

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação EICOS
Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social

ELENA VALDIVIA DIAZ

**A RE-EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES
GUARANI MBYA**

**RIO DE JANEIRO
2018**

A RE-EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA

Dissertação apresentada pela aluna Elena Maria Valdivia Diaz ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, área de concentração Paradigmas e Metodologias Psicossociais do Cotidiano Contemporâneo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicossociologia.

Profa. Dra. Samira Lima da Costa (Orientadora)

**RIO DE JANEIRO
2018**

CIP - Catalogação na Publicação

V146r VALDIVIA DIAZ, ELENA MARIA PILAR
A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES
GUARANI MBYA / ELENA MARIA PILAR VALDIVIA DIAZ. --
Rio de Janeiro, 2018.
149 f.

Orientadora: SAMIRA LIMA DA COSTA.
Coorientadora: CATALINA ; SANDRA REVOLLO;
BENITES.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa
de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e
Ecologia Social, 2018.

1. RE EXISTÊNCIA, MULHERES INDÍGENAS, IMAGENS. 2.
PORTAL DE PERIÓDICOS CAPES. 3. UNIVERSIDADE FEDERAL
DE RIO DE JANEIRO. I. LIMA DA COSTA, SAMIRA,
orient. II. REVOLLO; BENITES, CATALINA ; SANDRA,
coorient. III. Título.

Ata da Reunião da Banca Examinadora da aluna Elena Maria Pilar Valdivia Diaz candidata ao grau de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Aos quinze dias do mês de março de dois mil e dezoito, às quatorze horas, no Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, reuniram-se os membros da Banca Examinadora aprovada pelo conselho de Pós-Graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, para examinar a Dissertação de Mestrado da aluna **Elena Maria Pilar Valdivia Diaz**, registro nº. **116070006**. Fizeram parte da Banca os(as) Professores(as) Doutores(as) Doutores(as) **Samira Lima da Costa** (orientadora), CPF nº 017.646.317-81, **Sandra Benites**, CPF nº 807.627.191-68, **Patrícia Dorneles**, CPF nº 634.832.890-20, e **Sergio Luiz Pereira da Silva**, CPF nº. 436.276.174-87. A profa. **Catalina Revollo Pardo** foi coorientadora da aluna. A profa. Samira Lima da Costa, na qualidade de Presidente da Banca, abriu os trabalhos concedendo à aluna tempo para exposição oral de sua dissertação intitulada **"Re-existência no cotidiano: imagens de mulheres guarani Mbya"**. Dando prosseguimento, a aluna foi argüida pelos(as) professores(as) examinadores(as). Ato contínuo passou a Banca a proceder à avaliação e julgamento da dissertação, concluindo pela aprovação. A aluna, portanto, foi declarada apta a receber o grau de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Nada mais a declarar, eu, Ricardo Antonio Xavier de Barros Fernandes, lavrei e assinei a presente ata, sendo seguida da assinatura dos membros da banca e da aluna. Rio de Janeiro, quinze de março dois mil e dezoito.

Secretário: Ricardo Fernandes

Banca: [Assinatura]
Sandra Benites
[Assinatura]
[Assinatura]

Aluna: [Assinatura]

Observações: Substituir a introdução (aba página 12 à 24) por uma apresentação. Falar sobre o texto das mulheres e sua perspectiva enquanto pesquisadora. Revisar do português.

[Assinatura]

*A viagem não começa quando se percorrem
distâncias, mas quando se atravessam as
fronteiras interiores.*

Mia Couto, O Outro Pé da Sereia

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda a comunidade guarani Mbya Ara Hovy, especialmente às mulheres que participaram desta pesquisa, Jaxuka, Para, Catarina e Ilza, por compartilhar seu conhecimento, por me receberem com os braços abertos sempre, por terem me ensinado tanto, por me permitirem conhecê--las.

Ao cacique Felix Karaí, pelo seu acolhimento, por acreditar na pesquisa e conceder autorização para visitar a comunidade e pelo apoio que foi dado até o final. Aprendi com ele a respeitar cada vez mais a natureza. Minha gratidão para Wera Mirim, pela sua importante ajuda na tradução do material audiovisual, ao qual dedicou vários dias intensivos, sem perder a paciência.

Agradeço à CAPES por ter me possibilitado a realizar esta pesquisa mediante o financiamento da bolsa.

À Maria Inácia D'Ávila Neto (in memoriam), professora titular do Instituto de Psicologia da UFRJ e fundadora do Programa EICOS, pela sua confiança, que me aproximou do programa através das imagens e me deu a oportunidade de participar com o grupo do Laboratório de Imagens no qual participei até hoje, e onde aprendi tanto ao longo do percurso do mestrado.

