximadamente, metade ou mais de um terço das populações indígenas, um número expressivo e que deve ser considerado.

Vale ressaltar, que esse aumento significativo nos últimos anos, também possui relação com a mudança no método de abordagem do IBGE no ano de 2022, para melhoria na produção de dados sobre esta população, por meio da inclusão da pergunta “Você se considera indígena?”, para pessoas deste grupo étnico que vivem fora de terras indígenas.

Ainda que existam problemas de metodologia contidas neste tipo de questão, relacionada à complexidade da construção da identificação e da categorização “indígena” aliada às dificuldades que muitas pessoas possuem em se auto identificar dentro desta categoria, os dados dizem muito sobre as dinâmicas atuais destes povos, sobre as migrações do campo para as cidades e suas relações com os não indígenas e com o próprio Estado. Diz muito também sobre o aumento populacional indígena nas áreas urbanas que reflete um movimento cada vez mais evidente: as migrações indígenas para as cidades.

#### **1.4 Povos indígenas e as cidades**

A relação entre os povos indígenas e as cidades à primeira vista pode não parecer óbvia, mas é intrínseca. Uma significativa quantidade de municípios que conhecemos atualmente, foi formada a partir de antigas aldeias, e isso se deve a um motivo um tanto óbvio: estas localidades eram as mais interessantes do ponto de vista habitacional, considerando a proximidade de acesso à água potável como rios, córregos, lagoas e acesso aos locais de caça, pesca e plantio, de amplo conhecimento das populações indígenas, e que foram aproveitados pelos europeus.

Dados históricos, antropológicos e arqueológicos apontam a presença de ocupações Tupi-Guarani e Jê no território meridional brasileiro, incluindo as áreas litorâneas. O litoral catarinense possui um vasto registro de ocupações pré-históricas que compõem áreas com datações de mais de 8.700 anos A.P.<sup>12</sup> (De Masi, 2021; Lessa; Santos; Silva, 2024). Na cidade de Florianópolis as datações indicam as presenças indígenas de ao menos 5.000 anos A.P. como apontam os sítios arqueológicos do Porto do Rio Vermelho I e II, no bairro Rio Vermelho. Estas povoações, consideradas as mais antigas da ilha, indicam a presença de populações de pescadores-caçadores-coletores, produtores dos sambaquis, que são os amontoados de conchas com diversas funções, seja para sepultamentos, moradias ou proteção da ação dos fortes ventos

---

<sup>12</sup> A.P. se refere à expressão: Antes do Presente.

da região, construídas há mais de 5 milênios, indicando uma antiga ocupação indígena do que é hoje a cidade de Florianópolis.

A relação entre os territórios de ocupações indígenas e as áreas urbanas é um ponto fundamental deste trabalho. Diversas são as pesquisas que apontam que as cidades, em todo o continente americano, foram construídas sobre locais onde existiam aldeias indígenas, e as fontes históricas apontam este fato. Lobo (2018, p. 25-26, tradução minha), afirma o seguinte:

Embora, em geral, as estatísticas oficiais nunca tenham levado em conta, a população indígena sempre esteve presente nas cidades (Snipp, 1989). Muitas áreas urbanas, como Chicago, foram fundadas onde existiam [...] aldeias indígenas, e seus habitantes originais foram cercados enquanto a cidade crescia, permanecendo nestes locais e posteriormente sendo absorvidos como trabalhadores (Straus, 2000). O caso de Los Angeles ilustra o exposto: esta cidade foi fundada pelos espanhóis no final do século XVIII, no âmbito de uma missão franciscana que deu origem a um processo de “redução” dos povos indígenas da região, os seus primeiros habitantes, e tiveram um papel inicial no que hoje é a cidade de Los Angeles (Weibel-Orlando, 1991).

Florianópolis também é um destes exemplos. São diversas as narrativas indígenas que apontam antigas aldeias existentes nesta cidade, e muitos são os locais identificados pelos Guarani como de ocupações históricas. Um deles é o atual Terminal Rodoviário Rita Maria, que segundo afirmou Alcindo Moreira Wera Tupã, como dito anteriormente, um conhecido *xeramói*, rezador Guarani, no RCID (Funai, 2018c) da Terra Indígena *Ka'aguy Ovy* (aldeia M'Biguaçu), até início do século XX, existia neste local, uma aldeia Guarani. Outros pontos indicados por ele foram o local sob a ponte Hercílio Luz em seu lado continental e a Lagoa do Peri, na porção sul da ilha de Florianópolis. Isso significa que muito do que conhecemos como a cidade da capital do estado de Santa Catarina, é visto pelos indígenas como mais um local de ocupação histórica de seu povo.

Não apenas as cidades, mas também as estradas atuais foram aproveitadas de antigos caminhos indígenas. Existe uma relevante relação entre as antigas estradas indígenas e as rodovias atuais. A rodovia BR-290 no Rio Grande do Sul, por exemplo, que liga a região de *Para-Mirim* (região entre os rios Paraná e Uruguai) até *Para-Guaçu* (o oceano Atlântico) se configura como uma antiga rota de deslocamentos Guarani, conhecido por *Tape*, dentro do âmbito das caminhadas espirituais até *Yvy mara ey* (DNIT/MRS, 2010, p. 57). São inúmeros os relatos indígenas que relacionam as atuais rodovias com caminhos antigos percorridos por seus povos, e sobre este fato, assim como nas ocupações atuais das cidades, fica perceptível observar que foram aproveitados os trechos mais planos e de mais fácil acesso para a construção das estradas atuais.

De maneira geral, a presença indígena nas cidades ainda é marcada pela invisibilidade tanto em relação ao campo governamental quanto à sociedade, e até mesmo no campo acadêmico, dificultando a efetivação de políticas públicas e a resolução de problemas como falta de emprego, de acesso aos serviços de saúde, educação, entre outros, enfrentados por esta população.

A comercialização de artesanato indígena na cidade vai muito além de uma simples troca econômica: ela cria espaços de circulação, onde pessoas, produtos e saberes atravessam os limites da aldeia. Ao vender seus trabalhos, as mulheres e homens indígenas não apenas garantem sustento, mas também expandem redes de sociabilidade e visibilidade, afirmando sua presença em um espaço urbano que historicamente os marginalizou. O artesanato carrega significados culturais e simbólicos, e cada venda é também uma negociação de significados, uma forma de comunicar identidade e história. Nesses encontros entre indígenas e não indígenas, o comércio se torna um lugar de múltiplas trocas sejam elas materiais, simbólicas ou políticas, revelando como a cidade se transforma em um território de circulação e negociação, onde as relações de poder e reconhecimento se entrelaçam com práticas cotidianas de cuidado, trabalho e criatividade.

Dados econômicos também são escassos. Pouco se sabe sobre quais trabalhos, e sob quais condições, os indígenas os exercem quando estão nas cidades. Segundo Bartolomé (2003) essa invisibilidade é proposital e produto de um projeto governamental, atribuído a diversos fatores como: preconceito, racismo e estereótipos que dificultam o acesso às políticas públicas pelos indígenas nas cidades.

Segundo Lobo (2018, p. 30, tradução minha):

Esse fator existe até entre “especialistas”, como acadêmicos e técnicos que enfatizam o rural, o histórico e o folclórico, dando a impressão de que não existem indígenas nas cidades ou, se existem, não são “autênticos” porque não se vestem e não se comportam de acordo com os estereótipos. Você pode ver em qualquer livraria ou biblioteca dos Estados Unidos uma grande variedade de livros que abordam temas relacionados a arcos, flechas ou tee-pees [as tendas domésticas utilizadas como moradias para povos indígenas das grandes planícies norte-americanas], mas muito raramente você encontra um que fale sobre o cotidiano, as culturas, os pensamentos e os problemas de pessoas indígenas nas cidades.

A mesma autora se pergunta quais os impactos dessa invisibilidade nas populações indígenas, e aponta que, de modo geral, a falta de dados dificulta o subsídio de políticas públicas e acesso aos recursos financeiros advindos de ações de fortalecimento social destinadas a estas populações (Lobo, 2018).

Outra consequência da invisibilidade está relacionada à compreensão, por parte dos órgãos públicos, de que os povos indígenas só podem acessar políticas públicas de saúde, educação, entre outras, quando estiverem dentro das terras indígenas e que fora destes espaços se tornariam cidadãos comuns a serem atendidos como qualquer não indígena em instituições comuns e sem abordagem específica.

O que se sabe com efetividade é que quando estão ocupando as cidades, os indígenas sofrem com as dificuldades de acesso aos serviços básicos, porque a concepção geral é a de que eles já estariam sendo atendidos nas terras indígenas. Segundo as narrativas indígenas, este era um posicionamento, até pouco tempo, defendido pelo órgão indigenista, a Funai e outros órgãos como a SESAI – Secretaria de Saúde Indígena. Porém muitos dos que habitam as áreas urbanas, e possuem laços menos frequentes com as aldeias, acabam não acessando tais políticas públicas naqueles territórios. Se por um lado não as acessam nas comunidades, por outro também não as acessam nos espaços urbanos, ficando em um limbo de ações e políticas públicas quase insuperável.

Apesar da crescente presença dos indígenas nas cidades, as interações com o espaço urbano ainda são marcadas por desencontros. As tentativas do Estado em integrar os povos indígenas, impondo-lhes categorias e normas da cultura branca, esbarram na resistência destes povos, que rejeitam a ideia de serem fixados em modelos estatais. A lógica binária, que define a identidade indígena como isolamento ou integração, e que não reconhece as diferenças culturais, ao impor um CPF (Cadastro de Pessoa Física), ou endereço fixo, por exemplo, conforme já apontado por Horta (2017), reflete a incoerência entre as perspectivas indígenas e as não indígenas.

Para abordar este tema, algumas pesquisas podem nos auxiliar a pensar a questão da criatividade indígena frente à tais incongruências. O estudo sobre a presença de populações xinguanas na cidade de Canarana – MT, empreendido por Horta (2017) aborda movimentos e expectativas indígenas em suas relações nas cidades e propõe reflexões sobre os contrapontos entre a perspectiva parque-xingua e os modos aos quais o Estado se preocupa em categorizar estes povos dentro de uma lógica ocidental e capitalista.

Para a autora, a lógica burocrático-administrativa de Estado, é subvertida pelos indígenas. A partir de análises das teorias das transformações indígenas, ela aponta questões fundamentais para pensar as relações interétnicas. Partindo das pesquisas de Kelly (2005), sobre as declarações Yanomami de que se sentiam “civilizados” após aprender a viver de acordo com a cultura ocidental, o que era visto com desconfiança ou perda cultural pelos agentes não-indígenas, aponta como a ideia de civilidade em alguns momentos pode ser algo valorizado.

Isso porque, por ser a categoria (N)apë (branco), um conceito fundamentalmente relacional, “que se refere ao modo com uma pessoa se coloca face a outro” (Kelly, 2005, p. 209), na cosmopercepção Yanomami, a mistura das duas identidades (branco e indígena), não geraria um mestiço meio a meio, ou perda de identidade, mas sim completos brancos (o “virar-branco”) quando assumiam sua parte não indígena, ou completos indígenas (o “virar-índio”) quando assumiam sua identidade originária. Horta (2017, p. 224), explica que:

Neste argumento, quando numa relação, o Yanomami tem de construir afetos brancos para si, sobre o pano de fundo dado da sua indianidade, temos o fenômeno indígena chamado *virar-branco*; quando a convenção do contexto é o caráter branco de sua pessoa e o indígena deve construir ativamente seus afetos índios, o fenômeno é chamado *virar-índio*.

A autora demonstra que, na perspectiva indígena, as identidades são cambiantes, e aponta que o principal marcador da diferença, quando nas cidades, está relacionada ao trabalho, ou a ocupação a que uma pessoa se dedica para obter recursos financeiros (Horta, 2017, p. 225). Isso significa que, na concepção indígena, a identidade estaria menos ligada à questão étnica, ainda que esta seja um importante marcador de diferença, e mais ao trabalho que uma pessoa exerce. Este sim, marcaria a sua posição na sociedade e, conseqüentemente, sua identidade.

A autora demonstra, por exemplo, que para os indígenas que saem das aldeias em direção as cidades, o trabalho ideal seria aquele em algum órgão ou instituição indigenista. Porém aqueles que não conseguem cargos nestes locais se dedicam a fazer o trabalho braçal classificado como o do peão, seja na construção civil, na limpeza, na jardinagem ou na lavoura. Trabalhos estes que não promovem acesso aos saberes não indígenas como aprender a falar bem o português, e que também não permitem aprender as regras “do papel” dos brancos, o símbolo de dominação política, oferecendo ainda pouco acesso aos bens materiais porque não oferece boa remuneração. Ou seja, o trabalho de peão significaria o pior dos cenários de ocupação laboral nos espaços urbanos, porque não renderia nenhum tipo de prestígio quando retornassem para as aldeias, não permitiria conhecer o mundo dos chefes não indígenas e não ensinaria a caminhar pelo mundo dos brancos.

Por outro lado, o trabalho classificado como o dos chefes e doutores, ou seja, das pessoas que se utilizam da palavra falada e escrita, por meio de computadores e documentos, e que estabelecem relações com outras pessoas influentes, é valorizado por não submeter a pessoa a condições laborais consideradas de sofrimento. É importante ressaltar que o problema do trabalho do peão não está na atividade em si, uma vez que na aldeia também se planta e se mexe na terra em atividades braçais, assim como o peão. Roçar e carpinar não é um trabalho ruim

quando se faz na aldeia, mas sim nas cidades. Isso porque implica subordinação, sofrimento e posição social não prestigiada. Nesse sentido, o valor da diferença entre o trabalho do doutor e do peão é relacional e não da natureza do trabalho. A oposição, segundo Horta (2017), não se dá entre o peão e o indígena aldeado, mas entre o peão e o chefe, ou seja, duas imagens dos brancos que se opõem em contexto citadino, na qual o virar-branco se coloca em pauta.

### 1.5 Percepções indígenas sobre as cidades

Após o exposto anteriormente sobre as identidades e as formas de enxergar as relações sociais em espaços urbanos, vale trazer, em termos gerais, a percepção das cidades de um ponto de vista indígena com base nas observações de trabalho de campo.

É recorrente, nas narrativas Guarani, a afirmação de que as cidades são um território habitado por pessoas que se assemelham a elas. Uma vez ouvi a afirmação de Vilma, uma mulher Ava Guarani moradora da Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, município de Guaíra – PR, dizendo que “não é à toa que nas cidades tem um monte de pedra e cimento, porque assim é o coração de quem mora nela”. Ela também me contou que a cidade não contribui para trazer paz física e espiritual para o *ayvu* - o espírito de uma pessoa, e por isso este tem dificuldade de se encontrar na cidade, ficando perdido, o que pode causar doenças nos indígenas.

Sobre este ponto, em conversas com Elizete, cacica *Mbya* Guarani da aldeia Yakã Porã, uma das comunidades existentes na Terra Indígena Morro dos Cavalos, e que corrobora com a fala de Vilma, ela afirma o seguinte:

[...] a gente vê a cidade como uma escuridão, por isso que os Guarani têm muito cuidado quando vão sair para fazer faculdade fora, porque tem medo. É o medo de sair e não voltar, porque se perde lá, porque não tem mais os *ijá*, tem só os espíritos maus. Porque o que faz a vida é o rio, é a mata, é o canto dos pássaros, isso é a vida. A cidade é onde está tudo escuro, por isso que a pessoa que vai para lá tem que ter um espírito muito forte para poder voltar de lá, por isso que tem muito jovem que vai para lá e cai nas drogas, na bebida naquela ilusão de que lá é legal, então ir para a cidade é uma viagem espiritual. Então para nós é um sacrifício quando a gente sai da aldeia para ir para a cidade. Para o Guarani é um sacrifício muito grande, você sabe que você vai estar na cidade e vai encontrar coisas estranhas (Fala de Elizete, entrevistada).

No que se refere às percepções da diversidade de seres que habitam as cidades, algumas narrativas indígenas, que me foram relatadas por Vilma, dizem respeito a que estas possuem seus espíritos donos, os *ijá*, assim como os matos. Estes seres são bem conhecidos na literatura etnológica por habitarem os matos e estabelecerem relações com os indígenas. Segundo ela, os *ijá* das cidades não são os mesmos do mato, mas se relacionam com estes. A cidade possui

diversos *ijá*, que podem ser bons ou não. Eles podem causar benefícios ou prejuízos de acordo com o modo como as pessoas os tratam.

A percepção apontada por Vilma, em sua ideia sobre os *ijá* das cidades contrasta com o de Elizete, porque esta última discorda da existência de *ijá* nas cidades. Para ela nas cidades existem apenas espíritos maus, que não são considerados *ijá*. Tal fato aponta uma interessante percepção de um outro grupo Guarani, e de como os *ijá* podem assumir formas diversas, em diversos locais, para diversos grupos Guarani.

Os *ija*, são espíritos protetores considerados mestres, cuidadores e donos de animais, plantas e outros seres, exercendo um papel central na vida social e nas cosmopolíticas indígenas. Conforme Gallois (1984/85), eles são reconhecidos como detentores e guardiões de seres animais e vegetais da vida Waiãpi. A literatura etnográfica destaca que, devido ao delicado equilíbrio entre humanos e espíritos, foi necessário criar regras cujas expressões se dão através das restrições e resguardos. O descumprimento dessas pode provocar doenças, desastres e até ameaçar a sobrevivência da humanidade. *Ijá* também é a denominação dada a estes seres pelo povo Guarani habitante do litoral catarinense, em sua maioria falantes da variante linguística *Mbya* Guarani, descritos em etnografias de diversos povos indígenas e das mais diversas maneiras.

Segundo Gallois (1984/85), entre o povo Waiãpi as representações dos *ijá*, se constroem nos mesmos termos e imagens atribuídos aos humanos. Observados por meio dos waruá - espelhos xamânicos os únicos itens capazes de revelar as identidades dos *ijá*, estes seres apresentam não apenas forma antropomorfa, mas também sentidos como fala, visão e audição, além de possuírem modos de vida equivalentes aos dos Waiãpi. Costa (2017) descreve fenômeno similar entre os Kanamari, em que os espíritos-donos reproduzem elementos culturais e comportamentais humanos. Barcelos Neto (2006), no contexto xinguano, registra ilustrações Waujá que reforçam suas representações em termos antropomórficos. Para os Guarani, tais entidades podem assumir diferentes formas e rostos e podem surgir nos sonhos para nos enviar mensagens do mundo espiritual. Para este povo, os *ijá* são espíritos que um dia foram humanos, porém podem possuir diversas formas às quais apenas os rezadores, os *xeramói* (ou os *karai*, outra denominação para os xamãs) conseguem enxergar.

Do ponto de vista social, para o povo yanomami, Kopenawa e Albert (2015) observam que os *xapiri*, uma forma de *ijá*, são os espíritos auxiliares dos xamãs. Assim como os humanos e como os *ijá* de outros povos, estes podem agir para o bem ou para o mal, a depender do contexto. Podem, por exemplo, combater seres maléficos e proteger os xamãs ou abandonar as alianças com estes e tornarem-se perigosos em caso de quebra de regras. Tal dinâmica

demonstra que os *ijá*, e outras entidades similares, agem de forma correlata aos seres com os quais mantêm relações sociais, inclusive humanos. Ao serem bem tratados, eles retribuem com auxílio, porém ao serem atacados, contra-atacam.

No que se refere à discussão de como conceituar estes seres, uma das formas de referência está relacionada ao uso do termo “não humano”. Porém esta tem sido alvo de críticas pelo fato de perpetuar a manutenção da oposição natureza/cultura, como se os seres espirituais fizessem parte da natureza e os humanos da cultura. Propostas alternativas incluem outros termos como “sobre-humanos” (Barcelos Neto, 2006), “mais que humanos” (Tsing, 2019) e “extra-humanos” (Viveiros de Castro, 1996). Todavia, tais denominações ainda parecem reproduzir lógicas binárias. Para tanto, inspirado em Ingold (2012c), Barcelos Neto (2006) propõe deslocar a atenção do “quem são” para “como agem, experienciam e incidem sobre outros seres”, privilegiando o estudo das interações e processos.

É sabido que a abordagem de Descola (2013), a partir do animismo, restituiu o status ontológico desses seres e integrou-os a categorias e práticas sociais humanas. Ingold (2012c) seguiu nesta mesma linha ao propor a reconciliação de perspectivas ecológicas e antropológico-sociais, rompendo com separações como sujeito/objeto e humano/não humano. Yusoff (2015) ampliou a reflexão ao sugerir por exemplo, que seres que interagem com humanos, como paisagens, também podem estabelecer relações aos moldes dos seres humanos, o que ele denominou como “ontologização das paisagens” ou “paisagização das ontologias”. Neste mesmo sentido de Yusoff (2015), Krenak (2020) exemplifica essa lógica ao considerar o rio Doce (chamado de Watu) como avô de seu povo, sublimando a necessidade de reconhecimento da humanidade tanto dos seres espirituais quanto dos elementos do ambiente, e tal questão será abordada em maiores detalhes no Capítulo 3, que trata da temática da antropologia dos objetos.

Na prática, as interações entre humanos e *ijá* se realizam por meio de mediadores como animais, peixes e plantas. Barcelos Neto (2006) observa que, entre os Waujá, os humanos sentem respeito, vergonha ou medo pelos espíritos *yerupoho*, mas o inverso não ocorre, caracterizando relações assimétricas entre humanos e espíritos, e, por isso em diversas etnografias, o xamã surge como figura central e mediadora destas relações (Costa, 2017).

Fausto e Neves (2018) apontam que os vínculos estabelecidos com plantas, animais e espíritos seguem padrões semelhantes aos existentes entre xamãs e seus espíritos auxiliares, chefes e seguidores ou cultivadores e suas plantas, pautando-se por princípios de propriedade e reciprocidade. Tais relações, porém, são frágeis: a quebra do equilíbrio, por caça excessiva, o mau uso de plantas ou transgressões éticas, pode resultar em retaliações espirituais.

O estudo dos *ijá* revela que essas entidades escapam às classificações ocidentais convencionais de humano e não humano. Sua análise exige abordagens capazes de romper com dicotomias coloniais, valorizando redes de relações, processos de mediação e dimensões cosmopolíticas específicas. Ao integrar perspectivas etnográficas e teóricas, compreende-se que as relações entre humanos e espíritos protetores constituem sistemas complexos, sustentados por um equilíbrio instável que articula seres, ambientes e práticas sociais.

Isso demonstra que o entendimento de cidade, e dos seres que as habitam, é diverso entre não indígenas e indígenas, e, de modo geral, nos interessa perceber que um mesmo local não é compreendido da mesma maneira para povos diversos.

## 1.6 Motivações para os deslocamentos até as cidades

No início da pesquisa, como dito no item introdutório desta tese, me admirava do fato das mulheres indígenas se deslocarem para as cidades para realizar a venda de artesanato, em uma área que apresenta diversos perigos. Me instigava a pensar quais motivações as levariam a se lançar em uma empreitada tão desafiadora e o que teria de interessante, para além da obtenção de recursos financeiros, que as incentivavam se deslocar em território ao que parece, não tão convidativo.

Em conversa com Kerexu, liderança da Terra Indígena Morro dos Cavalos, ela aponta como motivador o seguinte:

Uma das coisas que me levava a vender artesanato era a necessidade, porque quando eu ia vender artesanato era porque eu não tinha nada mesmo, não tinha o que fazer com as crianças, não tinha de onde tirar mesmo, então eu fazia meus artesanatos [...]. A necessidade é o que fazia eu ir (Fala de Kerexu, entrevistada).

De início essa questão da sobrevivência é, em geral fortemente marcada pelas mulheres. A questão em muitos casos não é apenas de subsistência, mas de sobrevivência. Muitas delas, incluindo a Kerexu, marcaram fortemente o discurso de que as idas às cidades aconteciam quando elas estavam em momentos dramáticos de falta de alimentos em suas casas.

Porém, a questão da sobrevivência é um lado da motivação, logo na sequência, de nossas conversas, Kerexu contou que ao questionar outras mulheres da comunidade se elas gostariam de aprender a fazer outros itens para venda, porque os artesanatos davam pouco retorno material, e que ela tentaria articular com a SEBRAE o oferecimento de alguns cursos na aldeia para as mulheres indígenas como produção de pães, entre outros produtos, ela disse que as

mulheres não demonstraram interesse e uma delas lhe deu a seguinte resposta em reunião da comunidade:

Ao fazer os nossos artesanatos nós estamos sustentando a nossa cultura, fazer essas outras coisas não é nosso, não é da nossa cultura. Nós nunca vamos deixar de fazer nosso *ajaka*, nosso colar, porque cada um deles têm uma história, tem um propósito. É um tempo em que a gente se conecta com a gente mesma, com a semente, você busca uma direção para fazer o artesanato (Fala de Kerexu, entrevistada).

Após esta fala, Kerexu disse que isso fortaleceu o seu próprio censo de importância de uma atividade que ela mesma realiza, porém não se dava conta de sua relevância como mantenedora da cultura Guarani:

Até hoje, depois dessa fala dessa mulher Guarani, eu tenho o maior orgulho de ter aprendido a fazer todos os artesanatos para a sobrevivência, de aprender a fazer a cestaria com o grafismo do *Jarará Pará* (desenho da cobra jararaca), *Nhacatinã Pará* (desenho da cobra caninana), vários grafismos que têm uma história, que têm um porquê de estar ali. Então, isso para mim era uma coisa que eu já tinha aprendido a fazer, mas eu não tinha muita noção desses valores. E ali, para mim, foi meio que colocado. Foi ali que eu comecei a ter toda essa leitura de valores mesmo. E aí foi onde a gente trouxe a questão do *Kunhangue Rembiapó*. Eu aprendi naquele período que todas as coisas quem sustenta são as mulheres que fazem. Desde a casa, a comida, os filhos, o plantio, o artesanato, a vida, o sustento vem da mulher. E aí, a partir dali eu falei: “– Pronto, agora ninguém mais me tira esse poder de saber que tenho valor por saber fazer meu artesanato”. E agora eu aprendi. E aí foi ali que teve essa resistência, de fortalecer o artesanato (Fala de Kerexu, entrevistada).

Paladino (2006) ao pesquisar as motivações das migrações dos jovens Ticuna para as cidades, aponta que estas não são motivadas única e exclusivamente por questões econômicas, apesar deste ponto ser de fundamental importância. Fatores como curiosidade, espírito de aventura, desejo de conhecer novos lugares e obter maior conhecimento são destacados como uma das razões significativas para essas movimentações. Em resumo, o movimento dos jovens Ticuna para as cidades para fins educacionais é multifacetado e influenciado por uma combinação de fatores culturais, educacionais e pessoais, destacando a importância de considerar as especificidades locais ao analisar tais fenômenos.

Lobo (2018) também se alinha com Paladino (2006), ao analisar as motivações indígenas pelo deslocamento pelas cidades, quando afirma o seguinte:

Muitas vezes o impulso para a mobilidade é tanto a busca de recursos, das responsabilidades familiares, e a vida espiritual, como também a diversão, a aprendizagem e a curiosidade associada a viajar. Também, se pode considerar a mobilidade como um ciclo estacional ou relacioná-la com os papéis associados ao gênero ou a idade. Estas e outras razões afloraram em um projeto que fizemos com histórias orais de vida de imigrantes indígenas ao

norte de Califórnia (Intertribal Friendship House y Lobo, 2002; ver Archivo de American Indian Community History Center). (Lobo, 2018, p. 28).

Paladino (2006) aponta as cidades como espaços de formação em si mesmos. Os limites entre a experiência cotidiana e o caminhar pelo território se fundem, de modo que a pessoa se constitui neste *ethos* em que o próprio modo de vida é um eterno caminhar. Isso significa que por onde se caminha se constitui o ser e, por isso as cidades são também potenciais locais de constituição da pessoa.

Diante disso, se pode perceber que as motivações são diversas, e ao longo da pesquisa de campo percebi que, no mais das vezes, as mulheres Guarani se deslocam às cidades não apenas para obter recursos, mas para ver o movimento, conforme uma delas me disse, ou para conhecer novas pessoas, se divertir e levar seus filhos para se divertir. Comer doces e sorvetes, ganhar doações de pessoas não indígenas e conhecer pessoas de outros povos indígenas foram algumas das narrativas mais recorrentes. Isso mostra a amplitude de motivações para o deslocamento até as cidades que ultrapassam o exclusivo econômico-financeiro. Em conversa com a cacica Elizete Antunes, ela afirma o seguinte:

Então digamos que essa coisa das mulheres Guarani irem para a cidade é um momento, digamos, comemorativo. Quando elas se arrumam e dizem hoje nós vamos para a cidade, é um momento comemorativo, porque elas vão sem expectativa como se fosse para um passeio. Se eu vendi, eu vendi, se eu não vendi, pelo menos eu passei, eu fiz amizades com pessoas, eu levei meu filho para passear, para mostra para ele como é a cidade, para conhecer a cidade, então é um momento comemorativo quando elas vão para a cidade para vender o artesanato. As crianças tomam sorvete, às vezes as crianças ganham mais presentes em dinheiro do que as mães vendem em artesanato e eles compram sorvete, comida do que eles gostam de comer. É um momento de comer uma comida diferente, algo diferente da aldeia. Então é um momento comemorativo esse de ir para a cidade (Fala de Elizete, entrevistada).

Ao apresentar uma versão inicial desta tese no grupo ARANDU do PPGAS/UFSC, ouvi pela primeira vez de uma mulher Guarani, a Bruna Yoyapire, falar sobre o que ela denominou como o “ritual da venda dos artesanatos”. Ela contou que quando criança, sua avó dizia para ela que era para se arrumar para saírem no outro dia cedo para fazerem o que ela chamava por “ritual da venda do artesanato”. Posteriormente ouvi por diversas vezes sobre o ritual do artesanato, que é como algumas mulheres Guarani denominam o momento da comercialização de artesanato.

Esta ideia do ritual da venda chama atenção para o fato de que, no universo Guarani, ritual e cotidiano não se separam de modo rígido como para os não indígenas. O comércio não representa somente uma transação econômica, mas um momento de atualização de relações, de

produção de sentidos e de reafirmação da vida coletiva. Assim, pensar a venda como ritual implica olhar para os gestos, os modos de apresentação, as falas repetidas, os arranjos dos corpos e dos objetos que tornam essa prática mais do que uma simples troca mercantil o que será abordado com maiores detalhes nos capítulos que se seguem e principalmente no Capítulo 4 que realiza um registro etnográfico da comercialização de artesanatos pelas mulheres Guarani.

O modo de organizar os artesanatos sobre os tecidos, a disposição dos colares, das cestarias, das esculturas de animais em madeira, chamados *vicho'i*, segue formas de estética própria e de ordenação das mulheres Guarani. As falas dirigidas aos compradores, os modos de se apresentar, as valorizações de pertencimento funcionam também como fórmulas performáticas. As interações com os compradores envolvem falar sobre as histórias e sobre as explicações da origem dos artesanatos, as narrativas sobre o povo e a terra, aproxima esse ato das trocas simbólicas, nos termos de Marcel Mauss sobre a dádiva, ou de Marilyn Strathern nas relações de gênero. O tempo da venda também pode ser pensado como ritual no qual sentar, esperar, negociar ou se retirar, faz parte de um ritmo que se repete e que cria um modo próprio de presença na cidade.

Desse ponto de vista, o ato de comercializar se torna um ritual de circulação, no qual não apenas o artesanato circula pela cidade, mas também narrativas, memórias, símbolos e identidades. Este ritual é uma atualização de relações: entre aldeia e cidade, entre mulheres e seus coletivos familiares, entre o povo Guarani e os não indígenas e outros povos indígenas.

Ainda é possível pensar a comercialização de artesanato como um rito de mediação entre mundos diversos, entre economias, tempo e sujeitos diversos. Esse enquadramento permite pensar esta atividade não como uma mera adaptação à lógica de mercado, mas como uma prática que mobiliza recursos rituais para resguardar a alteridade Guarani dentro de um espaço urbano.

Em conversa com a cacica Elizete, ela me explicou que o ritual da venda se parece com um momento em que se faz uma apresentação artística, tal qual um evento, organizado para mostrar aos não indígenas e outros povos indígenas uma parte da cultura Guarani:

[...] é a mesma coisa que você fazer uma coleção de moda e dizer assim: “– Hoje vou mostrar minhas produções”. Mas o nosso evento é mais simples que o do *jurua*, a gente coloca na rua para as pessoas prestigiarem. É um momento comemorativo para nós (Fala de Elizete, entrevistada).

Ainda segundo Elizete, o ritual da venda não possui apenas fins comerciais, é algo que algumas mulheres Guarani se agradam em realizar:

Esses tempos eu fui para Porto Alegre. Chegando lá, eu fui até a cidade, estendi meu pano na praça e expus meus artesanatos, meus brincos, minhas coisas. Logo depois uma mulher branca passou viu meus brincos e comprou. Um tempo depois recolhi meus artesanatos e meu carro estava estacionado próximo de onde eu estava. Então eu entrei na caminhonete, um carro grande e novo, e eu vi que as pessoas ficaram me olhando, estranhando aquilo, acho que pensando: “– Como uma mulher que vende artesanato entra dentro desse carrão?” Eles não entendem essa visão de que eu não vendo somente pela necessidade, mas pelo prazer de estar mostrando o nosso trabalho, pelo ritual da venda (Fala de Elizete, entrevistada).

## 1.7 Relações com os não indígenas

No que se refere às relações com os não indígenas, foi comentado brevemente em momento anterior sobre as relações de trabalho e o que isso implica nas compreensões indígenas das relações sociais. Neste momento, iremos aprofundar o entendimento do significado do conceito de *jurua* - não indígena para o povo Guarani e as relações estabelecidas com este outro.

De modo a explicar o entendimento que os Guarani têm dos não indígenas irei abordar as histórias de origem destes no momento em que *Nhanderu* os criou. Conta-se que no início os brancos eram como larvas, os chamados *mbi'i* e conforme a explicação da cacica Elizete:

A história do *mbi'i* é a seguinte, o *mbi'i* é a larva, a larvinha que a gente conhece. *Nhanderu* criou a larva, e da larva criou o branco. O *Nhanderu* também criou o *Anhãn*, que é um ser invejoso, então tudo o que o *Nhanderu* faz, o *Anhãn* destrói. O *mbi'i* foi assim também. Por isso que a gente fala que o branco é um ser rebelde, que não acredita em nada, isso porque foi o *Anhãn* que foi lá e colocou isso na cabeça dos *mbi'i*. Daí diz que o *Anhãn* chegou lá e falou assim para os *mbi'i*: – Vejam os pássaros, eles têm asas, eles comem as frutas, eles vão onde querem e vocês ficam ai de barriga no chão, se arrastando o que vocês vão fazer? Fica assim para sempre? Vocês têm que comer a folha das árvores. As borboletas vêm, vão polinizar e vai dar fruta e enquanto isso vocês estão aí só esfregando a barriga no chão. Vocês têm que comer, aproveitar que vocês estão vivos!”. Mas ele não contou que os *mbi'i* iam passar por um processo de metamorfose. Ele não contou que *Nhanderu* fez eles para virarem borboleta, e aí os *mbi'i*, como têm a cabeça fraca, porque o *jurua* tem a cabeça fraca (risos), começaram a comer toda a árvore. Só que depois quando eles passaram pela metamorfose, eles sentiram falta daquilo que eles mesmos comeram. Daí eles pensaram: “– Poxa a gente comeu toda a árvore que deveria estar dando flor agora. Nós que deveríamos estar coletando o néctar, sendo borboleta, e agora estamos aqui”. Por isso que os Guarani falam que os *jurua* gostam de comer tudo por onde passam, de destruir as árvores e promover desmatamento, porque se originaram do *mbi'i* (Fala de Elizete, entrevistada).

Após contar a explicação sobre o surgimento dos brancos, Elizete afirma que ela recriou essa história e fala sobre o que ela chama de uma segunda parte, ou o capítulo 2 dessa história.

Segundo ela, é a sua geração que vai continuar contando essas histórias de origem, e disse que conseguiu criar essa segunda parte porque ela diz que hoje em dia enxerga os brancos com outro olhar. Segundo Elizete, o *mbi'i*, por ser uma larva, pode sofrer metamorfose. Então para ela, a segunda parte dessa história seria a seguinte:

Quando eu falo do *mbi'i*, houve uma transformação, por causa da sobrevivência, a gente não está falando de corpo, a gente está falando do espírito, onde a gente viu que tem muito *jurua* que tem o espírito Guarani, porque eles passaram pela metamorfose da transformação. Eles começaram a amar as flores, as plantas, eles fazem a polinização das plantas para que venham mais bonitas, para que venham as frutas, então alguns *jurua* viraram borboleta, então nem todos são *mbi'i* mais. Então tem alguns que vão sair polinizando as plantas para que elas dêem frutos, porque a borboleta que faz a polinização das flores. Então é onde eu trago esta outra versão da criação do *jurua*, que são pessoas que estão no nosso meio tentando acompanhar a nossa cultura e tentando viver em harmonia com a natureza, ajudando a polinizar o mundo com o nosso modo de vida para outros *jurua*. Isso foi algo que eu recebi dentro da Casa de Reza e falei para as crianças. Claro que um *jurua* nunca vai virar um indígena, mas ele carrega um espírito indígena, então ele vai viver como um indígena. Ele tem dois espíritos, como se na astrologia se ele fosse um geminiano (risos), ele tem esses dois lados, tem o lado *mbi'i* e tem o lado borboleta (Fala de Elizete, entrevistada).

À minha pergunta para Elizete: “– E tem algum branco que vocês identificam que é assim?”, a resposta veio a rápida:

“– Ah você é uma!”. Tem várias pessoas que abraçaram a nossa causa, que hoje respeitam e que vivem esse respeito pela cultura Guarani, que faz os rituais. Você é uma, então é isso o que você acredita, então você está polinizando. Quando você tem uma amiga e você vai contar uma história para ela, então a sua amiga vai viver isso também, porque você já polinizou a mente dela, e ela vai polinizando outras e assim vai. Então esse é o capítulo 2 da história do *mbi'i* (Fala de Elizete, entrevistada).

Assim, o deslocar-se das mulheres Guarani até as cidades se mostra como algo além de uma necessidade econômica, é a experiência de circulação, de encontro, de atualização de saberes e de produção de sentidos. Nesse movimento, o artesanato não é apenas mercadoria, mas também veículo de memória, símbolo de pertencimento e instrumento de mediação com o mundo dos não indígenas. Ao mesmo tempo, histórias como a do *mbi'i* revelam como os Guarani compreendem esses encontros, situando os brancos no fluxo de transformações espirituais, por vezes, reconhecendo neles potenciais de metamorfose e polinização. Assim, a cidade, longe de ser apenas espaço hostil, se converte em território de relações, e em palco de rituais em lugar onde se reatualizam as narrativas que sustentam a vida Guarani.

Ao nomear esse gesto como “ritual da venda”, elas revelam que expor colares e cestarias nas praças não é só comércio, é também celebração e encontro. O pano estendido no chão se

torna altar, e cada peça que repousa sobre ele carrega sua história. Nesse trânsito, a cidade se abre como espaço onde se cruzam o olhar do *jurua*, dos rituais Guarani, da festa, da troca e da criatividade. E, tal como o *mbi'i* que pode se transformar em borboleta, também esses deslocamentos guardam a potência da metamorfose, de fazer nascer, do concreto urbano e do coração de pedra daqueles que o habitam, flores de novas relações e sentidos.

### 1.8 Breve histórico das presenças indígenas na cidade de Florianópolis

Ainda que o foco desta pesquisa esteja voltado para o povo Guarani, ela também considera a presença dos outros povos indígenas no contexto da cidade de Florianópolis. Portanto, este trabalho abordará brevemente o histórico das ocupações Kaingang e Laklãnô-Xokleng e os movimentos atuais de reivindicações de um espaço para comércio de artesanato que disponibilize abrigo seguro para as artesãs e artesãos indígenas, especialmente na capital catarinense.

Como comentado anteriormente, as narrativas Guarani apontam a existência de diversas áreas de habitações indígenas nas cidades do litoral de Santa Catarina nas décadas passadas<sup>13</sup>. No município de Florianópolis, por exemplo, é recorrente ouvir dos anciãos indígenas as narrativas sobre a presença de aldeias até pelo menos o final do século XIX e início do século XX, em locais como o Terminal Rodoviário Rita Maria e outro local sob a ponte Hercílio Luz em seu lado continental (Funai, 2018a). Estas são recorrentes ao apontar que, ao menos a partir da década de 1960, ocorriam movimentos de deslocamentos desde o interior do estado para realização de atividades relacionadas à comercialização de artesanatos até as cidades litorâneas e, principalmente Florianópolis.

Por sua vez, as narrativas Kaingang, pontuam que desde a década de 1980 ocorriam deslocamentos dos artesãos com o intuito de comercialização de artesanato que, naquela época, já aproveitava o crescimento do turismo no litoral iniciado na década de 1960. Os indígenas que ocupam atualmente o local do antigo, e hoje desativado, Terminal de Integração de Ônibus, no Bairro Saco dos Limões, chamado por eles de Ponto de Cultura *Goj Ta Sa*<sup>14</sup>, relatam

<sup>13</sup>Esses dados, como comentado em momento anterior, são apontados nos relatos dos anciãos e anciãs contidos no Relatórios Circunstanciados de Delimitação e Demarcação das Terras Indígenas *Ka'aguy Ovy* (aldeia M'biguaçu) e *Ygua Porã* (aldeia Amâncio), publicados no ano de 2018 no município de Biguaçu, em Santa Catarina.

<sup>14</sup> *Goj Ta Sa*, é traduzido em língua Kaingang por “Água Salgada”, em referência à proximidade deste local com o mar.

narrativas das mães, pais, avôs e avós sobre suas frequentes idas à Florianópolis com intuito de realizar a comercialização de artesanato.

Fernandes (2000) aponta que os deslocamentos empreendidos pelos grupos familiares Kaingang servem de referência aos outros que virão, estabelecendo redes de solidariedade e de ajuda mútua entre famílias já estabelecidas e aquelas que estão por vir. Segundo o autor, ao se deslocarem, atualizam a estratégia tradicional dos conflitos como deflagradores de rupturas sociais e buscas por novos territórios, a mesma dinâmica faccional que garantiu a dispersão nas áreas de planalto meridional nas Terras Baixas da América do Sul, e é deste modo, que as Casas Kaingang se estendem atualmente para as cidades (Fernandes, 2000, p.36).

No que se refere ao histórico de ocupação do povo Laklãnõ-Xokleng, e conforme apontam os estudos de Fernandes (2000) e Henriques (2000), nas décadas de 1990 e 2000, indígenas deste povo residiam em sua maioria nos bairros periféricos de São José, Palhoça e Florianópolis, e totalizavam aproximadamente 150 pessoas. Segundo os autores, eles teriam se deslocado até a capital catarinense após os impactos da construção do empreendimento denominado Barragem Norte, construído dentro da Terra Indígena Ibirama/Laklanõ, para represamento do rio Itajaí do Norte para geração de energia, que teve por consequência a diminuição de seus territórios.

Sobre o processo de comercialização de artesanatos empreendido por este povo, ao qual sua presença também é vista nas ruas centrais da cidade de Florianópolis, estes priorizam o comércio de produções próprias como filtros dos sonhos, adornos como brincos e colares e alguns itens comprados dos Guarani que são revendidos. Os Laklãnõ-Xokleng, assim como os Kaingang também possuem a prática de comprar artesanatos dos Guarani e revendê-los e este ponto será abordado com mais detalhes no Capítulo 4.

Segundo o Estudo de Duplicação da BR-101 (Darella, 2000), na década de 2000 estava ativa uma associação indígena localizada no bairro Saco dos Limões denominada “Associação de Índios Desaldeados da Grande Florianópolis”<sup>15</sup> (Fernandes, 2000), que contava com cerca de 230 (duzentos e trinta) representantes de diversos povos indígenas moradores desta cidade.

---

<sup>15</sup>Através do Estudo de Impacto: As populações indígenas e a duplicação da BR-101, trecho Palhoça/SC - Osório/RS (Darella, 2000) se pode ter acesso à ata da 1ª reunião da Associação de Índios Desaldeados da Grande Florianópolis, de 15 de outubro de 2000, redigida por Edson Kaingang, na qual estiveram presentes 24 indígenas. Nesta reunião, foram relacionados 74 indígenas, representantes dos povos Kaingang, Laklãnõ-Xokleng e Guarani, oriundos da Terra Indígena Xapecó e região, no estado de Santa Catarina e Nonoai, no Rio Grande do Sul. Foram levantados no documento 18 famílias indígenas contando com 38 adultos e 36 crianças, sendo 20 delas em idade escolar entre 7 a 14 anos que não estavam frequentando a escola por dificuldades de acesso com o processo de matrícula. Nesta ata foram registrados diversos problemas aos quais os indígenas enfrentavam como a falta de assistência médica, recursos para a sobrevivência e escola para as crianças. Este documento foi encaminhado, à época, à FUNAI e ao CIMI (Fernandes, 2000).

Já naquela época, os indígenas denunciavam as dificuldades às quais passavam na capital do estado, bem como as violentas ações empreendidas contra eles, muitas delas advindas das próprias instituições governamentais, conforme será abordado com maiores detalhes no Capítulo 5.

A história da Casa de Passagem é emblemática para compreender os modos como os povos indígenas vêm marcando presença na cidade de Florianópolis. Mais do que um abrigo para os artesãos indígenas, sua existência revela disputas, articulações políticas e reivindicações antigas que atravessam diferentes instâncias do poder público. Neste item, procuro apresentar, ainda que de modo breve, o processo de constituição desse espaço, situando sua importância na trajetória das presenças indígenas em Florianópolis e no contexto mais amplo da circulação para a venda de artesanato.

Atualmente, o local é ocupado pelos povos indígenas Kaingang e Laklanõ-Xokleng. Os Guarani por terem áreas de ocupações bem próximas à Florianópolis, frequentemente retornam às suas aldeias quando se deslocam para comercializar artesanato, e não estão utilizando este local como ponto de parada quando se deslocam à Florianópolis.

O processo de transferência destes grupos familiares ocorreu no ano de 2015 e vai ao encontro de uma antiga reivindicação dos povos indígenas junto à Funai. A transferência para este local tem um histórico de ação que envolveu a minha própria atuação em articulação com os poderes legislativo, via solicitação a vereadores, judiciário, via Ministério Público Federal, bem como o poder administrativo, via Funai, o qual farei um breve relato para complementar aquele feito no item 1.1 – Como cheguei até aqui.

Em 28 de dezembro de 2015 fui até o local sob o viaduto Dias Velho localizado em frente ao Terminal Rodoviário Rita Maria no centro de Florianópolis, acompanhada por Cris Tupã, indígena Guarani, à procura de Maristela Bandeira, que sabia estar pernoitando naquele local. Como comentado no item introdutório desta tese, em 2014 eu já havia entrado em contato com ela por conta da ameaça judicial de retirada de seus filhos pela Vara da Infância, quando a conheci em uma visita que a fiz enquanto ela vendia artesanato no centro de Florianópolis acompanhada de mais duas colegas antropólogas Maria Dorothea Post Darella e Francine Rebelo, porém até este momento, não havia ido até o local sob o viaduto onde ela pernoitava.

Cris Tupã que já iniciara um movimento junto ao vereador Lino Peres do PT – Partido dos Trabalhadores com objetivo de buscar possibilidades de averiguação de locais para as mulheres indígenas pernoitarem em segurança, sabia onde Maristela se abrigava e me levou até o local.

Logo que fui visitá-la, continuei o trabalho iniciado por Cris, que se ausentara deste movimento por questões pessoais. Lino Perez iniciou então uma articulação junto ao MPF – Ministério Público Federal para solicitar à prefeitura de Florianópolis um local para acolhimento digno e seguro à população indígena que pernoitava na cidade para a comercialização de artesanato. Maristela acampava, sob o viaduto Dias Velho, com sua família e uma amiga moradora da mesma aldeia, localizada na Terra Indígena Rio das Cobras, no município de Nova Laranjeiras, estado do Paraná. As duas, traziam alguns de seus filhos consigo.

No local, sob o viaduto, também habitavam pessoas em situação de rua e muitos usuários de entorpecentes, tornando o local inseguro para elas, tendo elas me relatado diversos casos de violências advindas das pessoas não indígenas que também pernoitavam neste local. Era final de ano, época de feriados prolongados, o que tornou um desafio a mais na tentativa de tomar qualquer medida que passasse por instituições governamentais e de articulação de ações de políticas públicas pelo fato de que estes se encontravam fechados. Entrei em contato do vereador Lino Perez. Já o conhecia de outras situações de articulações de movimentos sociais nas quais ele esteve junto à comunidade indígena de Morro dos Cavalos, Palhoça – SC, e sabia de seus enormes esforços para melhoria da situação das populações indígenas na região.

Após algumas articulações junto à Funai e um processo já iniciado via MPF – Ministério Público Federal, este último intimou o órgão indigenista e a prefeitura de Florianópolis a articular ações para encontrar um local de acolhimento para as mulheres indígenas. A Funai me disponibilizou documentos de reuniões em que havia citações de possíveis locais para recebimento dos indígenas, mas eu precisaria ler os relatórios e descobrir quais eram estes. Ao estudá-los, encontrei algumas possibilidades, e dentre elas era citado o Terminal de Integração do Saco dos Limões até então desativado e sem uso.

Em 30 de dezembro de 2015, as mulheres indígenas foram levadas ao local do antigo terminal de ônibus desativado, o TISAC – terminal do Saco dos Limões e neste momento, o movimento dos indígenas Kaingang moradores nas comunidades das periferias do centro de Florianópolis se uniram à Maristela na empreitada da transferência tendo também se mudado com elas para o TISAC. Assim, atualmente muitos dos moradores indígenas Kaingang que viviam nos arredores das comunidades urbanas do centro da cidade de Florianópolis também passaram a ocupar a estrutura do antigo terminal, onde se encontram ainda hoje e no momento reivindicam junto à prefeitura municipal a reforma e adequação do espaço.

Após inúmeras solicitações, via Ministério Público Federal para realização de reformas no local para adequá-lo à permanência dos artesãos indígenas, atualmente, o mandato da

vereadora Ingrid Sateré-Mawé entrou com pedido na prefeitura para adequação no espaço, porém este ainda não foi atendido.

Existe ainda um espaço para comercialização de artesanato Guarani no Mercado Público, porém este se encontra fechado. Algumas mulheres Guarani apontam a importância de garantir acesso a políticas públicas que possam dar suporte para a gestão do espaço, como por exemplo carro para transporte dos materiais e alguém para fazer a organização da entrega e venda e outras apontam dificuldades com relação às organizações internas das comunidades Guarani, mas até o momento não houve retorno à demanda.

## CAPÍTULO 2 – GÊNERO E ETNOLOGIA INDÍGENA

O conceito de gênero, em uma de suas acepções atuais ligada ao campo das pesquisas sobre sexualidades e aos modos como as pessoas se identificam se popularizou nas décadas de 1970 e 1980 com a ascensão das teorias feministas. De modo geral, Judith Butler (2003), uma das precursoras destes estudos, se dedicou a pensar como esta categoria sustenta desigualdades e explorações de um grupo sobre outro por meio de uma construção social e de uma prática discursiva.

De modo a aprofundar a discussão, Oyeronke Oyewùmí (1997), socióloga africana, aponta que gênero é um conceito surgido na época colonial, representando uma classificação ocidental, e concorda com Butler (2003) ao afirmar que sua criação é uma forma de oprimir esta mesma classe cria: mulheres. Para esta autora, o principal mecanismo deste tipo de opressão se constituiu com base na criação da ideia de família nuclear e generificada por natureza. Isso porque sua base se fundamenta em um modelo de relação social que associa a mulher à figura de esposa, e consequentemente, a identifica como aquela que realizará os trabalhos domésticos, legitimando a exploração de sua força de trabalho.

Segundo Stolke (2006), isso significa que gênero não é um conceito que trata das mulheres em si mesmas, mas sim das relações entre elas e os homens, produzindo impactos significativos em suas próprias vidas. Por meio de uma pesquisa histórica das relações de gênero forjadas nas Américas, esta autora aponta a relevância do papel da igreja na formação da política colonial e das relações familiares. Os valores ligados ao status social, estruturados em ideais de gênero, acabaram sendo relacionados à moralidade sexual feminina. Questões ligadas à virgindade e castidade das mulheres acabaram sendo decisivas para a garantia do controle da descendência dos filhos, e consequentemente, das heranças, bens e honrarias.

No que se refere à classificação de gênero, é importante pontuar que seu problema, bem como o de todas as classificações sociais, se encontra na naturalização de categorias de identidade. Estas têm como objetivo, segundo Quijano (2009) a exploração de uma classe sobre a outra. Neste sentido, para o autor, a classificação de gênero se dá em relação ao sexo, assim como a de raça se dá por meio do fenótipo, e continua sua análise apontando o corpo e a corporalidade como o nível decisivo onde são encenadas as relações de poder. Na questão de gênero, o corpo é o que torna possível a naturalização das relações sociais, bem como na questão étnico-racial, na qual a naturalização da cor e do fenótipo se tornam palco destas mesmas relações.

Oyewùmí (1997) indo mais além nas discussões, aponta que os estudos das categorias de gênero deveriam ser compreendidos na intersecção com outras como raça e classe, e este ponto é relevante para esta pesquisa, por tratar de mulheres indígenas que além de generificadas estão marcadas pela interseccionalidade racial e classista desde uma perspectiva colonial.

Ao adentrar brevemente nos estudos de gênero e suas interfaces com os povos indígenas é relevante incluir outras categorias de análises. A ideia de corpo-território e as relações com o sangue, que serão analisadas com mais profundidade ao longo deste capítulo, são fundamentais para a compreensão das ideias de gênero em etnologia.

Para o exercício da compreensão do conceito de corpo-território, abordo a definição dada pela pesquisadora Amanda Pankararu (2023), cujo trabalho tratou deste como aspecto fundamental do que ela define como a tentativa de um reflorestamento epistêmico do lugar social das mulheres indígenas.

A autora parte da ideia de “corpoterritorialização” para descrever o conceito indígena que define a relação entre as pessoas e a terra, e como os corpos femininos interagem com esta para criar os seus territórios. Isso evidencia a complementaridade entre corpo e terra e também entre os corpos masculinos e femininos para o cuidado do território, compreendido desde a dimensão coletiva. Pankararu se alia à Julieta Paredes (2010) para discorrer sobre a ideia de feminismo comunitário, refletindo sobre as relações entre gênero e território de um ponto de vista indígena que preza pela coletividade.

Portanto, o “corpoterritório” conforme definido por Pankararu (2023), é algo além do caráter individual. A vinculação com os antepassados, com o povo e com as paisagens constitui a ideia de um corpo coletivo ligado ao território. A ideia de corpoterritório explicita que ambas, a violação territorial e dos corpos das mulheres indígenas estão intimamente relacionados, e não por acaso, o processo das violências coloniais atingiu estas duas dimensões. Segundo a autora, isso explica também, porque as mulheres indígenas são as mais empenhadas, nos dias atuais, na defesa da natureza.

Após uma breve contextualização do tema das teorias de gênero no campo das ciências humanas em geral, e nos estudos entre povos indígenas em particular, abordaremos agora, de forma mais aprofundada, a relação entre gênero e etnologia indígena. Seguirei na tentativa de compreender se existe algo como gênero nas relações indígenas contemporâneas, e em caso positivo, como estas se apresentam. Para dar conta desta tarefa, iniciarei pela clássica discussão, que predominou até a década de 1970 na antropologia e na etnologia, acerca da dicotomia entre natureza e cultura à qual, em linhas gerais, tratou de desconstruir a associação da mulher como o ser da natureza e do homem como o da cultura.

Esta narrativa, começou a ser questionada a partir da publicação da obra “Mulher, Cultura e Sociedade” de Lamphere e Rosaldo (1979) marcando o início das primeiras críticas ao modelo estruturalista. Nesta obra, as autoras apresentaram diversos estudos que questionavam a universalidade das dicotomias homem/mulher, cultura/natureza, público/doméstico.

Nesta obra também foram apresentados os primeiros estudos de Marilyn Strathern que questionaram as distinções de gênero associadas ao sexo, e que posteriormente culminariam em seu clássico “O gênero da dádiva”, na qual a autora desenvolveu a ideia de que gênero se refere a uma posição relacional dada em contextos específicos. Essa explicação se relaciona a este trabalho no sentido de que a análise da comercialização de artesanato é uma prática marcada pelo feminino, ainda que não restrita apenas às mulheres.

O trabalho da autora nos ajuda a pensar que o artesanato não é apenas mercadoria, mas também dádiva em circulação, e como já comentado no Capítulo 1, ao comercializá-lo as mulheres não entregam apenas um objeto, mas signos de identidade, narrativas culturais e símbolos de seus “corpoterritórios”. Strathern (2006) em seus estudos sobre a relação entre gênero e dádiva, demonstra que as relações econômicas não podem ser pensadas somente enquanto transações monetárias neutras, uma vez que carregam relações sociais, expectativas de reciprocidade e modos de produzir ou distribuir valor, no mais das vezes, moldadas pelo gênero.

No contexto Guarani comercializar artesanato não se trata apenas de vender objetos, haja visto que o que está em jogo é uma forma de inserir trabalho, cuidado e criatividade no mundo social. O ato de vender é também um ato de reconfigurar relações sociais, de negociar autonomia, de reconhecimento e de gênero, porque esta comercialização é uma extensão do trabalho feminino, do cuidado e do modo de existir das mulheres Guarani em suas aldeias, atravessado por lógicas de mercado. Em outras palavras: Strathern nos permite pensar que o artesanato comercializado não é apenas mercadoria, mas uma rede de relações sociais marcadas pelo gênero, que entrelaça tradição, autonomia feminina e vida comunitária.

Strathern (2006) demonstra que em contextos melanésios, as pessoas não carregam gênero como uma essência, mas como uma posição que se ativa em determinadas relações. Como a etnologia indígena atual tem demonstrado, o feminino e o masculino não são atributos fixos, mas efeitos de relações enfatizados ou minimizados a depender da posição ocupada em uma rede de trocas. Gonçalves (2001, p. 233 *apud* Belaunde, 2006) também concorda com Strathern (2006, p. 211) quando afirma que “os homens também podem ‘parecer mulheres’ quando se encontram sob a vingança do sangue de seus inimigos, semelhante ao sangramento

das mulheres sob a vingança de Lua. O sangramento é, pode-se dizer, uma prerrogativa feminina compartilhada por ambos os gêneros”.

O artesanato é socialmente construído como uma atividade feminina que envolve técnicas ligadas ao corpo, ao cuidado, à transmissão de saberes e à reprodução da vida, e estes pontos serão aprofundados neste capítulo. Segundo Strathern (2006) não se trata de dizer que somente mulheres fazem artesanato, mas sim que quem o faz pode assumir uma posição feminina na relação. Isso significa que quando homens participam da produção de artesanato, seja coletando materiais, ajudando na confecção ou na comercialização, podem estar momentaneamente ocupando posições femininas no circuito das relações, o que não significa perda ou inversão de identidade, mas um deslocamento posicional temporário.

Grande parte das mulheres indígenas vêm afirmando com veemência a importância da relação entre as pessoas e os ambientes em que vivem. Isso se reflete no cuidado com a terra, com os rios, com as árvores, os animais e todos os seres aos quais compartilhamos as nossas vivências neste planeta. De modo a melhor descrever esse conceito trarei as falas das mulheres indígenas que aprofundam o tema, e que fortalecem a iniciativa da interlocução autêntica, uma das principais propostas teórico-metodológica desta tese.

De início, as narrativas de Sandra Benites (2018), mulher indígena Guarani e antropóloga, em sua dissertação de mestrado, nos traz importantes reflexões sobre a relação entre o corpo e o território e as especificidades vividas pelas mulheres indígenas.

Segundo a autora:

[...] querer entender o que significa ser mulher Guarani é discutir para “fazer aparecer” a mulher Guarani, envolvê-la diretamente, e não só apenas falar sobre ela. Para um movimento das mulheres Guarani, é vital pensar em estratégias para produzir, procriar, criar, originar, fabricar, e o corpo está no centro, mas o corpo feminino guarani. É outra, complexa e desafiadora, mas possível: uma versão feminista guarani (Benites, 2018, p. 08).

Segundo a mesma autora, ainda sobre a questão da relação corpo e território:

Na minha caminhada aprendi com as mulheres, com o que ouvia da minha mãe, que dizia: ‘somos terra, somos chão, rios e pássaros e plantas que dão flores e frutos, porque as mulheres sempre existiram na terra para habitar a terra, por isso, onde os corpos das mulheres estão enfraquecidos, as terras também estão doentes, ficam mais *poxy* (revoltado). As vivências das mulheres indígenas no Mato Grosso do Sul é um caso extremo, pela falta de terras, em que as mulheres são atingidas por todo tipo de violência (Benites, 2018, p. 83).

Outro ponto relevante nos estudos sobre as interfaces entre gênero e etnologia se dá nas relações e compreensões do sangue pelos povos indígenas. As teorias contemporâneas que

abordam as questões de gênero na etnologia indígena como Belaunde (2006, 2008) e Overing (1986) por exemplo, apontam a relevância dos ritos de iniciação feminina e dos conhecimentos associados ao sangue, como forma de melhor compreender os significados de ser mulher indígena. Seguirei por este caminho teórico por concordar com estes estudos contemporâneos no que diz respeito a pensar as diferenciações de gênero a partir dos significados do sangue para os povos indígenas. Isso inclui pensar sobre os ritos e as narrativas associadas à primeira menstruação, os saberes do parto e pós-parto. Para esta empreitada, vou me aliar às teorias sobre o tema e às experiências advindas das minhas relações com as mulheres Guarani.

Neste mesmo movimento de aprofundar a compreensão dos rituais de iniciação feminina, Hirsch (2008) também aponta a relevância destes estudos para o entendimento dos significados de ser mulher nas sociedades indígenas. Para a autora, mesmo que estes não sejam recentes e apresentem uma certa tradição antropológica, ainda eram, até pouco tempo, abordados de uma perspectiva eminentemente masculina e não indígena. Atualmente, diversas pesquisas conduzidas por mulheres indígenas e não indígenas (Enriz; Palacios, 2008), vem engrandecendo ainda mais este campo de estudo.

Em termos gerais, as literaturas etnográficas apontam que as categorias de mulher e homem para os povos indígenas não estão associadas aos órgãos sexuais, e neste caso, elas se aliarão às teorias de gênero ocidentais nas ciências humanas em geral. Partindo destas análises no campo de estudos sobre povos indígenas, e na tentativa de compreender a questão de gênero por meio do estudo da hematologia amazonense, Belaunde (2006), aponta que o sangue constitui um notável veículo de marcação das diferenças de gêneros. Diante disso, a autora lançou as bases para aprofundar esta compreensão apontando que isso significaria que o sangue, ao mesmo tempo, une e divide os seres humanos em homens e mulheres.

Ainda que a ideia do cuidado do corpo, da produção física de indivíduos e da relação com a construção da noção de pessoa sejam temas profundamente abordados em etnologia indígena, as análises dos saberes corporais e das relações estabelecidas com o sangramento menstrual são relativamente recentes, e têm apontado significativas respostas para o entendimento das noções de gênero e do que é ser mulher no campo da etnologia indígena.

## **2.1 Sangue, menstruação e gênero em etnologia indígena**

A tentativa de aproximar o conceito de gênero para o contexto social indígena é marcada por diversos desafios. Como já apontava Overing (1986), a transposição de instrumentos de análises de dominação ocidentais para sociedades não ocidentais, podem não apresentar a

mesma correspondência, ou ainda que apresentem, demandam por considerar elementos de seu contexto cultural específico. Vale ressaltar, que esta forma de relação, denominada gênero, ainda que não tenha se originado no contexto social indígena, após o contato com relações não indígenas, acabou por fazer parte, de alguma maneira, dos modos de tecer relações também dentro destes grupos sociais.

Diversas teorias contemporâneas vêm apontando a relevância de pensar o sangue para compreender gênero no campo dos estudos sobre os povos indígenas (Overing, 1986; Belaunde, 2006, 2008; Belaunde; Nieto Moreno, 2023; Nieto, 2006), que ressaltam diferenças significativas entre o sangue dos homens e das mulheres. Belaunde (2006) aponta que, para muitos povos indígenas, o sangramento, é uma prerrogativa feminina, porém não exclusiva das mulheres, já que homens, aos seus modos, também sangram. A principal diferença nos sangramentos entre mulheres e homens, de acordo com esta autora, está em que a mulher sangra devagar, e constantemente através do fluxo menstrual, e os homens sangram de modo intenso, em grande quantidade, apenas quando se machucam.

Vale ressaltar, que neste capítulo procederei a uma comparação etnográfica entre diversos povos indígenas para pensar em um fundo comum entre eles. Minha intenção com este estudo comparativo não é reificar uma ideia generalizada de que povos indígenas são todos iguais, mas apontar que diversos povos compartilham de uma ideia similar, em muitos aspectos, sobre gênero e sobre os significados dados ao sangue e à sua circulação pelo corpo.

O estudo de Oliveira, Nahum-Claudel e Gonçalves Martín (2023) indica que a menstruação generifica pessoas na Amazônia, mas não de forma binária. As autoras tecem similaridades com relação às teorias gênero para as sociedades ocidentais e para os povos originários, demonstrando, porém, que na percepção indígena, esta se apresenta de modo próprio. O sangue menstrual e outros sangramentos transformam corpos. Mulheres pós-menopausa aprofundam sua prática xamânicas (prerrogativa antes restrita aos homens) e mulheres em idade reprodutiva escondem o fedor do sangue com plantas perfumadas. Homens também passam por algo parecido como se fosse uma menstruação em momentos específicos da vida como nos casos em que matam alguém, se tornam pais, perdem a virgindade ou participam de rituais de iniciação. Ou seja, segundo as autoras, a menstruação não se refere somente a uma ação biológica, mas a uma cosmopercepção incorporada. É sabido que a ideia de gênero é um marcador importante para os povos indígenas, e portanto não se trata de negar os binarismos, que são dispositivos lógicos importantes para auxiliar as análises de modelos etnográficos, mas sim de aprofundar a questão e ir além das dicotomias de gênero nos estudos sobre os povos indígenas.

Podemos pensar que uma das prováveis associações entre sangue e gênero está em pensá-los em relação às teorias do conhecimento. Overing (1986), precursora deste movimento, tomou por referência a ideia de que corpos são feitos por pensamentos e que estes, por consequência, fazem o gênero. A descrição tecida pela autora sobre os colares piaroa como as contas de conhecimento da menstruação interligam o corpo ao pensamento e este ao gênero.

Tal relação é explicada pelo fato de que o transporte de pensamento pelo corpo, por meio do sangue, atribui gênero às pessoas. Se os conhecimentos necessários para sustentar o corpo estiverem associados aos ciclos menstruais, gestação, parto, pós-parto, climatério e menopausa, isto se configura enquanto um corpo pensante feminino, se estiverem associados à caça e guerra, se configura enquanto um corpo pensante masculino (Belaunde, 2006). Ao percorrer a totalidade do corpo, o sangue conecta os órgãos aos pensamentos, o que faz com que uma pessoa se pense com todas as suas partes, podendo o pensamento se alojar nas suas mais diversas partes. Ou seja, desta teoria se apreende que o sangue é veículo de conhecimento e sentimento e, por consequência, gênero.

A literatura etnográfica sobre o povo Huni Kuin, por exemplo, aponta que todas as partes do corpo pensam, porque todas recebem espíritos *yuxin* carregados no fluxo de sangue e na respiração, moldados no corpo humano. Sobre este ponto Belaunde (2006, p. 212) afirma o seguinte:

Embora o coração de uma pessoa seja o centro do pensamento, isso não significa que ele monopoliza todos os processos. O pensamento pode também estar assentado sobre outras partes do corpo, mas o coração as reúne sob a batida e o fluxo unificadores do sangue. Pensar com o coração significa pensar como um todo fluido, e não em pedaços desconectados.

Com base nas minhas próprias experiências e diálogos com os Guarani, é recorrente a afirmação de que o pensamento está alojado no coração, e o sangue - *oguy*, é o elemento que relaciona todas as partes do corpo através das veias sanguíneas carregando o pensamento para todas estas. Elizete, cacica da aldeia Yakã Porã no Morro dos Cavalos auxilia a pensar sobre esta questão:

O pensamento fica no coração para os Guarani *Mbya*. Porque o Guarani é o povo da espiritualidade, por isso que até hoje a gente não perdeu a nossa espiritualidade. Então o pensamento fica no coração, porque às vezes nossos olhos estão no coração, é só você fechar o olho e enxergar ou sentir ou chorar, mas o sentimento está no coração, se eu abrir meu olho eu vou me dispersar e não vou enxergar, mas o coração é tudo, liga o corpo todo através do sangue (Fala de Elizete, entrevistada).

Teorias etnográficas sobre o povo airo pai confluem com as perspectivas Huni Kuin e Guarani, pois como afirma Belaunde (2006) no relato de Shajián Wajai:

O coração é o centro a partir do qual os pensamentos são impulsionados, alcançando todos os órgãos e permitindo que uma pessoa aja sobre o mundo em interação com outros. Comida, objetos, palavras, música, cheiros e crianças produzidos são manifestações da boa circulação dos pensamentos de uma pessoa, exteriorizados na realidade física por meio de seu trabalho habilidoso e esforçado (Shajián Wajai *apud* Belaunde, 2006, p. 211).

Isso significa que todo o tipo de produção material é fruto dos pensamentos. Ao serem colocados em prática por meio dos trabalhos, sejam comidas, filhos, roças ou artesanato, tais pensamentos se exteriorizam e ganham forma concreta. Um bom pensamento gera uma boa atividade produtiva, que se materializa em ações visíveis e admiráveis, feitas com o coração.

As diferenças de gênero também estão marcadas em diferenças entre os saberes. Sandra Benites, antropóloga Guarani explica que existem diferenças nos modos de conhecimento, o *nhandereko* (sabedoria) das mulheres e dos homens. Ela aponta que as sabedorias das mulheres estão calcadas nas narrativas de *Nhandexy* (Benites, 2018). Em seu relato, a autora aponta a importância de sua *djaryi* - avó, no acesso a estes conhecimentos e nos modos de lidar com as questões enfrentadas ao longo de sua vida como mulher Guarani, por meio dos ensinamentos das diferenças de cuidados dos corpos entre mulheres e homens:

A minha *djaryi* foi uma pessoa fundamental para o meu fortalecimento, no sentido do meu *reko*, meu ser mulher, ser mãe, estudante e hoje pesquisadora. Ela se esforçava para demonstrar, desde que eu era pequena, que existem diferenças nos cuidados com os corpos entre meninas e meninos. Ela também sabia diferenciar os momentos específicos de cada etapa da vida, como lidar com os processos ao longo do tempo de construção do corpo: para os meninos, enfatizava o engrossamento da voz e para as meninas sublinhava o primeiro ciclo menstrual, momento pelo qual eu passei e que ficou marcado em mim. Minha avó falava do *kunhangue arandu*, a sabedoria das mulheres, de *kunhangue reko*, do modo de vidas das mulheres e de *kunhangue resãi rã*, o futuro bem da saúde das mulheres (Benites, 2018, p. 05).

Os cuidados dispensados pela avó de Sandra, apontam a importância de estar atenta aos corpos das mulheres de modo a evitar estados de vulnerabilidade e dos efeitos deletérios do malcuidado do sangue que levam a estados doentios, como o *-djepota*<sup>16</sup>. Estes efeitos maléficos a serem evitados sobre o corpo, decorrentes dos descasos com os tratamentos dispensados

<sup>16</sup> O *-djepota* é um estado no qual a pessoa perde a consciência humana e se porta como animal, apresentado atitudes associadas ao que corresponderia, na sociedade ocidental, como a esquizofrenia. Diversas explicações indígenas apontam que isto ocorre por conta de um “casamento” com outros seres que levam a alma da pessoa para o mundo espiritual.

durante o período menstrual, os chamados “efeitos do sangue” são entendidos enquanto aqueles que causam problemas não somente ao corpo, mas também à mente.

Dentre estes, destaca-se, por exemplo, o cuidado das mais velhas em não deixar tomar vento quando menstruadas para não despertar dores de cabeça. A dor de cabeça é sintoma de que o sangue “subiu à cabeça”, (Benites, 2018, p. 11) algo pernicioso, associado à falta de cuidado com o *oguapy*, termo que se refere tanto ao sangue, quanto ao ato de menstruar, bem como o de se sentar. Essa coincidência de significados do termo *oguapy* não é mero acaso, uma vez que se sentar é uma das poucas ações que as mulheres podem fazer nos períodos menstruais. Ficar sentada é um ato que corresponde a uma maneira de fugir do estresse e do barulho causadores dos desconfortos e que causam outros problemas de sangue.

Esse “subir de sangue” significa que a mulher fica mais vulnerável, com problemas de saúde, especialmente no *akã* (cabeça) - a nossa base, onde nós mulheres suportamos tudo. Minha *xe djariy* dizia: “Não pode pegar vento na cabeça”, não pode pegar friagem, pisar no chão frio, esfriar o pé, *py ro'ysã*”. Normalmente, as Guarani, nesse estado emocional, não demonstram seus sentimentos, não agridem (apesar de algumas xingarem), não incomodam e nem machucam ninguém – diferentemente dos homens. Nós choramos ou rimos, mas não deixamos ninguém perceber essas alterações no nosso corpo. É nesse momento que muitas “se entregam”, *nheme'ẽ*, ficam doentes emocional e fisicamente. Afetadas, as mulheres ficam vulneráveis – bebem, se entristecem, ficam *nhe'ẽ kangy*, com o espírito fraco, *py'a kangy*, sentimento fraco, inclusive podem *omonhono'ĩ*, ‘lit. deitar-se’ (falecer). A minha *xe djariy* sempre dizia: “Depois que alguém fica *nhemyrõ*, o seu espírito já está morto”. As mulheres não precisam morrer fisicamente para estarem mortas nessa vida (Benites, 2018, p. 11).

Ainda segundo Benites (2018, p. 20), sobre os cuidados com o corpo e com o sangue, ela afirma que “esses processos são vitais para as mulheres Guarani pensarem em estratégias para produzir, criar, originar, fabricar o corpo feminino guarani, e, assim, apontar para o *kunhangue reko*, modo de ser da mulher guarani”.

De tudo isso se pode apreender que as teorias sobre gênero em etnologia indígena apontam que a construção desta identidade pode se dar através do sangue, e em sendo uma mulher, através dos manejos do sangue. Para Crocker (1985, p. 45) é o fluxo do sangue que permite que uma pessoa aprenda, trabalhe e desenvolva sua subjetividade. É por causa do sangue que homens caçam, mulheres coletam, pássaros voam e onças matam (Crocker, 1985, p. 36).

O sangramento menstrual é prerrogativa feminina que imbui poder às mulheres. Porém, não é um conhecimento exclusivo das mulheres, haja visto que homens também nascem do

sangue vertido por elas e tem o poder de causar sangramento a si mesmos e aos outros. Sobre isso, Belaunde (2006, p. 207) aponta o seguinte:

[...] o sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele. O sangue vertido pelas pessoas tem um efeito transformador sobre a experiência vivida e abre as cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de outros tempos-espacos cosmológicos. [...]. Por toda a Amazônia, sangrar é a “troca de pele/corpo” *par excellence*, e são as mulheres quem mais evidentemente fazem com que isso aconteça, em suas regras e no nascimento da criança. A menstruação também é amplamente atribuída à troca de “pele/corpo” da mulher e a seu sincronismo com os ciclos da lua.

Ao articular o conhecimento sobre a menstruação e o imaginário que envolve o sangramento com as narrativas históricas de *Jaxy*, o Lua, Belaunde (2006) demonstra que, na perspectiva amazônica, o sangramento feminino não é apenas um fenômeno fisiológico, mas um marcador simbólico e memorial. Ele remete a eventos passados – atitudes, em geral, inadequadas, dirigidas às mulheres que, no plano da cosmopercepção social, se inscrevem como causas de sua morte, perpetuando-se como uma recordação incorporada no próprio corpo. Ou seja, desta maneira, para a etnologia amazônica, o corpo feminino se torna um suporte de memória social ou “a instância primordial em que se fundam a memória, o parentesco e a fertilidade, que derivam da manipulação adequada da agência transformadora da vingança de Lua” (Gonçalves, 2001, p. 233, *apud* Belaunde, 2006, p. 211).

De modo a continuar a argumentação de que na Amazônia, a menstruação é entendida não como um fenômeno natural, mas como efeito de ações externas – rituais, manipulações corporais ou relações sexuais, Belaunde (2006) afirma que:

[...] as etnografias indicam que o sangue menstrual é considerado uma forma de sangramento de pós-parto, na medida em que é frequentemente atribuído a uma gravidez interrompida, e/ou purgação de sangue excessivo e/ou sujo, necessário para iniciar uma gravidez bem-sucedida. A menstruação certamente não é concebida como um processo orgânico que ocorre “naturalmente”. Ela é produzida por outros, por meio de intervenção ritual ou manipulação física da genitália feminina, inclusive por meio do ato sexual. De fato, as ideias de que a relação sexual faz com que as mulheres menstruem, de que mulheres sexualmente inativas “secam” e de que o acúmulo no útero de grandes quantidades de sêmen - de um ou mais pais - é necessário para interromper a menstruação e completar a gestação são encontradas por toda a Amazônia (Reichel-Dolmatoff, 1997, p. 62; Albert, 1985, p. 580; McCallum, 2001, p. 17; Conklin, 2001b, p. 53; Rodgers, 2002, p. 107). (Belaunde, 2006, p. 217).

Entre os Guarani *Mbya*, as concepções sobre o sangue e o sangramento, entre homens e mulheres também diferem. O sangramento feminino, afirmam, é um processo de purificação

que remove o sangue masculino recebido durante o contato sexual, por meio do sêmen. Quando não ocorre gravidez, esse fluxo sanguíneo atua como uma limpeza material e energética do corpo da mulher.

A menstruação é explicada nas narrativas *Mbya* Guarani da seguinte forma: *Jaxy* - o deus Lua, ao ter relações sexuais com as mulheres, as fez sangrar, e conseqüentemente, a partir deste momento, elas começam a menstruar<sup>17</sup>. Nas narrativas de origem da menstruação, relata-se que o irmão Lua, ao manter relações sexuais com mulheres, instaurou o sangramento. Tal feito teria sido uma forma de “castigo”, nas palavras de mulheres Guarani, deflagrada por *Nhanderu*. Tal feito representaria a corriqueira expressão “vingança do Lua” à qual Belaunde (2006) se refere em sua etnografia.

Em geral, segundo esta autora, no que se refere à diferença de sangramento entre homens e mulheres, se pode dizer que o das mulheres serve para gerar a vida, uma vez que está relacionado ao nascimento de um bebê. Já o sangramento do homem, está relacionado à guerra e/ou caça e, de modo geral se relaciona ao sangramento de morte, seja do inimigo ou de um animal. Isso nos leva a pensar a questão das diferenças entre o sangue do homem e da mulher entre os Guarani. Conforme aponta Elizete, o sangue das mulheres é mais forte do que dos homens:

O que faz a mulher ser mulher é o sangue, porque o sangue da mulher é diferente do sangue do homem. O sangue da mulher é mais forte que do homem. A diferença é que o sangue da mulher é um ser feminino, então eu imagino que não tem tanta interferência se eu pegar o sangue do homem numa transfusão, por exemplo. Porque o sangue da mulher é tão forte que ele vai tipo se generalizar de novo como feminino. Agora, o contrário já é diferente, o homem não pode receber transfusão de sangue de mulher, porque o sangue do homem não tem o poder de fazer essa transformação. Se o homem pegar o sangue de uma mulher vai dar uma mexida nos hormônios dele. Eu digo que o sangue é um ser porque ele tem uma inteligência própria. Ele se transforma por si próprio (Fala de Elizete, entrevistada).