Dedico um agradecimento particular à minha orientadora, Samira Lima Da Costa, pela sua sensibilidade e generosidade, pelo suporte, por me ajudar a enxergar as coisas e de várias perspectivas, pelos seus conselhos de grande valor e contínuo apoio ao longo desse tempo. Agradeço-a por ter me ensinado tanto sempre, inclusive a humildade. Às minhas co orientadoras; Catalina Revollo, que me acolheu desde a minha chegada no EICOS, pela ajuda, pelo aprendizado, pela sua amizade; Sandra Benites, pelas conversas cheias de informações valiosas e aprendizado, pelo seu apoio.

Ao meu maravilhoso grupo de estudos; Alex, Rick, Dulce, Ellis, Paula, Karen, Ana, Caro, Silvia, Rosa, Samira, Heliana, Antonio, Cecilia, Julia, Larissa, Regina, Beatriz pelas contribuições no percurso da minha pesquisa, pelo seu apoio incondicional, pelos aprendizados, e porque sempre foi para mim uma honra compartilhar com cada um deles.

A elas, Carolina León, Ana León, pela amizade, pelas trocas, pelo carinho. A Silvia, Rosa, Cata, Jose, Ro, Fer, André e todos os outros que compartilharam meus momentos mais informais, agradeço pela amizade demonstrada, que contribuiu, em grande medida, para me sentir acolhida num país que não é o meu.

Ao Alex, meu companheiro de vida, pelo apoio e o estímulo em todos os momentos desta trajetória, pela sua dedicação intensa e significativa, pelo carinho.

Ao meu filho Arai que enche meus dias de felicidade e que também teve que mudar de rotina durante alguns meses.

Aos professores/as da banca que aceitaram o convite para avaliar nossa dissertação e apresentação.

A todo/as aqueles que contribuíram de alguma maneira na realização desta pesquisa.

Obrigada!

Ha'evete!

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1.....	61
FIGURA 2.....	61
FIGURA 3.....	61
FIGURA 4.....	61
FIGURA 5.....	61
FIGURA 6.....	62
FIGURA 7.....	62
FIGURA 8.....	63
FIGURA 9.....	64
FIGURA 10.....	64
FIGURA 11.....	65
FIGURA 12.....	65
FIGURA 13.....	65
FIGURA 14.....	65
FIGURA 15.....	67
FIGURA 16.....	67
FIGURA 17.....	79
FIGURA 18.....	80
FIGURA 19.....	81
FIGURA 20.....	82
FIGURA 21.....	83
FIGURA 22.....	84
FIGURA 23.....	85
FIGURA 24.....	86
FIGURA 25.....	87
FIGURA 26.....	88
FIGURA 27.....	89
FIGURA 28.....	90
FIGURA 29.....	91
FIGURA 30.....	92
FIGURA 31.....	93
FIGURA 32.....	94
FIGURA 33.....	95
FIGURA 34.....	96
FIGURA 35.....	97
FIGURA 36.....	98
FIGURA 37.....	99
FIGURA 38.....	100
FIGURA 39.....	101
FIGURA 40.....	102
FIGURA 41.....	103
FIGURA 42.....	104
FIGURA 43.....	105

MATERIAL AUDIOVISUAL DA PESQUISA

Vídeo 1	Encontro entre culturas (https://youtu.be/Moa6Ep3ngVM)	108
Vídeo 2	Sobre tradição (https://youtu.be/kiR3TjhyX7U)	109
Vídeo 3	Re-existência no cotidiano (https://youtu.be/O7aZf2R5bNw)	109
Vídeo 4	Sobre o parto (https://www.youtube.com/watch?v=2pkBh_VSjqE&t=2s)	110
Vídeo 5	O Sol e a Lua (https://youtu.be/cbsorHqBVD4)	111