## **2.2 Os ritos de iniciação feminina e os cuidados com o sangue entre as mulheres Guarani *Mbya***

A pesquisa sobre os rituais de iniciação feminina e, conseqüentemente, a busca pelos significados de ser mulher na sociedade Guarani é um desafio marcado pela dificuldade em estabelecer relações com as mulheres deste povo indígena, seja pelos limites colocados pela

---

<sup>17</sup>Antes da existência de *Jaxy* (o deus Lua), não existia o ato sexual. *Jaxy* ao ter relações sexuais com as mulheres instituiu a um só tempo, a menstruação, o ato sexual e a reprodução sexuada aos seres humanos.

língua, porque a grande parte delas são falantes quase que exclusivamente da língua nativa, seja por uma atitude de maior resguardo com relação às pessoas não indígenas, que faz com que estas interações demandem considerável tempo para construções de laços de confiança e diálogo. As mulheres às quais trabalhei nesta pesquisa já eram conhecidas de longa data, o que facilitou o momento da realização das entrevistas, mas, ainda assim, os desafios foram consideráveis e tal fato é relevante de ser apontado no início deste item.

Os estudos sobre os rituais de iniciação feminina, relacionados à primeira menstruação das mulheres Guarani, representam tema ao qual me dedico pesquisar há alguns anos. Estes tiveram como ponto de partida minha própria experiência com meus ciclos menstruais. Ao me deparar, com fortes dores nesse período, e sabendo que elas pouco falavam sobre este tipo de sofrimento, fiquei instigada a pensar como elas passavam pelos ciclos menstruais, segundo minha percepção, imune às dores.

O *inhengue* – o ritual de iniciação da primeira menstruação – é um momento relevante na vida da mulher Guarani que demanda cuidados corporais específicos. Este se caracteriza por uma série de restrições alimentares e de contato social, marcado pelo isolamento e resguardo que podem ter duração de uma a duas semanas e ser feito até um ano após a primeira menstruação. Neste momento, os cabelos das jovens são cortados curtos, de modo a marcar a mudança de status para a vida adulta. Gennis Timóteo (2020), antropóloga Guarani também narra sobre a importância do corte de cabelo entre as jovens no seguinte trecho de seu trabalho de conclusão de curso do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica e sobre os rituais que sucedem este ato:

O primeiro ritual que fazemos é cortar os cabelos, que são cortados e guardados pelos pais em forma de tranças ou amarrados nas pernas do pai ou dos avôs, para dar mais força, ou usados em outros rituais, como amarrar na cintura das crianças. Outro ritual é tirar a teia de aranhas para fazer linhas e amarrar no pulso das mocinhas: isso tornará a mão da menina ágil e fará com que ela se torne hábil para tecer, costurar e confeccionar artesanatos (Timóteo, 2020, p. 27).

Em termos gerais, as prescrições deste momento se dirigem ao recolhimento, de modo que, a jovem é isolada do contato social, para dedicação aos cuidados do corpo, responsáveis por garantir saúde plena, *vy'a porã ete*, e afastar doenças, *atchy vaikue*.

Os resguardos se caracterizam pelo isolamento das jovens em um quarto. Nestes momentos elas pouco se dedicam a quaisquer outras atividades. Dentre as poucas permitidas, e que de fato são esperadas que as façam, incluem a produção de artesanato, tendo no *ajaka*, a cestaria feita de taquara, um dos principais.

Não por acaso, Gennis Timóteo (2020) aponta a importância do ritual de colocar teias de aranha nas mãos das moças, pois isso fará com que elas tenham mais habilidade nas mãos para tecer as cestarias, indo ao encontro da recorrente expressão que ouvi tanto dos homens quanto das mulheres Guarani: “artesanato é coisa da mulher”. Pulseiras de miçangas, colares e brincos, também são autorizados que se façam durante os resguardos. Porém às cestarias é reservado um status especial, e sobre a confecção deste artefato, não apenas são permitidas que se façam, como se espera que sejam produzidas. As mulheres que sabem produzir estas peças são valorizadas como detentoras de um conhecimento ancestral e tradicional, e o momento do resguardo é de fato aquele em que as mulheres são ensinadas a ser mulher Guarani, o que significa, entre outras coisas, saber confeccionar cestaria, ou *ajaka*.

Delas é esperado que façam cestarias, e muitas mulheres afirmaram que aprenderam a confeccioná-los sozinhas. Recorrentes foram os relatos de mulheres Guarani que disseram não terem sido ensinadas a fazê-los, e isso foi explicado pelo fato de que as mulheres, por terem sido criadas por *Nhanderu* a partir de um cestinho de taquara, já viriam a esta terra com o dom de saber tecê-los.

Nara, uma das mulheres às quais trabalhei durante a pesquisa de campo na comercialização de artesanato na cidade de Florianópolis, explica que aprendeu a fazer o *ajaka* sozinha. Ela conta que aprendeu em parte de olhar sua mãe fazendo, e em parte tentando ela mesma. Ela atribuiu o fato de não precisar ter sido ensinada, por ter sido, ela mesma, criada por *Nhanderu*, a partir da taquara:

Por esse motivo que não foi ensinado como que se faz a cestaria para mim. Por isso que a maioria das mulheres sabe como fazer o cestinho, mesmo que não ensinando, mesmo que não foi falado por ninguém. Aí tem algumas que já nascem sabendo como fazer o balaio, porque já foram criadas a partir da taquara, é um saber que vem junto com as mulheres (Fala de Nara, entrevistada).

A produção de artesanato durante os resguardos indicam que estes momentos se constituem como rituais ativos e não passivos, como o nome poderia supor. Belaunde e Nieto Moreno (2023) em sua pesquisa com as mulheres indígenas amazônicas aponta a importância de pensá-los enquanto “resguardos ativos”. Estes são momentos de conexão com o corpo, de se voltar ao seu cuidado e se incorporar à nova fase da vida, portanto elas devem, na medida do possível, se manter plenamente ativas. Isso significa que, ao contrário do que se pode pensar, os momentos dos resguardos são marcados pela realização de algumas atividades, e ainda que poucas e exclusivas à produção de artesanato, estas se tornam um momento ativo de incorporação de saberes.

Ao iniciar as pesquisas de campo específicas sobre o *inhengue* com as mulheres Guarani, há alguns anos atrás, busquei incluir nos diálogos representantes das mais diversas idades com o intuito de pensar as transformações desta prática ao longo das gerações. Para tanto comecei as conversas com a *kunhã karai* (rezadora) Rosa Poty Dja<sup>18</sup>, anciã, à época com idade em torno dos 100 anos, que vivia na aldeia do Amaral, localizada no município de Biguaçu, no estado de Santa Catarina.

Rosa afirmou que no tempo em que ela mesma passou por este ritual, recebeu orientações de sua avó Mariana, o que aponta para a importância das relações intergeracionais durante estes eventos. As práticas rituais às quais ela foi submetida consistiram na retirada do convívio habitual da casa e do grupo familiar para ser transferida até a *Opy Jaxy*, a Casa de Lua<sup>19</sup>, para o cumprimento do resguardo. Neste local ela precisou seguir uma série de prescrições, como falar pouco e não olhar para fora das janelas. Sua avó a orientou a se cobrir à noite para se proteger de espíritos (que poderiam levá-la ao estado de *-djepota*, o qual a pessoa perde a autonomia e as capacidades mentais, como dito anteriormente) a orientando para que não brincasse como antes, quando era criança. Segundo sua avó, na *Opy Jaxy* ela poderia se deixar sangrar livremente, de modo que seu sangue entrasse em contato direto com a terra, sem necessidade de uso de tecidos segurá-lo.

*Jaxy*<sup>20</sup> é o nome dado à menstruação, ao sangue menstrual e ao (astro) lua, como já dito. A coincidência dos termos e suas múltiplas significações, assim como o *oguary* - menstruar/sentar, também não é mero acaso, pois se refere à íntima associação entre o deus Lua (traduzido frequentemente com o pronome masculino por representar um dos irmãos deuses, filhos de *Nhanderu*, que é um homem) e os ciclos menstruais.

As conversas com Rosa Mariani sobre os resguardos rituais indicam que as jovens mulheres deveriam consumir preferencialmente, "remédios do mato", ou seja, chás feitos de ervas, sendo as principais delas o *pipi'i* (guiné), o *pipi guatchu* (jasmim cata-vento ou jasmim pipoca) e a *pariparoba* (jaguarandi). Por estarem tomando estes chás, elas são orientadas a

---

<sup>18</sup>Rosa Mariani foi uma reconhecida líder espiritual das terras indígenas Guarani do litoral de Santa Catarina. Faleceu no ano de 2019 aos 104 anos e foi casada com o também líder espiritual Alcindo Moreira Wera Tupã, de importante atuação como *karai* (rezador) nas comunidades Guarani litorâneas catarinenses. Eles atuavam em conjunto como um casal de curadores. A atuação de casais líderes espirituais entre os Guarani é prática comum entre este povo (Cf. Mello, 2002, 2006).

<sup>19</sup>A *Opy Jaxy*, segundo Rosa Mariani, era o local em que as jovens mulheres ficavam retiradas no momento da primeira menstruação. *Opy* é a Casa de Reza, e *Jaxy*, faz referência à lua, de modo que a *Opy Jaxy* é uma expressão que pode ser traduzida como "a Casa de Reza de Lua", ou simplesmente, "a Casa de Lua", e, segundo ela, este local acolhia as mulheres em seu período menstrual.

<sup>20</sup>*Ogueko poim* foi outro nome indicado por Rosa Mariani para se referir à menstruação e *oguary* é também uma nomenclatura recorrente, principalmente entre as mulheres mais jovens.

ingerir somente água morna (nunca fria ou em temperatura ambiente) e não consumir açúcar, pois isso afetaria seus efeitos medicinais, de modo a tornar inativas as propriedades dos chás.

O ritual do *inhengue* inclui também as restrições alimentares. Estas dizem respeito às proibições quanto à ingestão de carne vermelha, aves, pescados, sal e açúcar. Sendo assim, as jovens podem se alimentar exclusivamente de comidas leves como arroz puro, mandioca ou batata-doce cozidas ou assadas na brasa, e todo o tipo de prato da culinária tradicional como *mbodjape*, uma espécie de pão de trigo assado na cinza do fogo, *rorá*, uma farofa de farinha de milho cozida na panela, *chipá*, bolinho de trigo em formato redondo assado na brasa ou frito em óleo, *reviro*, uma farofa grossa e úmida de farinha de trigo, feita geralmente em panela de ferro, entre outros. Sobre estas restrições alimentares, Citro (2008, p. 29), se alinha às falas de Rosa Mariani e afirma que a menina deveria “seguir uma dieta estrita de proibição de carne, pescados e animais. Na primeira menstruação a abstinência deveria estender-se por 1 ou 2 meses [...]”. Posteriormente em sua vida adulta, as prescrições alimentares durariam apenas os 2 ou 3 dias relativos ao fluxo da menstruação.

Rosa me relatou também sobre a importância dos banhos rituais feitos com chás de ervas. Nestes eram utilizadas flores, folhas, raízes, entre outras partes de plantas, e consistiam em um momento em que a jovem ficava sentada em uma bacia na qual outras mulheres, geralmente as mais velhas como as avós e mães, despejavam as caldas vegetais sobre seu corpo. Tais momentos possuem função terapêutica de trazer bem-estar, de manter a limpeza do corpo e o ventre aquecido. Banhos com ervas como *pipi'i* (guiné), *pipi guatchu* (jasmim cata-vento ou jasmim pipoca) e *pariparoba* (jaguarandi) também são utilizadas não apenas neste momento, mas também ao longo da vida das mulheres de modo a evitar cólicas e regular os ciclos menstruais utilizados, tanto em forma de banhos para uso externo, quanto chás para ingestão.

Sobre a importância dos banhos, Citro (2008) aponta que durante estes momentos, ocorre o que ela designa por “transferência de qualidades”, através do que a autora define como uma espécie de contágio entre as pessoas envolvidas. Aquela que banha transfere suas qualidades à pessoa banhada, e vice-versa. Segundo Citro (2008), através do ato de banhar são transmitidas qualidades de personalidade, como o de ser uma mulher trabalhadora, por exemplo. Nestes momentos “a senhora que banha a menina 'contagia' a moça com o bom desempenho de sua função social, ao mesmo tempo que a moça a contagia com sua força” (Citro 2008, p. 39). Os banhos também trazem consciência corporal em relação aos cuidados corpóreos, uma das funções dos rituais, que é o de tornar consciente a importância dos cuidados com o corpo.

Deste modo, se percebe que os rituais dos banhos são momentos em que a importância das relações intergeracionais ficam mais evidentes. Nestes, a preferência de quem banha é dada às avós, e elas são frequentemente as escolhidas para realizar os banhos rituais.

Em geral os relatos de Rosa Mariani sobre este processo ritual sugerem que este não se alterou significativamente ao longo dos anos. Em sua maioria, as narrativas das mulheres que passaram há pouco tempo pelo ritual do *inhengue* são bastante semelhantes às descrições de Rosa Mariani sobre seu próprio ritual. A *Opy Jaxy*, a Casa de Lua, é uma das poucas exceções do que não se encontra com frequência atualmente em comunidades Guarani, mas em geral, o ritual se mantém em sua forma, com muitos dos elementos apontados por Rosa perceptíveis hoje em dia.

No que se refere às práticas atuais, em conversa com Rayanna, indígena Guarani, à época com 17 anos, moradora na Terra Indígena Morro dos Cavalos, pertencente a três gerações mais jovens que Rosa Mariani, ela reafirmou a importância destas práticas para manter a boa saúde e não ter problemas com o *-djepota* na idade adulta. Perguntei a ela os motivos de realizar o ritual e o porquê de sua importância, ao que obtive como resposta o que segue na íntegra:

Digamos, que eu já sabia desde o início o que ia acontecer, ninguém me obrigou e eu fiz porque eu quis, por causa desse medo que eles [os anciãos] falam que tem que se cuidar, senão vira bicho, pode *-djepota*, ou seja, casar com o bicho. Aí, digamos, eu com esse medo, minha preferência foi por fazer (Vasconcelos, 2022, p. 682).

A minha pesquisa etnográfica sobre o ritual do *inhengue* apontou continuidades narrativas e simbólicas entre as práticas antigas e as atuais. Rayanna afirmou que o ritual do banho ao qual ela passou, assim como o de Rosa Mariani, foi realizado por sua avó. Rosa e Rayanna apontaram uma estrutura geral das práticas do *inhengue* bastante parecidas que incluem resguardos, banhos, cuidados corporais, usos de ervas medicinais, a importância das relações intergeracionais entre avós e netas, e o receio do *-djepota*. E ainda que as vivências apresentem uma diferença de tempo de aproximadamente 80 anos, indicaram diversas similaridades.

Vale dizer, que a ideia de menstruação para as mulheres Guarani está relacionada com uma espécie de casamento etéreo com *Jaxy*, o deus Lua. Ou seja, durante os ciclos menstruais, é como se elas estivessem casadas ou mantendo relações sexuais com *Jaxy*. As cólicas menstruais são atribuídas às relações sexuais incitadas por *Jaxy* à mulher que naquele momento, seria como se fosse sua esposa. Isso significa que as cólicas são as dores que surgem deste ato exercido sexual por *Jaxy* às mulheres, durante o período menstrual.

Quando a mulher está sangrando, ela está com contato direto com o Lua, isso na nossa concepção Guarani *Mbya*. Porque o Lua é uma divindade, ele é um deus também, então por isso que o Lua é masculino. Então quando a gente está sangrando é que a gente está tendo relações com ele. O Lua tem um *tembó* (pênis) bem grandão, por isso que quando ele transa com as mulheres elas sangram, e por isso que temos cólica. Por isso, quando a mulher está menstruada nenhum homem pode tocar na mulher. Ela tem que se resguardar porque ela está num momento de relação com o Lua. Está casada com o Lua e ele é um ser ciumento das mulheres, ele é o marido de todas as mulheres. De todos os femininos, digamos assim. Então se o homem tiver relação com a mulher quando ela está menstruada, ele pode adoecer, ele pode ficar doente, fraco, porque o Lua que faz isso com ele, por ciúmes de ter mexido com a mulher dele. É como se fosse uma vingança do Lua (Fala de Elizete, entrevistada).

Este casamento marcado pela dor, ciúme e o prazer de *Jaxy*, revela que a menstruação não se limita a um fenômeno biológico, mas a um acontecimento relacional, que envolve humanos, divindades e a própria terra. Disto se depreende que ser mulher Guarani é aprender a lidar com esse vínculo inseparável com o cosmos que fundamenta a sua própria existência.

Retomando as discussões sobre as diferenças de gênero entre os Guarani, irei trazer relatos que apontam o *ajaka*, o cesto de taquara, como metáfora das relações de gênero entre homens e mulheres. Para tanto, iremos iniciar uma discussão a fim de indicar possíveis pistas sobre as relações de gêneros entre os Guarani. É importante ressaltar que o conceito de gênero não existe entre os Guarani, e isso já era esperado uma vez que este é um conceito relativamente recente e ocidental.

Durante o trabalho de campo, em uma das conversas com Elizete, que também é artesã, ela explicou que o *ajaka* se apresenta como uma metáfora das relações de gênero para o povo Guarani. Segundo ela, a base do cestinho, que fornece a estrutura, representa os homens e seu poder de suporte estrutural e as mulheres, por sua vez, são representadas pelo corpo do cesto, que dão forma e harmonia, tal qual o fazem em seus lares, famílias e aldeias. Tal noção do cesto, não é apenas rentável, do ponto de vista antropológico, por trazer muitos elementos para se pensar as noções e relações de gênero entre o povo Guarani, como também uma explicação sensível e repleta de símbolos e significados, que indica a importância da relação de complementaridade entre os gêneros para esta sociedade.

Sobre a importância da relação de complementaridade, Benites (2018) afirma que sua avó falava sobre a importância da relação entre uma filha e seu pai, e que os homens precisam aprender a cuidar de suas filhas, irmãs, namoradas, esposas e mães. Mas, para tanto, eles precisariam conhecer a linguagem da mulher, que é dada por meio das narrativas da *Nhandexy Ete*, nossa mãe verdadeira, uma vez que os saberes que estas ensinam:

[...] equilibram o poder do *teko* masculino e do *teko* feminino numa *tekoa* [aldeia]. Assim, o poder entre homens e mulheres numa comunidade não *odjoawy*, não fica desigual. Ela falava que o homem não pode gritar, *sapukai* (falar alto), no ouvido da mulher, pois apavora a cabeça. Apavorar a cabeça da mulher significa que ele apavora ele mesmo (Benites, 2018, p.13).

Ainda segundo Benites (2018), os saberes repassados por meio das histórias de *Nhanderu Ete* e de *Nhandexy Ete* devem ser contados para que os mesmos equívocos que os deuses cometeram não sejam cometidos novamente pelos homens e pelas mulheres.

Portanto, os homens precisam ouvir e compreender para colocar na consciência que as mulheres sempre fizeram parte deles, porém são corpos diferentes. Eles devem sempre procurar saber a complexidade do corpo de uma mulher porque respeitar uma mulher significa respeitar seus princípios, pois a mulher é a base do ser humano (Benites, 2018, p. 11).

Diante de meu questionamento sobre os significados de ser mulher Guarani e das relações de gênero para seu povo, Kerexu, liderança da Terra Indígena Morro dos Cavalos me respondeu o seguinte:

Eu vejo a mulher Guarani assim, como a resistência e a continuidade do povo Guarani. E quando eu falo na responsabilidade da continuidade enquanto povo Guarani, eu não estou falando só da reprodução dos filhos, estou falando de trazer o espírito para a terra, ou seja, o que as mulheres fazem com as crianças. Tem outras questões também. A questão do *avati* [milho] para nós que é o sagrado, a semente sagrada, que a gente consagra ela para fazer o plantio. A semente do *avati*, é usada para consagrar todas as sementes que tem na terra, só que para consagrar essa semente a gente tem que colocar o nosso espírito. Então quando eu consagro, levo para o altar a semente do *avati*, que são as mulheres que levam, elas levam o espírito delas para ser consagrado para que ele consiga, renascer. Então, não tem como consagrar o *avati* os homens levando. Então, dentro do nosso ritual, é o espírito da mulher que vai fazer esse *avati* renascer. Porque na nossa história de origem do *avati* ele era um homem, ele era um menino, e todo o processo de ritual a gente pega ele, leva ele, coloca o espírito nele, leva ele para o altar, faz a cura da semente, a consagração dele, depois abre o buraco, enterra ele, e aí a gente espera. Aí ele vai nascer. Quando ele nasce, é como se estivesse renascendo de novo ali todo um sagrado, que é o meu espírito ali, o espírito da mulher, que fez com que ele renascesse. Aí, quando a criança recebe, por exemplo, se a gente pega e faz a colheita, leva para o altar, o alimento, e se alimenta e consagra o corpo, e desce o espírito da criança que vai receber o novo nome. É através dele. Através desse espírito que o *avati* levantou, cresceu e consagrou, até como se abrisse o caminho para uma fertilidade e o novo espírito veio. Então, se nós mulheres não fazermos esse ritual, esse ritmo de manter a semente e consagrar, não existe o espírito Guarani. Então assim, é uma responsabilidade muito grande também para nós, mulheres. E eu tento a todo o tempo dentro da comunidade, trazer isso para todo mundo, da importância de [trazer o milho verdadeiro para o ritual], nem que seja um pouquinho, um punhadinho, dois, três grãos, mas coloca o teu espírito ali, porque isso é verdadeiro, então ele vai abrir essa janela, esse portal maior para a gente conseguir mais coisas. Então nós mulheres temos esse lugar de ser as guardiãs da vida mesmo. Não só da

vida física, porque a gente tem essa parte física, mas da vida, da nossa espiritualidade, enquanto povo Guarani, espírito Guarani, espírito *Mbya*, que a gente fala (Fala de Kerexu, entrevistada).

Ao questionar sobre as relações entre as mulheres e homens Guarani, perguntei à cacica Elizete, se estas eram semelhantes às dos não indígenas, ao que de pronto, ela apontou diferenças. Em suas palavras:

A relação entre homens e mulheres Guarani é diferente dos brancos. Entre nós Guarani, antigamente não existia o machismo. Não existia. Não tinha isso. Só que hoje o machismo entrou tão forte, mas tão forte dentro das aldeias que é triste de ver. Infelizmente a gente está minado de machismo, principalmente para nós mulheres indígenas que estamos na frente, nessa representatividade de liderança, da mulher, é triste a gente ver abuso, não só físico, mas psicológico. O papel do homem é buscar caça, preparar o solo, entre outras coisas. O da mulher é cuidar da planta, cuidar da terra, porque existe uma conexão entre a terra e a mulher. Então os homens hoje em dia não ajudam mais as mulheres com essa questão de trabalhar a base das atividades, porque caíram no conforto do *jurua*, ou seja, querem só ver televisão, celular, essas coisas, então eles não preparam mais o solo. Mas aqui na minha comunidade estamos tentando trazer de volta os homens para as suas funções com o projeto do plantio, de que os homens preparam o solo e as mulheres plantam. A minha mãe, por exemplo, os homens preparam o solo para ela plantar, e não é que a gente obriga ela, ela não precisaria plantar, tem bastante jovem para fazer isso, mas ela gosta, ela gosta de colocar a semente na terra e ver nascer e crescer (Fala de Elizete, entrevistada).

Assim, tanto a metáfora do *ajaka*, quanto os ensinamentos transmitidos pelos anciãos e anciãs, evidenciam que para os Guarani as relações de gênero não se estruturam, ou não deveriam se estruturar, pela oposição ou hierarquia, mas pela complementaridade. Homens e mulheres devem se sustentar mutuamente, e é nesse equilíbrio que se constrói a vida em comunidade. Neste sentido, reconhecer e respeitar a complexidade do corpo e da linguagem feminina significa, portanto, reconhecer o próprio fundamento da coletividade Guarani.

Neste capítulo procurei explorar as noções de gênero em etnologia que explicam, ou ajudam a explicar porque o protagonismo da atividade de comercialização de artesanato ficou à cargo de mulheres e não dos homens.

Como já apontado anteriormente, a produção e comercialização de artesanato é “coisa de mulher” e isso é relevante para essa pesquisa, para compreender as noções de gênero, bem como os modos de estabelecimento das relações entre homens e mulheres e como isso se dá nos momentos de comercialização de artesanato.

Ainda que a comercialização tenha a marca do feminino, no mais das vezes são os homens que realizam a coleta das matérias-primas nos matos para a construção das cestarias, entre outros adornos e biojóias, mas existem exceções. Na Terra Indígena Morro dos Cavalos,

por exemplo, já vi muitas pessoas exaltarem o trabalho de uma senhora de aproximadamente 80 anos, Justina, que realiza a coleta, ela mesma, em terreno distante da aldeia, cujo trajeto é extremamente íngreme, escorregadio e com diversas áreas de perigo de deslizamento. Vale lembrar, que as coletas de taquara e bambu são preferencialmente feitas em dias chuvosos para facilitar o corte dos vegetais, o que torna a dificuldade ainda maior, porque deixa o terreno úmido.

Sobre as motivações que as levam às cidades são recorrentes as falas associadas à falta de frutas e caça no mato, e, portanto, ir até as cidades para comercializar o artesanato é uma forma de acesso aos itens de subsistência e sobre este ponto já discutido no Capítulo 1, também será abordado no Capítulo 5.

O artesanato é mais do que objeto de troca ou mercadoria. É gesto de cuidado, de afirmação de força e celebração do feminino. Ao trançar miçangas, tecer cestarias, trocar colares entre si ou vende-los nas cidades, as mulheres Guarani atualizam um acorso antigo com a terra, com o corpo e com a coletividade. “Nós mulheres somos deusas” disse-me Elizete. E é nesse lugar de força, entre a intimidade dos resguardos e a circulação pelas ruas, que o artesanato se torna tanto um caminho de sobrevivência quanto forma de permanecer no mundo sendo Guarani.

### **CAPÍTULO 3 – O ARTESANATO NA PERSPECTIVA DA ANTROPOLOGIA DOS OBJETOS**

Neste capítulo irei abordar a temática dos objetos na literatura antropológica e nas percepções indígenas observadas em trabalho de campo por meio de discussões teóricas aliadas às descrições etnográficas. Além disso, buscarei refletir sobre a possibilidade de uma contracolônização, nos termos indicados por Nego Bispo, a partir dos objetos, considerando os modos aos quais as mulheres Guarani rompem com as ideologias coloniais por meio da comercialização de artesanato (Bispo dos Santos, 2015).

A literatura antropológica vem se dedicando a pesquisar a importância dos objetos na vida das pessoas, e no estabelecimento das relações sociais. Seja no momento do nascimento, dos rituais de iniciação, matrimônio, gestação, parto, pós-parto, ou nas mais diversas atividades cotidianas, as interações com os artefatos caracterizam uma especificidade comum dos seres humanos. Conforme nos lembra Ingold (2012b), não apenas os seres humanos criam os objetos, mas também são criados por eles, de modo que as relações sociais são ligações entre seres, coisas e pessoas, estabilizadas pelos objetos.

Neste item busco trazer uma breve discussão do campo de estudos da antropologia dos objetos em seus esforços para desobjetificar os objetos. Isso significa, entre outras coisas, buscar considerá-los em seu caráter de sujeito, ou nos termos de Ingold (2012a), coisas. No que se refere ao campo da etnologia, estes esforços podem tomar uma dimensão ainda maior nas discussões teóricas e trarei aqui elementos antropológicos para nos auxiliar a pensar com mais profundidade a importância dos objetos na vida social de comunidades indígenas.

Ainda que o modo de vida ocidental tenha separado a vida material da vida humana, existe atualmente, tanto no campo da antropologia, quanto entre os povos indígenas e comunidades tradicionais, um empenho em devolver a vida às coisas materiais e as paisagens naturais. Krenak (2020) nos lembra que a crise sistêmica e ambiental que estamos presenciando atualmente, através da política de terra arrasada, e de devastação das matas, florestas e rios está relacionada, em grande medida, à ideia de objetificação dos seres que tornou ambos, humanos e ambientes, recursos passíveis de exploração.

Tal busca pela tentativa de trazer os objetos de volta à vida, levou Ingold (2012b), a questionar os motivos pelos quais a antropologia se distanciou dos estudos da cultura material, uma vez que ambas estão preocupadas com as condições da vida social e cultural, e que, ao que tudo indica, deveriam caminhar juntas. Para o autor, uma das raízes dessa separação se encontra na concepção ocidental de mundo material, que dissocia os organismos vivos de sua própria

trama contextual e vivencial. Ao privilegiar quase exclusivamente a materialidade dos indivíduos, se apaga a potência dos fluxos e das circulações que sustentam a vida, na qual humanos e não humanos se entrelaçam na mesma malha vital, num ciclo contínuo de criação e recriação mútua.

Se por um lado, a perspectiva ocidentalizada objetifica o ambiente, suas paisagens e os próprios objetos, a etnologia por outro, vem demonstrando que para os povos indígenas, tanto as paisagens quanto as culturas materiais possuem vida própria e são parte da teia social que constrói as pessoas, tornando-as humanas. Pesquisas neste campo da antropologia apontam que os cenários paisagísticos como os aborígenes da Austrália (Myers, 1986 *apud* Ingold, 2012b) ou os territórios Koyukon do Alasca (Nelson, 1983 *apud* Ingold, 2012b), são lugares de encontros de histórias entre a diversidade humana e não humana.

Keith Basso (1996), ao descrever a paisagem narrada dos Apache Ocidental do Arizona demonstra que montanhas e rios substituem tios e avós na educação moral das pessoas mais jovens, valorizando, ou desaprovando atitudes e regras na construção dos seres humanos. Alguns exemplos dos ensinamentos dispensados pelas paisagens são explicados pela autora como por exemplo, topônimos ligados a histórias ou eventos morais. Nestes casos, quando o nome de um lugar é falado ele evoca um acontecimento que pode ter a função de advertência ética.

Tal fato se dá quando uma pessoa comete um erro e seus parentes podem lhe relembrar que em tal local também aconteceu algo parecido com o que a pessoa está tentando fazer e que isso pode não trazer boas consequências. Eles podem lembrar que em uma localidade, determinada pessoa agiu da mesma maneira e que aconteceu algo pernicioso, conforme as narrativas associadas a esta região, fazendo com que a pessoa reflita e internalize sua ação moral. Essas pedagogias das paisagens falam e guiam as vidas das pessoas. Ou seja, no mundo Apache, o ambiente e suas paisagens não são apenas formações rochosas inertes, mas seres vivos que contribuem para o processo de educação das pessoas.

Objetos e outros seres vivos, como plantas por exemplo, que em geral a sociedade ocidental considera como seres inanimados, possuem, na perspectiva de diversos povos indígenas, agência própria. Por vezes ouvi dos Guarani que quando alguém esquece um objeto com uma pessoa, em verdade é o próprio objeto que escolheu ficar com aquela pessoa. Presenciei ainda diálogos estabelecidos entre indígenas com seus diversos equipamentos que apresentavam algum defeito para que estes voltassem a funcionar do modo como deles era esperado, indicando que a comunicação com os objetos não é motivo de espanto, mas uma comunicação possível.

Os Guarani também cuidam das relações com as matas e os rios assim como o fazem com os seres humanos. Elizete contou que há alguns anos toma banho apenas na cachoeira e que toda a vez que entra na água pede licença. Isso é importante porque, segundo ela, existem seres que habitam as matas e as águas, os chamados *ijá*, os seres donos destes locais, que como já comentado no Capítulo 1, habitam as florestas. Entrar nas matas ou nos rios sem pedir licença é uma atitude prejudicial porque pode haver retaliação por parte dos seres donos destes locais. Em suas palavras, ela comenta o seguinte:

Eu moro perto da cachoeira e há muitos anos eu tomo banho de cachoeira, sempre que eu entro na água eu peço licença e falo que eu preciso de limpeza física e espiritual, peço que a água tire a tristeza, tire sentimentos ruins de mim. Por exemplo, se hoje eu quero tomar meu banho, mas quero me sentir linda, bonita e desejada então eu peço para a água, e isso acontece. Isso é assim para os Guarani. Esses tempos a minha mãe veio na cachoeira, tomou banho e ficou mal depois, ficou doente, e depois ela disse que se esqueceu de pedir licença aos *ijá* e por isso eles jogaram pedra nela e com isso ela caiu resfriada. Para tirar as pedras e a doença tem que chamar alguém para te rezar e esfumaçar com o *petyngua*, o cachimbo (Fala de Elizete, entrevistada).

Para os Ava Guarani, a casca do cedro vermelho quando colocada dentro de um recipiente com água a deixa vermelha. Nas explicações indígenas isso representaria o sangue da menstruação. Sendo assim, o cedro representa as antigas *tchejary* - avós. Segundo o relato de Vilma, uma mulher Ava Guarani residente na aldeia Yvy Okaju, na Terra Indígena Tekoha Gausu Guavira, na cidade de Guaíra, estado do Paraná, a árvore do cedro tem o formato de uma mulher, principalmente aquelas mais antigas, nas quais os galhos parecem o cabelo de uma avó e o tronco parece o corpo. Segundo ela, a árvore é idêntica ao formato do corpo de uma mulher, e por esta associação se explica a cor avermelhada soltada pela casca quando colocada imersa em água, por representar o sangue menstrual desta árvore-mulher.

O chocalho Guarani, por exemplo, como me foi explicado, ao ter as partículas de seu interior, sementes, grãos, entre outros, agitadas, funcionaria como um microfone que através do balanço de seu movimento criaria um campo de comunicação com os *nhanderu kuery*, os deuses, e as *nhandetchy kuery*, as deusas, que se comunicam com os humanos por meio destes utensílios. Isso significa que, por meio dos objetos também é possível estabelecer uma relação de comunicação com o mundo divino, que por possuir a prerrogativa de estabelecer vínculos sociais entre humanos e deuses, nos leva a considerar seu caráter como mediador social.

### 3.1 O caráter mediador dos objetos

Há muito Malinowski ([1922] 1978) demonstrou o caráter mediador dos objetos através da descrição do ritual do Kula. Em sua etnografia, colares e braceletes não existiam apenas enquanto adornos, haja visto que eram muito mais do que isso, pois movimentam as trocas cerimoniais e a vida social das comunidades. Estas se davam por meio de regras, e uma delas se referia ao fato de que os trocadores de bens (representados pelos colares e braceletes), estabeleciam laços de direitos, deveres e obrigações mútuas, em um encadeamento de relações entrelaçadas que perduravam para o resto de suas vidas (Malinowski ([1922] 1978, p.78). Se os envolvidos no Kula já tinham relações de amizade ou de proximidade, os objetos aproximavam ainda mais as pessoas e garantiam a constância na manutenção destas relações.

Relatos Guarani afirmam que cocares e colares os tornam visíveis para os seres espirituais e até mesmo para *Nhanderu*, o deus criador, que os identifica enquanto indígenas justamente pelo uso destes adornos. Tal fato também indica que os objetos são considerados mediadores entre deuses e humanos. Me foi dito também que por meio do uso dos cocares, *Nhanderu*, ao identificar uma pessoa indígena, pode auxiliá-la de modo mais eficiente.

As penas dos colares dos líderes espirituais, por exemplo, constituem para o povo Ava Guarani um meio de comunicação com *Nhanderu*. Por meio delas, podem ser revelados o nome das crianças que serão batizadas ou os procedimentos de cura necessários a uma pessoa enferma. Um rezador me explicou certa vez que as penas funcionam como uma espécie de antena de rádio, capazes de sintonizar a frequência entre deuses e humanos. As penas destinadas ao altar podem ser cuidadosamente trabalhadas para compor a figura de uma flor, confeccionadas com as penas das araras-azuis, e simbolizam a flor que cada pessoa recebe ao nascer e carrega consigo ao longo da vida, e que, dizem os Ava Guarani está localizada na frente da cabeça, nas proximidades do que a fisiologia ocidental conhece por glândula pineal. É comum que alguém vá até a Casa de Reza e deposite sua pena no altar. Mesmo ausente fisicamente, a pena torna-se sua representação, permitindo ao rezador abençoá-la como se estivesse diante da própria pessoa. Quando essa flor interior se mostra murcha, entende-se que o indivíduo está doente, e o papel do rezador é restituir-lhe o vigor, fazendo com esta volte a florescer novamente. É comum nos altares das Casas de Reza Ava Guarani a presença de penas, ainda que não em forma de flores para representar cada pessoa da comunidade, conforme se pode perceber na imagem a seguir.

**Foto 8** – Penas de aves no amba – o altar ritual do povo Ava Guarani, aldeia Yvy Porã, Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, Terra Roxa, Paraná. Elas representam cada pessoa da comunidade.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: setembro/2025.

Vilma, uma mulher indígena Ava Guarani, liderança da aldeia Yvy Okaju, em Guaíra, PR, me explicou que, além da flor na cabeça, todos os indígenas também nascem com o seu *akanguaá* - cocar. Este é um cocar espiritual, e apenas o rezador consegue enxergar. Ela contou que nunca teve apreço por usar cocar, mas ainda que ela mesma não tivesse intimidade em usá-lo em sua forma material, o sabia possuí-lo em sua forma espiritual. Contou que um dia, quando estava realizando gravações para um documentário, o diretor pediu que ela usasse o cocar, ao que ela se negou por não se sentir à vontade. Ainda assim, após assistir as gravações, e ao ver sua imagem na Casa de Reza na contraluz do crepúsculo, esta formou uma imagem de cocar em sua cabeça, ao que ela achou incrível, e atribuiu ao que seria o seu cocar espiritual.

Ela também contou que quando está chovendo, todos na aldeia colocam seus colares para que *Nhanderu* possam enxergá-los e protegê-los do *arapiry* - o relâmpago. Uma das únicas formas à qual *Nhanderu* consegue retirar qualquer coisa ruim que cerque as comunidades é por meio de um temporal e através do envio dos raios. Em sendo assim, em dias de chuva e trovão todos se preparam colocando seus colares, isso porque *Nhanderu* vai enxergá-los e levar apenas espíritos maléficos que possam estar à espreita da comunidade e os raios não atingirão ninguém deste local, apenas os espíritos causadores de prejuízos.

Os ventos fortes também representam espíritos nocivos, portanto ao usar os adornos os indígenas também ficam protegidos dos investimentos destes seres. Vilma conta que quando começa a ventar forte, todos em sua aldeia começam a fumar o *petyngua*, o cachimbo ritual, e também colocam seus colares, porque é através do uso do colar que *Nhanderu* conseguirá afastar as energias ruins de uma pessoa, funcionando como uma proteção. Colares, cocares e adornos são itens considerados sagrados. Vilma explica que os indígenas não usam apenas por

estética, apesar da questão visual também estar presente, mas sim que o uso dos adornos inclui a proteção espiritual.

Os artesanatos são frequentemente rezados antes de serem utilizados ou vendidos. Sobre este fato, Kerexu, liderança da Terra Indígena Morro dos Cavalos, afirma o seguinte:

Todos os artesanatos são rezados. Porque para fazer um artesanato, para pegar os vegetais no mato você precisa pedir licença, se não os *ija* te pegam e você fica doente. Na verdade, eles jogam pedra, e isso te deixa doente, e só o rezador que consegue tirar as pedrinhas e a doença. Por isso que eles contam sempre com a lua (astro). Tem a lua nova, a lua crescente, etc. Então o *Jaxy* (o lua) é um ser sagrado que a gente tem que respeitar. Quando chega na época de colher taquara a gente tem que respeitar. Agora, nós estamos no *Ara Pyau*, que é a época do *nhemongarai* (o ritual de consagração das sementes, pessoas e objetos). O *nhemongarai* é feito para o território, então ele consagra tudo o que está dentro do território. Agora foi feito o *Ara Pyau* no nosso território, então tudo que está dentro deste território está consagrado, benzido. Então foi falado nos grupos de *whatsapp*: – Plantem porque a terra já está consagrada. Tudo o que está dentro, incluindo as pessoas, as sementes e os artesanatos está rezado (Fala de Kerexu, entrevistada).