SUMÁRIO

1 APRESENTAÇÃO	12
2 INTRODUÇÃO	16
2.1 Questão de pesquisa	16
2.2 Justificativa	16
2.3 Objetivos	16
3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: POR UMA PSICOSSOCIOLOGIA CONTRACOLONIAL	19
3.1 Estudos psicossociológicos de comunidade, desde a perspectiva da contra colonialidade e contra colonialidade	19
3.2 Mulheres Guaraní Mbya	22
3.2.1 A terra sem mal e o retorno dos guaranis para o território do litoral brasileiro: Tatati Ywa Reté	22
3.3 Os projetos de colonização e a resistência guarani	24
3.4 A mulher indígena, de um ponto de vista pós-colonial e decolonial	28
3.5 O cotidiano como re existência	34
4 AUTO-REGISTRO E TRADUÇÃO IMAGÉTICA NO COTIDIANO DAS MULHERES GUARANI MBYA	38
4.1 Imagens na pesquisa qualitativa	42
4.2 Registros audiovisuais como complemento da oralidade e a escrita	44
5 ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA	48
5.1 Tipo de estudo	48
5.2 Participantes da pesquisa	54
5.3 Experiências no trabalho de campo	58
5.4 Ética na pesquisa	77

6 DESVENDANDO OS REGISTROS IMAGÉTICOS.....	78
6.1 As imagens de Jaxuka e Para.....	79
6.2 As minhas imagens como pesquisadora fotógrafa.....	104
6.3 Imagens em movimento, legado de memória.....	108
6.4 Grupos temáticos.....	111
6.4.1. Ancestralidade/Espiritualidade.....	112
6.4.2. Tradição e memória.....	114
6.4.3. Ressignificação de elementos.....	128
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	139
ANEXOS	147
Anexo 1: Consentimento Informado para participação em pesquisa	148
Anexo 2: Declaração de autorização de uso de imagem.	149

RESUMO

As mulheres indígenas foram ancoradas em interpretações reducionistas, submetidas a um duplo preconceito, por serem indígenas e por serem mulheres, o que acaba dificultando a sua forma de vida e sobrevivência. Encontram-se em situação de desvantagem, projetando uma visão do feminino como sujeito passivo, sem autonomia como consequência da visão do colonialismo. Estão inseridas numa cultura que re-existe à homogeneização das relações sociais e pessoais próprias do modelo ocidental e hegemônico que deslegitima os conhecimentos e saberes comunitários dos povos indígenas. Mas ao longo da sua história, acharam estratégias de re-existência às políticas colonizadoras impostas culturalmente. Nesse sentido, a pesquisa se desenvolverá a partir do paradigma crítico da teoria pós colonial para compreender como os povos tradicionais tentaram ser dominados e colocados numa posição de inferioridade, de forma que se tentou afastá-los, silenciá-los e dominá-los pelo capitalismo e colonialismo, assim como para conhecer as distintas ferramentas contra-hegemônicas que estes povos utilizaram ao longo do tempo. A categoria do cotidiano proposta por Michel de Certeau, como uma ferramenta fundamental para perscrutar os espaços sociais onde a ação se estabelece. Outros referenciais teóricos serão: a teoria feminista decolonial por sua interessante análise sobre raça e classe, um feminismo que se nutre de saberes comunitários; feminismo territorial, por sua reinterpretação das realidades da vida histórica e cotidiana das mulheres indígenas, a teoria decolonial, por mostrar uma nova forma de entender o desenvolvimento, deixando atrás o discurso hegemônico, ancorado ainda numa perspectiva colonial; os estudos da cultura Guarani; os estudos sobre fotografia, entre outros, por salientar a importância do uso da imagem nas ciências humanas. O trabalho de campo realizado com quatro mulheres da comunidade Guarani Ara Hovy durante cinco meses e meio teve como objetivo conhecer por meio da produção imagética das mulheres guarani Mbya quais são essas resistências e re existências que elas acham no seu cotidiano, tentando conhecer as relações de gênero dentro da comunidade. Além de testar se os recursos audiovisuais podem contribuir na pesquisa decolonial e pós colonial. Justifica-se pela importância das mulheres guarani Mbya contarem sua própria história. Para isso se contou com a ajuda de material audiovisual. Os resultados apresentam as imagens como importantes recursos políticos e sociais na pesquisa que desvendam as re existências das mulheres guarani Mbya assim como as dificuldades às quais enfrentam no dia a dia. As imagens se apresentaram como uma linguagem que nos aproximou enquanto culturas diferentes. A oralidade se apresenta como a guardiã da memória, imprescindível para a ação coletiva e social dentro da comunidade. As mulheres guaranis Mbya, o povo guarani, está em contínua movimentação resistindo ao modelo de sociedade ocidental ao que não querem pertencer, e pelo qual elaboram e reinventam novas formas de existência.

Palavras Chave: Mulheres Guarani Mbya, re-existência, contracolonialidade, imagens, psicossociologia.

RESUMEN

Las mujeres indígenas fueron ancladas en interpretaciones reduccionistas, sometidas a un doble preconceito, por ser indígena y por ser mujer, lo que acaba haciendo más difícil su forma de vida e sobrevivencia. Se encuentran en una situación de desventaja, proyectando una visión de lo femenino como sujeto pasivo, sin autonomía, como consecuencia de la visión del colonialismo. Están inmersas en una cultura que re existe a la homogeneización de las relaciones personales propias del modelo occidental y hegemónico que deslegitima los conocimientos y saberes comunitarios de los pueblos indígenas. Pero, a lo largo de su historia, encontraron estrategias de re existencia a las políticas colonizadoras impuestas culturalmente. En este sentido, la investigación se desarrollará a partir del paradigma crítico de la teoría póstcolonial para comprender como los pueblos tradicionales intentaron ser dominados y colocados en una posición de inferioridad, con la idea de apartarlos, solenciarlos y dominarlos , de parte del capitalismo y el colonialismo, así como para conocer las distintas herramientas contra hegemónicas que estos pueblos utilizaron a lo largo del tiempo. La categoría del cotidiano propuesta por Michel de Certeau, como una herramienta fundamental para adentrarse en los espacios sociales donde se produce la acción. Otros referenciales teóricos serán: la teoría feminista decolonial por su interesante análisis sobre raza y clase, un feminismo que se nutre de saberes comunitarios, feminismo territorial, por sua reinterpretación de las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mulheres indígenas, la teoría decolonial, por mostrar una nueva forma de entender el desarrollo, dejando atrás el discurso hegemónico, encajado aún en una perspectiva colonial; los estudios de la cultura Guaraní, ; los estudios sobre fotografía, entre otros, por resaltar la importancia del uso de la imagen en las ciencias humanas. El trabajo de campo realizado con cuatro mujeres de la comunidad Guaraní Ara Hovy durante cinco meses tuvo como objetivo conocer por medio de la producción imagética de las mujeres guaraní Mbya cuales son esas resistencias y re existencias que ellas encuentran en su cotidiano. Además de comprobar si los recursos audiovisuales pueden contribuir a la pesquisa pós y decolonial. Se justifica por la importancia de que las mujeres guaraní Mbya cuenten su propia historia. Para eso se contó con la ayuda de material audiovisual. Los resultados presentan a las imágenes como importantes recursos políticos y sociales en la pesquisa que desvelan las re existencias de las mujeres guaraní Mbya así como las dificultades a las que se enfrentan en su día a día. Las imágenes se presentan como un lenguaje que nos aproximó en cuanto culturas diferentes. La oralidad se muestra como guardiana de la memoria, imprescindible para la acción colectiva y social dentro de la comunidad. Las mujeres guaraní Mbya, el pueblo guaraní, está en continuo movimiento, resistiendo al modelo de sociedad occidental al que no quieren pertenecer, e por el cual elaboran y reinventan nuevas formas de existencia.

Palabras Llave: Mujeres Guaraní Mbya, re-existencia, contracolonialidad, imágenes, psicosociología.

1 APRESENTAÇÃO

Esta pesquisa surge do meu interesse pelas pessoas, pela diversidade do ser humano em geral. Foi assim que comecei a estudar psicologia e acabei trabalhando no âmbito social.

Junta-se a esta minha outra paixão, a fotografia, que me mostrou uma outra forma de interagir com o mundo, levando-me a percorrer os caminhos da cooperação, oferecendo-me a oportunidade de conhecer mais de perto outras realidades na Etiópia, no Sudeste Asiático, e agora no Brasil com as comunidades indígenas. Nesta trajetória, tenho aprendido continuamente a valorizar as diferentes culturas e suas tradições.

A minha chegada à UFRJ foi por meio do contato com a professora Maria Inácia Dávila Neto. Eu estava muito interessada em conhecer o Laboratório de Imagens do Programa Eicos, e ela me deu essa oportunidade. Adorava a ideia de participar de um programa onde as imagens tivessem espaço, onde a psicologia e a imagem (as minhas duas paixões) pudessem se misturar. Esta professora me indicou conversar com a professora Samira que, em 2016, após processo seletivo público, me acolheu como orientanda de mestrado. Assim fui convidada a participar do Grupo de pesquisa Laboratório “Memórias, Territórios e Ocupações: rastros sensíveis” do qual participo até hoje.