Kerexu explica ainda que além da consagração por meio do *nhemongarai* existe um ritual específico para rezar os artesanatos que faria com que estes se tornassem mais atrativos para ser comprados, porém poucas pessoas sabem como fazê-lo corretamente, e fazê-lo sem saber pode ser um ato perigoso, pois se malfeito pode acabar com toda a sorte da pessoa para outros campos da vida:

Agora tem outra coisa que é a magia, que a gente chama de *puanõ*, que a gente reza para o artesanato para vender, para que seja notado pelas pessoas que passam ali, então é um ritual, que a gente usa algumas ervas, algumas coisas que a gente coloca ali para que eles sejam percebidos pelas outras pessoas. Na verdade, só algumas pessoas que merecem isso, porque a gente não pode mexer de qualquer jeito, então tem todo um respeito e uma regra, não é assim, que vou pegar e fazer isso para vender um monte, porque eu posso até pegar e vender um monte, mas depois tudo o que eu tiver de sorte na minha vida acaba. Então eu mesma não gosto de mexer com essas coisas porque a gente não sabe conduzir direito. Então algumas pessoas fazem isso, mas é um alinhamento, uma linhagem que precisa ter cuidado para fazer (Fala de Kerexu, entrevistada).

Ao falar sobre estes rituais, Kerexu afirma que para ela todo o processo de coleta e produção do artesanato é um ritual:

Para nós, o ritual do artesanato acontece desde quando se tira os materiais da mata. Porque já procura, já sabe para que lado você vai cortar primeiro. Você vai começar a cortar sempre para o lado de onde o sol nasce. Então esse ritual já é automático. Eu fiquei pensando também nos rituais das plantas, porque sem a continuidade do plantio a gente não consegue dar continuidade na produção do artesanato. Quando entra nesse ponto da venda, do comércio, já

que não está muito dentro do nosso costume, do passado, de como que era feito, mas, por exemplo, as trocas, as consagrações, quando a gente faz o *nhemongarai* do *avaxy* (milho), a gente faz o *nhemongarai* da consagração do alimento, existe também esses elementos que estão ali no meio com a gente. Nesse último ritual que a gente fez na aldeia, tudo foi para o altar para ser consagrado, inclusive as cestarias (Fala de Kerexu, entrevistada).

Tais exemplos demonstram o caráter mediador e a possibilidade de estabelecimento de relações entre humanos e entre estes e outros seres. No caso específico desta pesquisa, os artesanatos ao serem comercializados, se constituem como mediadores de relações estabelecidas entre as mulheres Guarani com indígenas de outras etnias como Kaingang, Laklãnô-Xokleng, e pessoas não indígenas. Sandra Benites, no momento da banca de defesa desta tese comentou sobre o fato de que as mulheres Guarani começaram a pintar as cestarias porque perceberam que as mulheres não indígenas apreciavam os cestos coloridos. Sandra comentou ainda que o artesanato é um objeto de conhecimento que tem por objetivo “amansar os brancos”. Ou seja, colorir os cestos foi colocado como uma forma de agradar as mulheres não indígenas e auxiliar no processo de relações sociais de até mesmo, “amansar os brancos”.

Ao iniciar esta pesquisa, algo me fez supor que as mulheres Guarani se deslocavam para o centro da cidade de Florianópolis não apenas para venda de artesanatos, mas também para o estabelecimento de trocas e recebimento de itens para sustentabilidade, o que de fato foi se confirmando ao longo da pesquisa de campo.

Nestes momentos, percebi que muitas das doações que as mulheres Guarani recebiam, e que não despertavam seus interesses, como roupas de festas extravagantes, saltos altos, óculos de sol, entre outros itens menos utilizados por elas, eram repassados para as mulheres não indígenas. Isso me foi relatado por uma mulher não indígena à qual tive contato durante os trabalhos de campo, quando ela me mostrou um par de óculos de sol que havia ganhado de Romilda, uma mulher Guarani. Ou seja, não apenas elas recebiam, como também doavam para outras mulheres, estabelecendo relações sociais de trocas e ajudas mútuas, mediadas pelos objetos, reforçando o estabelecimento de relações sociais que de outro modo talvez não existiriam.

O artesanato pode também promover a mediação entre pessoas de uma mesma aldeia. Elizete explicou que dentro das aldeias Guarani as mulheres trocam artesanatos entre si. Ou também em alguns momentos uma mulher compra da outra que está precisando, ainda que ela mesma não use o objeto e o guarde para uma posterior revenda. Portanto, podemos falar de um mercado interno das aldeias como um mercado relacional, sustentado por vínculos de

parentesco, amizade e reciprocidade. O que circula não é o objeto em si, mas a posição social de quem doa ou vende, a possibilidade de retribuir e o valor simbólico que se agrega à peça.

Nesse mercado, o valor não se mede apenas pelo tempo de trabalho ou pela raridade da matéria-prima, mas pela relação que o objeto ativa. Uma cestaria feita por uma mulher mais velha pode carregar o prestígio da experiência, ao passo que um colar feito por uma jovem pode ser apreciado pela novidade do estilo. A troca, nesse sentido, funciona como um mecanismo de redistribuição interna de mercadorias e afetos.

Visto assim, a aldeia se torna um espaço onde o mercado não é um espaço separado da vida social, mas imbuído de dimensões éticas e relacionais. Diferentemente do mercado capitalista, onde o artesanato é convertido em dinheiro, na comunidade ele preza pela lógica da reciprocidade. Sobre a circulação de artesanatos dentro de uma mesma aldeia, Elizete afirma o seguinte:

Às vezes eu vendo para as meninas daqui da aldeia mesmo, a gente troca entre nós mesmas. Uma me dá uma pulseira, outra me dá um brinco e a gente usa os artesanatos uma da outra por aqui mesmo, é uma troca dentro da aldeia, eu troco muito artesanato. E tem outra forma também. Às vezes uma mulher Guarani que tem mais condição, ela compra o artesanato de outra que tem menos condição, apenas para ajudar ela. Depois a que compra vai lá e vende para outra pessoa. Às vezes vende até pelo mesmo preço que comprou, mas só para ajudar aquela que tem menos condição, nessa visão de coletivo, de uma ajudar a outra. Se eu tenho dinheiro hoje, porque eu sou professora, tenho dinheiro, mas vejo a outra mulher que está ali, que não tem emprego, mas tem artesanato, então eu compro e deixo guardado e no dia que eu puder sair para vender eu vendo, tem muito isso dentro de todas as aldeias Guarani. O próprio Guarani compra do Guarani mesmo. Quando eu for expor eu fico orgulhosa porque eu tenho bastante artesanato que comprei de outras mulheres. Nem todos fui eu que fiz, e nem é questão só de vender é para apresentar para outras pessoas o que eu tenho (Fala de Elizete, entrevistada).

A fala de Elizete reafirma o uso dos objetos como mediadores das relações sociais. A reciprocidade e ajudas mútuas que elas estabelecem entre si, são possíveis por meio da circulação do artesanato neste mercado interno da aldeia estabelecido entre as mulheres elas.

### **3.2 O status animado dos objetos**

Outro ponto relevante de considerar quando falamos sobre os objetos é a ideia de que estes não são seres inertes, mas vivos, fato que já é há algum tempo discutido no campo da antropologia. Nas narrativas históricas contadas pelos Guarani, estas se tornam mais evidentes. As histórias de origem das mulheres dão conta, por exemplo, de que elas surgiram de um cesto

de taquara que ao ser colocado na água por *Nhanderu*, se transformou em mulher. E tal narrativa explica muito da relação intrínseca entre as mulheres e os cestos de taquara para o povo Guarani.

*Anhãn*, um ser mítico considerado um seu caráter maligno e inimigo de *Nhanderu*, buscava por uma companheira. *Nhanderu* quis atender o seu desejo e transformou um *ajaka*, o cesto de taquara, o qual possui curvas como as de uma mulher, em uma bela moça. Mas antes de deixá-la na mata para que *Anhãn* a encontrasse, ensinou os modos de tratá-la, o que incluiria manter atitudes de cuidado e carinho destinados à mulher, advertindo que em caso de maus-tratos, ela voltaria a virar cesto.

**Foto 9** – Ajaka, o cestinho de taquara. Conforme as falas das mulheres Guarani, apresenta as curvas em formato de corpo feminino.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: outubro de 2025.

Porém, *Anhãn* não respeitou as regras ensinadas por *Nhanderu* e a maltratou por diversas vezes. Sendo assim, cada vez que ele a agredia, ela voltava a virar um cesto de taquara. Certo dia, *Anhãn*, que também é um ser poderoso, e queria desafiar *Nhanderu*, a levou para lavar os pés na água. Ali ele pegou um pedaço de cipó timbó, utilizado para pescar (planta que possui uma toxina que atordoa os peixes matando-os por asfixia), bateu com o toco deste timbó na água que soltou sua substância e intoxicou a moça, fazendo com que ela se tornasse cestinho para sempre.

Em outra versão da narrativa de origem das mulheres, se diz que após ter criado muitas espécies de árvores frutíferas para que seu irmão *Jaxy* pudesse se alimentar, *Kuaray* criou sua companheira. Sendo assim, ele pegou um *ajaka* - cesto de taquara, transformando-o em uma

bela moça. De início *Kuaray* a criou para que o ajudasse a guerrear contra os *Anhãn*<sup>21</sup>. Sua estratégia tinha o intuito de criar uma espécie de armadilha para seus inimigos. A invenção da mulher seria uma forma de atrair os seres malignos de *Anhãn* que por cobiçá-la, tentariam tocá-la, ao que ela se transformaria em cobra e os mataria com a picada de seu veneno. Kerexu explica esta passagem narrativa no trecho a seguir:

Chega o momento do *Kuaray* criar sua mulher, para ser a sua companheira. Ele cria o *ajaka* fazendo o formato das curvas de uma mulher, e então ele cria essa mulher para ele. Da mesma forma, que ela é cobiçada por muitos seres, ela é cobiçada pelos *Anhãn*, que são as onças, que também querem a mulher para eles. Então como *Kuaray* quer acabar com os *Anhãn*, ele tem a ideia de criar uma mulher para ajudar a acabar com eles. Um dia ele conversou com as onças [os *Anhãn*] e disse: – “Vou fazer uma mulher para vocês também”. Então ele faz um *ajaka*, coloca os seus poderes dentro e entrega para eles. Logo depois, no momento em que eles tentam tocá-la, ela se transforma em uma cobra venenosa e peçonhenta (Fala de Kerexu, entrevistada).

Outras versões afirmam que as mulheres foram criadas a partir da touceira de taquara e não do cesto, o que, de todo modo, indica uma íntima relação entre esta planta e as mulheres Guarani, que ainda que não explique a origem das mulheres por meio do cesto, a matéria-prima da criação, a taquara, é a mesma.

Neste capítulo nos chama a atenção o fato de que em algumas das versões das narrativas históricas Guarani, as mulheres tenham sido criadas a partir das cestarias, isso porque, na vida cotidiana, estes objetos estão simbolicamente associados ao feminino, e são as mulheres quem, majoritariamente, produzem os cestos de *ajaka*. Na cosmopercepção Guarani, a taquara, cujo material serve de uso para a confecção da cestaria, é frequentemente associado às mulheres. Nos momentos rituais elas quem tocam o *takuapu*, o instrumento de percussão, feito de um único tronco oco de taquara, medindo aproximadamente um metro de altura, que ao ser batido ao chão da terra, emite um som seco que dá ritmo às músicas entoadas na *Opy* – a Casa de Reza. Vale ressaltar ainda, que o *takuapu* é considerado em seu status de ser animado, e que em muitos casos, pode apresentar vida própria.

Elizete explicou que, antes das mulheres serem criadas, seus espíritos se originam de um local que foi denominado por ela como “a Cidade das Taquaras”. Tal denominação se refere ao fato de que os espíritos das pessoas se originam de lugares no mundo divino aos quais por vezes os Guarani se referem por “cidades” (em língua Guarani: *regua*). Desta Cidade das Taquaras descendem todas as mulheres, que antes de virem para a terra em forma de gente, são

<sup>21</sup> Os *Anhãn*, neste caso é colocado no plural, pois o termo pode se referir tanto ao ser espiritual quanto aos serem malignos em geral, frequentemente associados às onças.

taquaras, ou cestos de taquara. Não por acaso, *takua*, o nome dado à taquara é também um dos nomes de mulher entre o povo Guarani, demonstrando a íntima relação entre este vegetal e as mulheres. Segundo Elizete:

O *takuapu* é um ser sagrado, ele faz a conexão direta com *Nhanderu Tupã*, o deus-trovão, porque o som que o *takuapu* faz é igual ao do trovão. Então através daquele som: – Tum, tum, tum (o som do trovão) que é o mesmo som que a mulher faz ao tocar o *takuapu*, ao bater ele no chão, demonstra a conexão da mulher com este instrumento e com o *Nhanderu Tupã*. Ou seja, o *takuapu* conecta o mundo físico com o espiritual (Fala de Elizete, entrevistada).

**Foto 10** – Takuapu utilizado nos cerimoniais rituais dentro da Casa de Reza, Opy, aldeia Yvy Okaju, Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, Guaíra – PR.



**Foto:** Viviane Vasconcelos. Data: outubro de 2025.

Segundo relatos das mulheres Guarani, o *takuapu* tem um cordão não visível ao olho nu que o liga ao céu. A conexão entre as mulheres e este instrumento musical é muito evidente, e por este motivo cada mulher quando nasce ganha um *takuapu*, para deixá-lo na *Opy*, a Casa de Reza, para se conectar com a espiritualidade. Além disso, ele é um objeto do gênero feminino, que também possui um *ijá*, feminino, tendo uma dona protetora. Essa questão do gênero dos objetos é bastante interessante, e em conversas com as mulheres Guarani, descobri que não apenas os seres humanos, mas também os objetos possuem gênero, e este está associado a quem os utiliza com maior frequência. Por exemplo o *takuapu* é feminino porque são as mulheres quem o utilizam, o *popygua*, instrumento ritual utilizado pelos homens é, portanto, masculino, e assim por diante.

Outra informação etnográfica fundamental para a compreensão do *takuapu* em particular, e para objetos em geral, diz respeito à capacidade de agência das taquaras utilizadas para a confecção deste instrumento. Elizete conta que a taquara ao ser retirada, escolhe se vai

querer se transformar em *takuapu* ou se vai querer virar uma nova planta. Se escolher virar um instrumento, ela será considerada sagrada e ficará dentro da *Opy* – Casa de Reza, local em que será batizada e receberá um espírito. Se escolher virar uma nova planta, ele rebrotará no chão da terra onde for deixada, o que indica que ele escolheu não virar um *takuapu*.

Elizete contou sobre um episódio em que ela mesma coletou uma estaca da taquara para ser seu *takuapu*, mas disse que esta não emitiu som ao ser batida no chão, ao que ela atribuiu ao fato desta não querer ser um *takuapu*:

Esses tempos eu trouxe uma estaca de bambu para ser meu *takuapu*, mas ela quebrou e não consegui fazer o *takuapu*. Então eu deixei ela no chão da terra e, um tempo depois, ela brotou, então eu entendi que ela não queria ser um *takuapu*, ela queria ser uma árvore e me dar uma filha dela, um pedaço dela para ser o meu *takuapu*, mas ela mesma não queria ser *takuapu* (Fala de Elizete, entrevistada).

Elizete afirmou também que a existência de diversas variedades de taquara, explica a diversidade de variedade de mulheres presentes no mundo hoje. Explicou ainda que a taquara representa a conexão entre o mundo terreno e o mundo divino porque suas touceiras são altas, e, em suas palavras “olham por cima das outras árvores”. São plantas fortes e flexíveis que não quebram, e isso explica, em suas palavras, o porquê as mulheres serem fortes e flexíveis tal qual estes vegetais.

A capacidade de transformação dos objetos em seres animados fica evidente nas narrativas de origem do mundo Guarani, como por exemplo, no caso em que as mulheres surgiram a partir dos cestos de taquara. Pensar que humanos um dia foram objetos, pode supor uma humanidade dos seres materiais. Porém, não me parece que seja o caso de apontar a humanidade dos objetos, uma vez que estes não precisam necessariamente possuir status de humano. Compreendê-los enquanto seres animados me parece fazer mais sentido para pensar o significado dos objetos para os povos indígenas. Isso significa dizer que objetos são seres que possuem capacidades de agência, inteligência e interação.

Evidências arqueológicas amazônicas sugerem que o tratamento que comunidades indígenas davam aos potes de cerâmicas, por exemplo, eram os mesmos dados aos corpos humanos. Seria um erro presumir que a cerâmica fosse um objeto fixo, “que traz a marca da forma cultural sobre a matéria ‘dura’ do mundo físico. Pelo contrário, as evidências sugerem que os potes eram tratados como corpos” (Alberti, 2007, p. 211 *apud* Ingold, 2012a, p.36).

Como dito, nas conversas com as mulheres Guarani, elas explicaram que o *ajaka* representa o corpo de uma mulher. A base do cesto é chamada de *ajaka reví*, ou a “bundinha do cestinho”, já a parte mais abaulada central, como me explicou Nara, uma mulher *Mbya*

Guarani moradora da Terra Indígena Morro dos Cavalos, é a “barriga do *ajaka*”, chamada de *ajaka patua’i* em língua Guarani. Ainda segunda Nara, a borda do *ajaka* é chamado de *ajaka nhandeaju’i*, ou “o pescoço do *ajaka*”, representando nitidamente as partes do corpo humano.

O cestinho, além de representar o corpo humano, pode também representar a vida, que também é trançada na visão Guarani. Nas palavras de Antônio Polaquinho, pai de Nara e também morador da Terra Indígena Morro dos Cavalos, ele afirma o seguinte:

O *ajaka* representa a nossa vida. A nossa vida é trançada e vai subindo como quando se faz o *ajaka*. A nossa vida e o nosso corpo, também é igual o *ajaka*, tudo trançadinho, bem como o *ajaka*, que protege a nossa vida, como o *ajaka*, porque o *ajaka* pode colocar alguma coisa dentro, uma comida, alguma coisa assim que você pode estar usando para proteger aquilo, e o nosso corpo é para proteger o que tem dentro, os órgãos, o espírito, o *ajaka* representa a nossa vida (Fala de Antônio Polaquinho, entrevistado).

Outro ponto importante sobre a questão da vida dos objetos está relacionado aos grafismos. Sobre isto Kerexu explica o seguinte:

Então, o que eu aprendi dentro do nosso grafismo nosso, por exemplo, assim, da cobra, tem o desenho do *Nhacatinã Pará*, que é a cobra que não é venenosa, a caninana, e o *Jarará Pará* que é a cobra venenosa, a jararaca. E também tem assim, os grafismos que forem abertos, que não forem fechados, eles são de caminhos livres para você caminhar livremente como o desenho da cobra caninana, por exemplo, tipo assim, você encanta, quando você caminha, você encanta as pessoas porque o seu caminho é livre. Já quando o grafismo é fechado já não, ele representa atenção, cuidado, porque ele representa a cobra venenosa, então o caminho é venenoso, e pode ser fatal, ele é representado pela cobra jararaca. Então nós usamos bastante o caminho aberto para fazer as nossas caminhadas e abrir caminhos e o grafismo fechado para a nossa proteção, e então a gente caminha com proteção. Eu estou usando os dois tipos na minha pulseira de miçanga: o aberto (*Nhacatinã Pará*) e o fechado (*Jarará Pará*), eu sempre uso uma pulseira com grafismo aberto e outra com o grafismo fechado. Um para me abrir caminhos, que é o desenho que representa a *Nhacatinã Pará* e outro para me proteger que é o desenho da *Jarará Pará* (Fala de Kerexu, entrevistada).

O grafismo é representado pela expressão “*ipará*” ou “*pará*”. Este termo se refere tanto ao desenho, quanto à imagem, ou ainda à própria escrita dos não indígenas. O que demonstra a relação entre a escrita textual e os grafismos. O trecho a seguir demonstra tal fato na conversa que tive com Kerexu:

**Viviane:** Você está falando sobre *Jarará Pará*, *Nhacatinã Pará*, mas o que significa a palavra *Pará*?

**Kerexu:** *Pará* é o grafismo, é o símbolo.

**Viviane:** Então *Pará* é o nome que se dá para grafismo?

**Kerexu:** Sim. É tudo que você faz leitura. É como se fosse uma escrita. Se fala *ipará*, para “está escrito”, *ipará* “está pintado”, desenhado, tem um desenho.

**Viviane:** Então o grafismo pode ser um texto?

**Kerexu:** É um texto, isso mesmo, um texto e um grafismo (Conversa entre a autora e Kerexu, entrevistada).

Em conversa com Elizete, irmã de Kerexu, ela contou a história do surgimento dos grafismos. Segundo ela “uma mulher teceu um cesto e tinha uma cobra por perto que passou por cima do cesto e deixou registrado o grafismo. Por isso que todos os cestos têm um grafismo. A cobra também representa os homens, e neste sentido, o cestinho também representa a relação entre os homens e as mulheres”. As explicações de Elizete apontam que os grafismos não apenas representam animais ou outros seres, mas nos lembram da vida dos objetos.

Miller (2009) aponta que, se deixados sem cuidados, os materiais perdem sua capacidade de conservação. Objetos se estragam e corpos se deterioram, sendo necessários esforços e atenções para mantê-los conservados. Ou seja, os objetos não são tão fixos, e não são mais estáveis do que corpos, como a perspectiva ocidentalizada tende a presumir.

É nas narrativas de origem de diversos povos indígenas, como aponta Miller (2009), que a transformação dos objetos em humanos ou animais aparece de modo mais evidente. Nas histórias do povo amazônico Mamaindê, o machado de pedra, que gostava de bater nas árvores para obter o mel, se transformou em tayra, um animal que se alimenta desta substância. As flechas envenenadas utilizadas nas caças se tornaram cobras venenosas, o recipiente de cabaça virou o casco de uma tartaruga, e as tornazeleiras de algodão dos xamãs se tornaram centopeias gigantes. Há registros na literatura etnográfica, histórias de cestos de taquara desenhados com os grafismos de pintas de jaguares, que ao serem abandonadas por quem as produziu, se transformaram em jaguar. De modo a concluir sua análise, Miller (2009) sugere que objetos feitos pelos humanos tem status de sujeito. Segundo a autora:

[...] os objetos que possuem subjetividade são precisamente aqueles produzidos por pessoas, o que os torna, nesse sentido, portadores da agência humana. Quando definem o termo “*wasain’du*” (“coisa”), os Mamaindê enfatizam precisamente essas características: “*wasain’du*” é alguma coisa que fazemos ou usamos”. O conjunto das coisas que as pessoas fazem pode, portanto, ser chamado “*nusa waisainâ’ã*” (“nossas coisas”), ou “*nusa wekkinâ’ã*” (“aquilo que nós fazemos”, literalmente “nossos fazeres”) (Miller, 2009, p. 67).

Disto se pode compreender que os objetos precisam ser constantemente domesticados para que não assumam sua forma humana ou animal, como no caso dos cestos abandonados que se transformam em jaguares. Caso percam sua ligação, ou se sintam abandonados por quem

os produziu, estes podem reverter à sua forma viva. Ou vice-versa, como no caso da mulher feita da cestaria, que ao ser maltratada por *Anhãn*, se recusa a permanecer em sua forma humana e volta à sua forma de cesto.

Neste mesmo sentido, Miller (2009) sugere uma inter-relação entre seres humanos e seus adornos pessoais, por serem ambos, produtos das atividades humanas. Tal fato estabeleceria uma equivalência entre estes, não de modo que humanos possam ser considerados objetos, mas de modo que, em contextos específicos, os objetos possam ser considerados em seu caráter humano, ou ainda melhor, subjetivamente relacionados aos humanos, como no caso das meninas púberes Piaroa e seus colares de contas. Sobre isto Miller (2009, p. 65) aponta o seguinte:

David Price (1977:125) observa que entre os grupos Nambikwara da Chapada dos Parecis, meninas pubescentes (pessoa que se aproxima da puberdade) - e que são ativamente "feitas" por meio da agência humana - podem ser consideradas "feitas à mão" pelos seus pais, assim como seus adornos corporais. De acordo com esse autor, o que permite essa comparação entre meninas pubescentes e as faixas que elas vestem é o fato de que os Nambikwara compreendem ambos como produtos da agência humana. A isso deveria ser complementado, porém, que traçando tal comparação, os Mamaindê não concebem as meninas pubescentes como objetos, mas concebem objetos como sujeitos.

A influência que um objeto pode exercer sobre uma pessoa é tema recorrente na etnologia indígena. Muito se ouve entre as narrativas Guarani *Mbya* que tanto a mulher grávida, quanto pai de uma criança que está sendo gestada, não podem tocar em itens cortantes, porque a criança pode nascer com uma marca de corte, como me relatou Elizete ao mostrar uma marca de nascença que parecia a de um corte na orelha de seu filho. Ela explicou que na ocasião de sua gravidez, o pai de seu filho havia furado a sua própria orelha e que o menino nascera com a mesma marca do furo feita por ele durante sua gestação.

São diversas as narrativas das mulheres grávidas que dizem estar proibidas de tecer cestarias ou pulseiras em miçangas porque isso poderia levar a criança e se enrolar no cordão umbilical. Também ouvi diversos relatos sobre atitudes de evitação em deixar objetos acompanhados de outro igual e da mesma natureza, pois isso poderia levar à gravidez gemelar, considerada um tabu entre o povo *Mbya* Guarani, portanto elas evitam deixar objetos pares próximos entre si.

Por fim, de modo a concluir este item, e após estes apontamentos sobre a influência dos objetos na vida das pessoas em diversas cosmopercepções indígenas, irei abordar neste

momento a intrínseca relação entre humanos e objetos e as subjetividades envolvidas nestas relações.

### 3.3 Objetos e pensamentos: “os artesanatos somos nós”

Ao estudar os artesanatos Guarani, percebemos que não existe uma separação absoluta entre o produtor e sua produção, de modo que os objetos carregam a presença, os saberes e as experiências das pessoas que os produzem. Neste sentido, e como forma de resgatar a principal discussão teórica-metodológica desta tese que é questionar a antropologia hierarquizante, os artesanatos nos auxiliam a compreensão de que o eu *versus* o outro, ainda que este outro não seja humano, se tornam interdependentes. Ao reconhecer que o artesanato é uma extensão viva do produtor, e ao trazer isso para a discussão metodológica da pesquisa, se percebe que o pesquisador também se reconhece como parte da relação de conhecimento. Ou seja, sua percepção, suas interpretações e sentidos são atravessados pelo contato com o que se produz e, neste caso podemos refletir sobre a teoria da reflexividade. Nesse sentido, esta não é apenas uma autoanálise subjetiva, mas uma ética de atenção na relação com o outro e uma forma como o produto se manifesta no mundo e nos objetos que se criam, que pode ser tanto um texto quanto um artesanato.

Miller (2009) aponta uma profunda ligação entre os ornamentos corporais e a construção da pessoa nas sociedades indígenas, de modo que, adornos e artesanatos estão relacionados aos modos como os seres humanos concebem a si mesmos e aos outros. A autora ressalta que o estudo da noção de pessoa Mamaindê, por exemplo, deve considerar uma pesquisa aprofundada sobre os ornamentos corporais que acompanham um indivíduo nos momentos rituais e xamânicos, pois são estes objetos que conferem intencionalidade e consciência a uma pessoa.

De modo a complementar o exemplo etnográfico Guarani já apontado anteriormente, Miller (2009), afirma que, para os Mamaindê as pessoas não possuem apenas ornamentos externos ao corpo, mas também internos. Estes últimos são denominados genericamente por *waisain 'du*, cujo significado pode ser “coisa”, e fazem referência a todos os pertences internos e invisíveis ao olho nu de uma pessoa. Somente os xamãs, em momentos rituais, são capazes de enxergar estes ornamentos internos, e os problemas causados aos adornos podem, por consequência, causar doenças aos seus portadores. Sendo assim, o trabalho do xamã é garantir a integridade destes itens. Nos momentos de cura, os xamãs retiram os adornos corporais internos da pessoa, os tornando visíveis aos humanos por meio de um fio de algodão, mas que aos seus olhos é um colar de contas pretas interno de uma pessoa (*yalikdu*). Segundo o xamã

Mamaindê, todo os corpos humanos são adornados com esses colares, invisíveis aos olhos destreinados.

Ao observar o processo de cura de uma mulher idosa que apresentava muitas dores pelo corpo, Miller (2009) relata que o xamã, ao retirar o colar interno de contas de seus joelhos e estômago afirmou que as dores advinham do fato destes se encontrarem rompidos. Ele a advertiu de que ao ter armazenado seus colares externos enrolados, e de forma errônea, isso teria causado um desarranjo em seus ornamentos internos, demonstrando a relação entre os ornamentos internos e externos de uma pessoa. Neste caso, o trabalho do xamã, de modo a resgatar sua saúde, consistiu em desenrolar o colar de contas interno, consertando-o e colocando-o de volta no corpo da paciente.

Ao aprofundar suas análises, Miller (2009) aponta que as propriedades dos ornamentos corporais definem não apenas o sujeito, mas seu estado corpóreo. Isso explica o fato de que a doença é vista como a perda dos ornamentos do corpo, ou até mesmo a troca destes com outros seres. Segundo Miller (2009, p.61):

Um entendimento da noção Mamaindê de pessoa não pode, no entanto, dispensar uma investigação sobre o status dos objetos e, mais especificamente, dos ornamentos do corpo. Argumento que entre os Mamaindê, a propriedade dos ornamentos do corpo define o sujeito, conferindo-lhe consciência, direção, intencionalidade e memória. Por essa razão, a doença é concebida como um processo de transformação – frequentemente descrita como uma perda dos ornamentos do corpo, ou como uma troca dos ornamentos do corpo com esses outros seres. Nesses casos, os adornos estão associados ao conceito de espírito (*yauptidu*). Uma análise do status dos objetos em geral, e dos ornamentos corporais em particular, revela o significado através do qual cada pessoa é constituída no amplo espectro de humanidade característico das ontologias ameríndias. A análise destes itens é, portanto, crucial para o entendimento de como os Mamaindê concebem a si mesmos e aos outros.

Por estarem ligados aos seres espirituais, muitas vezes o termo “objeto” é traduzido pelos Mamaindê, por “espírito”, ou “a parte espiritual que é constitutiva da pessoa” (Santos Granero, 2009; Walker, 2009 *apud* Miller 2009). Portanto, e como dito, a doença é considerada como a perda dos ornamentos corporais e as práticas xamânicas buscam adornar o corpo com o maior número de faixas de contas pretas em bom estado. Segundo Miller (2009, p. 76):

Para essas pessoas, objetos estão imersos em uma economia de subjetividades, sendo concebidos como sujeitos ou como constituintes de pessoas, na medida em que relacionam essas pessoas com outras espécies de sujeitos. Nesse sentido, é possível dizer que, para os Mamaindê, uma teoria dos objetos deve ser, necessariamente, uma teoria da pessoa. Não é por acaso, que entre o Mamainde, o objeto prototípico, aquele que pode ser genericamente chamado de "coisa" (*wasain'du*), é o ornamento corporal. Uma compreensão da

constituição das pessoas exige, portanto, levar em consideração ambas as formas de produção e conceituação de objetos.

De modo a reforçar o caráter de sujeito e a agência dos objetos, Miller (2009) relata momentos em que os próprios colares de contas narram o que teria acontecido ao espírito do paciente. Um outro momento em que os objetos ganham caráter de agência e vida própria é durante os ritos de puberdade feminina. Diz-se que a menina em isolamento não deve vestir adornos como colares, pulseiras ou tornozeleiras, uma vez que na escuridão da noite estes podem se tornar animais peçonhentos como víboras, cobras e centopeias gigantes. Esta situação se inverte quando a moça sai do resguardo. Neste momento, ela precisa se vestir com diversos adornos corporais, para se proteger dos seres que causam malefícios, como relatado no trecho a seguir (Miller, 2009, p. 65):

Quando a menina finalmente emerge da cabana a qual estava em reclusão, seus pais fazem inúmeras faixas de miçangas pretas para presentear aqueles que a removem do isolamento, os quais muitas vezes a chamam de “minha coisa” (*da wasain’du*). Assim, embora durante o período de isolamento, os ornamentos corporais são perigosos porque podem se transformar em animais, durante a festa que marca o fim do isolamento, eles são indispensáveis. Eles passam a ser identificados com a menina a tal ponto que ambos se tornam uma única “coisa” (*wasain’du*).

No que se refere à produção de artesanatos, Belaunde (2006), afirma que os objetos indígenas adquiridos pelos turistas são expressões da materialização da arte feminina de tecer bolsas, colares e outros artefatos que, complementadas pelas atividades de seus cônjuges, se transformam em objetos comercializáveis. Como já apontado no Capítulo 2, este trabalho de produção artesanal só é possível porque o sangue, ao se movimentar pelas veias atribui pensamento a todas as partes do corpo e produz objetos, roças, pessoas, dentre outras produções, que se materializam para o mundo.

Segundo a autora, de modo geral, e como também já apontado no Capítulo 2, as teorias de conhecimento amazônico consideram que o coração é o órgão pelo qual os pensamentos são impulsionados. Ao alcançar todos os outros órgãos permitem que uma pessoa, em interação com outras, aja sobre o mundo. Comidas, objetos, palavras, músicas, cheiros e crianças são produzidos através das manifestações da boa circulação dos pensamentos exteriorizados na realidade física por meio de habilidade e dedicação ao trabalho.

Noções semelhantes são encontradas em diversos grupos indígenas. A expressão característica magochino, “meu coração pensa”, do povo Candoshi, também traduzida por “meu coração pensa sobre alguém ou algo com relação a alguém”, indica que uma pessoa pensa com o coração (Surrallés, 1999, p. 128, *apud* Belaunde, 2006). Segundo Conklin (2001a, p. 143)

citada por Belaunde (2001, p. 107), entre os Wari e os Airo-Pai, para as pessoas preguiçosas, más e indispostas a cuidar de outras, se diz que “não têm coração”, porque “não sabem pensar” com este órgão. À esta falta de habilidade está implicada uma desvalorização corporal, isso porque as pessoas sem pensamento não exercem habilidades verdadeiramente produtivas, de modo que seus corpos, “não têm valor”.

Outra questão importante no que se refere à produção de objetos, como o artesanato, cujo tema é crescente na literatura do campo da etnologia indígena, e abordado no Capítulo 2, se refere a um refinamento do olhar para o estudo das intenções, na medida em que estes produtos se apresentam enquanto manifestações das boas circulações dos pensamentos que ao caminhar pelo corpo, por meio de habilidades próprias, são exteriorizadas. Isso significa que o artesanato e as produções artesanais se constituem como ações do intento, tanto no que se refere à produção de objetos quanto de corpos, que se iniciam no pensamento.

Vilma, liderança Ava Guarani, me explicou que “tudo o que a gente faz é um modo de praticar o *mborau*”, ou seja, o que ela definiu como “algo que a gente faz ou está praticando e que vai acontecer algum dia”. Ela me explicou que cada bichinho que o artesão faz, por ser uma cópia do original, é como se gerasse uma nova vida. Ou seja, através da produção do artesanato dos bichinhos de madeira é como se o artesão premeditasse que aquele animal vai existir, como se a imagem criasse a realidade.

**Foto 11** – *vicho'i* animais esculpidos em madeira, artesanato tradicional Guarani, e principalmente *Mbya* Guarani. Local: centro da cidade de Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: janeiro de 2023.

A fala de Vilma aponta que existe uma conexão profunda entre os seres da natureza, os bichinhos de madeira produzidos e o próprio ser humano. Quando um artesão começa a esculpir, ele já está em relação com a imagem de um animal que habita a mata, ou que vai surgir, ou seja, a inspiração não é apenas fruto da imaginação individual, mas uma conexão viva com o espírito do animal que existe na natureza que se manifesta na peça final. Nas palavras de Elizete, este animal pode até mesmo já existir:

Eu acho que existe uma conexão entre os seres da natureza, os bichinhos de madeira que a gente produz e o ser humano. Quando um artista vai esculpir um bichinho ele já está conectado com a imagem de um animalzinho lá na mata. Então aquele espírito daquele animal já se apresentou para ele, o artista vai esculpindo o espírito daquele animal que já está ali com ele. Ele se apresenta para o artesão, e ele vai fazendo, vai fazendo e fica pronto, ele tem uma inspiração que na verdade é uma conexão com um bichinho que já existe (Fala de Elizete, entrevistada).

Antônio Polaquinho, explica que a produção dos bichinhos em madeira, os *vicho'i*, surgiram como forma de entreter e educar as crianças. Segundo ele:

[...] os Guarani como que para educar as crianças, para mostrar o que tem no mato, eles inventavam fazer cada bichinho que tem no mato como: tatu, cutia, tamanduá, porco-espinho, tudo que vive no mato, eles fazem, e mostram para as crianças, para elas aprenderem. Esse aqui é tatu, esse aqui é coruja, esse aqui não pode matar, esse aqui pode matar, mas no tempo certo [quando não estiver no tempo do acasalamento], esse aqui pode matar, mas o jovem não pode comer, só os mais velhos e aí já sai educando. Aí as crianças já sabem, já tem noção para as coisas que às vezes eles saem para caçar, aí já não mata, já sabe para quê serve aquele bichinho (Fala de Antônio Polaquinho, entrevistado).

**Foto 12** – *vicho'i*, animais esculpidos em madeira, artesanato tradicional dos Guarani, e principalmente *Mbya* Guarani. Local: Centro da cidade de Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: janeiro de 2023.

Paulina Martines, liderança Ava Guarani da aldeia Yvy Okaju, na Terra Indígena Tekoha Guasu Guavira, oeste do Paraná, município de Guaíra, ao me comentar sobre o significado do artesanato para o povo Ava Guarani o definiu da seguinte maneira “os artesanatos somos nós”. Sua fala faz referência ao fato de que o processo de produção de artesanato demanda muito de intenção e dedicação da/o artesã/o ao ponto deste/a viver em uma imersão com seu objeto, tornando-se o artesão uma parte de sua criação e vice-versa, o que corrobora com as discussões teóricas trazidas neste item.

Esta afirmação indica que a produção é um processo de correspondência e não da reprodução da dicotomia sujeito X objeto (Ingold, 2012b). Isso significa que a produção deve ser entendida não apenas como a aplicação de técnicas sobre materiais, mas como um verdadeiro processo de correspondência, no qual há uma interação contínua entre o criador e o meio em que este atua. Nesse sentido, os materiais não são elementos passivos, uma vez que co-respondem, oferecendo resistência, sugerindo caminhos e orientando a ação humana que acabam por moldar a relação entre humanos e objetos (Ingold, 2012b).

Essa perspectiva desafia a visão tradicional de produção como um processo puramente instrumental ou linear, enfatizando que o conhecimento e a habilidade são desenvolvidos através da prática e da interação direta com o mundo material. Assim, a criação se configura como um diálogo dinâmico, no qual o resultado final emerge da colaboração entre sujeito e matéria, tornando o processo de produção tão significativo quanto o próprio produto materializado. Isso significa “pensar com” objetos, lugares, materiais, entre outros, e tal explicação exemplifica o que Ingold (2012b) está dizendo em sua célebre frase na qual afirma que “humanos e não humanos estão ligados pela teia da vida”.

Podemos pensar ainda nas construções e relações de gênero associados aos adornos e aos artesanatos entre as sociedades indígenas. Segundo Montani (2008), as atividades de tecer tecidos, pulseiras ou cestos de taquara, incluindo os seus produtos e denominações, são fenômenos essenciais para a compreensão do papel das mulheres nas construções de gênero e de pessoa na sociedade wichi.

Para os Guarani, as cestarias representam uma metáfora das relações entre homens e mulheres. No capítulo anterior foi discutida a questão do *ajaka* como símbolo da metáfora da diferença e complementariedade de gênero entre os Guarani. A explicação é a seguinte: as bases dos cestos representam os homens e a parte da concavidade, ou seja, todo o formato e a estrutura, a mulher, e elas dão forma e colorido não apenas à cestaria, mas ao mundo. Elizete explicou que por isso que a cestaria é colorida, porque está associada às mulheres. Os homens

representam a base da aldeia, e as mulheres dão a forma. Se não existissem os homens, a base, a vida das mulheres seria sem fundo, e nada se sustentaria, e se não houvessem as mulheres, a vida em sociedade não teria estrutura para permanecer em pé.

Segundo Elizete, tecer o cesto de taquara é uma matemática, e é nesta lógica que se encontra a inteligência da mulher Guarani. A arte de tecer os cestos é complexa e é um saber valorizado entre os Guarani. As mulheres que sabem produzir os cestos são vistas com deferência e respeito pela comunidade, por serem propagadoras da cultura em sua forma considerada a mais tradicional.

### **3.4 As mulheres Guarani e a comercialização de artesanato**

Como forma de concluir este capítulo trarei pontos para pensar a questão da importância dos artesanatos na vida cotidiana das mulheres Guarani e os modos como elas estabelecem relações com diversas pessoas através de sua comercialização. Este item tem por objetivo fazer uma relação entre o capítulo e o tema desta tese.

As produções das artesãs Guarani não são apenas modos de ter acesso aos recursos financeiros, apesar de frequentemente este ser o discurso associado à comercialização, mas sim que incluem a busca de víveres e bens de consumo que de outra forma, não seria possível acessar. E é neste sentido que as cidades podem ser consideradas locais de incursões na qual antigamente se configurava em local de caça, pesca e coleta, de modo a levar recursos para suas casas.

Nestas incursões contemporâneas, as mulheres Guarani contam com a ajuda de outras pessoas para o acesso a estes recursos e ainda movimentam as trocas comerciais ao também oferecer itens como troca. Elas recebem e doam objetos materiais assim como o fazem na aldeia, mas com outras pessoas que incluem outros povos indígenas e não indígenas. Nestes movimentos, incluem muitas destas pessoas em suas vidas cotidianas que são convidadas a conhecer a aldeia e até mesmo, como vi alguns casos, batizar crianças, no qual eu mesma fui convidada para um batismo quando estava em trabalho de campo.

Os batismos são formas indígenas bastante utilizadas para incorporar pessoas não indígenas em redes de parentesco que de outra forma não ocorreria, considerados modos de circulação simbólica das crianças, e que apontam os modos como elas incorporam pessoas não indígenas em suas redes de relações. E nestes casos, eles são possíveis graças aos movimentos impulsionados pela comercialização dos artesanatos.

No início da pesquisa me chamou a atenção o fato de que as mulheres artesãs, aquelas que menos falam a língua portuguesa e que menos se relacionam com os não indígenas seriam aquelas mesmas que teriam maior protagonismo ao fazerem os movimentos de idas até as cidades e se relacionarem com não indígenas e outros povos indígenas. As cidades são locais em que a segregação da classe de pessoas que vivem exclusões se manifestam de forma contundente. Ser mulher indígena e ocupar as cidades é um desafio marcado por diversas violências que ainda assim não impedem as mulheres Guarani de fazer o que lhes parece plausível: comercializar artesanato produzido na aldeia.

Analisar a resiliência das mulheres Guarani em fazer estes deslocamentos até as cidades me fez pensar que além de um importante tema de estudos, a comercialização de artesanato também é um tema que possibilitaria minha entrada em uma rede de mulheres que possuem menos registros na literatura etnográfica. Ao longo dos anos de experiência com trabalhos de pesquisa nas comunidades indígenas percebi que no mais das vezes, mesmo ao estudar a temática das mulheres, nós pesquisadoras ainda ficávamos restritas às redes de mulheres ligadas às lideranças femininas, isso porque é praxe, os pesquisadores acabarem se tornando apoio para os grupos familiares das lideranças, de modo que as mulheres que menos tem acesso aos cargos e relações com não indígenas ficavam, de certa forma, em segundo plano não apenas na escolha das pesquisas, mas também na literatura sobre mulheres indígenas.

Ao perceber que seria um desafio adentrar numa rede de mulheres que possuem menos abertura para os pesquisadores e que ainda assim, à sua maneira, estavam a estabelecer relações de protagonismos, quando se deslocavam até as cidades, foi que entendi a relevância do tema da pesquisa.

Se atualmente são as mulheres aquelas que mais se envolvem na atividade de comercialização de artesanato, historicamente nem sempre foi assim. Relatos indicam que há tempos atrás os homens saiam para realizar esta atividade. Em algum momento, após os anos 1990, isso mudou. Não irei aqui trazer um relato sobre este processo de mudança, porque minha intenção e abordagem está ligada ao momento atual, e portanto, menos histórica, processualista ou diacrônica e mais sincrônica. Mas para fins de registro, entendo importante trazer esta informação, porque de fato em algum momento esse protagonismo masculino se alterou e levou ao que podemos observar hoje em dia que é a atuação das mulheres frente à comercialização de artesanatos nas cidades.

**Foto 13** – exposição de artesanato no centro da cidade, rua Deodoro, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: janeiro de 2023.

A despeito de toda a dificuldade com a língua, são elas que estão se colocando em movimento de relação, porque o comércio é de fato, o estabelecimento de relações. Quais as motivações em estabelecer relações com pessoas nas quais pouco se compreende a língua ou que pouco será compreendida? Essa é uma das questões que esta tese levanta, e que abordei no Capítulo 1 de forma mais específica e ao longo dos capítulos de forma mais geral. Quando penso sobre isto me vem à mente uma cena do filme *Bicicletas de Nhanduru*, em que a família, em tom de brincadeira com a anciã da família, diz: “ela vende tudo por R\$ 5,00 porque esta é a única palavra que ela sabe falar: – “Tchinco”, em tom de jocosidade. Mesmo sendo pouco falante de português esta artesã não deixa de se deslocar à cidade para realizar seu comércio.

O que as motiva em vender seus artesanatos, muitas vezes por pouco retorno, em se considerando todo o trabalho de ir ao mato, coletar o artesanato, na época certa, na lua certa, em áreas longínquas, no mais das vezes de mata fechada e íngreme, como na Terra Indígena Morro dos Cavalos, para realizar um longo trabalho de confecção e comercializar por um valor que, de fato não chega a corresponder ao valor verdadeiro dos itens, foi uma das questões que tentei responder neste trabalho de pesquisa.

**Foto 14** – Exposição de artesanatos pelas mulheres Guarani. Local: centro da cidade de Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: janeiro de 2023.

Tal fato parece ser explicado na questão da produção de artesanato que se apresenta como uma forma de resistência frente às explorações de mão-de-obra indígena, uma vez que é um meio de se acessar víveres e recursos econômicos sem precisar se submeter à lógica de trabalho do modelo econômico ocidental. No Capítulo 1 há o registro de uma fala de Kerexu que explica que ouviu de uma mulher Guarani que produzir artesanatos pode não ser uma forma de acesso a um quantitativo grande de recurso, mas é uma forma de manutenção da cultura e que isso explica muito de suas motivações.

Vender artesanato é parte da cultura Guarani. Para Elizete, “um Guarani que não vende artesanato deixa de ser Guarani”. Como abordado anteriormente, cada objeto é feito com um propósito, e tem caráter sagrado. Ainda segundo ela, cada artesanato tem uma história que os Guarani não podem e não querem deixar morrer. Quem compra o artesanato está levando, em suas palavras, uma intenção para casa. Não está levando simplesmente um artesanato, está levando algo fundamental para a manutenção da cultura Guarani para dentro de casa. Está levando a resistência contra a lógica capitalista de mercado e se deixando afetar por uma atitude de contracolonização.

No que se refere a pensar a questão da identidade aliada à questão da contracolonização por meio do artesanato, podemos pensar que as mulheres Guarani, ao comercializarem artesanato, transformam o ato de vender em uma prática de resistência. Cada peça leva consigo histórias, espiritualidades e vínculos com o corpoterritório, circulando cosmologias indígenas pelo mundo dos brancos. O comércio deixa de ser apenas busca por

renda e se torna espaço de contracolônização por reverter a lógica colonial de exploração de trabalho ao ampliar a autonomia das mulheres e criar um mercado próprio, onde os objetos mantêm valor espiritual, relacional e político. Portanto, como dito, ao vender o artesanato, as mulheres não entregam apenas um objeto, mas signos de identidade, narrativas culturais, cosmopercepções materializadas e símbolos do território.

## **CAPÍTULO 4 – “*AATA VENDER MBAE MA PARÁ*” – “EU VOU VENDER ARTESANATO”: UMA ETNOGRAFIA DAS CIRCULAÇÕES DAS MULHERES INDÍGENAS NA CIDADE DE FLORIANÓPOLIS.**

Neste capítulo realizo uma descrição etnográfica da atividade de comercialização de artesanato pelas mulheres Guarani no centro da cidade de Florianópolis. Nele irei retomar alguns conceitos e teorias abordados nos capítulos anteriores, e principalmente no item introdutório ao qual teci considerações teórico-metodológicas sobre esta tese.

De início, vale ressaltar que neste capítulo eu descrevo este processo da comercialização de artesanato, lançando mão de um recurso literário que consiste em criar dias fictícios. Isso significa que os dias não ocorreram exatamente como descritos, uma vez que juntei diversos dias em apenas cinco. Deste modo, a descrição de cada dia corresponde à experiência vivida com cada uma das quatro mulheres que acompanhei e em dois destes apenas com uma das mulheres: Lúcia. Este recurso me pareceu importante para criar uma narrativa mais agradável, haja visto que minha intenção não foi a de produzir um relatório que, acredito, ficaria desinteressante ao leitor. Para tanto recriei os mais de 20 dias de trabalho de campo em apenas cinco dias, de modo a compor uma narrativa em que cada uma das mulheres fosse contemplada.

### **4.1 Lúcia**

Para acompanhar Lúcia<sup>22</sup> em seu trajeto da aldeia até o centro da cidade de Florianópolis, eu pernoitei em sua casa no dia anterior. Cheguei após o almoço levando os alimentos para as próximas refeições e a ajudei a organizá-los. Lúcia não possui armários em sua cozinha e se utiliza de um freezer horizontal desativado para deixar os itens não perecíveis. Os perecíveis foram para a geladeira. Depois de tudo guardado fomos para a varanda conversar e tomar chimarrão. Apesar de verão, estava fresco, e o fogo de chão de Lúcia ficou aceso na maior parte do dia esquentando a água para tomarmos a bebida de erva-mate.

Tomamos um café da tarde reforçado e continuamos na varanda. Por volta das 20 horas nos retiramos para dormir, pois acordaríamos cedo no dia seguinte. Em geral, é praxe entre os Guarani não fazer refeições muito tarde da noite, portanto após o reforçado café não jantamos. A noite estava igualmente fresca. Lúcia reservou o quarto de seu filho para mim, e o colocou para dormir com dela. Antes de se retirar para seu quarto, Lúcia arrumou sua bolsa e disse para

---

<sup>22</sup>Os nomes das interlocutoras foram mantidos os originais, conforme consulta a cada uma e escolha delas próprias.

os parentes que ali estavam reunidos: “– *Aata vender mbae ma pará*” ao que ela me traduziu por: “– Amanhã vou vender artesanato”, anunciado que no dia seguinte sairia cedo para trabalhar na comercialização de artesanato.

A casa de Lúcia está localizada à beira da rodovia BR-101, ou seja, o barulho dos automóveis é alto e constante. Passei a noite quase insone. Por volta das 2 horas da madrugada, após pegar em um leve sono, o pneu de um caminhão estourou e acordei do pouco tempo que havia conseguido dormir. Isso me levou a algumas reflexões sobre os diversos modos de ataques às comunidades indígenas. A submissão ao barulho constante é apenas mais um deles. Para povos que prezam o silêncio, o som ensurdecedor dos automóveis em alta velocidade traz consequências tanto na saúde física quanto mental e espiritual que me levaram a refletir sobre os mais diversos desafios aos quais os povos indígenas são atravessados.

**Foto 15** – Vista da casa de Lúcia, à beira da rodovia BR-101, sentido norte, Palhoça – SC. Local: Terra Indígena Morro dos Cavalos, aldeia Itaty.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos, 2025. Data: dezembro de 2024.

Acordamos às 5 horas da manhã. Lúcia acendeu seu fogo de chão e preparou o desjejum que incluiu café passado e algumas chipas (bolinho frito em forma circular feito de farinha de trigo) preparado no dia anterior. Ela me disse que o preparou porque sabia que eu gostava de comer pela manhã, pois ela mesma, não comeria, apenas tomaria seu chimarrão e sairia em

jejum. Esta é outra praxe alimentar dos Guarani. No início do dia, em geral, as pessoas tomam seu chimarrão e deixam para fazer o desjejum por volta de duas horas após acordar. E, de fato, ela tomou seu café apenas quando chegou no centro da cidade.

Nos deslocamos até o ponto de ônibus. O trajeto deste tem origem na cidade de Garopaba. Ele passa na aldeia por volta das 6 horas e chega em Florianópolis em torno das 8 horas. O deslocamento é custoso, e seu valor médio é de R\$ 20,00 por pessoa. No caso de levarem os filhos maiores de 07 anos, pagantes, este valor é multiplicado entre o número de pessoas, e somado aos trajetos de ida e de volta. Ao chegar na cidade é preciso comprar a alimentação, incluir os gastos com garrafas de água, uso dos banheiros, compras gerais, e itens para as crianças como doces, sorvetes, brinquedos e possivelmente roupas e calçados, o que torna este um deslocamento oneroso.

Lúcia leva seu artesanato em uma bolsa a tiracolo. Ajudei a carregá-la. Nela continham suas cestarias, colares, brincos feitos de penas coloridas e pulseiras de miçangas. Ela pegou parte de seus materiais deixados em dias anteriores na banca de comércio de alimentos de Franciely, uma mulher não indígena, sua antiga conhecida, que guarda artesanatos para muitas mulheres Guarani para que elas não precisem carregá-los diariamente.

Caminhamos Lúcia, seu filho Hemerson de 8 anos, e eu, pelo centro da cidade. No trajeto, encostado a um poste, encontramos alguns pedaços de papelão, que pegamos para nos servir de assento ao chão. Ao seguir, encontramos dois meninos Guarani cantando e tocando chocalho entusiasmadamente. Eles tinham um cestinho contendo algumas poucas moedas. Nesse momento passou um homem negro, ao que tudo indicava, em situação de rua, gritando em voz alta: “Isso é que é cultura de verdade, isso é a cultura originária do Brasil”. A cena me fez pensar em como a cidade é dinâmica, diversa e repleta de personagens interessantes. Me fez pensar também como este homem, reconhece o que muitas pessoas não indígenas negam: que a presença indígena nesse país é originária.

**Foto 16** – Início do dia. A caminho do local de venda de artesanato, Lúcia e Hemerson caminham nas ruas de Florianópolis.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: dezembro de 2022.

Passamos por algumas mulheres Guarani que já estavam em seus locais para a venda de artesanato e Lúcia avaliou que naquele dia seria difícil encontrar um lugar para ela. Chegando até a esquina da rua Deodoro com o calçadão da rua Felipe Schmidt, ela avaliou que seria bom local para ficar. Antes de estender os papelões e os pedaços de pano que receberiam o artesanato, encontramos uma prima de Lúcia, residente na aldeia de Morro da Palha, localizada no município de Biguaçu que estava na cidade há um dia, e que iria ficar por mais dois. Ela contou que dormia no Terminal Rodoviário Rita Maria, tendo um pedaço de papelão como colchão, para poder estar no centro de Florianópolis para vender artesanato no outro dia. Ela contou que estava com mais 4 mulheres e 4 crianças filhas e filhos destas. Elas riram e se divertiram neste encontro, parece que não se viam há algum tempo e a feliz coincidência as deixou alegres. Logo após as conversas, Lúcia estendeu seu tecido de pano, organizou os artesanatos sobre ele e se sentou. Eu fiz o mesmo, me sentando ao seu lado.

**Foto 17** – Arrumando o tecido onde ficarão expostos os artesanatos. Local: esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: dezembro de 2022.

**Foto 18** – Lúcia arruma o tecido onde ficará exposto seu artesanato, enquanto conversa com sua prima. Local: esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: dezembro de 2022.

Em geral, cada mulher possui um ponto fixo de ocupação. Isso parece possibilitar a criação de vínculos e relações com mulheres de outros povos indígenas e não indígenas, pelo fato de ser conhecido o ponto em que cada mulher Guarani se encontra, e ao procurá-las se sabe onde encontrá-las. Sobre esta questão dos pontos fixos, eles se configuram também como uma estratégia de vendas das mulheres, pois ao saber onde podem ser encontradas, elas conseguem trabalhar também com encomendas. Sobre esta questão conversei com Kerexu, liderança da Terra Indígena Morro dos Cavalos, que vendeu artesanato durante um momento de sua vida, e me explicou o seguinte, no diálogo que segue:

**Viviane:** Tem alguma estratégia que você utilizava, quando você estava com muita dificuldade de vender?

**Kerexu:** Sim. Eu tinha as datas exatas, porque eu falava assim, toda terça-feira e quinta-feira, eu vou estar aqui nesse lugar, e é um lugar fixo, só em um lugar.

**Viviane:** Um lugar fixo ajuda?

**Kerexu:** Ajuda. Porque daí, assim, muitas pessoas já tinham um ponto de referência. Muitas pessoas que passavam durante o mês ali e falavam: “– Nossa, tem muita coisa aqui e tal. Só que eu recebo tal dia, quando eu receber, eu vou passar por aqui. Você vai estar aqui?”. Eu respondia: “– Sim. Eu vou estar aqui todas as terças e quintas, vou estar nesse lugar aqui”. Eu trabalhava muito com encomenda. Então, quando o pessoal começou a me conhecer, eles diziam: “– Olha, você consegue fazer isso?” Eu respondia: “– Consigo”. Eles diziam: “– Ah, então eu gostaria de encomendar tal coisa”. E aí eu fazia as encomendas. Aí tinha muitas pessoas que já falavam: “– Olha, lá em tal ponto tem uma pessoa que trabalha com artesanato, você pode fazer encomenda com ela”. Tipo, eu começava a virar essa referência na cidade. E aí, assim, trabalhava muito com isso, assim. Foi muito legal, nesse período que eu vendia artesanato, porque eu consegui conhecer várias pessoas. Aí eu falava um pouco da aldeia, as pessoas me perguntavam a história dos Guarani, eu contava sobre sementes, que eu já era apaixonada. Tinha aquela coisa de sementes. Eu falava: “– Ah, essa é semente de urucum”. Eu lembro que eu ganhei um monte de urucum uma vez. Então era muito legal também esse convite. As pessoas tinham essa curiosidade de querer saber, de querer entender. Então, isso também levava a já ter essa referência para me ajudar a vender, e as pessoas que iam me conhecendo logo ajudavam também a espalhar essa referência (Conversa entre a autora e Kerexu, entrevistada).

Estes vínculos sociais se estabelecem seja pelas compras das peças, seja para levar doações de roupas e gêneros alimentícios. Isso amplia a relevância da atividade de comércio para além das questões financeiras, ao sugerir a importância da criação de redes de sociabilidade e outros sistemas de valores, principalmente relacionados às ideias de *poraró* ou reciprocidade (Otero 2008; Ferreira 2002) e do *teko porã*, ou o bem-viver.

Logo após nos ajeitarmos Lúcia se manteve em silêncio. O barulho das conversas dos transeuntes, somado ao dos megafones para anúncios das lojas, tornava qualquer diálogo

desagradável. Ela não estava disposta a falar alto para ser ouvida, e de fato, o contexto não era convidativo para uma conversa.

Após 30 minutos, em silêncio, e sentada ao chão, comecei a sentir formigamento nas pernas. Lembrei de quando planejei o trabalho de campo, de como achei que seria fácil, pois ficar sentada me parecia uma atividade tranquila. Me enganei. Ficar sentada na mesma posição trouxe um grande desconforto físico e emocional que só pude compreender ao passar por ele. Para nós, não indígenas, contemplar o tempo apenas no silêncio, e ficar parado, é no mais das vezes, e de fato, desafiador.

Se para Lúcia ficar parada por longas horas à espera dos não indígenas é algo que não a incomoda, de minha parte, percebi uma total falta de capacidade em deixar meu corpo parado por tanto tempo. Eu perguntei se ela não se cansava, e se não sentia formigamentos ou outras sensações dolorosas como eu. Ela me disse que sentiu apenas quando começou a realizar o trabalho de venda de artesanato, mas que hoje seu corpo havia se acostumado em ficar parado por tanto tempo na mesma posição.

De fato, percebi que existe um preparo do corpo para tal atividade. Porém, ainda que haja um certo processo de costume do corpo a ficar sentada por tantas horas em uma mesma posição, este é um trabalho demasiadamente exaustivo. Por mais que Lúcia esteja acostumada, não é difícil perceber que existem momentos em que ela também se sente cansada.

Tal fato aponta a importância da perspectiva da experiência corporal. Sentir dor no corpo ao ficar sentada, me fez pensar com mais profundidade sobre a questão da corporalidade e do corpo como construção da pessoa Guarani. O corpo é continuamente produzido nos rituais, nos resguardos, e a corporalidade é um meio de fazer ver, sentir e saber. Este saber de ficar parada é algo não apenas ensinado e aprendido entre os Guarani, mas valorizado, e esta temática já foi abordada com mais profundidade no Capítulo 2, quando tratei da prática dos resguardos e da importância de se sentar, *oguapy*, durante a menstruação. Percebi que os resguardos femininos, de certo modo, preparam as mulheres para ficar *oguapy* - sentadas, não apenas em seus quartos, nos momentos do ritual da primeira menstruação, como também nas cidades, durante o trabalho de comercialização de artesanato.

Neste dia havia uma grande quantidade de crianças Guarani no centro da cidade de Florianópolis. A prima de Lúcia, ela mesma acompanhada de mais 4 mulheres e 4 crianças, organizou uma pequena apresentação de coral. As crianças se posicionaram de pé, com suas cestinhas contendo algumas moedas, cantando músicas em língua Guarani. Elas cantavam com entusiasmo para alguns poucos ouvintes, mas ainda assim visivelmente orgulhosas por apresentar sua cultura.

Oliveira (2004) abordou as apresentações dos corais de crianças Guarani, e também aponto essa questão no Capítulo 5, que é mais voltado à presença das crianças indígenas nas cidades. Considero relevante ressaltar que a autora tece uma sensível relação entre o conceito de *xondaro*, ao qual às crianças são designadas pelos adultos Guarani quando dos momentos das apresentações dos corais aos não indígenas, pois é uma metáfora interessante para pensar o caráter mediador das crianças indígenas. Nestes momentos, são elas que estão posicionadas entre os adultos não indígenas e os adultos Guarani, realizando uma intermediação social entre mundos diversos. Não por acaso elas estão na linha de frente na cosmopolítica relacional na tentativa de “amansar o outro”.

A cidade é um campo de pesquisa interessante e controverso. O cheiro da pipoca doce misturado ao de tabaco e cannabis foram parte constante do meu trabalho de campo. Virou algo como uma memória olfativa do campo. Hoje em dia quando ando pela cidade e sinto o cheiro desta mistura no ar me remeto ao campo desta pesquisa. A cidade é, ao mesmo tempo, um lugar democrático e de diversidade. As viaturas policiais passando com frequência e ostentando olhares de exclusão, também são parte deste cenário de democracia e discriminação ao qual as pessoas não se intimidam até mesmo de cometer atos ilícitos.

Ainda que as cidades sejam o oposto das áreas florestadas, em termos de função, ela parece servir aos indígenas, como já discutido no Capítulo 1, tal qual o mato, por ser um local onde se pode encontrar víveres para sustento. Por isso, me parece que as incursões às cidades possuem características muito parecidas com aquelas às áreas de matas, ou seja, como comentado por diversas vezes neste trabalho, as cidades, em alguns aspectos, podem representar um mato atualizado.

Henriques (2000) traz registros dos indígenas Laklãnõ-Xokleng que se referem às cidades como um local de caça, pesca e coleta das gerações antigas. Segundo esta pesquisadora, seus interlocutores afirmaram que o mesmo local que abriga um grande mercado na cidade de Blumenau, era o mesmo em que, antigamente, seus avós iam realizar caça, pesca e coleta de frutos silvestres. Estes mesmos relatos afirmam que atualmente os indígenas continuam se deslocando ao mercado para solicitar doações e ter acesso aos víveres, assim como seus avós faziam naquele mesmo local, em tempos antigos quando iam caçar, pescar e coletar. Ou seja, isso significa que o mercado continua tendo a mesma função da antiga área de campo, porém de forma atualizada.

Fagundes (2013) também se refere às cidades como locais de obtenção de recursos alimentícios. Ao trazer a fala do cacique da comunidade Guarani da Lomba do Pinheiro, José Cirilo Pires Morinico, a ideia de cidade como mato é reafirmanda:

Os *mbya* (indígenas) procuram seus alimentos na mata, frutas, caça e pesca. Hoje em dia não se consegue mais entrar nas matas porque [...] é tudo propriedade. Então o que a gente faz? Nós temos que sair na cidade, a mulher tem que sair na cidade, é tipo pescar, tipo caçar, não é? Agora não estamos mais caçando javali, no lugar da caça está o prédio, então os índios vão ao prédio. No lugar da árvore tem uma casa, aí os índios ficam perdidos, ficam ali sentados esperando. O que se vai fazer? Quando a gente espera, passa um branco que vê o índio ali sentado, e aí alguém vai dar algumas coisinhas, não é? (Fagundes, 2013, p. 5).

A fala de José Cirilo também aponta a cidade como atualização de antigos locais de caça, pesca e coleta. Sua narrativa indica que a dificuldade de obter víveres nos matos leva os indígenas a se deslocar para as cidades, acessando-os agora por meio das doações dos não indígenas.

Outra questão que saltou aos olhos, e que remete às questões apontadas sobre a cidade como um mato, é o modo de abordagem das mulheres Guarani aos compradores. Esta é uma forma bastante específica, na qual não existe assédio para chamar a atenção, mas sim se espera que o comprador demonstre interesse. Como a relação com o tempo é diversa dos não indígenas, a espera não é um problema, pelo contrário, as mulheres Guarani, em geral, não oferecem suas mercadorias aos transeuntes, mas apenas esperam que eles as abordem. Deste modo, me parece que as vendas se parecem mais a uma pescaria, na qual se coloca uma isca e se espera o peixe morder. O peixe somos nós, os compradores não indígenas ou de outros povos indígenas.

Outro ponto a considerar nesta tese é a associação do fato de estarem sentadas ao chão com a mendicância. Sobre este delicado ponto algumas considerações devem ser apontadas. De início, é importante lembrar que os Guarani possuem uma relação muito específica com a terra e com o fato de estarem sentados ao chão. A terra possui um caráter sagrado e é prática cultural generalizada sentar-se ao chão.

De modo a tecer as argumentações sobre esta questão, gostaria de trazer uma experiência bem-sucedida na cidade de Porto Alegre no que se refere à construção de políticas públicas voltadas para as mulheres artesãs Guarani e que nos auxilia a pensar a questão do sentar ao chão. A prefeitura da capital gaúcha não apenas reconheceu a prática das mulheres indígenas de se sentar ao chão para comercializar seus artesanatos, como também criou formas de protegê-las das violações de seus direitos.

O poder municipal daquela cidade doou pedaços de tecidos para as comunidades Guarani com logomarcas da prefeitura e da Funai para que as mulheres indígenas colocassem seus artesanatos por sobre eles. Esta política ficou conhecida como “Mulheres dos Panos”, e reconhecia que o local onde elas estendiam seus tecidos para exposição dos artesanatos deveriam ser considerados território Guarani. Essa prática não veio sozinha, mas sim

relacionada com outras garantias de direitos, que incluíram até mesmo tentativas de demarcação de terra, não se restringindo apenas à questão da comercialização de artesanato, demonstrando que o fato de sentar ao chão deveria ser reconhecido como um trabalho digno e também relacionado à garantia dos territórios.

Um segundo ponto sobre a questão de se sentar ao chão se relaciona ao fato de que aceitar doações de quantias em dinheiro, conhecido como o ato do *poraró*, ou o “pegar troquinho”, faz parte do hábito cultural Guarani ao qual quem tem mais doa para quem tem menos, e tal prática é descrita em maiores detalhes por Fagundes (2013). O *poraró* não se refere apenas ao ato de receber, posto que também se refere ao ato da troca, ao dar, receber e retribuir e neste sentido a troca que se dá durante a comercialização de artesanato, também é considerada uma forma de *poraró*.

Nas palavras de José Cirilo Pires Morinico (*apud* Fagundes, 2013, p. 150) “O centro também é lugar do artesanato. Tudo que a gente faz é *poraró*, o artesanato também é *poraró*, a gente leva o balaio e o branco traz o dinheiro. Quando se vai ao mercado também é *poraró*, não é?”. Essa afirmação de José Cirilo evidencia um ponto importante para a desconstrução da ideia de mendicância. O ato de “pegar troquinho” pelos Guarani são antes modos culturais de trocas dentro da lógica da reciprocidade, do que mendicância no sentido da percepção ocidental.

**Foto 19** – Lúcia expondo artesanato para venda e também à espera de doações. Local: esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: dezembro de 2022.

A ideia de estabelecimento de trocas entre mulheres Guarani e pessoas não indígenas e de outros povos indígenas, é ponto fundamental nesta tese. Não é difícil perceber as intensas redes de solidariedade tecidas por elas quando se deslocam até as cidades. Logo que chegamos ao centro de Florianópolis, como comentado no início deste capítulo, Lúcia foi até a banca de salgados de Franciely, localizada na saída da antiga passarela (que atualmente não existe mais, pois foi derrubada por reformas da cidade, restando ainda a banca de Franciely), de frente do Terminal Rodoviário Rita Maria, onde havia deixado alguns artesanatos em dias anteriores.

Nesta banca, Lúcia pôde comprar salgados e café com leite fiado quando ela chegou à cidade, ainda sem recursos da venda de seus produtos, para que pudesse realizar o seu desjejum. Lúcia paga suas dívidas adquiridas com Franciely no retorno do dia, quando consegue obter os recursos das vendas.

Franciely não guarda apenas o artesanato de Lúcia, mas também de outras mulheres Guarani, para que elas não precisem carregá-los para as aldeias e trazê-los novamente nos dias seguintes. Franciely é muito bem quista pelas mulheres Guarani que param em sua banca tanto na ida quanto na volta de seus trajetos, momento em que compram itens alimentícios para levar para seus parentes que ficaram em casa.

Outra mulher não indígena a qual as mulheres Guarani estabelecem relações é Shay, uma trabalhadora de uma loja de corte de cabelos naturais para comércio. Ela usava um par de óculos de sol que ganhou de Lúcia. Por sua vez, Lúcia me contou que o havia ganhado de doações de mulheres não indígenas, mas que não usava este tipo de acessório e por isso presenteou Shay. Neste momento percebi que as mulheres Guarani também realizam doações para mulheres não indígenas, e não apenas recebem, o que permitiu perceber a prática das trocas como evidente naquele momento.

Shay foi logo me dando um apelido: – “Ô loura, sabia que eu conheço todas essas crianças indígenas? Vi essa meninada toda crescer”, apontando para aos filhos de Lúcia e também de Romilda outra mulher Guarani moradora da Terra Indígena Morro dos Cavalos que se desloca com frequência até o centro da cidade para comercializar artesanatos, e que vendia artesanatos na esquina próxima, às vistas de Lúcia.

Algum tempo depois, me deixei ser entrevistada por Nicole, uma moça que vende aparelhos ortodônticos e que trabalha na mesma localidade onde Lúcia se encontrava. Ela realizava uma enquete para vendas de serviços odontológicos e para ajudá-la a bater sua meta, respondi seu questionário. Ao terminar, ela quis saber mais sobre meu trabalho, se irei fazer algum documentário, haja visto que eu portava uma câmera fotográfica e filmadora. Expliquei

a ela que era antropóloga e que estava trabalhando com Lúcia para a minha pesquisa de doutorado.

– “Antropóloga....hum.” Disse ela. Não perguntei se ela sabia o que era o trabalho do antropólogo. Sempre tenho dúvidas se realmente as pessoas entendem o que faz um antropólogo. Diversas vezes me perguntam se eu trabalho com escavações arqueológicas e respondo que este é o trabalho do arqueólogo. No mais das vezes desisto de explicar a diferença entre o antropólogo e o arqueólogo e, no fim, quem questiona também desiste de entender.

Voltei a sentar ao lado de Lúcia e fiquei por algum tempo sozinha com seus artefatos para que ela pudesse ir ao banheiro, que fica localizado dentro do Mercado Público de Florianópolis. Neste momento três pessoas passaram por mim e perguntaram se eu havia virado indígena, ao que respondia em tom de brincadeira: – “Quase”. As pessoas entenderam que o tipo de trabalho que eu estaria realizando é o de mulheres indígenas. Suas perguntas deixavam claro que eu estava no lugar de uma outra mulher, e qual o lugar social de cada uma.

**Foto 20** – Viviane e Lúcia durante o trabalho de campo. Local: centro da cidade de Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: janeiro de 2023.

Lúcia voltou e logo após chegou uma senhora que veio deixar comida para as crianças indígenas. Ela explicou que havia feito uma promessa para a recuperação de seu neto, porque ele havia tido suspeita de uma doença grave. Após muitas baterias de exames, e por fim, um diagnóstico negativo para tal enfermidade, ela foi cumprir a sua promessa de entrega de

comidas às crianças indígenas. Encontrando Lúcia ela deixou alimentos e cumpriu seu combinado espiritual. Percebi que é frequente o número de mulheres de mais idade que doam alimentos para as crianças indígenas, por diversos motivos. Elas também doam quantias em dinheiro, e neste dia, Lúcia brincou que seu filho Hemerson ganhou mais do que ela mesma com a venda, o que, de fato, foi verdade.

**Foto 21** – mulher não indígena levando lanches para Hemerson, filho de Lúcia. Local: Esquina da rua Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: janeiro de 2023.

O barulho cessou por um momento. Aproveitei a possibilidade para engatar uma rápida conversa sobre algumas questões da pesquisa e perguntar à Lúcia quando foi a primeira vez que foi vender artesanato na cidade. Ela contou que no ano de 1999, chegou para morar na Terra Indígena Morro dos Cavalos, e se deslocou até o centro para vender artesanato pela primeira vez. Ela veio desta aldeia para a cidade de Florianópolis, acompanhar uma sobrinha, e desde então sempre que precisa obter recursos volta à cidade para comercializar seus artefatos.

Neste dia alguns homens não indígenas compraram artesanato e orquídeas de Lúcia. Entrevistei dois destes compradores. O primeiro se chamava Diego, e atuava como professor de História da rede estadual de ensino de Santa Catarina. Perguntei sobre as motivações que o levaram a comprar artesanato. Ele comentou se sentir identificado com as artesãs Guarani, por

ter ascendência indígena. Ele disse que também gosta de usar o *mbaraka* (chocalho) e comprou um para suas atividades rituais, em seus momentos de orações. Disse que tem o hábito de comprar para ajudá-las. Disse ainda que no ano anterior, em 2022, organizou uma atividade na qual levou os alunos de sua escola no bairro da comunidade Chico Mendes, localizada na porção continental de Florianópolis para conhecer a Escola Indígena Itaty da Terra Indígena Morro dos Cavalos, em Palhoça – SC. Antes de levá-los, realizou um trabalho de desconstrução de estereótipos e preconceitos relacionados aos povos indígenas. Demonstrou fazer um trabalho interessante com sua turma de escola, já tendo estabelecido relações anteriores com esta comunidade indígena e não apenas naquele momento da compra de artesanatos.

O segundo comprador disse que gostava de adquirir orquídeas e que as comprava de Lúcia e de outras mulheres Guarani com frequência. Afirmou que compra porque gosta, não apenas para ajudar. Ele as cultiva e gosta das variedades que elas trazem para comercialização.

**Foto 22** – Lúcia vendendo orquídeas. Local: Rua Deodoro, em frente à Igreja São Francisco, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Data: janeiro de 2023. Autora: Viviane Vasconcelos.

Já era meio-dia e o sol estava escaldante. Lúcia achou por bem mudar de ponto, para um local com mais sombra. Nos dirigimos para a calçada em frente ao Museu Cruz e Souza. Um senhor apareceu cumprimentando Lúcia, ele vende mel e é amigo de Baiano, marido de Lúcia. Baiano não é indígena e, como se pode supor, é nascido na Bahia. Ele veio trabalhar na

construção de casas na aldeia por conta da compensação de impactos do empreendimento da construção das obras de duplicação da rodovia BR-101, em um convênio firmado entre o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e a Funai, relacionados à construção de obras conhecido por PACIG – Programa de Apoio às Comunidades Indígenas Guarani, momento em que conheceu Lúcia, e por ali ficou até hoje. Com ela teve seu filho Hemerson que estava a nos acompanhar.

Lúcia convidou este amigo de seu marido para visitá-los no final de semana. Ele aceitou o convite e combinou o encontro. Esse diálogo foi mais um dos quais percebi que as relações estabelecidas com não indígenas nas cidades se estendem até as terras indígenas.

## **4.2 Diana**

Diana é a nora de Lúcia, e elas possuem uma boa relação. Ela chegou algum tempo depois, vinda no próximo ônibus. Ela tem bastante desenvoltura em vender artesanato e fez boas vendas neste dia. Em geral ela vende mais que Lúcia, porque produz adornos em miçangas, bastante procurados pelas mulheres não indígenas. Diana ficou em outro ponto, logo abaixo da rua Deodoro, em frente à Igreja São Francisco, (local em que Lúcia estava em momento anterior antes de se mudar para em frente ao Palácio Cruz e Souza) com seus dois filhos, ambos netos de Lúcia. Os três estavam às vistas de sua sogra.

**Foto 23** – Diana comercializando artesanato, na rua Deodoro, na calçada da Igreja São Francisco em Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: janeiro de 2023.

Fiquei um tempo acompanhando Diana. Durante o momento em que estive com ela pude conversar com um casal de chilenos que comprou um *mbaraka* – chocalho. De início, eles estavam com receio de levar o instrumento musical, pois poderiam ter problemas com a vigilância sanitária pelo fato do instrumento ser feito com cabaça e, portanto, de origem vegetal, o que poderia causar apreensão do objeto na aduana internacional. Porém, decidiram por comprar e arriscar levá-lo. Ao questioná-los sobre as motivações da aquisição, disseram que gostariam de presentear o filho que é músico com algo que, em suas palavras, “representasse bem a cultura brasileira”.

Neste mesmo momento, chegou outra mulher para comprar artesanato. Ela queria um conjunto de colar e pulseira em miçanga, porém Diana não os tinha à pronta entrega. Na minha falta de sensibilidade de não perceber que estava por atrapalhar suas vendas, indiquei pulseiras de outra artesã Guarani que as tinha em abundância. Diana foi rápida em dizer que faria por encomenda. Elas trocaram contato e felizmente não atrapalhei seus negócios.

Os filhos de Diana: Karai e Akkie, um menino e uma menina, de 6 e 4 anos respectivamente, já estavam entediados de ficar sentados por tanto tempo. Tive a ideia de levá-los para tomar um sorvete. Fomos andando até a sorveteria mais próxima. Era um dia muito

quente e algo fresco cairia bem. Fomos andando e percebi que muitas pessoas olhavam explicitamente incomodadas com o fato de eu ser uma mulher não indígena com crianças indígenas.

Quando voltei fui convidada por Diana para ser madrinha, e meu marido, padrinho de sua filha Akkie de 4 anos. Ao que aceitei e alguns dias após fomos até a Terra Indígena Morro dos Cavalos para efetivar os laços de apadrinhamento. Achei interessante porque acabei por cair na rede de relações a qual descrevo.

Continuamos sentadas até por volta das 16 horas. Neste momento Lúcia e Diana arrumaram seus pertences para o retorno. Na volta até o Terminal Rodoviário Rita Maria, passamos novamente pela banca de Franciely. Lúcia não deixou seus artesanatos novamente, porque não voltaria tão logo, mas Maria, outra mulher Guarani da Terra Indígena Morro dos Cavalos, que chegou logo atrás, os deixou, pois voltaria nos próximos dias. Lúcia pagou a dívida adquirida no início do dia por conta dos alimentos consumidos no café da manhã e comprou um refrigerante para levar casa.