Em 2016 recebi a indicação de minha orientadora para conhecer a Aldeia Ara Hovy, em Maricá, instalada na Serra da Tiririca, na Morada das Águias (Itaipuaçu). As orientações consistiam em: (a) fazer um ou mais primeiros contatos como uma visita e apresentação como fotógrafa, podendo já introduzir o convite para a pesquisa; (b) retornar à aldeia acompanhada de Sandra Benites, co-orientadora deste estudo, liderança feminina Guarani Nhandewa conhecida nas aldeias guaranis do estado do Rio de Janeiro, e reconhecida por estas aldeias como uma boa interlocutora e mediadora dos encontros com a academia *Juruá*¹, e (c) em caso de concordância das mulheres da aldeia, buscar modos de residir na vizinhança da aldeia durante o período do campo, uma vez que a pesquisa toma como foco as atividades do cotidiano.

Por indicação de Sandra Benites e das próprias mulheres da aldeia, meu primeiro contato foi com o cacique da aldeia, Seu Félix. Ele me apresentou a história da aldeia, que se confunde com sua própria história de vida. Foi assim que entrei na aldeia Ara Hovy e no universo guarani.

¹ Modo como os Guaranis se referem aos não-indígenas.

A aldeia Ara Hovy

O cacique da aldeia nasceu em Porto Xavier no Rio Grande do Sul, perto da Argentina onde ele caminhou muito. Depois de casar e formar uma família ele continuou caminhando, à procura de um lugar, a partir de um sonho, um sinal e assim chegaram a Espírito Santo. Segundo conta, o lugar era muito lindo e tranquilo, mas no verão a água acabava, passaram muito sofrimento lá, sem ter água para beber durante dias, tendo que comprar água mineral para beber, para cozinhar. Ele teve que escolher um caminho onde pudessem ter uma vida longa, com mais saúde, um lugar com tranquilidade e onde pudessem viver sem problemas, foi assim que saiu junto com sua família do Rio Grande do Sul no ano 2000 e ficou 6 anos em Santa Catarina. Depois, a ideia era ficar em São Paulo mas seguiram caminhando, pois segundo o seu Félix só Nhanderu sabe qual é o caminho certo.

Foi aí que o seu Félix teve outro sonho sobre a impossibilidade de ficar em São Paulo e então decidiu ir para Angra dos Reis no Rio de Janeiro, onde ficaram um ano. Após esta estadia, foram para o Espírito Santo onde ele andou durante quatro anos. Neste Estado, teve outro sonho de que tinha que voltar à beira do mar, dessa forma, chegando altaipuaçú, Maricá.

A Jaxuka conta como seu pai recebeu uma ligação de uma amiga da família, também guarani, chamada Sandra, de origem guarani Nhandeva, falando que umas pessoas queriam fazer uma doação de sua terra para os guaranis.

No começo foi oferecida para um amigo nosso guarani, mas ele rejeitou, e assim chegamos. O único problema que temos aqui é a água. Temos lá em cima, uma nascente, mas tem pouca água, em verão ficamos sem água (Félix, 2017).

Mas ainda assim a Jaxuka, filha do cacique Félix gosta muito do lugar e quer ficar na sua aldeia. O que eles como guaranis procuram segundo as próprias palavras do cacique é um melhoramentoda vida para a família e para todos.

O que a gente faz, as movimentações dependem dos sonhos, das sinais que Nhanderu dá, porque se você acredita muito em Nhanderu, ele não vai mentir nunca (Félix, 2017).



2

Antes de chegar a Itaipuaçu, o cacique descreve como passou por muito sofrimento e muitos problemas de saúde. Agora diz se sentir melhor.

Os responsáveis do parque não deixam a gente mexer com a mata, diz o seu Félix, para produzir os nossos alimentos, isso é o que para nós resulta mais complicado, a pesar de nos sentir muito tranquilos nesse espaço onde está localizada a aldeia (FÉLIX, 2017).

Eles tentaram desenvolver o plantio na região, mas o IBAMA³ e o INEA⁴ não permitiram e essa é a principal preocupação deles.

No entanto, se eles não encontrassem um lugar melhor onde fosse possível plantar e ter as suas próprias sementes, continuariam a caminhada.

Mas é através dos espíritos que isso tem que acontecer diz o seu Félix,

² Os pontos vermelhos marcados no mapa fazem referência à caminhada do cacique Félix e sua família, até chegar a Itaipuaçu, onde a comunidade guarani Mbya mora atualmente.