A dinâmica na cidade é muito cansativa e a falta de estrutura é grande. Gastamos uma média de R\$ 20,00 com fichas de sanitários, que custa R\$ 2,00 cada. Também gastamos com alimentos e água. Em nossas conversas sobre qual o aparato governamental poderia auxiliar o trabalho das artesãs, Lúcia disse que acha importante que a prefeitura as incentive com a disponibilização de itens como passagens de ônibus, alimentos, água, locais para deixar o artesanato de um dia para o outro e barracas para as mulheres que queiram as utilizar, pois praticamente todo o recurso que ela ganhou com as vendas foram esgotados nos gastos para se manter na cidade.

### **4.3 Maria**

Passados alguns dias, fui sozinha até o centro da cidade. Chegando lá, procurei pelas mulheres Guarani. Me dirigi até o local que parece ser um dos mais interessantes para a comercialização de artesanatos, na esquina entre a rua Deodoro e o calçadão da Felipe Schmidt, ao qual elas ocupam com mais frequência, e o mesmo em que havia ficado com Lúcia nos dias nos dias anteriores.

Ali, em frente à Igreja São Francisco, mesmo local em que Diana ficou nos dias anteriores, encontrei Maria, também moradora da Terra Indígena Morro dos Cavalos. Maria vende bem seus artefatos e se desloca com frequência até o centro de Florianópolis, geralmente

junto à sua mãe, Justina, que também possui traquejo nas vendas e também é vista com frequência no centro da cidade a comercializar artesanato.

De modo a iniciar algumas conversas perguntei à Maria qual seria a melhor forma da cidade acolhê-la, e se gostaria de ter uma barraca para vender os artesanatos ou se preferiria ficar sentada ao chão. Ela reiterou as demandas apontadas por Lúcia e disse que gostaria de ter uma barraca coberta para se proteger do sol e que seria importante que a prefeitura disponibilizasse cartões de ônibus para o deslocamento das artesãs indígenas.

Ela conta que até mesmo Justina, sua mãe, que é vendedora assídua de artesanato na cidade, e que já possui 73 anos de idade, frequentemente ao pegar o ônibus urbano para se dirigir ao centro da cidade, precisa comprovar que é idosa com apresentação de Registro Geral, porque os motoristas não a deixam entrar sem provar que tem mais de 60 anos para que ela possa realizar seu trajeto sem pagar pela passagem. Maria conta que se tivesse um cartão de ônibus exclusivo para artesãos com disponibilização de créditos para transporte facilitaria em muito o trabalho das mulheres indígenas.

Para Maria, um projeto ideal para as artesãs indígenas contemplaria a disponibilização de uma barraca de madeira para a venda de artesanatos, a qual deixaria no centro, em local disponibilizado pelo governo municipal, e quando fosse ao centro vender seu artesanato ela a pegaria e a montaria para realizar seu trabalho. Em conversa com Sadrak, liderança Kaingang que está à frente do movimento da Casa de Passagem *Goj Ta Sa*, localizada no antigo Terminal de Integração de Ônibus do Saco dos Limões (TISAC), ele me comentou que as melhores barracas são as que desmontam e montam com mais facilidade. Isso é importante porque em caso de chuva e ventos fortes, desmontar a barraca com rapidez, é crucial para evitar a perda dos artefatos, como acontece com frequência nos casos de mudanças de tempo em que as barracas não são de desmonte fácil. Afirma que este tipo de logística já existe, na qual os Kaingang deixam suas barracas em local disponibilizado pela prefeitura, porém indica que este deveria ser ampliado também ao povo Guarani.

Maria sai em alguns momentos para fazer algo de sua necessidade, como utilizar o banheiro, por exemplo, ou comprar algo para levar para casa, e deixa seu artesanato exposto. Ela me disse que ninguém mexe, e já presenciei a cena de artesanatos sozinhos sobre os panos por diversas vezes, quando passei pelo centro da cidade para outros afazeres que não o trabalho de campo.

Maria disse que sexta-feira é um dia que, em geral, as mulheres gostam de vender artesanato, porque o centro da cidade fica mais movimentado e atrai mais compradores. Final de ano, na época entre o natal e o ano-novo também diz que é muito propício para a venda, pois

consegue escoar com facilidade os seus produtos, e foi nesta época que me dediquei com mais assiduidade a realizar o trabalho de campo.

Maria parece não ter tantas relações com os não indígenas como outras mulheres Guarani. Ela explica que gosta de ficar em frente à Igreja São Francisco, na rua Deodoro, mas que caso já tenha alguma mulher o ocupando, ela se dirige para outro local. E de fato, sempre que a encontro comercializando seus artesanatos no centro da cidade a vejo neste mesmo ponto.

Maria conta que também gosta de vender artesanatos na cidade de Garopaba, localizada próximo à Terra Indígena Morro dos Cavalos. Porém, nestes momentos ela não retorna para pernoitar em sua casa, como o faz quando se dirige até Florianópolis, ainda que não tenha onde ficar por lá. Naquela cidade, ela conta que quando precisa passar mais de um dia, no mais das vezes acaba pernoitando nas ruas. Em Garopaba, ela diz que é mais tranquilo do que em Florianópolis, para pernoitar nas ruas, porque acha esta última mais perigosa. Fala sorrindo que é bom dormir na rua quando está em Garopaba, porque se sente segura, e que geralmente obtém alimentos como sopa de pessoas da igreja que fica em frente à praça onde passa a noite.

Maria conta que já trocou e vendeu alguns de seus artigos com indígenas Kaingang, como *mbaraka* (chocalho), colares de *capi'á* (semente de Lágrima de Nossa Senhora) e bichinhos de artesanato, *vicho'i*. É frequente, de fato, presenciar artesanato Guarani nas barracas de indígenas Kaingang e Laklanõ-Xokleng, uma vez que eles revendem estas peças obtendo algum lucro sobre as vendas. Shay, a mulher não indígena que trabalha na rua chamando clientes para a loja de compra e venda de cabelos naturais, que possui antiga relação com as mulheres indígenas, definiu esta situação dizendo que os indígenas Kaingang e Laklanõ-Xokleng realizavam uma espécie de “terceirização” dos artesanatos Guarani, pois compram deles e revendem. Achei interessante esta definição utilizada por ela.

Conversei com uma jovem mulher que comprou brinco de Maria e tentei compreender as possíveis motivações da aquisição. Ela informou que compra porque é um trabalho feito à mão e que aprecia os brincos em forma de flores feitos de penas coloridas. Concordei com ela porque também aprecio os brincos feitos com penas de aves em formatos de flores.

**Foto 24** – Maria vendendo seu artefatos. Local: calçada da Igreja São Francisco, rua Deodoro, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: fevereiro de 2023.

No final do dia comprei alimentos para Maria levar para tomar café no final da tarde com sua família. Lembrei dos tempos em que ficava em sua casa, na época da realização do trabalho de campo da pesquisa de mestrado entre os anos de 2010 e 2011. Passava algumas horas do final do dia na sua cozinha de fogo de chão com Mirim, sua filha, à época em torno de seus 13 anos, preparando o jantar e esperando Maria e sua mãe, Justina voltarem das vendas de artesanato, para que chegassem com comida pronta. Foi justamente nesta época que comecei a pensar com mais profundidade sobre a questão da comercialização de artesanato pelas mulheres Guarani. De fato, Maria e sua mãe Justina, foram grandes inspirações para que eu começasse a pensar sobre este tema em minha pesquisa de doutorado.

**Foto 25** – Fogo de chão da cozinha de Justina tendo ela sentada. Ao lado, sua neta Mirim. Local: Terra Indígena Morro dos Cavalos.

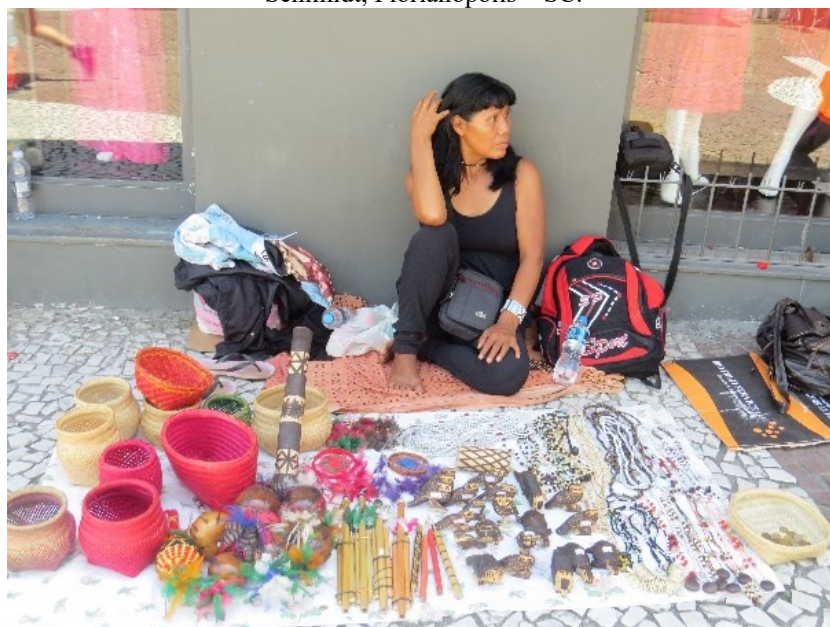


**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos, acervo pessoal. Data: dezembro de 2011.

#### **4.4 Romilda e Nara**

No dia seguinte fui ao centro da cidade. Procurei pelas mulheres Guarani e encontrei Romilda. Ela se encontrava na esquina mais disputada, e já bastante comentada anteriormente, entre o calçadão da rua Felipe Schimdt e a rua Deodoro, que no dia anterior estava ocupada por Justina, mãe de Maria e em outro dia por Lúcia. Ela deixou seu tecido expondo seus artesanatos do lado ensolarado do calçadão e se dirigiu ao outro lado, que ainda tinha um pouco de sombra. De modo a estabelecer uma conversa inicial, perguntei se ela tinha pulseiras de miçangas, ao que ela respondeu que não as tinha, mas sua filha, que estava em outro ponto, próximo dali, descendo a rua do calçadão da Felipe Schimdt, sim.

**Foto 26** – Romilda expõe seu artefatos para comércio. Local: esquina da rua Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: fevereiro de 2023.

Desci a rua Felipe Schmidt e me dirigi até sua filha para acompanhá-la. Depois voltei para o local onde estava Romilda, e assim que o sol baixou e fez sombra do lado onde se encontrava seus artefatos voltamos para este lado da calçada. Ela havia deixado seu artesanato na esquina e ficado na outra, esperando o sol forte abaixar. Algum tempo depois, sua filha chegou com o marido e o filho e eles ficaram algum tempo conversando com Romilda. Ela conversou com muitos indígenas Guarani que passavam, e pude perceber que ela estabelece mais relações com outras mulheres não indígenas e pessoas pertencentes ao povo Kaingang do que Lúcia ou Maria. Isso pareceu mais evidente ao encontrar com Sadrak, liderança Kaingang da Casa de Passagem *Goj Ta Sa*, que me contou que em diversos momentos ele realiza a compra artesanatos de Romilda para revenda, explicando que eles estabeleceram uma relação já antiga de parceria de negócios.

**Foto 27** – Família de Romilda expondo artesanato para comércio. Local: esquina da rua Deodoro com a Avenida Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: fevereiro de 2024.

Ficamos algum tempo e logo depois Nara, também moradora da Terra Indígena Morro dos Cavalos, chegou com sua bebê de 1 mês de idade. Ela queria ir ao banheiro e eu me ofereci para cuidar da sua filha. Logo que Nara retornou, nos dirigimos para o local onde ela estava vendendo artesanato, ainda no calçadão da rua Felipe Schmidt, nas proximidades da praça XV de Novembro.

Ela tinha poucos artefatos para comércio, e contou que compra cestarias de outra mulher Guarani que vive na aldeia Yakã Porã, na Terra Indígena Morro dos Cavalos. Nara me contou que compra por R\$ 20,00 para revender por R\$ 40,00. Ela conversa com muitas mulheres não indígenas que passam, e também parece estabelecer muitas relações com mulheres não indígenas.

Ela deixou seus artesanatos ao chão e me convidou para dar uma volta com ela. Fomos comprar um chinelo para seu filho e na volta ela foi parada por uma mulher não indígena que vendia bilhetes de jogo de sorte da Trimania. Nara contou que esta mulher e seu esposo são padrinhos de Mônica, uma de suas irmãs, e que desde que ela era muito pequena, este casal havia se apegado a ela, porque a conheciam desde os tempos em que sua mãe Tereza ia vender artesanato no centro de Florianópolis. Me contou que esse casal de vendedores de jogos de sorte visita Mônica com frequência e toda sua família na Terra Indígena Morro dos Cavalos, e que possuem boas relações com eles.

Voltamos ao local onde Nara deixou seus pertences, em frente à farmácia no calçadão da rua Felipe Schmidt. Os filhos de Nara se divertem enquanto ela expõe seus artefatos. Eles pedem para ela comprar picolés e brinquedos. Algumas vezes ela compra, outras não, geralmente quando não possui o dinheiro não compra, mas quando o tem ela disse que faz todas as vontades deles.

**Foto 28** – Nara expondo artesanato para venda com seu bebê recém-nascido com 1 mês de vida. Local: calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: março de 2023.

Ela comentou que na cidade encontra diversos remédios naturais nos locais mais arborizados como na Praça XV de Novembro, por exemplo, e que algumas vezes leva algumas destas plantas medicinais para casa. Achei curioso, pois a visão geral é a de que nas cidades não existem plantas medicinais, mas somente na aldeia. Percebi que algumas questões nos passam despercebidas no que se refere à perspectiva indígena sobre a cidade e pensei ainda mais na cidade como um mato, ainda que atualizado, um local em que se pode ter acesso aos recursos da natureza, apesar de eu, em meu desconhecimento, não os reconhecer.

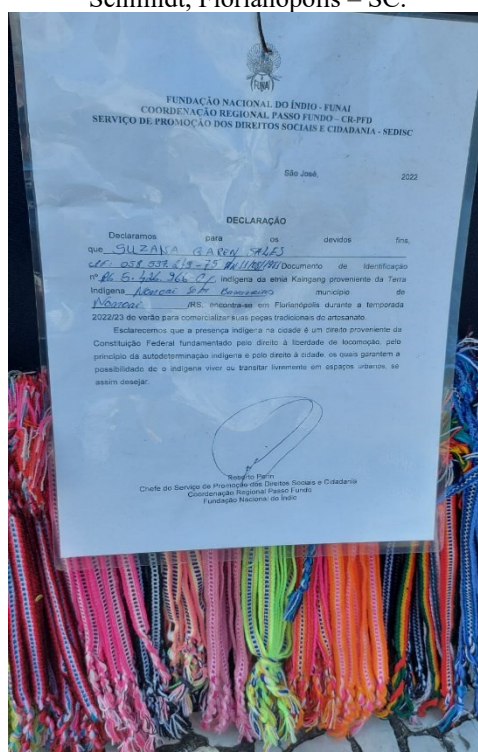
Isso me fez pensar sobre a diferença da perspectiva sobre a cidade. De fato, este local para os povos indígenas não parece ser o mesmo que para os não indígenas. Este é mais um ponto que indica as diferenças de entendimento das cidades e que são questões relevantes de considerar quando pesquisamos povos indígenas em contextos urbanos.

## 4.5 Lúcia

Neste dia fiquei com Lúcia novamente. Desta vez não dormi em sua casa, mas ela na minha. Ela ficou no local em frente à igreja São Francisco, aquele mesmo que Maria também aprecia, porém hoje, como Maria não se encontrava no centro da cidade, Lúcia ficou neste ponto. Lúcia realizou boas vendas pela manhã, e neste dia entrevistei uma família de mexicanos que compraram muitos colares e um *mbaraka* (chocalho) pequeno para seu filho que é uma criança. O pai contou que sua família se dedica aos rituais com *ayahuasca* e que usam estes utensílios nas cerimônias com a bebida, e que levaria chocalho para estes momentos. Posteriormente, nos mudamos de local e Lúcia vendeu ainda mais no período da tarde.

Hoje também conversei com Suzana, uma mulher indígena artesã do povo Kaingang, e ela me explicou que a barraquinha dela custou em média R\$ 900,00, mas que existe outra de madeira mais barata por R\$ 150,00, porém acredito ser aquela que não desmonta com facilidade que Sadrak havia comentado em outro dia. Ela disse que deixa as barracas em um local da prefeitura e que os artesãos Kaingang não pagam aluguel para deixá-las. Mostrou o atestado de artesã emitido pela Funai. Disse que usa o certificado quando vai comercializar artesanatos nas praias, para não ter problemas com a fiscalização municipal.

**Foto 29** – Certificado de artesã de Suzana, mulher indígena Kaingang. Local: Calçadão da Avenida Felipe Schimdt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: fevereiro de 2023.

As mulheres Kaingang, em geral, ocupam locais mais diversos da cidade de Florianópolis que vão além da região central. Elas são vistas com frequência nas praias, aos redores das universidades públicas (principalmente a UFSC e UDESC), entre outros locais que as mulheres Guarani raramente ocupam. É comum vê-las nas proximidades de minha residência e algumas delas já me ofereceram seus cestos ao interfornar em minha casa, ao que sempre compro algumas cestarias e ofereço alimentos e água.

A admiração das mulheres Guarani com relação às mulheres Kaingang que sabem vender bem, já possuem as barracas e atraem bastante movimento em suas bancas é evidente. Frequentemente as mulheres Guarani fazem alusão ao fato de que as mulheres Kaingang são boas vendedoras e que gostariam de trabalhar nas mesmas condições que elas.

Como hoje foi um dia de boas vendas, Lúcia estava mais animada que no outro dia em que estivemos juntas. Ela disse que com as vendas, poderia ter acesso aos recursos para comprar carne e fazer um churrasco para sua família naquele final de semana, e isso foi o suficiente para que a vinda à cidade fosse proveitosa em sua avaliação. Por volta das 16 horas, horário habitual que as mulheres Guarani começam a recolher seus pertences para voltar para a aldeia, Lúcia organizou suas coisas, se levantou e eu a acompanhei até o Terminal Rita Maria para ela pegar seu ônibus.

Na saída me dirigi com ela até a banca de Franciely para que ela comprasse itens alimentícios para levar para sua casa. Hoje conversei com Franciely e perguntei sobre suas motivações para ajudar as mulheres indígenas. Ela contou ter ascendência indígena, advinda de seu avô materno. Disse também que ajuda as mulheres Guarani porque acha que é bom ajudar as pessoas e porque tem uma identificação com as mulheres indígenas pelas origens em comum. Refleti sobre como as mulheres indígenas são grandes impulsionadoras de seu comércio, haja vista que elas giram a economia com suas compras em geral, e da banca de Franciely, em particular.

Perguntei à Lúcia sobre como ela tem acesso aos materiais e sementes para produção de seus artesanatos. Ela contou que joga as sementes de *capiá*, conhecida em seu nome português por Lágrima de Nossa Senhora, na terra e elas nascem com facilidade no quintal de sua casa. Essa é uma semente muito apreciada para a confecção de colares, pulseiras e adornos em geral pelas mulheres Guarani. Disse ter grande quantidade destas sementes armazenadas em casa. Explicou que as escuras podem ser de dois tipos: ou são características da própria espécie de cor amarronzada, ou são fritas no óleo na panela, e que ela aprecia todas as variedades e utiliza todas elas em suas confecções.

Sobre as matérias-primas para as cestarias ela diz que coloca os seus filhos para buscar taquara no mato. Existem alguns pontos próximos à sua casa com grandes taquarais, e também paga para algum cortador experiente da aldeia buscar para ela. Acompanhei algumas as idas dela ao mato para coleta de materiais. Alguns momentos ela mesma faz a coleta, mas em outros pede para que seu filho busque.

Lúcia destala as taquaras no quintal de sua casa e ali produz suas cestarias para venda. Neste dia que a acompanhei na aldeia ouvi ela dizendo aos seus filhos: “– Agora estou ocupada *amboivy*, estou fazendo palha”.

**Foto 30** – Lúcia destalando a taquara retirada no mesmo dia nas proximidades de sua casa. Local: Terra Indígena Morro dos Cavalos.



**Fonte:** Fonte: Viviane Vasconcelos. Data: dezembro de 2024.

Várias questões do campo me surgiram: a vinda da Lúcia para a minha casa mudou a dinâmica metodológica de ação tradicional de ida para a terra indígena. Eu achei que isso implicaria em menos aprofundamento e entrega a esta fase da pesquisa já que por diversas momentos durante o campo, precisei fazer outras coisas pessoais, como ir ao banco ou comprar remédios na farmácia. Mas ao contrário do que pensava, que o trabalho de campo na cidade não me afetaria tanto quanto na aldeia, me enganei. Cheguei em casa muito afetada com a situação

vivida, a invisibilização, as dificuldades foram questões que me atravessaram profundamente, e foi muito interessante a sensação de sentir estranheza dentro de meu próprio território.

Em conversa posterior com Kerexu, sobre a questão da invisibilização e dos limites e possibilidades que minha pesquisa poderia promover, ela disse que poderia ajudar na visibilidade das artesãs Guarani e que elas poderiam ter acesso a maiores informações sobre melhorar as vendas. Em suas palavras:

Eu penso que as mulheres, assim, como eu, como a Lúcia, a gente poderia dar essa visibilidade também para as mulheres que hoje continuam fazendo esse trabalho. Eu acho que este seu trabalho ajuda bastante, assim, até nessa leitura, nesse contexto de fora, porque, assim, a gente tem esses espaços, a gente tem esse pensamento, a gente tem todo um modo de vida, mas, para nós, enquanto mulher Guarani, agora, essa parte de fora, de como que são as coisas lá fora, essas informações, elas meio que não vem para gente, quais são as dificuldades ou as facilidades que tem para nós [...], como valorizar isso para fora, na cidade, como melhorar nosso trabalho quando vamos para a cidade (Fala de Kerexu, entrevistada).

Sobre a minha presença junto delas, em momento posterior na aldeia, perguntei para Lúcia, Diana e Nara qual o entendimento delas, se eu atrapalhava nas vendas, ajudava ou se era indiferente. Nara me disse que não mudava em nada, mas Lúcia e Diana disseram que as ajudava a conversar com os não indígenas. Nas palavras de Lúcia:

Para nós, pra mim mesmo, não sei para a Diana, mas para mim é muito importante quando você está junto, porque quando você tá junto, você, quando chega, você fala, você explica, para mim é importante isso. [...]. A gente é mais antiga e não entende alguma palavra [em português] daí você responde para os brancos. Para mim é importante, porque quando perguntam você sabe responder, o porquê estamos vendendo, o que nós estamos precisando, essas coisas (Fala de Lúcia, entrevistada).

Por sua vez, Diana afirma o seguinte:

Você explica, você estando lá, você ajuda, você explica você já responde o porquê que nós estamos vendendo, o porquê que nós estamos precisando, você sabe o que a gente passa, isso é muito importante, porque a maioria das pessoas sempre pergunta e a gente não sabe responder direito. Ai isso é muito importante para os brancos também (Fala de Diana, entrevistada).

As experiências etnográficas junto às mulheres Guarani em Florianópolis evidenciam que a venda de artesanato constitui uma prática de resistência, afirmação de identidade e continuidade cultural. Longe de se restringir a uma atividade exclusivamente econômica, essa prática expressa dimensões relacionais que atualizam o *teko porã*, o bem-viver, segundo os princípios Guarani. Nas ruas, praças e calçadas das cidades, as mulheres Guarani produzem

formas próprias de territorialização, transformando o espaço urbano em lugar de encontro, circulação e mediação entre mundos.

A leitura indígena do urbano, observada em diversas situações de campo, amplia a compreensão sobre o território e a natureza. Para as mulheres Guarani, a cidade não é um espaço externo à aldeia, mas um mato atualizado, onde ainda é possível reconhecer plantas, remédios e relações que reafirmam o vínculo com o modo de vida tradicional. Essa perspectiva desloca a dicotomia entre o rural e o urbano, terra indígena e cidade, evidenciando a capacidade de adaptação e recriação cultural diante dos desafios contemporâneos.

Do ponto de vista metodológico, o acompanhamento dessas mulheres exigiu repensar meu próprio fazer etnográfico. O campo ultrapassou os limites da aldeia e passou a incluir os deslocamentos, os ônibus, as calçadas e as redes de relações estabelecidas na cidade. A etnografia urbana, nesse contexto, configurou-se como um espaço de aprendizado e de co-presença, no qual eu, enquanto pesquisadora também fui atravessada por afetos, desconfortos e transformações, dentro do que me é reconhecido como meu território, e tendo ainda assim me causado, em diversos momentos, estranheza.

Por fim, dar visibilidade às mulheres Guarani e às suas práticas cotidianas é um ato político e ético. Suas presenças no espaço urbano, mediadas pelo artesanato, expressam a vitalidade de um modo de vida que persiste em movimento, desafiando as fronteiras entre tradição e modernidade. Ao registrar e interpretar essas experiências, esta pesquisa busca contribuir para o reconhecimento das múltiplas formas de ser e estar Guarani no mundo contemporâneo, reafirmando a potência de suas existências e de suas vozes.

## **CAPÍTULO 5 – CRIANÇAS GUARANI E AS CIDADES NA COMERCIALIZAÇÃO DE ARTESANATO**

Este capítulo é uma tentativa de diálogo entre as questões colocadas pelo Estado e órgãos institucionais governamentais com as discussões antropológicas e percepções indígenas sobre a realidade da presença de suas crianças nas cidades nos momentos em que acompanham suas mães na comercialização de artesanato. Esta aproximação é fundamental para implementar uma discussão qualificada que dê suporte às ações governamentais, ampliando a discussão e, conseqüentemente, as ações políticas e se faz necessária devido às questões de conflito e tentativas de criminalização das mulheres indígenas quando nas cidades acompanhadas de suas crianças.

De forma a iniciar tal proposta trarei apontamentos do campo da antropologia para abordar a questão. O principal ensinamento desta área reside na busca da compreensão da diversidade de vivências, por meio da prática da escuta atenta das pessoas e suas perspectivas sobre o tema. Tal atitude contribui para colocar em destaque as experiências de coletivos sociais diversos, alguns constantemente invisibilizados, que sofrem das conseqüências dos juízos de valores impostos por visões estereotipadas e sem relação com a realidade.

Irei adentrar nos princípios gerais abordados pela área da antropologia da criança, para posteriormente aprofundar a questão das crianças indígenas Guarani e suas presenças nas cidades. Desta maneira, retomarei questões teóricas e conceitos deste campo de estudos que busca compreender as diversas noções de infância para posteriormente adentrar em questões observadas em trabalho de campo, principalmente no que se refere à presença das mulheres indígenas nas cidades apontando as problemáticas às quais elas atravessam por estarem em companhia de suas crianças.

Neste capítulo realizo um resgate do histórico, por meio de reportagens de jornal na década de 2000, sobre as violências às quais as mulheres indígenas foram submetidas por órgãos governamentais em ações ocorridas especificamente na cidade de Florianópolis. Os conflitos deflagrados por estas instituições, entre eles registradas ações da SUSP – Subsecretaria de Urbanismo e Serviços Públicos, do Conselho Tutelar, da Polícia Militar e do próprio órgão indigenista, a Funai, se fundamentavam em acusações de que estariam, supostamente, se utilizando da exploração de mão de obra infantil ao levar consigo seus filhos menores de idade. Atualmente, estas acusações não foram superadas, haja visto que se repetem até os dias atuais, por meio de ações de criminalização das mulheres indígenas pelo poder judiciário registradas nos últimos anos.

As acusações de exploração de mão de obra infantil, chamam a atenção para algumas problemáticas que devem ser pontuadas quando se busca o estabelecimento de um diálogo efetivo. Isso perpassa por compreender, primeiramente, o entendimento das mulheres indígenas artesãs sobre o tema. E de modo geral, e de forma a empreender uma argumentação inicial, os relatos que ouvi em campo pontuam a importância da presença constante das crianças com suas mães, principalmente as de menor idade.

Sobre isso, vale destacar a importância do contato interétnico no processo de sociabilização da criança Guarani. Ao estabelecer contato com pessoas não indígenas e de outros povos indígenas nas cidades, elas entram em relação com vivências outras que a constituirão em um ser humano pleno de conhecimentos. Isso significa que o momento da comercialização de artesanato, do ponto de vista indígena, é uma experiência importante para que as crianças aprendam a lidar com a diversidade. Aprender os modos de negociação estabelecidos com estes “outros” será um conhecimento fundamental em qualquer fase de suas vidas, seja na infância ou maioridade.

Existem diversos registros etnográficos que relatam a importância do estabelecimento de relações entre as crianças indígenas e pessoas não indígenas. Estes estudos dão conta do caráter mediador das crianças entre diversos povos. Os corais das crianças Guarani, por exemplo, nos lembram da importância do estabelecimento de relações sociais entre os adultos indígenas, não indígenas e de outros povos indígenas, mediadas pelas crianças.

**Foto 31** – Criança Guarani expondo artesanatos com sua família. Local: Esquina da Deodoro com o calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: dezembro de 2022.

Conforme comentado no Capítulo 4, em sua dissertação de mestrado, Oliveira (2004) tece argumentações sobre o conceito de “xondaro”, (ou guerreiros) atribuído pelos adultos Guarani às suas crianças nos corais. Este termo, conforme aponta a autora, seria uma corruptela da palavra soldado. Xondaro é o nome dado àqueles que se dedicam à proteção das aldeias, podendo ser adultos ou crianças, e pode ainda ser o termo usado para se referir àqueles que estabelecem contatos com pessoas e seres de outros mundos, ou seja, àqueles que exercem a função de mediação social. A autora demonstra que as crianças, nos momentos de apresentação de sua arte e música nos corais nos contextos urbanos, estariam exercendo o caráter mediador entre diferentes mundos, o Guarani e outros. Não é mera coincidência que durante as apresentações, estes xondaros (guerreiros) estejam posicionados entre os adultos Guarani, que ficam atrás das crianças tocando seus instrumentos musicais, e o público, posto que, simbolicamente se situam na frente de batalha no momento em que são realizadas as relações de contato com outros povos.

Em outro texto sobre as crianças indígenas, Lopes da Silva (2002) também atribui caráter mediador das crianças ao defini-las como “pequenos xamãs”. Por meio deste conceito, a autora tece uma analogia entre o poder mediador de diferentes mundos exercidos pelas crianças, tal qual um xamã ao mediar o mundo material e o imaterial. Isso significa que pensar sobre o caráter mediador das crianças é um exercício relevante para compreender a importância de suas presenças nas cidades uma vez que elas contribuem para a mediação entre os mundos indígenas e não indígenas.

Outro ponto importante para se considerar quando pensamos sobre a presença das crianças indígenas junto às suas mães nos momentos de comercialização de artesanatos nas cidades, se refere à compreensão da ideia de produção. Isso é relevante porque o entendimento deste conceito para os povos originários, explica a importância da presença das crianças durante os momentos de produção econômica. Se nas sociedades ocidentais, a ideia de atividade produtiva está relacionada à ação de um único indivíduo, nas sociedades indígenas, por sua vez, ela se refere à relação com o coletivo ligado ao grupo familiar. Wagner (2010), nos auxilia nesta compreensão, uma vez que o autor aponta que nas sociedades indígenas o grupo familiar é a unidade produtora por excelência, e não o indivíduo. Isso significa dizer que todos participam do processo de produção econômica, que diferentemente do mundo não indígena inclui as crianças, por isso a importância de suas presenças junto aos adultos nos momentos de comercialização de artesanatos.

Outro ponto a considerar é que as crianças indígenas não são afastadas de seus pais, assim como acontece com as não indígenas, que passam muito tempo em escolas ou creches, em uma espécie de quarentena do universo adulto. Pelo contrário, elas participam da vida familiar de forma ativa, tendo voz em decisões relevantes como, por exemplo, a mudança de uma aldeia para outra, e tal fato é vastamente relatado na literatura etnológica (Mello, 2006; Vasconcelos, 2012), apontando a relevância delas na produção do sistema econômico e cultural indígena e na vida em comunidade.

O exercício da compreensão da perspectiva indígena e da resignificação de sentidos atribuídos aos indígenas, por meio da desconstrução de estereótipos, é fundamental para a efetividade do diálogo e para a qualificação de ações voltadas a um sistema cultural não ocidental, que pode contribuir para apontar caminhos às questões colocadas pelas sociedades indígenas ao Estado.

Outro ponto que devemos ter cuidado ao analisar a presença das mulheres indígenas e suas crianças nas cidades, se refere às constantes acusações dos não indígenas com relação ao que definem como prática de “mendicância” exercida por elas, e este é um ponto que merece uma reflexão mais cuidadosa. Como já apontado no Capítulo 4, de uma perspectiva Guarani, o ato de sentar ao chão não significa estar em situação de mendicância, uma vez que, na compreensão indígena, o chão, e a terra é um local digno para se deixar estar e a isso se soma o fato de que elas estão comercializando seus produtos, e não apenas esperando um valor em recurso financeiro doado. Por fim, e como comentado no capítulo anterior, sobre este ponto, existe uma prática Guarani chamada *poraró*, inserida na lógica da reciprocidade e da abundância, na qual quem tem mais doa para quem tem menos. Isso significa que colocar cestinhos com moedas e esperar alguma doação não se relaciona ao ato de mendigar no sentido ocidental, mas uma prática da economia da dádiva do ponto de vista indígena.

Essa prática do *poraró*, traduzida por “estender a mão” ou “esperar troquinho” se soma à questão da comercialização de artesanato como mais um modo de estabelecer relações com os não indígenas (Fagundes, 2011). Vale lembrar ainda, que se elas estão em situação de menor acesso aos recursos financeiros, isso se deve ao violento processo colonizador ao qual os povos indígenas foram submetidos. Ou seja, culpabilizar os indígenas por uma situação à qual foram inseridos de forma violenta não auxilia na superação de problemas, pelo contrário.

Sobre isso, Ferreira (2002) destaca que, na perspectiva Guarani, as mulheres não apenas estão ocupando um lugar que lhes pertence, mas também o ocupam em conformidade com o seu sistema cultural. O centro da cidade é um local de ocupação tradicional. Os espaços urbanos são territórios de caminhadas e de antigas aldeias indígenas. Porém, atualmente, por conta da

alteração da paisagem, no que antes era o mato, e hoje cidades, se transformou em locais de buscas alimentos e estabelecimento de relações sociais, e um destes modos se dá por meio da prática do *poraró*.

### 5.1 Breves apontamentos sobre a antropologia da criança

De modo a qualificar os diálogos sobre as presenças das crianças indígenas nos espaços urbanos, irei tecer breves apontamentos teóricos sobre o campo de estudo da antropologia da criança. Isso é necessário para aprofundar uma discussão da teoria e demonstrar a diversidade de compreensão do que é ser criança e da infância para diversos coletivos sociais.

O histórico dos estudos em antropologia da criança é antigo e remonta ao final da década de 1920 com a etnografia clássica de Margareth Mead (1928) intitulada “Coming of age in Samoa”, considerada precursora tanto nas pesquisas que se voltam para as crianças e jovens quanto nos questionamentos sobre a invisibilidade delas nas teorias antropológicas.

Nos anos seguintes, até ao menos a década de 1960, as pesquisas eram influenciadas pelo construtivismo de Piaget que considerava as crianças como seres imaturos desconsiderando suas agências em seus próprios processos de sociabilização (Lopes da Silva; Nunes, 2002). O reconhecimento de uma certa autonomia em seus próprios processos de desenvolvimento, surgiram após o advento da antropologia interpretativa, na década de 1960, que ao colocar a ênfase nos símbolos e significados apresentou uma nova perspectiva de socialização. De modo a contrapor a ideia de que o que as crianças faziam não era apenas reprodução, mas também produção sociocultural, tal fato alterou a visão da criança de sujeito passivo para ativo, também responsável pelo seu próprio processo de interação social. Essa mudança de paradigma abriu caminho para estudos focados na infância e para um novo campo de pesquisa, a antropologia da criança (Cohn, 2005).

Antes disso, em geral, a literatura etnográfica dedicava seus esforços aos estudos sobre a gestação, tabus alimentares e os resguardos que as mães e os pais se dedicam até o nascimento do bebê. Porém, o momento do pós-parto até os ritos de iniciação da puberdade, parecia ter menos atenção (Henriz; Palacios; Hecht, 2007 *apud* Tassinari, 2009), e é justamente a este momento que a antropologia da criança dedica seus esforços.

Para Lopes da Silva e Nunes (2002), o campo da antropologia da criança oferece uma contribuição às pesquisas sobre infâncias especialmente por se dedicar a criar não apenas um modelo, mas uma metodologia de análise que inclua seus pontos de vista. Isso é feito sem enfatizar uma relação dicotômica entre os mundos adulto e infantil, o qual, dessa perspectiva

existe uma continuidade, considerados ao mesmo tempo, interdependentes e autônomos, cujo foco está em compreender as crianças como agentes produtores de cultura.

A infância, desta perspectiva, é pensada enquanto uma particularidade não generalizável nem universalizável para todos os grupos humanos, pois nem todos a concebem da mesma maneira, e alguns nem mesmo possuem tal noção, haja visto que ela é produto de uma sociedade específica em um tempo específico, ou seja o mundo ocidental moderno, e que carrega uma história própria. No caso das noções de infância e criança indígena Guarani, por exemplo, as categorias adulto e criança são muito menos rígidas do que se consideradas em relação ao mundo ocidental.

Phillipe Ariés (1978) ao descrever a infância com um processo de construção histórica, enquanto parte de um sistema sociocultural definido em um tempo e local específico centrado na Europa do século XIX, demonstra uma perspectiva específica desta fase de vida ligada à *épisteme* ocidental moderna (Cohn, 2005). Portanto, não deve ser tomada como um fenômeno universal, visto que nem todos os povos a concebem da mesma maneira. Nesse sentido, é importante perceber que “o que é ser criança, ou quando acaba a infância, pode ser pensado de maneira muito diversa em diferentes contextos socioculturais, e uma antropologia da criança deve ser capaz de apreender essas diferenças” (Cohn, 2005, p. 22).

Ainda segundo Cohn (2005), dois pontos são fundamentais para se pensar a área de conhecimento da antropologia da criança: “O que é ser criança?” e “Qual o lugar da criança na sociedade?” devem, especialmente, estar presentes em nosso horizonte de pesquisa quando trabalhamos com povos indígenas.

Hirschfeld (2002) no início do ano 2000, em artigo que investiga as causas do desinteresse dos antropólogos com o universo infantil, aponta alguns motivos da marginalização destas nas pesquisas etnográficas. Para o autor, a antropologia as marginaliza basicamente porque desconsidera duas habilidades que elas realizam muito bem: crianças são boas em aprender cultura e são criadoras de suas próprias culturas. Ou seja, para o autor, este desinteresse se deve ao fato de que na sociedade ocidental no que se refere ao processo de ensino e aprendizagem, é colocada uma ênfase maior no ensino e menor na aprendizagem, minimizando a importância deste último e desconsiderando que aprender cultura é um fenômeno extremamente complexo e realizado com destreza pelas crianças.

Soma-se a isso o fato de que as teorias de socialização supervalorizam o caráter socializador dos adultos, negligenciando tal característica entre as crianças, incluindo a sua própria contribuição ao seu processo de desenvolvimento. Crianças são boas em aprender, e consequentemente, em ensinar. Através destas habilidades cognitivas conquistadas nesta fase

da vida, elas também contribuem para socializar os adultos, criando modos culturais produzidos no convívio com outras crianças, sendo conjuntamente responsáveis pela construção da vida em sociedade.

Florestan Fernandes [1946] (2004) em seu estudo sobre as "Trocinhas do Bom Retiro", destaca o papel ativo das crianças, considerando-as agentes sociais importantes, no processo de sociabilização. As crianças com as quais ele realizou sua pesquisa, geralmente filhos de imigrantes que haviam chegado ao Brasil, não apenas se socializavam entre si, mas também auxiliava a integração de seus pais à cultura brasileira e à língua portuguesa. Fernandes enfatiza o papel fundamental das crianças na criação de laços entre as diversas famílias, imigrantes ou não, antecipando discussões contemporâneas sobre a agência e o papel ativo delas nos processos de sociabilização, inclusive dos adultos.

Vale ressaltar, que existe ainda um campo da antropologia da criança que trata especificamente das infâncias indígenas. Sobre este é importante considerar os apontamentos realizados por Tassinari (2007), que são essenciais para uma melhor compreensão do universo das crianças indígenas. Para a autora, em primeiro lugar, era preciso reconhecer que os estudos sobre crianças indígenas estavam em fase de formação, e ainda que, em termos quantitativos, as pesquisas com crianças indígenas tenha aumentado e se consolidado, este campo ainda precisa ser mais explorado. Em segundo lugar, é importante se atentar para evitar visões estereotipadas sobre as crianças indígenas, que revelam mais sobre a infância não indígena do que sobre a experiência infantil indígena. E, por fim, e em terceiro lugar, é vital compreender que não há uma única concepção de infância indígena, dada a imensa diversidade sociocultural que permeia as mais diversas comunidades.

Segundo a autora, outra contribuição significativa da antropologia da criança na relação com a etnologia indígena está em cruzar dados etnográficos com perspectivas sobre as crianças na sociedade ocidental. Isso nos desafia a extrapolar a visão tradicional da infância, no mais das vezes limitada à figura da criança escolarizada, fruto da perspectiva ocidental (Lopes da Silva; Nunes, 2002), ou da criança-aluna, que passa seus dias afastada do mundo adulto (Tassinari, 2009). Tal qual uma quarentena, conforme comentado anteriormente neste capítulo, as crianças não indígenas são separadas do mundo adulto, prática que não tem correspondência com as experiências de infâncias indígenas.

Por fim, Tassinari (2009) nos ajuda a compreender que as crianças indígenas são interlocutores importantes e que, por trás de sua "inocência", desvelam revelações profundas sobre sua cultura, que explicam sobre, e também transcendem, o entendimento do universo adulto.

## 5.2 As crianças indígenas Guarani

Os estudos sobre as crianças Guarani ganharam fôlego a partir da década de 1990 com o aumento das pesquisas sobre as escolas indígenas, e trouxeram uma importante contribuição para se pensar sobre as concepções de infância para este povo.

Nimuendaju ([1914], 1987), foi um dos primeiros estudiosos a escrever as vivências das crianças Guarani, em geral associado ao contexto cerimonial nas Casas de Reza, e ao estudo da construção da pessoa e do ser. Através da descrição da “teoria das almas” explicou que esta era composta de duas partes: *ayvucue*, a alma divina que se relaciona com a capacidade de sabedoria e de fala e está ligada ao mundo espiritual e *atsýygua* a alma animal, ligada ao mundo terreno, que dá vida ao ser e proporciona o temperamento desta pessoa, sendo responsável pelas vontades tipicamente humanas como comer carne, ter relações sexuais, entre outras. O autor afirma que até deixarem de ser bebês, a *ayvucue* – a alma divina, não está completamente incorporada, e é por este motivo que, em caso de morte, seus espíritos retornam com mais facilidade ao plano espiritual, por estarem ainda ligados ao mundo não material.

Em trabalho de campo com o povo Guarani observei termos diferentes dos apontados por Nimuendaju ([1914], 1987), mas os mesmos conceitos de duas almas, sendo uma a humana e outra a divina. As designações que me foram informadas são *angue* para a alma animal, representando sua humanidade e tudo o que define as características comportamentais de uma pessoa, e *nhe'é* para a alma divina enviada pelos *nhanderu kuery* – os deuses, e que retorna para *Yvy mara ey*, o paraíso mítico. A primeira não volta para *Yvy mara ey*, o paraíso mítico Guarani, ou a morada dos deuses e das almas, mas fica nesta terra, e diz-se desta que pode ser vista, pois elas são representadas pelas sombras de nossos corpos. A segunda sim, retorna ao mundo mítico. Diante disso, se pode perceber que, ainda que os termos não sejam os mesmos, as definições apontadas por Nimuendaju e as observadas em trabalho de campo apresentam, em linhas gerais, os mesmos significados.

De modo a aprofundar o entendimento da construção de uma pessoa, por meio da teoria das almas, é interessante notar que *nhe'é* é um termo que possui uma coincidência de significados, pois pode ser traduzido para a língua portuguesa ao mesmo tempo por: “alma” e “palavra”. Tal fato pode ser explicado da seguinte maneira: para o povo Guarani, a capacidade de fala, e consequentemente, as palavras, representam um dom enviado por *Nhanderu*, o deus criador, demiurgo. A palavra falada é a expressão da alma de uma pessoa, e essa capacidade é a marca definidora da humanidade. Somente após a incorporação da alma divina na criança,

processo efetivado por meio do ritual de batismo e nomeação do *nhemongarai*, no qual o rezador revela o nome da criança, é que ela pode se tornar um ser humano pleno. E este é realizado em torno dos dois anos de idade, momento em que a criança inicia sua capacidade de fala (Melià, 1991).

Schaden ([1962] 1974, 1976), também se dedicou a tratar do tema das crianças Guarani, o fazendo por meio de estudos sobre a educação escolar para este povo indígena. Em suas considerações, afirma que as ações voltadas para a educação escolar, nos moldes ocidentais, seriam pouco efetivas no que diz respeito aos investimentos com objetivo de criar uma ideia de moralidade para as crianças indígenas Guarani, haja visto que a personalidade de uma pessoa nasce com ela, seguindo inalterada apesar dos investimentos externos. Isso explica, de modo geral, o lugar secundário na formação da moralidade da criança nas comunidades Guarani e como outros saberes tomam lugar a uma suposta centralidade da escola.

No que se refere à visão apontada anteriormente das crianças como mediadoras de mundos, e de modo a contribuir para demonstrar que este entendimento é comum a outros povos indígenas, Cohn (2000) ao resgatar o estudo de Bonnet (1994), sobre as crianças africanas Moose aponta que o entendimento de que elas possuem uma origem sobrenatural que as mantém ligadas ao mundo espiritual, fazem com elas carreguem a marca da ambiguidade e da facilidade de trânsito entre diversos campos cósmicos.

Em outro estudo, a respeito das crianças Mebengokré-Xikrin, a mesma autora comenta que as crianças possuem um corpo “mole”. Isso significa que seus corpos são moles não apenas no sentido físico do termo, mas que suas perspectivas também o são. Isso as tornam suscetíveis às investidas de outros seres espirituais que a qualquer momento podem levá-las para outros mundos.

Outro fator que aponta que para os Guarani, as crianças são mediadoras entre diversos cosmos, é o fato de que gerar uma criança é um dos fatores que levarão os adultos ao *aguyje* – o estado de iluminação espiritual que ao ser atingido leva a pessoa de volta à *Yvy mara ey*, o paraíso mítico, acentuando o caráter mediador das crianças enquanto importante elo que une seres humanos e deuses, e mundo terreno e espiritual.

Este caráter mediador vai além da união entre diferentes mundos e pode ser efetivado neste mundo terreno ao promover o estabelecimento de laços entre pessoas de uma mesma ou diferentes sociedades. De modo a corroborar com as perspectivas sobre as noções de infâncias entre os Guarani, Alvares (2004), ao tratar sobre as crianças e a infância Maxakali também faz referência a este fato quando aponta que ao percorrer os caminhos realizados pelas crianças dentro do território de uma aldeia indígena, se pode mapear a rede de sociabilidade empreendida

pelos diversos grupos familiares dentro desta mesma aldeia porque elas unem os adultos, isso porque elas são também mediadoras sociais dentro das suas comunidades. A autora demonstra que as crianças tornam possíveis as comunicações entre diferentes famílias de uma aldeia que de outra maneira, não aconteceriam.

### 5.3 Breves apontamentos etnográficos sobre a criança Guarani

O que é ser criança para o povo Guarani ou qual o seu lugar nesta sociedade é uma das questões a serem feitas quando buscamos pesquisar o tema, como apontado anteriormente. A denominação Guarani para criança é *kyringue*, e ainda que as noções de infância para este povo, influenciadas pelo contato com os não indígenas e pela entrada da educação escolarizada nas comunidades, venham sofrendo alterações ao longo dos últimos anos, os Guarani apresentam especificidades na compreensão de criança e infância.

Os relatos dos anciãos Guarani dão conta de que a ideia de adolescência não existia entre este povo, e que a concepção de infância seria o momento que vai do nascimento até a primeira menstruação para as meninas, e da mudança de voz, para os meninos, o que significa que com a primeira menstruação e a possibilidade de engravidar, a menina já se torna mulher, e o menino por sua vez, se torna homem ao notar as primeiras alterações em sua voz.

Para as meninas este momento é conhecido por *inhengue* quando, ao menstruarem pela primeira vez, são colocadas em resguardo em um local em que não podem ser vistas, e este tema foi abordado com profundidade no Capítulo 2. Este é o momento em que aprendem como se comportar como uma mulher Guarani. Conforme abordado extensamente no Capítulo 2, *oguapy* é a denominação que se dá para menstruação, mas que também significa literalmente “sentar”, pois ficarão sentadas incorporando habilidades que levarão para a vida adulta, como confeccionar cestarias e outros tipos de artesanatos. Os seus cabelos serão cortados bem curtos, de forma a marcar esta diferença de estado, e elas usarão toucas como forma de proteção de espíritos malignos, já que estão mais suscetíveis às investidas destes. Diz-se das mulheres que não seguem estas regras rituais, que ficam perdidas e vulneráveis às doenças mentais, e correm o risco de *odjetpota*, ou seja perder as faculdades mentais e a autonomia sobre o corpo e a mente.

Para os meninos também existe uma fase ritual, que marca a transição para a vida adulta, denominada por *inhe’e gutchu*. O ritual do menino consiste em furar o lábio inferior para a colocação do *tembetá*, adorno geralmente feito de um pedaço fino de madeira, ou de espinho de laranjeira, e uma das explicações para este feito é que ao ter a boca furada e machucada, os

meninos irão falar menos, e aprender a lidar com as palavras, falando somente o necessário, um valor reconhecido pelos Guarani, uma vez que o silêncio é valorizado culturalmente.

#### **5.4 As crianças Guarani e as cidades**

A presença das crianças indígenas nos espaços urbanos do Brasil desafia nossas percepções sobre infância, educação, cultura, diversidade, entre outros temas que atravessam esta área de investigação. Via de regra quando estão nestes locais, os povos indígenas em geral, adultos e crianças, são considerados, “fora do lugar”. Tal fato aponta que, na percepção ocidental, o único local possível para os povos indígenas existirem seria dentro das aldeias. É neste sentido que o desafio desta pesquisa se dá em explorar as complexas relações entre as crianças Guarani, o território urbano e as aprendizagens que ocorrem durante suas jornadas nas cidades, se propondo a pensar nas condições e desafios aos quais estão sujeitas as crianças indígenas Guarani nas cidades, de modo a trazer novas perspectivas para qualificar o diálogo sobre o tema.

Ao pesquisar o histórico da comercialização de artesanato pelas mulheres indígenas em registros de jornais da cidade de Florianópolis, me deparei com diversas reportagens, principalmente do início dos anos 2000, sobre as violências deflagradas não apenas contra elas, mas contra suas crianças. As reportagens informavam que órgãos públicos como a SUSP – Subsecretaria de Urbanismo e Serviços Públicos (responsável pelo planejamento urbano da cidade), o Conselho Tutelar (órgão com a prerrogativa de zelar pelas crianças) e a própria Funai – Fundação Nacional dos Povos Indígenas, em ação conjunta com a Polícia Militar as abordaram por diversas vezes, de forma violenta, sob a acusação de que estariam se aproveitando das crianças e promovendo “exploração de trabalho infantil”, e tal questão será abordada com mais profundidade a seguir.

Por seu lado, as mulheres Guarani afirmavam que tal acusação era inverídica, e que não eram ouvidas as perspectivas sobre a questão. No item a seguir irei trazer um registro das reportagens de jornais da época que abordaram tais ações de modo a resgatar memórias institucionais, no mais das vezes, esquecidas, e trazer o argumento das mulheres sobre esta temática.

## 5.5 Histórico das violências institucionais e governamentais

As narrativas sobre as experiências das mulheres indígenas em espaços urbanos apontam as frequentes situações de violências que as atravessam quando em seus deslocamentos às cidades que atingem tanto elas quanto suas crianças. Em comunicação oral com Mirella Alves de Brito, no ano de 2017, que desenvolveu trabalhos de perícias judiciais na área da psicologia para subsidiar os trabalhos da Vara da Infância de Florianópolis, a profissional apontou casos de criminalização das mães indígenas que tiveram a guarda de seus filhos ameaçada por os levarem para as atividades de comercialização de artesanatos. Tais ações foram empreendidas tanto pela Assistência Social do município de Florianópolis, quanto pelo MPSC – Ministério Público de Santa Catarina. Isso aponta modos de reprodução das violências institucionais e judiciais, dadas por meio da criminalização das mulheres indígenas.

Outro discurso recorrentemente associado à presença das mulheres indígenas nos centros das cidades e que foi utilizado nas acusações contra as mulheres indígenas pelos órgãos institucionais se relaciona com o fato de levarem as crianças e as deixarem em “situação de mendicância”. Sobre esta questão, a antropóloga indígena do povo Kaingang Jozileia Daniza Schild (2016), em sua dissertação de mestrado, indica que para estas mulheres o entendimento é outro, uma vez que as crianças não devem ficar longe de suas mães. A pesquisadora aponta ainda que estar junto às suas mães e seus pais na cidade é uma forma de aprender a negociar com os brancos, um saber, em geral, valorizado pelos povos indígenas.

Em comunicação oral, Jozileia (2019) narrou experiências de diálogos realizados durante o ano 2018, no município de Florianópolis, empreendidas por meio de audiências públicas entre representantes indígenas, incluindo ela mesma, e o Ministério Público de Santa Catarina, via Secretaria das Promotorias de Justiça – Comarca de Florianópolis em associação com o Conselho Tutelar por conta de denúncias relativas à exploração de trabalho infantil por mulheres indígenas.

Estas aproximações com as instituições não indígenas apontaram incompreensões em relação às práticas e conhecimentos indígenas, bem como a falta de políticas públicas necessárias para o correto acolhimento destas famílias quando se encontram nas cidades. Tais incompreensões me levaram a pensar com mais profundidade sobre a questão da presença das mulheres indígenas e suas crianças nas cidades e a importância do incentivo a um diálogo qualificado entre as instituições governamentais e aspectos antropológicos que serão abordados em maiores detalhes neste item, e que se relaciona com a questão da presença das crianças indígenas em espaços urbanos.

É relevante apontar que as cidades, enquanto locais de reprodução de estruturas misóginas, aumentam os riscos de violências de gênero às quais as mulheres indígenas estão expostas. Se consideradas as questões de gênero em associação às étnico-raciais e de classe, se pode apontar que as mulheres indígenas sofrem triplas consequências das exclusões sociais, por serem mulheres, indígenas e se encontrarem, no mais das vezes, em situação de empobrecimento.

Garcia (2010), ao abordar a interseccionalidade<sup>23</sup> destas relações de opressões, presencia a mesma situação com as mulheres maias na Guatemala às quais, de diversas maneiras, são cerceadas em seu direito de ocupação plena às cidades, e com poucas garantias de efetivação dos direitos civis e de políticas públicas indigenistas. Ainda assim, e mesmo que frequentes os casos de relações conflituosas que caracterizam os contextos urbanos enquanto territórios de disputas, elas estão convencidas do direito de ocupá-los, apropriando-se destes das mais variadas e particulares maneiras.

Segundo Fernandes (2000), um dos problemas enfrentados pelos indígenas que vivem nas cidades, é a condição de excluídos da assistência indigenista institucional. Para o autor, à época de seu estudo, representantes da Funai se posicionavam no sentido de que os indígenas deveriam enfrentar a vida na cidade sem apoio das assistências governamentais, pois estes seriam oferecidos apenas para os indígenas que habitassem suas terras de origem. Esta postura contraria a perspectiva indígena, uma vez que o órgão indigenista deveria garantir ações de suporte também nos contextos urbanos<sup>24</sup>, e não apenas quando ocupando as terras indígenas. Tal problema é relatado ainda hoje pelos indígenas que residem nas cidades, por conta da dificuldade de acesso às políticas públicas especializadas para povos indígenas como saúde, educação e moradia.

Registros jornalísticos de um destes episódios de violências institucionais ocorrido em 08 de setembro de 2003, no calçadão da Rua Felipe Schmidt, na cidade de Florianópolis – SC, local central e referência para a comercialização de artesanato indígena na capital catarinense, é emblemático destas intervenções governamentais. Este cenário pôde ser observado em reportagens de jornal<sup>25</sup>, e por meio de relato de abertura de Inquérito Policial pelo Ministério

---

<sup>23</sup> Conceito cunhado por Kimberlé Crenshaw (2002).

<sup>24</sup> Esta reivindicação e posição dos indígenas pode ser acessada na ata de reunião da Associação dos índios desaldeados da Grande Florianópolis, de 20 de outubro de 2000 (Darella, 2000, p.36), que desde aquela época já denunciavam tal situação.

<sup>25</sup> Registros de jornais que apontam ações violentas advindas de órgãos governamentais contra as mulheres indígenas que comercializavam artesanato no centro da cidade de Florianópolis podem ser encontrados em: Jornal Diário Catarinense, Florianópolis, de 09 de março de 2006: “Indígenas pedem segurança no centro”, Jornal Diário Catarinense, Florianópolis, de 11 de setembro de 2003: “Índia acusada de usar filho em suas vendas”, Jornal A Notícia, Joinville, de 12 de setembro de 2003: “Participação de crianças nas vendas de artesanato no

Público Federal de Florianópolis, para apurar a atuação conjunta de policiais militares, profissionais do Conselho Tutelar, do Programa Municipal de Abordagem de Rua, fiscais da Subsecretaria de Urbanismo e Serviços Públicos (SUSP), incluindo a Funai.

A ação consistiu em coibir a comercialização de artesanato pelas mulheres indígenas Guarani e Kaingang que estavam no local. Elas foram acusadas de praticar crime de exploração de mão de obra infantil por, supostamente se aproveitar das crianças para atrair compradores. Ainda segundo esta mesma reportagem, na perspectiva das mulheres indígenas, elas refutaram tal versão afirmando que a ação não apresentou uma abordagem adequada, mas apenas caráter hostil e violento.

Ainda conforme estes mesmos registros, a violência gerada pela ação governamental deixou crianças machucadas que por se sentirem ameaçadas, correram para longe. Duas delas ficaram perdidas de suas mães, tendo sido uma delas acolhida por uma mulher não indígena, que a levou para casa e a devolveu aos seus pais apenas no dia seguinte.

Ainda que tais ações de violências físicas não aconteçam nos dias atuais com relação às artesãs indígenas, o racismo institucional ainda é parte estruturante das práticas dos órgãos governamentais. A falta de ações efetivas para as criações de políticas públicas voltadas para atender as demandas básicas destas populações é evidente e a salvaguarda dos direitos indígenas ainda é a principal demanda nestes contextos que carecem de políticas públicas voltadas para o fortalecimento dos direitos indigenistas municipais nos espaços urbanos.

Atualmente, casos de mulheres indígenas de outros povos, como por exemplo Kaingang, que vieram à público, também tornam evidentes as exclusões sofridas nas cidades e falta de acesso às políticas públicas adequadas. Isso fica evidente em outra reportagem, realizada no ano de 2015. Segundo o jornal ND Online<sup>26</sup>, que entrevistou Maristela Bandeira, mulher indígena Kaingang que estava em Florianópolis para comercializar artesanato, ela afirma que deixou cinco filhos, todos em idade escolar, aos cuidados do marido na Terra Indígena Rio das Cobras, na cidade de Nova Laranjeiras, estado do Paraná.

Maristela não teve acesso a nenhum local para pernoitar na cidade de Florianópolis e, por este motivo, se acomodou sob o viaduto Dias Velho, no centro da capital catarinense. Ela afirmou que não conseguiu vaga em nenhum dos abrigos noturnos da cidade, e tampouco no

---

centro teria provocado problemas aos indígenas” e o Jornal A Notícia, Joinville, de 13 de setembro de 2003: “Ação de fiscais deixam indígenas apreensivos”. Vale indicar ainda, a reportagem audiovisual da TV Justiça Procuradoria da República de Santa Catarina de setembro de 2003 (acesso em 31 de março de 2022), que aborda tais ações de violências contra as mulheres indígenas artesãs no centro da cidade de Florianópolis.

<sup>26</sup>Link para as reportagens: <https://ndmais.com.br/noticias/sorridentes-mas-amedrontados-indios-do-parana-passam-noite-chuvosa-sob-elevado-de-florianopolis/>, e <https://ndmais.com.br/noticias/india-vive-com-filha-de-um-ano-embaixo-do-elevado-dias-velho-em-florianopolis/>, acesso em 31 de agosto de 2023.

CentroPop (Centro de Referência à População em Situação de Rua), projeto gerido pelo serviço da Secretaria Municipal de Assistência Social.

Eu já conhecia Maristela da temporada de verão anterior, quando havia sido chamada para auxiliá-la em uma questão de criminalização que ela passava por pernoitar com seus filhos sob o viaduto, e este episódio foi narrado no capítulo da Introdução. Logo após ler a reportagem, fui ao encontro de Maristela. Perguntei por que ela estava pernoitando sob o viaduto Dias Velho, e ela me relatou que prefere pernoitar no centro da cidade porque segundo ela: “ficar mais perto do centro é melhor, porque não precisa carregar as coisas daqui pra lá e de lá para cá”. Percebi, por meio de sua fala, a importância de um local que abrigue os indígenas na cidade de Florianópolis, como a Casa de Passagem Indígena<sup>27</sup>, que esteja localizado nas proximidades do centro da cidade como fundamental para garantir condições dignas de estadia quando elas se encontram neste espaço urbano.

São muitos os desconhecimentos das instituições sobre as experiências e vivências indígenas, e no mais das vezes estes mesmos órgãos se esquecem das ações que empreenderam no passado. Quanto a isso, Brito (2014) aponta a relevância de pensar o que ela define como uma “falta de memória” institucional. Isso significa que, as instituições, em geral, desconhecem atitudes de violências que vêm causando em tempos passados, por conta de um apagamento histórico que leva, por consequência, à perpetuação de violações. Ao não registrar ações de violações empreendidas por gestões anteriores, estas acabam por perder a oportunidade de se auto avaliar.

Em comunicação oral com Brito em 2017, ela apontou a importância de um programa de educação continuada para as instituições que lidam com as questões indígenas, incluindo desde a Funai até o Conselho Tutelar, e ressaltou a importância da implementação de ações e redes de apoio às crianças indígenas em contextos urbanos.

Frio, escassez de alimentos, agressões, incluindo os perigos do pernoite nas ruas são alguns dos desafios pelos quais as mulheres Kaingang passavam antes de ter acesso à Casa de Passagem Indígena, demonstra a falta de estrutura para acolhimento dos povos indígenas na cidade de Florianópolis.

---

<sup>27</sup> Sobre este local, já foi registrado no capítulo introdutório, breves notas sobre a memória desta ocupação. Nas cidades de Curitiba, no estado do Paraná e Balneário Camboriu, em Santa Catarina existe uma estrutura para recepção dos povos indígenas nas cidades, como a disponibilização de espaços para elas pernoitarem. Em Curitiba ela não comporta a grande quantidade de indígenas que se deslocam até as cidades turísticas em períodos sazonais, geralmente no verão, e em Balneário Camboriu a instalação é visivelmente precária. Pelo fato de Curitiba não comportar todos os indígenas que desejam se deslocar até o litoral, muitas acabam se dirigindo para Florianópolis e outras cidades do litoral catarinense, ficando, no entanto, desabrigadas.

Inúmeras são as situações de violências enfrentadas pelas mulheres indígenas em espaços urbanos. Porém, o caso mais emblemático ocorreu em 30 de dezembro de 2015. Sônia da Silva, mulher indígena Kaingang moradora da Terra Indígena Kondá, localizada no município de Chapecó, região oeste de Santa Catarina, vendia artesanato na rodoviária de Imbituba, litoral do mesmo estado, quando um jovem se aproximou dela, e após acariciar o rosto de seu filho Vítor de apenas 2 anos, o degolou com uso de um estilete. Houve grande pressão popular e o assassino foi preso. O caso de Vitor Kaingang expõe de forma trágica a situação das mulheres indígenas quando em seus deslocamentos às cidades. A violência do ocorrido com Vitor Kaingang não é apenas um caso isolado, e os conflitos envolvendo mulheres indígenas e suas famílias quando em contextos de comercialização de artesanato nas cidades turísticas e grandes centros urbanos no sul do país, possuem um longo registro de violências.

Tal situação me levou a pensar sobre o despreparo dos poderes públicos em lidar com as questões indígenas e pensar modos para superar estas incompreensões. O que os poderes públicos entendem como um problema só é visto como tal tendo por base a perspectiva de que o único lugar dos indígenas é na aldeia. Vale ressaltar, que os territórios urbanos foram outrora aldeias indígenas, e muitas memórias ainda fazem parte do imaginário e do conhecimento tradicional destes povos. São diversos os relatos indígenas, principalmente dos anciãos e anciãs, sobre antigas aldeias na cidade de Florianópolis e os movimentos de deslocamentos empreendidos tanto pelo povo Guarani, quanto Kaingang e Laklanõ-Xokleng, até estes locais desde tempos antigos até os atuais, e este tema foi amplamente debatido no Capítulo 1.

**Foto 32** – Karai, filho de Diana e neto de Lúcia, brincando no calçadão da Felipe Schimdt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: março de 2023.

Após o registro da memória das violências sofridas pelas mulheres indígenas nas cidades, irei abordar o entendimento da comercialização de artesanato de um ponto de vista Guarani, de modo a trazer a versão das mulheres sobre a questão.

## **5.6 Memórias da comercialização de artesanato na infância**

De modo a aprofundar os diálogos e promover uma interlocução autêntica, ampla e inclusiva trarei relatos de atuais lideranças, que em suas infâncias se deslocavam com seus pais e avós para as cidades para comercialização de artesanatos. O registro das memórias de adultos indígenas nos auxilia a abordar a perspectiva indígena sobre a questão.

Para tanto, trarei neste item trechos de falas de lideranças indígenas feitas durante o Seminário “Cidade e Cidadania Indígena II: experiências de crianças indígenas em múltiplos espaços”. Este evento fez parte de um ciclo de seminários organizado pelo ARANDU – Laboratório de Estudos em Etnologia, Educação e Sociobiodiversidades, durante a pandemia de covid-19, realizado no dia 08 de dezembro de 2021, em que foram realizadas transmissões

ao vivo via canal do Youtube<sup>28</sup>, em discussões que reuniram diversos atores sociais como lideranças indígenas, gestores públicos, e representantes de instituições como o MPF – Ministério Público Federal, com o objetivo de ampliar o debate sobre a presença das crianças indígenas nas cidades durante a comercialização de artesanatos.

Para tanto, e de início trago os relatos de Davi, indígena Guarani, antropólogo e liderança da aldeia Itanhaém, na região litorânea de Santa Catarina, sobre as memórias da época de sua infância quando acompanhava seu pai nas vendas de artesanatos realizadas nas cidades do litoral catarinense:

Quando eu era pequeno a minha mãe começava a fazer o balaio e dizia: – “Agora você vai fazer a tampa”. Então ela dava as madeiras, a taquara e a gente já ia aprendendo a fazer a tampa da cestaria. Não era só uma brincadeira, era uma forma de brincar e aprender ao mesmo tempo. Nestes momentos meu pai e minha mãe me ensinavam sobre a melhor taquara para ser retirada, como devia ser retirada senão ela estragava, carunchava [entrava bichos que a deterioravam] ou o balaio ficava muito ruim, não dava para destalar a taquara da maneira certa, e já iam falando toda essa questão da própria história do material e da taquara [...]. Eu me lembro que a gente saía e fazia a venda com meu pai, a gente caminhava muito a pé pelas cidades, nós ia de Imbituba até Garopaba, Laguna, Imaruí, às vezes vinha até aqui em Florianópolis, caminhando a pé e fazendo a venda do nosso artesanato (Fala de Davi, entrevistado).

Em conversas de equipe de estudos do Núcleo de Estudos ARANDU/UFSC, do qual faço parte, Bruna Yoiapiré, mulher indígena Guarani, mestranda em antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS, e que também é membra do ARANDU, comentou sobre os momentos em que ia vender artesanato com sua avó no centro da cidade e o modo ao qual ela se referia a esta prática. Sua avó dizia que elas estavam indo fazer “ritual do artesanato”, tema abordado no Capítulo 2. Esse modo de se referir à atividade de comercialização de artesanato indica que este não é apenas um trabalho econômico, mas também uma atividade ritual. A expressão ilustra o entendimento da venda de artesanatos como um processo em que se aprende e se constitui como pessoa Guarani, assim como funcionam os rituais. Posteriormente a essa conversa, outras mulheres Guarani me informaram sobre o mesmo conceito, o que me permitiu perceber que seu uso é recorrente entre as mulheres Guarani.

Sobre a questão das violências institucionais sofridas pelos indígenas durante os momentos de comercialização dos artesanatos, Davi afirma o seguinte:

O Conselho Tutelar e as organizações governamentais deveriam ter uma formação para trabalhar as questões indígenas. Às vezes a gente conversa com várias pessoas dos conselhos, dos órgãos públicos, assistentes sociais, e muitas

<sup>28</sup> Link de acesso ao vídeo: [https://www.youtube.com/watch?v=4QXSa9Cs\\_g8&t=3s](https://www.youtube.com/watch?v=4QXSa9Cs_g8&t=3s)

vezes eles não sabem nada da questão indígena, não sabem que o povo Guarani existe aqui no litoral [do estado], [...] não sabem lidar com uma criança indígena. Várias vezes eles colocaram [mulheres artesãs e seus filhos] numa Kombi e trouxeram para a aldeia dizendo que elas [as crianças] deveriam estar na escola. A gente sabe que, principalmente no tempo de veraneio, as comunidades vão fazer a venda de artesanato, principalmente em Balneário Camboriu, Florianópolis [que são cidades litorâneas e turísticas] e a gente tem até uma defasagem de alunos nessa época na escola, por causa da ida da venda de artesanato. A gente explica para a Secretaria de Educação a questão da cultura que eles estão em [processo de] aprendizagem, de conseguir ajudar o sustento da família, porque muitas pessoas ainda dependem da venda do artesanato, e é uma economia que serve para comprar alimentos, os materiais escolares, e as roupas. E as crianças têm uma participação muito ativa quando estão fazendo a venda do artesanato. [...] É preciso que o Conselho Tutelar, e os órgãos públicos tenham uma capacitação para eles conseguirem falar [com os indígenas] e não somente agir de modo brusco de forma que eles não entendem. E mesmo se eles trouxerem as pessoas [para a aldeia], elas vão voltar para a venda de artesanato, vão ir vender artesanato porque precisam.

[...] então algumas coisas que a gente já vem discutindo como liderança como fazer com que as crianças e as pessoas que fazem a venda do artesanato não acabem sofrendo, a gente via pessoas da minha comunidade dormindo na rua, quando chovia não tinha um espaço para ficar, e eu falo isso porque hoje eu sou professor, mas mesmo assim eu faço a venda do artesanato com meus filhos e com o pessoal da comunidade também (Fala de Davi, entrevistado).

A fala de Davi traz importantes questões sobre o tema. De início chamo a atenção para a importância, apontada por ele, de que é preciso instrumentalizar o Conselho Tutelar e os órgãos associados a esta instituição na proteção das crianças indígenas. Essa instrumentalização deveria, segundo Davi, ocorrer por meio de formações pedagógicas sobre os povos e as culturas indígenas e sobre os principais grupos que habitam o estado de Santa Catarina. Este ponto já havia sido colocado em comunicação oral com Mirela Brito, como informado acima. Ou seja, são diversas as falas que apontam um mesmo caminho: a importância da realização de ações de formação dos profissionais que atuam na interface com as mulheres indígenas que comercializam artesanato nas cidades.

Ainda segundo Davi, é importante que o Conselho Tutelar e os órgãos a ele associados conheçam melhor os percursos dos indígenas quando estão nas cidades, incluindo seus calendários, para poder atuar com mais propriedade, promovendo encontros de formação e diálogo com a Funai, com a antropologia, e outros departamentos governamentais e públicos, organizadas inclusive enquanto políticas públicas. Ele se refere ao fato de que na época de temporada, entre janeiro a março, é um momento fundamental para as famílias indígenas obterem o recurso da venda de seus produtos e que a própria Secretaria de Educação deve considerar tal questão.

Outro ponto que ele se refere às causas pelas quais as crianças participam ativamente deste processo de comercialização de artesanatos, é registrado na passagem a seguir:

É preciso que os jovens e as crianças ajudem na economia da renda da família. [...] Eu desde pequeno participava da venda de artesanato na cidade e a gente vai aprendendo ao mesmo tempo a conhecer como são feitos os artesanatos e como é dado valor. Você consegue ter um tipo de aprendizagem nas cidades com os pais. E isso não é só na cultura Guarani, mas de outros povos. As crianças desde pequena estão juntas aos pais, e isso é uma forma de aprendizagem de estar junto com os pais, estar junto com as outras crianças. A gente fala assim que as crianças conseguem aprender muito mais tendo essa interação (Fala de Davi, entrevistado).

A fala acima se relaciona com a questão da compreensão do significado de uma atividade produtiva, tema já abordado no início do texto, em que a unidade produtiva compreende todo o grupo familiar. Portanto, a importância da criança na produção econômica é relevante e deve ser considerada. Elas são fundamentais para o processo de obtenção de recursos para as famílias. O trabalho que elas exercem está longe de se constituir enquanto exploração de mão de obra, uma vez que elas vendem o quanto querem e o quanto se sentem à vontade. Elas não são obrigadas, mas sim que auxiliam seus pais e aprendem de uma forma lúdica. Assim que sentem cansaço ou se distraem com outras atividades seus pais não as forçam a continuar.

Essas memórias das infâncias trazidas pelos adultos indígenas, são fundamentais para percebermos que a perspectiva de que as crianças estariam perdendo a oportunidade de aprendizagem quando acompanham seus pais até as cidades, revelam que em verdade, e, da perspectiva indígena, é uma grande oportunidade de aprender não apenas sobre a própria cultura, mas também sobre os modos de estabelecer relações com os não indígenas e outros povos indígenas. Sendo assim, não é difícil perceber que essas práticas são fundamentais para a própria criação de lideranças indígenas que precisam aprender desde muito cedo a dialogar com diversos mundos.

As crianças que estão junto as suas mães nos momentos de comercialização de artesanatos estão brincando e aprendendo ao mesmo tempo. Ao contrário de ser uma exploração de mão de obra, é algo que muitas delas afirmam gostar de participar. Tal fato pode ser facilmente compreendido em diversas narrativas indígenas, tanto de adultos, quanto de crianças, e a fala de Sandra Kaingang no contexto do Seminário Cidade e Cidadania Indígena, professora e importante liderança indígena, mesmo não sendo Guarani, aponta como as crianças indígenas tem apreço por acompanhar os adultos na atividade de comercialização de artesanato. Segundo ela:

Na minha época, a gente sentava e ia fazer o artesanato. Inclusive quando a minha mãe fazia o balaio, ela me ensinava a fazer a tampa. Então são coisas que eu aprendi com ela e hoje a gente tenta passar isso para os nossos filhos [...]. Eu penso assim que a escola tem que acolher e ela tem que transpassar os muros da escola e reconhecer que ela é constituída por sujeitos de diferentes realidades, porque quando elas saem da aldeia e vão para as cidades, os não indígenas querem que os alunos indígenas acompanhem os não indígenas na mesma intensidade, eu sou um exemplo disso, eu passei por isso, e porque eu tive que aprender a língua portuguesa com 8 anos, eu fui para a escola com 8 anos, e na verdade eu não queria ir, porque eu sabia que se eu fosse estudar eu teria que parar de vender o artesanato com a minha mãe, e eu queria acompanhar minha mãe (Sandra Kaingang no contexto do Seminário Cidade e Cidadania Indígena).

**Foto 33** – Hemerson e Akkie caminham sob o olhar atento de Diana e Lúcia que estavam próximas.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: janeiro de 2023.

Outro ponto importante, trazido nos seminários foi apontado por Hyral Moreira, advogado, indígena Guarani e atual chefe da Coordenação Regional Litoral Sul da Funai, sediada na cidade de São José, Santa Catarina, e diz respeito à problemática das intervenções estatais nas aldeias. Hyral afirma que as interferências no modo de vida e organização social dos povos indígenas, aos moldes de como vem sendo elaborado pelas instituições não indígenas fere a Constituição Federal de 1988 no que se refere à garantia da autonomia da organização social. Isso significa que a prática tradicional indígena de levar os filhos para acompanhá-los

nas atividades de comercializações de artesanato nas cidades deve ser respeitada. E diante disso, ele vai além, afirmando que respeitar esta prática é um modo de compreender que a cidadania crianças indígena também deve ser respeitada.

A fala de Hyral indica a importância de buscar ações menos intervencionistas e focar na criação de práticas de proteção. Tal ideia é corroborada por Assis Oliveira no Seminário Cidade e Cidadania Indígena (2021), que também faz uma fala neste mesmo seminário, e afirma que é preciso pensar em estruturas em rede para atender os indígenas em Florianópolis. Planejar qual órgão vai atender, quais os profissionais, e conclui apontando a relevância de organizar ações de distribuição de responsabilidades institucionais. Se existem espaços nas cidades que não são seguros, então se deve planejar a oferta de alternativas locacionais aos indígenas onde possam estar com mais tranquilidade. É preciso pensar no que compreendemos por riscos e vulnerabilidade e efetivar medidas de proteção e de garantias de direitos.

Ele indica ainda que é preciso rediscutir a lei do Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA. Isso é importante para incluir as crianças indígenas de modo a garantir segurança e espaço adequado. Para Assis, existe uma lacuna no que se refere à diversidade étnica, no debate do campo da rede de proteção às crianças e nas discussões do que é a doutrina da proteção integral no Brasil. Segundo ele, no início da construção do Estatuto da Criança e do Adolescente, em 1990, em seus mais de 250 artigos, não havia nenhum deles voltado para a diversidade étnica.

Naquele momento histórico, a ausência era justificada pela necessidade de fazer uma conceitualização do conceito de menorismo, e de definição de quem eram as crianças, ou os menores de idade para definir o público atendido pelo ECA. À época, a universalização dos sujeitos para criação de direitos, tinha um objetivo estratégico para criação de direitos. Porém, por outro lado, isso trouxe consequências para as crianças que fazem parte de outros contextos étnicos, por não se reconhecer suas especificidades no tratamento oferecido às crianças e adolescentes não ocidentais.

**Foto 34** – Criança Guarani com sua mãe, Nara. Local: Calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Viviane Vasconcelos. Data: fevereiro de 2023.

No caso das crianças indígenas é impossível não pensar que a infância é marcada culturalmente na sociedade em que é concebida, e este fato já foi apontado como um dos referenciais da antropologia da criança no início deste capítulo. Para além das questões territoriais e independente de onde o sujeito indígena se encontra, em sendo indígena, possui direito a um atendimento diferenciado, bem como, acesso às políticas públicas que direcionam um tratamento do Estado a partir da sua condição enquanto indígena e enquanto sujeito e cidadão diferenciado.

### **5.7 A circulação de crianças como construção da identidade indígena**

Em minha dissertação de mestrado (Vasconcelos, 2012) trabalhei com a temática da circulação de crianças, cujo objetivo era pesquisar práticas de adoções entre a população Guarani. Neste trabalho de pesquisa apontei que grande parte das lideranças atuais, em algum momento de suas vidas, foram criadas por outras pessoas que não os pais biológicos ou mesmo parentes próximos. Isso aponta para a importância das práticas de circulação de crianças para a produção de laços com diversas pessoas e, conseqüentemente, os saberes associados à diversidade de pessoas às quais se entra em contato e como essa prática é fundamental para a

perpetuação do modo de vida Guarani. A circulação das crianças expande o horizonte das experiências que elas têm de mundo ao colocá-las em contato com múltiplas formas de viver, de estilos de comportamento e de experimentar a vida (Vasconcelos, 2016). Esse movimento permite que as crianças adquiram não apenas habilidades práticas e comportamentos socialmente valorizados, bem como uma compreensão mais ampla das normas, valores e cosmologia tanto de seu povo quanto de outros.