³ O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), órgão federal criado pela [Lei nº 7.735 de 22 de fevereiro de 1989](#) é uma autarquia vinculada ao Ministério do Meio Ambiente (MMA). Seus objetivos são a preservação, a melhoria e a recuperação da qualidade ambiental, além de assegurar o desenvolvimento econômico, com o uso sustentável dos recursos naturais

⁴ O Governo do Estado do Rio de Janeiro criou através da Lei Estadual Nº 5.101, de 4 de outubro de 2007, o Instituto Estadual do Ambiente (INEA) com a missão de proteger, conservar e recuperar o meio ambiente para promover o desenvolvimento sustentável. O novo instituto, instalado em 12 de janeiro de 2009, unifica e amplia a ação dos três órgãos ambientais vinculados à Secretaria de Estado do Ambiente (SEA): a Fundação Estadual de Engenharia e Meio Ambiente (FEEMA), a Superintendência Estadual de Rios e Lagoas (SERLA) e o Instituto Estadual de Florestas (IEF).

Aqui não temos rio, não temos cachoeira, não tem plantio de milho, de aipim, batata doce, abóbora, então eu não tenho o que mostrar (FÉLIX, 2017).

A aldeia Ara Hovy localizada em Itaipuaçu não é reconhecida como terra indígena, está localizada no parque da serra da Tiririca.

Na realidade esta terra era um sítio, e tinha donos, o governo pegou este sítio num projeto de preservação, assim todo o que era mato passou a formar parte do parque, proibindo a vida de qualquer pessoa no que estava delimitado pelo parque da serra da Tiririca. IBAMA falou de fazer uma retribuição econômica para os donos, mas não fizeram, assim foi que os donos da terra decidiram doar para a gente, já que IBAMA também não queria devolver para eles a terra. Então ainda podemos estar aqui, não podemos mexer em nada (FÉLIX, 2017)

O cacique Felix e sua família, moram há quase 4 anos na aldeia Ara Hovy em Itaipuaçu, onde, segundo ele, habitam felizes à beira do mar. No entanto, ainda assim a problemática da água e as dificuldades para o plantio são uma preocupação constante na vida deles.

O nascimento de uma (nova) pesquisadora

Sou espanhola, e foi com minha chegada ao Brasil que um novo universo se abriu à minha frente, desta vez através da academia, do programa EICOS de forma mais específica, onde identifiquei que a história sempre me foi contada como “uma história única”. A colonização foi a criação de uma única história com um modelo único de poder, que afastou e segue afastando do seu caminho qualquer outra forma de estar no mundo, outros conhecimentos, saberes e crenças.

Começava a nascer uma nova Elena. Despertei para a necessidade de conhecer essas outras histórias que não me foram contadas e de compartilhá-las com aqueles que também não tiveram essa oportunidade, para que as histórias das mulheres e dos povos indígenas sejam ouvidas, e que possam ser elas e eles que nos mostrem seu próprio mundo.

Em meu encontro com o povo Guarani Mbya, no Brasil, pude acessar e compreender novos modos de construir esta história – a história dos povos indígenas e das terras colonizadas pela Europa, em suas narrativas de resistência, sobrevivência e invenções de novas existências.

Deste modo, a trajetória desta pesquisa surge deste processo de somatórias e transformações, que vem de minhas experiências com psicologia social em comunidades vulneráveis em vários lugares do mundo, passa pela minha aproximação com teorias

contracoloniais no Brasil e é atravessado pelo amplo campo do saber Guarani. À psicóloga e à fotógrafa se juntam agora a Elena Juruá, e a pesquisadora colaborativa contracolonial.

2 INTRODUÇÃO

Foi ao longo da invasão colonial de América, iniciada no século XV que tradições, saberes e conhecimentos tornaram-se um produto da modernidade, a América foi mostrada para o mundo como a periferia da Europa e esta como um único modelo de poder, de conhecimentos, saberes e pensamentos. Para Mignolo (2007), trata-se de uma construção da América Latina em Ocidente, como uma reordenação do mundo moderno/colonial, que se traduz, para as populações indígenas numa violência que tenta reorganizar suas vidas e seu tecido social. É preciso entender o surgimento da América Latina em relação ao imperialismo que estava ascendendo na Europa, e que era apoiado por uma economia capitalista e a intenção de inventar uma forma de “emancipar” o mundo não europeu.

Assim, se cria a ideia de raça como uma forma de classificação social para a população, estabelecendo hierarquias entre conquistadores e conquistados, considerando os povos colonizados, especialmente indígenas, como inferiores e não-humanos (QUIJANO, 1997).

A atual população indígena brasileira, segundo dados do Censo Demográfico realizado pelo IBGE em 2010, é de 896,9 mil indígenas, sendo a metade mulheres, que moram nas aldeias e nos centros urbanos. De acordo com a pesquisa, foram identificadas 305 etnias, das quais a maior é a Tikúna, com 6,8% da população indígena (PETRUCCELLI, 2012; IBGE, 2010).

No censo de 2010, o IBGE revelou que são faladas 274 línguas, que transmitem o pensamento e tradições de cada grupo. Dos indígenas com 5 anos ou mais de idade, 37,4% falavam uma língua indígena e 76,9% falavam português, consequência da extinção de muitas línguas no processo da colonização.

No dia de hoje, e seguindo a Quijano (1997), temos ainda um sistema de classificação racial que continua estabelecendo hierarquias entre a população e produzindo condutas racistas.

Nesse contexto social e histórico, as mulheres indígenas foram altamente violentadas, estupradas pelo colonizador e separadas de seus filhos, submetidas a longos períodos de trabalho escravo sem serem reconhecidas como sujeitos e sem voz para narrar a sua própria história, sendo negada e ignorada sua existência.

No estado do Rio de Janeiro a presença do povo indígena Guarani vem ao longo das últimas décadas despertando o interesse da academia. Porém, embora existam muitas pesquisas sobre o povo Guarani, os estudos sobre a mulher Guarani são poucos. Assim, mulheres indígenas são silenciadas e invisíveis no Brasil; com elas, são também silenciadas e invisíveis suas lutas e lideranças.

Torna-se relevante identificar as resistências e re-existências no cotidiano de mulheres indígenas, como os dispositivos que as comunidades criam e desenvolvem para inventar a vida (ALBÁN, 2010). Tais estratégias, aparecem como ponto fundamental de suporte do conjunto de ações territoriais necessárias para dar sentido (e sentimento) do grupo: identidade territorial em movimento, a materialidade e a subjetividade do comum, saberes situados desafiando a descontextualização auto-referenciada do sistema-mundo capitalista, patriarcal e colonial (PORTO-GONÇALVES, 2002). Saberes que não podem ser vistos mais como um produto da colonização, mas como portadores de pensamentos e culturas ancestrais, a serem contadas por elas através de sua cosmovisão.

As culturas indígenas, e particularmente as descrições das mulheres indígenas, sempre foram contadas da perspectiva colonialista, da perspectiva da religião ocidental, que comparava as verdades próprias do mundo cristão com a realidade latino-americana. Desta forma os brancos eram os “eleitos de Deus”, e por isso superiores aos povos colonizados (RAMINELLI, 2015).

A presente pesquisa pode constituir um aporte no âmbito psicossocial, tomando como foco as implicações que se estabelecem no cotidiano das mulheres da comunidade indígena Guarani como grupo, com as suas identidades, práticas, e ambiente social no qual interagem, assim como sua ênfase nos conhecimentos e saberes locais que elas nos apresentarem de modo que possa trazer tanto uma reflexão acadêmica como social.

Segundo Levy (1994, s.p.)

o objeto de reflexão e análise da psicossociologia é estabelecido pelas condutas concretas dos indivíduos, grupos, organizações e comunidades, no quadro da vida cotidiana. O objeto de estudo da psicossociologia torna o sujeito mais concreto, inserindo no seu cotidiano, considerando como afetivo, inteligente, mas também produtor das condições materiais da sua existência.

Nesse sentido, se apresenta como objetivo geral estudar o cotidiano das mulheres da comunidade indígena Guarani Mbya da Aldeia Ará Hovy (Céu Azul), em Itaipuaçu, Maricá (RJ), por meio da imagem, como uma dimensão de análise contra-hegemônica, para indagar como em seu contexto social, político, econômico e cultural essas mulheres articulam suas re-existências. No que se refere aos objetivos específicos, propõe-se contextualizar as práticas

cotidianas das mulheres dentro da própria comunidade por meio de seus registros imagéticos, a partir da perspectiva contracolonial além de identificar e descrever como se apresentam essas re-existências entre as mulheres da comunidade e verificar as potências e limitações do uso da imagem como instrumento decolonial.

3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA: POR UMA PSICOSSOCIOLOGIA CONTRACOLONIAL

3.1 Estudos psicossociológicos de comunidade, desde a perspectiva da contra colonialidade

O campo da psicossociologia é o campo das comunidades, dos grupos e das organizações e suas condutas na vida cotidiana em coletividade, com foco nas pesquisas participativas.