A experiência da circulação de crianças ganha novos ares quando pensadas sobre a perspectiva do contexto das cidades, isso porque nesses momentos, o contato com diferentes públicos e com negociações de mercado oferece às crianças, direta ou indiretamente, oportunidades de observar e participar de práticas que ampliam sua compreensão do mundo e da posição que seu povo ocupa nestes locais. Assim, a circulação de crianças pelo comércio urbano as ensina, a estabelecer laços, tal qual a menina que ganhou um casal de padrinhos, e minha própria afilhada que batizei após aprofundar os laços com Diana, bem como responsabilidades e acesso a diversos conhecimentos.

Na pesquisa de mestrado demonstrei que a circulação de crianças seja dentro de uma mesma parentela, seja entre diversas parentelas, ou até mesmo a circulação simbólica dada pelos apadrinhamentos, são compreendidas como uma prática central para a manutenção do *teko* – o modo de vida Guarani. Ao circularem entre avós, tios, tias ou irmãos, as crianças entram em contato com múltiplos estilos de vida, valores e modos de agir, o *teko laja* de cada parentela conforme apontado por Benites (2009) e Pereira (2002). Desta maneira, elas aprendem a negociar relações, responsabilidades e normas sociais. Essa circulação interna constitui a socialidade Guarani, revelando a rede ampla de relações que sustenta o grupo e garante a continuidade cultural.

Ao observar a circulação de crianças nos espaços urbanos, por meio do acompanhamento das famílias durante a comercialização de artesanato, essa prática se desdobra em novas dimensões. Ao caminhar pelos mercados, feiras e ruas das cidades, as crianças entram em contato com a diversidade que amplia seus limites de sociabilidade. Assim, a circulação passa a refletir a forma concreta como os Guarani interagem com contextos urbanos, adaptam seus conhecimentos e reproduzem modos de viver em ambientes diferentes. As crianças que circulam entre as aldeias e as cidades ao acompanhar suas mães na comercialização de artesanatos aprendem a lidar com pessoas e situações fora de seus espaços familiares integrando experiências indígenas com outras formas de experimentar a vida.

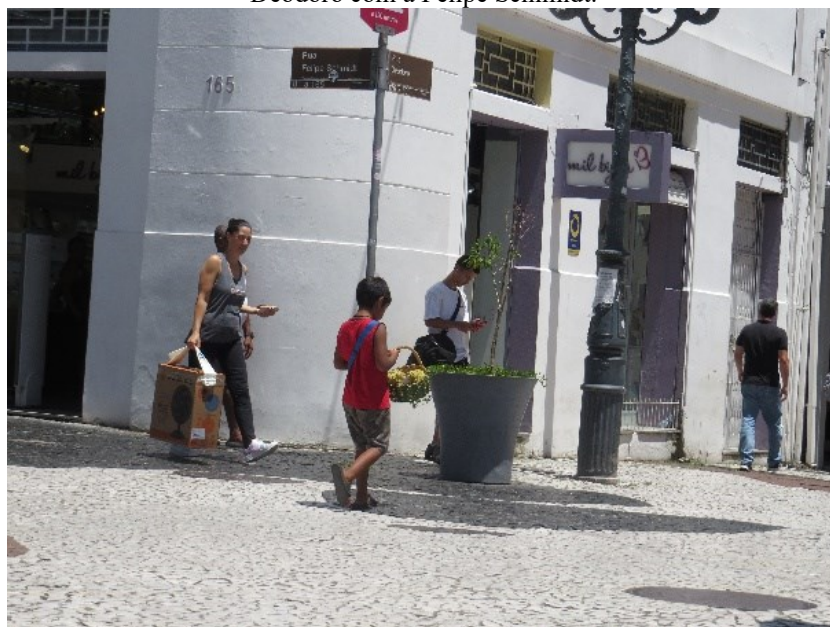
**Foto 35** – Crianças indígenas Kaingang no calçadão da Felipe Schmidt, Florianópolis – SC.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: janeiro de 2023.

A circulação de crianças entre diferentes parentelas permite que elas aprendam com avós, tios, irmãos mais velhos e outros membros da família, incorporando conhecimentos, práticas e valores que sustentam a vida comunitária Guarani e evidenciando a relevância das relações intergeracionais. Ao mesmo tempo, quando circulam em contextos urbanos, vivenciam a transmissão de saberes ligados à economia, ao comércio e às estratégias de convivência, ampliando sua compreensão do mundo e das relações sociais.

**Foto 36** – Criança indígena Kaingang vendendo mudas de planta de erva de marcela na esquina do calçadão da Deodoro com a Felipe Schmidt.



**Fonte:** Foto: Michela Buck. Data: março/2023.

As conversas com as lideranças indígenas me auxiliaram na compreensão de que o fato de se mudarem para outras casas que não de seus núcleos diretos, seja nas casas de avós, tios ou outras famílias mesmo que não as biológicas, indica que as experiências aprendidas nestas circulações foram importantes para a criação de pessoas com sabedoria para falar em diversas línguas, português, guarani ou espanhol e dialogar com os mais diversos sujeitos, tornando-os bons líderes e que realizam ótimos trabalhos de mediação de interesses e direitos entre indígenas e não indígenas nos dias atuais.

Em conversas com Kerexu, sobre os tempos em que ela comercializava artesanato no centro da cidade de Florianópolis, ela conta que levava seus filhos consigo, e segundo ela, tal fato era importante para criar um senso de responsabilidade neles:

O Kennedy, meu filho mais velho, que caminhava mais comigo, porque ele já era mais grandinho, ele tinha 5 anos. Eu falava: “– Olha a vida é assim, você precisa aprender”. E eu ia falando e mostrando a realidade do mundo, aí muitas vezes a gente via pessoas passando por situações piores que a nossa, e eu ia falando para ele que eu queria que ele fosse um professor igual o avô. Eu falava: “– Quero que você seja uma liderança”. Para mim foi isso que me jogou para a liderança, foi por conta dessa luta, dessa vivência que eu tive essa época inclusive. Quando a gente cria o *Kunhangue Rembiapo* (o grupo de mulheres artesãs da Terra Indígena Morro dos Cavalos), foi nessa linha, porque teve essa questão do Conselho Tutelar ir recolher crianças, daí a gente criou o grupo de artesãs para o fortalecimento das mulheres artesãs da aldeia (Fala de Kerexu, entrevistada).

Estas narrativas demonstram que as experiências adquiridas durante as circulações foram fundamentais para que as crianças entrassem em contato com diversas realidades que contribuíram para ampliar a compreensão de mundo e de diálogo entre as mais diversas pessoas. Os momentos em que as crianças acompanham os adultos durante a comercialização de artesanato possuem a mesma função de ampliação de mundos, pois durante estes elas aprendem a negociar preços, condições de pagamento, entre outros limites e possibilidades que nada mais são do que formas de estabelecimento de relações sociais. Estas aprendizagens serão levadas para a vida adulta e este saber, o de se relacionar com a diversidade, é valorizado pelos povos indígenas.

Retomando o conceito de trajeto abordado no Capítulo 1, sobre territorialidade, podemos afirmar que estes caminhos percorridos pelas crianças dizem respeito também ao percurso simbólico ao qual elas entram em contato, ou as experiências culturais que as tornam seres humanos plenos. Isso significa que estes circuitos que elas percorrem com suas mães e pais são fundamentais para sua sociabilização, para saber em quais locais e com quais pessoas podem buscar auxílio em caso de necessidade, ou quais serão os locais que terão mais segurança quando estiverem nas cidades.

Neste trajeto, durante o trabalho de campo e ao observar a interação das crianças entre si e com os adultos, percebi também elas estão sempre juntas aos adultos ou a outras crianças. Nos momentos em que acompanhei as crianças Guarani durante as comercializações de artesanato pude observar que elas não se distanciam demasiado de suas mães ou acompanhantes, pelo contrário, elas estão sempre juntas a estes, que não as deixam andar a sós.

Sobre a importância das crianças em andar junto à suas mães e serem levadas para as cidades, Kerexu explica que elas andam sempre juntas de suas mães e levá-las para as cidades para comercializar artesanato é parte desta lógica:

Na verdade, eu sempre carregava eles comigo, para todo lugar que eu ia. Primeiro, eu acho que uma das coisas que na época me levava a a vender artesanato, era a necessidade, porque na época quando eu não tinha nada em casa, não tinha o que fazer para as crianças, não tinha de onde tirar mesmo, então eu fazia meus artesanatos para vender (Fala de Kerexu, entrevistada).

Sarah Miranda (2009), em sua dissertação de mestrado, nos auxilia a pensar as questões abordadas neste capítulo que incluem a dimensão da identidade indígena associada ao artesanato, a importância da participação das crianças nas atividades produtivas do grupo familiar, como mediadoras de encontros entre diversos meios sociais, incluindo a importância da produção etnográfica como sistematização de dados e auxílio para a construção de políticas

públicas. A pesquisa da autora demonstra que a venda de artesanato em Coroa Vermelha – BA, é central não apenas para a economia doméstica, mas como prática de afirmação da identidade étnica Pataxó. Nesse processo, a circulação das crianças funciona como um importante demarcador social, pois elas percorrem praias e ruas, difundindo a cultura, dialogando com turistas e regionais e produzindo situações de mediação social e encontro. O trabalho infantil, longe de ser exploração, integra a lógica comunitária da qual todas as pessoas da família contribuem, e que as crianças exercem também autonomia, podendo negociar quando estão cansadas ou quando decidem não vender. O estudo etnográfico evidencia, assim, que as crianças são agentes de economia e identidade, e aponta a relevância desse conhecimento para desconstruir estereótipos e subsidiar a formulação de políticas públicas mais adequadas às especificidades indígenas.

Por tudo o que foi apresentado neste capítulo ressalto a importância da autonomia indígena na escolha e decisão dos locais aos quais escolhem ocupar, tendo estes que ter garantidos os devidos respaldos legais e políticos para a efetivação da plena cidadania dos povos indígenas, sejam eles adultos ou crianças.

Nesse sentido, a circulação de crianças, seja dentro das comunidades indígena ou nas cidades, tem profunda relação com a transmissão do *teko*, na sociabilidade que sustenta tanto a rede de parentesco indígena quanto permite adaptação a novos contextos sociais. Sendo assim, a criança aprende a ser Guarani não apenas no seio familiar, mas também no encontro e na troca com o outro e com a diversidade expressa no mundo urbano, revelando que a profundidade do modo de vida Guarani não somente é capaz de se manter, como também precisa da mobilidade e do encontro com outros povos para continuar viva.

## CONSIDERAÇÕES

De modo geral, esta pesquisa buscou empreender um relato etnográfico da atividade de comercialização de artesanatos pelas mulheres Guarani na cidade de Florianópolis – SC, tendo se atentado a alguns objetivos específicos tais como: compreender os significados do território urbano para o povo Guarani, os significados de ser mulher para este povo, algumas perspectivas às quais os artesanatos são vistos pelos Guarani, e por fim analisar o modo como o Estado aborda a questão da presença das crianças indígenas junto às suas mães, quando dos momentos de comercialização de artesanato nos espaços urbanos.

Porém, vamos voltar ainda mais um passo e retomar as questões teórico-metodológica como forma de indicar se de fato esta tese alcançou suas propostas de abordagem. No que diz respeito às teorias sobre a antropologia alterizadas e a relação eu e outro, esta tese buscou se alinhar com as teorias da antropologia reflexiva, engajada ou pós-colonial e da chamada pós antropologia que questiona a hierarquização entre pesquisador e o interlocutor, colocando-os nos mesmos patamares de saberes, no qual tanto a interlocutora é pesquisadora quanto a pesquisadora uma interlocutora. Para tanto, procurei me colocar em análise nos momentos de descrição etnográfica.

Ao longo deste trabalho, me aliei às teorias sobre reflexividade e descoloniais assumindo explicitamente minha condição de pesquisadora branca, formada em instituições acadêmicas ocidentais, que não me permitem ocupar uma posição de neutralidade. Minha presença no campo não é apenas a de uma observadora, mas a de uma interlocutora cujas perguntas, respostas, silêncios e modos de fala e escuta afetam as relações estabelecidas durante a pesquisa. Essas interações me levam a reconhecer que não apenas produzo descrições sobre o outro, como também sou objeto de interpretação. Sou classificada, questionada e situada dentro das categorias locais. Ao expor essas dinâmicas, busco deslocar a pretensa objetividade da antropologia clássica e tornar visível o caráter relacional e político do conhecimento que aqui se produz.

No campo com as mulheres Guarani, a própria cena da venda de artesanato na cidade já é um lugar privilegiado para colocar em xeque a neutralidade. Estive junto delas, visível, sendo observada pelos clientes, pelas mulheres Guarani e por mim mesma. Ao transformar essa experiência em dado etnográfico, me coloquei sob análise antropológica. Assumir a impossibilidade da neutralidade, fazer da reflexividade método, dialogar com a crítica dos indígenas à antropologia, construir co-autoria e tornar-me também objeto de pesquisa, foram algumas das minhas tentativas teórico-metodológicas ao longo deste trabalho.

A busca da compreensão dos deslocamentos perpassou pelo entendimento dos significados de território para os Guarani. Desta maneira, compreender que as cidades fazem parte de um grande local de ocupação indígena, considerando-as como parte da territorialidade foi fundamental para desenvolver a ideia de que estas podem ser consideradas enquanto um grande mato. A ideia de cidades como mato foi uma abordagem fundamental para o entendimento das motivações indígenas para estes deslocamentos que teve como precursor o uso do conceito de incursão de Calávia Saez. Ainda que o autor não o utilize o termo como um conceito, em sua etnografia sobre o povo Yaminawa eu o fiz desta maneira, porque seu texto me levou à compreensão de que este poderia ser rentoso do ponto de vista metodológico.

Tal uso foi bastante frutífero e a incursão neste termo me levou a descobrir usos interessantes das cidades que de outro modo eu não teria compreendido. Por diversas vezes as mulheres indígenas narraram sobre os usos das cidades como locais para acesso aos artigos de uso cotidiano, as faltas que os acessos às matas trazem e como elas tentam suprir ao se deslocar para as cidades que me fez crer que o uso do termo como conceito renderia frutos nessa compreensão. O termo remete à ideia de que o objetivo não é ocupar plenamente o lugar, mas com fins objetivos e específicos.

O uso das cidades atreladas às questões de gênero demonstrou que os modos aos quais as mulheres Guarani tecem relações dentro dos espaços da terra indígena, são levadas para as cidades. Para tanto busquei compreender os significados de ser mulher na sociedade Guarani, a partir de discussões sobre entendimento de gênero para os povos indígenas, ligado ao estudo da relação que esses povos têm com o sangue.

As relações com o sangue e os entendimentos dos significados do sangue explicaram muito das relações de gênero entre os Guarani. A ideia de gênero como algo relacional e contextual, desenvolvida por Strathern, é resgatada como forma de apontar que ao comercializarem seus artesanatos nas cidades, elas estão a colocar em prática o que as normas culturais indicam como sendo a função das mulheres. Isso significa que ao comercializar e se dedicar à produção do artesanato, elas desempenham papéis especificamente ligadas ao que se espera da mulher Guarani, que foi preparada desde o momento da menarca, a primeira menstruação, para lidar.

Se nos momentos do resguardo, elas não poderiam fazer outra coisa que não fosse ficar sentada - *oguapy*, se deixando menstruar e produzindo artesanato, e ao se dedicar à essa atividade, elas atualizam não apenas as histórias que se contam sobre as mulheres, mas também os rituais associados à estas.

A relação entre gênero e artesanato explica em muito as relações que os indígenas estabelecem com os objetos. O capítulo sobre este tema demonstra que esses são mediadores de relações sociais, e consequentemente da arte da própria constituição da identidade do seu artesanato, a expressão dos artesanatos e o status animado desses objetos, que se pode dizer como humanidade dos objetos, indica que a relação com estes é diferente daquela dos indígenas e, por isso ao se levar um artesanato produzido por elas, pode-se dizer que se está levando a história, a memória, os ritos, as vivências, relações, entre uma diversidade de aspectos da vida social indígena que podem até mesmo considerar a contracolônização articulada por meio do artesanato.

No que se refere à produção de artesanato, Belaunde (2006), afirma que os objetos indígenas adquiridos pelos turistas são expressões da materialização da arte feminina de tecer bolsas, colares e outros artefatos que, complementadas pelas atividades de seus cônjuges, se transformam em objetos comercializáveis. Como já apontado no Capítulo 2, este trabalho de produção artesanal só é possível porque o sangue, ao se movimentar pelas veias atribui pensamento a todas as partes do corpo e produz objetos, roças, pessoas, dentre outras produções, que se materializam para o mundo.

O artesanato produzido pelas mulheres, como bolsas e colares, representa a materialização de sua arte e, somados ao trabalho de seus cônjuges, transformam-se em objetos comercializáveis. Esse fazer só é possível porque o sangue, ao circular pelo corpo, atribui pensamento às suas partes e possibilita a criação de objetos, roças, pessoas e outras produções. O coração é entendido como o órgão que impulsiona o pensamento, fazendo com que ele alcance os demais órgãos e permita à pessoa agir no mundo em interação com outras. Desta maneira, comidas, objetos, palavras, músicas, cheiros e crianças são frutos da boa circulação do pensamento, exteriorizado pela habilidade e pela dedicação ao trabalho. Em diferentes povos indígenas, esse vínculo entre coração e pensamento aparece de formas diversas: pensar com o coração é o que torna alguém produtivo, cuidadoso e valorizado, enquanto a ausência dessa capacidade resulta em corpos considerados sem valor.

Outra questão relevante em relação à produção de objetos, como os artesanatos - tema cada vez mais presente na literatura etnológica - diz respeito ao refinamento do olhar para o estudo das intenções. Esses produtos se configuram como manifestações da boa circulação dos pensamentos que, ao transbordarem por meio de habilidades próprias, tornam-se exteriorizados. É importante destacar que os artesanatos e demais produções manuais constituem ações do intento, pois tanto a criação de objetos quanto a formação dos corpos têm sua origem no pensamento.

O capítulo em que teço a descrição etnográfica da comercialização de artesanato e a presença das mulheres indígenas na cidade de Florianópolis, a qual inclui também a presença das crianças, aborda questões de como elas também estão ocupando essa cidade. Tal descrição etnográfica vai embalar o capítulo 5, sobre a questão das crianças na cidade, que ela vai tentar promover um diálogo, um entendimento das questões indígenas ou da importância da comercialização na constituição da pessoa indígena.

As experiências relatadas no último capítulo evidenciam a complexidade das práticas culturais e sociais dos povos indígenas em contextos urbanos, destacando a necessidade de repensar a atuação dos poderes públicos em relação a essas comunidades. A visão de que o único espaço legítimo para os indígenas seria a aldeia ignora a memória de antigas ocupações urbanas e a continuidade de práticas culturais que se mantêm vivas nesses territórios. Os relatos de lideranças Guarani demonstram que a circulação de crianças e a participação nas atividades produtivas, como a comercialização de artesanato, não constituem exploração infantil, mas sim oportunidades de aprendizagem, transmissão cultural e construção de lideranças.

Desde a infância, ao acompanhar pais e avós nas cidades, as crianças aprendem técnicas artesanais, valores, normas sociais, estratégias de convivência e negociação com outros povos, sendo esta prática compreendida como um “ritual do artesanato”. A circulação de crianças entre diferentes casas, aldeias e cidades reforça vínculos intergeracionais e amplia a compreensão do mundo, permitindo que adquiram habilidades práticas e sociais essenciais para a vida comunitária e para o diálogo com diversos grupos. Essa mobilidade demonstra a capacidade de adaptação do povo Guarani e evidencia como a sociabilidade e o *teko* se perpetuam por meio da experiência direta e da convivência com múltiplas realidades.

As falas das lideranças indígenas apontam ainda para as limitações e incompreensões dos órgãos públicos, como o Conselho Tutelar, que frequentemente intervêm de forma brusca e sem conhecimento das práticas culturais indígenas. A instrumentalização desses profissionais, por meio de formações pedagógicas e políticas públicas sensíveis à diversidade étnica, é fundamental para assegurar que a proteção infantil respeite a autonomia, o calendário e as escolhas das famílias indígenas, garantindo que a presença de crianças nas atividades econômicas seja compreendida como parte integrante da aprendizagem e do desenvolvimento da cidadania indígena.

Dessa forma, a circulação das crianças, a participação ativa na comercialização de artesanato e a interação com contextos urbanos constituem práticas centrais para a formação de identidades, saberes e lideranças indígenas. Garantir espaços seguros e reconhecimento legal para essas atividades permite que os modos de vida Guarani e de outros povos se mantenham

vivos, adaptáveis e conectados às múltiplas realidades que enfrentam, evidenciando que a cidadania indígena precisa ser entendida de maneira integral, considerando seus direitos, práticas culturais e transmissão intergeracional de conhecimento.

Por fim, e de tudo o que foi dito, podemos indicar que esta tese apresentou um relato etnográfico sobre a comercialização de artesanato pelas mulheres Guarani em Florianópolis, abordando os significados do território urbano, do ser mulher e da presença das crianças nas cidades. Alinhada à antropologia reflexiva e descolonial, esta pesquisa assumiu a impossibilidade de neutralidade e reconheceu o caráter relacional da produção de conhecimento. A cidade foi compreendida como parte da territorialidade Guarani e como um “grande mato”, onde se atualizam práticas, saberes e relações de gênero. O artesanato, expressão do pensamento e do sangue que circula, revela a centralidade feminina e a humanidade dos objetos. A presença das crianças nas vendas mostrou-se importante aprendizado de transmissão de saberes, e não de exploração. Sendo assim, esta tese evidenciou que a circulação nas cidades é parte da vida Guarani e reforçou a necessidade de políticas públicas que reconheçam e respeitem suas formas próprias de existir, aprender e ocupar o mundo.

## REFERÊNCIAS

- ADESINA, J. O. Archie Mafeje and the Pursuit of Endogeny: Against Alterity and Extroversion. **Africa Development**, Senegal, v. 33, n. 4, 2008, p. 133–152. Disponível em: <https://doi.org/10.4314/ad.v33i4.57349>. Acesso em: 10 set. 2025.
- ALBUQUERQUE, M. A. S. **O Regime Imagético Pankararu**: performance e arte indígena na cidade de São Paulo. Florianópolis: UFSC, 2017.
- ALVARES, M. M. Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. **Revista AntHropológicas**, Pernambuco, v. 15, n. 1, ano 8, p. 49-78, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23609>. Acesso em: 10 set. 2025.
- AMADIUME, I. **Male Daughters, Female Husbands**: Gender and Sex in an African Society. London: Zed Press, 1987.
- ANDRELLO, G. **Cidade do Índio**. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.
- ARIÉS, P. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ASAD, T. **Anthropology and the colonial encounter**. London, Ithaca Press, 1973.
- BARCELOS NETO, A. **Apapaatai**: rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo: Edusp, 2006.
- BARTOLOMÉ, M. A. Los pobladores del ‘Desierto’ genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 17, p. 163-189, 2003. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913909009.pdf>. Acesso em: 10 set. 2025.
- BASSO, K. H. **Wisdom Sits in Places**: Landscape and Language Among the Western Apache. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.
- BATESON, G. **Naven**: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, [1960] 2006.
- BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia1. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 49, n. 1, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>. Acesso em: 10 set. 2025.
- BELAUNDE, L. E. **El recuerdo de Luna**: Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. 2. ed. rev. ampl. Lima: CAAAP, 2008.
- BELAUNDE, L. E. **Viviendo bien**: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima: CAAAP, 2001.

BELAUNDE, L. E.; NIETO MORENO, J.V. Cosmo-climatología amazónica: friaje, menstruación y conexiones femeninas murui. **Revista Española de Antropología Americana**, Madrid, v. 53, n. 2, p. 281-296, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5209/reaa.84466>. Acesso em: 10 set. 2025.

BENITES, S. **Seminário Cidade e Cidadania Indígena**. Florianópolis: Arandu/NEPI/UFSC, 2021.

BENITES, S. **Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2018.

BENITES, T. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BISPO DOS SANTOS, A. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. Brasília: INCTI, 2015.

BRASIL. **Decreto nº 12.290, de 4 de dezembro de 2024**. Homologa a demarcação administrativa da terra indígena Morro dos Cavalos, localizada no Município de Palhoça, Estado de Santa Catarina. Brasília, 4 de dezembro de 2024. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2023-2026/2024/decreto/D12290.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2024/decreto/D12290.htm). Acesso em: 10 dez. 2025.

BRITO, M. A. **Entre cobras e lagartixas: crianças em instituições de acolhimento se construindo sujeitos na maquinaria da proteção integral**. 2014. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

BUTLER, J. **Bodies that matter, on the discursive limits of "sex"**. Nova Iorque; Londres: Routledge, 1993.

BUTLER, J. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALÁVIA SÁEZ, O. **O nome e o tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre**. São Paulo: UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CICCARONE, C. **Drama e sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani**. 2001. 468 f. Tese (Doutorado) – Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

CICCARONE, C. **Drama e Sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbya**. **Revista de Índias**, v. 64, n. 230, p. 81-96, 2004.

CITRO, S. **Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas takshik**. In: HIRSCH, S (Org.). **Mujeres Indígenas em la Argentina: Cuerpo, trabajo e poder**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. **A escrita da cultura**: poética e política da etnografia. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/edUFRJ, [1986] 2016.

COHN, C. **A criança indígena**: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. 2000. 185 p. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

COHN, C. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

COMARROF, J.; COMARROF, J. Etnografia e imaginação história. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. **Revista Proa**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 1-72, 2010.

COSTA, L. **Owners of kinship**: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia. Chicago: Hau Books, 2017.

CRENSHAW, K. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>. Acesso em: 07 set. 2025.

CROCKER, C. **Vital Souls**: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism. Tucson: The University of California Press, 1985.

DARELLA, M. D. P. **Estudo de Impacto da duplicação da rodovia BR-101**: trecho Palhoça – Osório. Santa Catarina, 2000.

DARELLA, M. D. P. **Ore roipota yvy porã. “Nós queremos terra boa”**: Territorialização guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil. 2004. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

DE MASI, M. A. N. Ocupação do litoral norte de Santa Catarina por grupos de caçadores coletores do holoceno inicial. **Pesquisas**: antropologia, São Leopoldo, n. 76, p. 143-161, 2021.

DESCOLA, P. **Beyond Nature and Culture**. Tradução de Janet Lloyd. Chicago: Chicago Press, 2013.

DNIT/MRS. **Diagnóstico do Componente Indígena**: Estudo de Impacto Ambiental para o licenciamento das obras de duplicação da BR-290. Brasil: DNIT/MRS, 2010.

ENRIZ, N.; PALACIOS, M. G. Deviniendo kuña va’era. In: HIRSCH, S. (Org.). **Mujeres indígenas em la Argentina**: cuerpo, trabajo e poder. Buenos Aires: Biblos, 2008.

FABIAN, J. **O Tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, [1983] 2013.

FAGUNDES, L. F. C. (Orgs.). **Presença indígena na cidade**: reflexões, ações e políticas. Porto Alegre: Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas; Gráfica Hartmann, 2013. p. 63–87.

FAGUNDES, L. F. C. “Mulheres dos panos” Mbya-Guarani garantindo direitos fundamentais. In: ANAIS DO I CIRCUITO DE DEBATES ACADÊMICOS – CODE, IPEA, 2011. p. 1-16.

FAUSTO, C.; NEVES, E. G. **The Politics of Ownership in Amazonia**. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

FERNANDES, F. As trocinhas do Bom Retiro: contribuição ao estudo folclórico e sociológico da cultura e dos grupos infantis. *In*: FERNANDES, F. **Folclore e Mudança Social na cidade de São Paulo**. São Paulo: Martins Fontes, [1946] 2004.

FERNANDES, R. C. Estudo de duplicação da BR-101. *In*: DARELLA, M. D. P. **Estudo de Impacto da duplicação da rodovia BR-101: trecho Palhoça – Osório**. Santa Catarina, 2000.

FERREIRA, M. K. L. Divina abundância: fome, miséria e a Terra-Sem-Mal das crianças Guarani. *In*: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas. Ensaios Antropológicos**. São Paulo: Global, 2002, p. 150-167.

FUNAI. **A presença indígena no contexto urbano de Santa Catarina**. Funai, 2018a. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/ascom/2018/12-dez/pres-urbana-sc.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2024.

FUNAI. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Ka'aguy Ovy e Ygua Porã**. Curitiba: Funai, 2018b.

FUNAI. **Relatórios Circunstanciados de Delimitação e Demarcação das Terras Indígenas Ka'aguy Ovy (aldeia M'biguaçu) e Ygua Porã (aldeia Amâncio)**. Biguaçu: Funai, 2018c.

G1. **Cultura indígena precisa de mais valorização e compreensão em SC**. Jornal do Almoço, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/videos-jornal-do-almoço/video/cultura-indigena-precisa-de-mais-valorizacao-e-compreensao-em-sc-8111333.ghtml>. Acesso em: 28 dez. 2024.

GALLOIS, D. O pajé wayãpy e seus “espelhos”. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, 1984/85.

GARCIA, D. S. M. **Uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais mayas da Guatemala (1988 - 2008)**. 2010. 259 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

GARCIA, S. C. P. **Circulação e permanência de indígenas Kaingang e Guarani na cidade de Florianópolis, Santa Catarina: desafiando ausências, paradoxos e outras imagens**. 2015. 319 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

GONZÁLES, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HENRIQUES, K. N. R. **Territórios indígenas em espaços urbanos: um estudo da migração dos indígenas da TI Ibirama para Blumenau – SC**. 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2000.

HIRSCH, S. **Mujeres Indígenas em la Argentina: cuerpo, trabajo e poder**. Buenos Aires: Biblos, 2008.

HIRSCHFELD, L. Why don't Anthropologists Like Children? **American Anthropologist**, [s.l.], v. 104, n. 2, jan. 2002.

HORTA, A. Indígenas em Canarana: notas citadinas sobre a criatividade parque-xinguana. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 216:241, 2017.

IBGE. **Censo 2022: Panorama**. Florianópolis. IBGE, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?localidade=4205407>. Acesso em 23 mar. 2025.

IBGE. Indígenas. **Mapas**. IBGE, 1991/2010b. Disponível: <https://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2>. Acesso em: 20 nov. 2024.

IBGE. Indígenas. **População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena** – Brasil 1991/2010. IBGE, 1991/2010a. Disponível: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>. Acesso em: 20 nov. 2024.

INGOLD, T. **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**. London: Routledge, 2012c.

INGOLD, T. Toward an Ecology of Materials (October 2012). **Annual Review of Anthropology**, [s.l.], v. 41, p. 427-442, 2012b. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145920>. Acesso em: 20 set. 2025.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012a.

JESUS, S. C. **Pessoas na medida**: processos de circulação de saberes sobre o nhandereko guarani na região das Missões. 2015. 235 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

KELLY, J. A. K. Fractalidade e trocas de perspectivas. **Revista MANA**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 95-132, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200004>. Acesso em: 20 nov. 2025.

KELLY, J. A. K. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Revista MANA**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132005000100007>. Acesso em: 20 nov. 2025.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LADEIRA, M. I. (Org). **O caminhar sob a luz**: o território Mbyá a beira do oceano. São Paulo: Unesp, 2006.

LADEIRA, M. I. (Org). **Práticas de subsistência e condições de sustentabilidade das comunidades Guarani na Mata Atlântica**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1998.

LAMPHERE, L.; ROSALDO, M. Z. (Orgs.) **A mulher, a cultura e a sociedade**. Trad. Cila Ankier e Rachel Gorenstein. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LASMAR, C. **De volta ao lago de leite**: gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Unesp, 2005.

LESSA, A.; SANTOS, C. S.; SILVA, O. P. Sítio arqueológico rua do Papagaio: uma ocupação diferenciada e muito antiga no litoral sul do Brasil. **Revista de Arqueologia**, [s.l.], v. 37, n. 3, set./dez. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.24885/sab.v37i3.1121>. Acesso em: 20 set. 2025.

LOBO, S. Indígenas urbanos en los Estados Unidos. In: HORBATH, J. E. C.; GRACIA, M. A. (Orgs.). **La cuestión indígena em las ciudades de las Américas**: Procesos, políticas e identidades. Clacso. Ecosur. Argentina: Myño & Dávila, 2018.

LOPES DA SILVA, A. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**: Ensaio Antropológico. São Paulo: Global, 2002, p. 37-63.

LOPES DA SILVA, A.; NUNES, A. Introdução. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas**: Ensaio Antropológico. São Paulo: Global, 2002. p. 11-33.

MAFEJE, A. Africanity: A Combative Ontology. **CODESRIA Bulletin**, [s.l.], n. 1, p. 66-71, 2000.

MAFEJE, A. **The Theory and Ethnography of African Social Formations**: The Case of the Interlacustrine Kingdoms. London: Codesria, 1991.

MAGNANI, J. G. C. Antropologia Urbana: desafios e perspectivas. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 174-203, 2016.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 01-34, jun. 2002.

MAGNANI, J. G. C. **Festa no pedaço**: Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural, [1922] 1978.

MARCUS, G. E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, California, v. 24, p. 95-117, 1995.

MEAD, M. **Coming of Age in Samoa**: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization. New York: William Morrow, 1928.

MELIÀ, B. A terra sem mal dos Guaranis: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 31-46, 1990.

MELIÀ, B. **El Guaraní**: Experiência Religiosa, Biblioteca Paraguaya de Antropología. Asunción: CEADU-CEPAG, 1991.

MELLO, F. C. **Aata tape rupy – seguindo pela estrada**: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no sul do Brasil. 2002. 163 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

MELLO, F. C. **Aetcha nhanderukuery karai retará**: entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformação entre os Chiripa e Mbya Guarani. 2006. 295 p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

MILLER, J. Things as Persons. In: SANTOS-GRANERO, F. (Ed.). **The Occult Life of Things**: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood. Arizona: University of Arizona Press, 2009. p. 60-80.

MIRANDA, S. S. **Aprendendo a ser Pataxó**: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

MONTANI, R. Metáforas sólidas de gênero: mulheres e tecidos entre os Wichi. In: HIRSH, S. **Mulheres Indígenas na Argentina**: Corpo, trabalho e poder. Buenos Aires: Biblos, 2008.

MONTEIRO, J. M. Os Guarani e a História do Brasil Meridional Séculos XVI e XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal da Cultura; Fapesp, 1992. p. 475-497.

NIETO, J. V. M. **Mujeres de la Abundancia**. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade Nacional de Colombia, Sede Amazônia, 2006.

NIMUENDAJÚ, C. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapokuva-Guarani**. São Paulo: Editora da USP, [1914] 1987.

NUNES, E. S. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. **Espaço Ameríndio**, [s.l.], v. 4, n. 1, p. 9-30, 2010.

NÚÑEZ, G. **Descolonizando afetos**: Experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Paidós, 2023.

NZEGWU, N. Questions of Identity and Inheritance: a critical review of Kwame Anthony Appiah's 'In My Father's House'. In: OYĚWÙMÍ, O. **African Gender Studies**: a Reader. Londres: Palgrave Macmillan, 2005. p. 355-379.

OLIVEIRA, M. **Kyringue i kuery Guarani**: Infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC. 2004. 125 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

OLIVEIRA, M. S. O.; NAHUM-CLAUDEL, C.; GONÇALVES MARTÍN, J. Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 31, n. 3, e95367, 2023.

OLIVEIRA, R. C. **Urbanização e tribalismo**: A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

OTERO, A. G. O "esperar troquinho" no centro de Porto Alegre: tradição e inovação na cultura Mbyá-Guarani. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 2, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1919>. Acesso em: 20 nov. 2025.

OVERING, J. "Men control women: the 'catch 22' in the analysis of gender". **International Journal of Moral and Social Studies**, [s.l.], v. 1, n. 2, p. 135-156, 1986.

OYEWÙMÍ, O. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PALADINO, M. **Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre "Jovens" indígenas Ticuna, Amazonas**. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

PANKARARU, A. B. S. A retomada das indígenas: reflorestando o lugar de mulher. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

PAREDES, J. **Hilando fino desde el feminismo comutário**. Buenos Aires: Em la Frontera, 2010. v. 1.

PEREIRA, L. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A.V.L.S.; NUNES, A. (Orgs.). **Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos**. São Paulo: Global, 2002, p.168-187.

PEREIRA, N. O. M.; SANTOS, R. V.; AZEVEDO, M. M. Perfil demográfico e socioeconômico das pessoas que se autodeclararam 'indígenas' nos censos demográficos de 1991 e 2000. In: PAGIARO, H.; AZEVEDO, M. M.; SANTOS, R. V. (Org.). **Demografia dos povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. p. 155-166.

PISSOLATO, E. **A duração da Pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (Guarani)**. 2006, 366 p. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2006.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S; MENEZES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RABELO, M. C. M. Movimento: rodar com o santo. In: RABELO, M. C. M. **Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé**. Salvador: Edufba, 2014. p. 127-185.

RUFINO, L. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, L. Pedagogia das encruzilhadas. **Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71-88, jan./jun. 2018. Disponível em: Disponível em: <https://doi.org/10.12957/periferia.2018.31504>. Acesso em: 10 set. 2025.

RUFINO, L. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 40, p. 54-80, 1. sem. 2016.

SANTOS, L. K. **A esquiva do xondaro**: movimento e ação política guarani mbya. São Paulo: Editora Elefante; UNESP, 2021.

SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EPU: EDUSP, [1962] 1974.

SCHADEN, E. Educação indígena. **Problemas Brasileiros**, ano 14, n. 152, p. 23-32, 1976.

SCHILD, J. D. J. J. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na T.I. Serrinha**. 2016, 195 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. 2016. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

SERRES, M. **Os cinco sentidos**: filosofia dos corpos misturados. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução de Roberto G. Barbosa. Curitiba: UFPR, 2018.

STOLKE, V. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. Universidad Autónoma de Barcelona. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p.15-42, jan./abr. 2006.

STRATHERN, M. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução: André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

TASSINARI, A. Concepções Indígenas de Infância no Brasil. **Revista Tellus**, Campo Grande, ano 7, n. 13, p.11-25, out. 2007.

TASSINARI, A. **Múltiplas Infâncias**: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. Comunicação apresentada no 33º Encontro da ANPOCS, 2009.

TIMÓTEO, G. M. (Ara’í). **Kunhangue arandu rekó, ta’ánga re a’egui nhembopara**: sabedoria dos ciclos de vida das mulheres guarani em pinturas e palavras. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, 2020.

TSING, A. L. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VASCONCELOS, V. Circulação de crianças e reprodução cultural. In: (Org.) SILVEIRA, Nádia; MELO, Clarissa; JESUS, Suzana Cavaleiro de. **Diálogos com os Guarani**: Articulando compreensões antropológicas e indígenas. Coleção Brasil Plural. Florianópolis: Editora UFSC, 2016.

VASCONCELOS, V. O inhengue e o tornar-se mulher: rituais de iniciação feminina entre mulheres Guarani no litoral de Santa Catarina. ANAIS DA VIII REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 2022. p. 673-684.

VASCONCELOS, V. **Tramando redes**: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina. 2012, 190 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGNER, R. **A Invenção da Cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WAGNER, R. A pessoa fractal. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 8, p. 1-12, [1991] 2011. Disponível em: <https://orcid.org/0000-0002-0791-5313>. Acesso em: 10 set. 2025.

YUSOFF, K. Geologic Life: Prehistory, Climate, Futures in the Anthropocene. **Environment and Planning D: Society and Space**, v. 33, n. 6, p. 779-795, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1068/d11512>. Acesso em: 20 nov. 2025.