Nos anos 1960 a pesquisa participante a partir das experiências pioneiras de Fals Borda e de Paulo Freire na América Latina abre possibilidades para o trabalho psicossociológico com comunidades e populações que começam a se mostrar como protagonistas da prática de pesquisa e agentes de mudança. Eles defendem a ideia de que a confiabilidade da ciência não se trata só do rigor positivo do seu pensamento, mas sim na procura coletiva e prática de conhecimentos que tornem o ser humano não apenas mais instruído e mais sábio, mas igualmente justo, livre, crítico, criativo, participativo, co-responsável e solidário. A ciência social teria que participar da criação de éticas fundadoras de princípios de justiça social e de fraternidade humana (BRANDÃO, 1984).

É possível que certos cientistas sociais do Primeiro Mundo digam que, na medida em que o povo participe em investigações em torno de si mesmo, estaremos estragando ou prejudicando a cientificidade da pesquisa. É que, segundo eles, esta presença popular não permite que os achados da pesquisa se apresentem em “forma pura”. O que ocorre, porém, é que, quando os mesmos cientistas sociais que fazem estas afirmações em torno da “pureza” dos achados estão trabalhando nos resultados de suas pesquisas, não podem evitar a interferência de sua subjetividade na interpretação que fazem. Como não podem evitá-la no momento mesmo em que “desenham” a pesquisa (FREIRE, 1983, p. 37).

Paulo Freire (1983) mostra o valor dos saberes e tradições do povo, das comunidades, onde a participação e o diálogo são aspectos principais na pesquisa. Nesta mesma direção, a psicossociologia apresenta uma forma de pesquisa crítica e reflexiva.

É a comunidade guarani Mbya o que interessa ouvir nesta pesquisa, analisando suas afirmações e modos de produzir uma forma de vida que re-existe ao longo dos séculos; se opõe, impõe, compõe e propõe, em oposição ao poder hegemônico do capitalismo. Ou como diz Costa e Silva (2015), é preciso compreender os aspectos que levam os integrantes de uma comunidade à participação social, no contexto capitalista em que vivemos, onde a participação aparece como algo extrínseco à vida das pessoas. Segundo eles, é na diversidade de movimentos de participação produzidos e sustentados no interior das comunidades que se

manifestam suas potências criativas de inventar a vida, orquestrando tensões e concessões, negociações, cotações e embates.

As comunidades indígenas mantiveram o senso tradicional da sua cultura co-existindo com as instituições sociais e políticas impostas pelos dominadores. Deste modo, o sentido de comunidade aparece como um modo de vida marcado pela solidariedade, ajuda e cooperação que se encontra totalmente em oposição ao capitalismo e que forma parte do seu cotidiano.

São estas experiências e relações cotidianas num mesmo espaço, instituição social ou atividade as que conformam os tecidos sociais em torno aos quais geram se as identidades comunitárias do primeiro tipo: desde eles produzem se e reproduzem se os sistemas culturais e os saberes que dão sentido e racionalidade às experiências dos seus atores, os quais se diluem, se fortalecem e hibridizam-se com outros sistemas simbólicos que provêm de outros setores. Também em torno destas dinâmicas se forma o tecido social básico das identidades que fortalece os setores subalternos e excluídos (TORRES, 2002, p.10)⁵

A psicosociologia nos leva a uma nova forma de entender e compreender as condutas concretas do ser humano, grupos e organizações e nos coloca numa interação com as pessoas. No caso dos indígenas o comunitário conforma sua forma de vida e é nesse comunitário que se encontra também sua forma de re-existência.

A comunidade é, além do entorno da ação (compartilha necessidades, interesses, saberes) e o sujeito coletivo de esta ação (organiza se, movimenta se, luta), mas principalmente é um valor, um horizonte compartilhado que faz distinguir um compromisso, geralmente em oposição às políticas, programas e instituições (governamentais e não governamentais que “desconhecem”, “atropelam”, “excluem” ou “vão contra” a comunidade (TORRES, 2013, p.166)

Para D'Avila Neto e Barros Maciel (1990), a psicossociologia de comunidades é um conceito e um caminho, na medida que implica em fazer com que as populações envolvidas sejam chamadas a participar, e para isso seriam preciso algumas mudanças dentro da ótica tradicional acadêmica. Propõem mudanças de valores, ideias e métodos.

-mudança de valores é, antes, uma transparência de valores, uma conscientização de nossos interesses, um reconhecimento do que traz a nossa própria postura teórica, no nível de nossas próprias implicações político-sociais e ideológicas.

-mudança de ideias é o reconhecimento de nossos mitos técnicos- científicos ocidentais. Inúmeras ações ditas de desenvolvimento tem fracassado pelo desprezo e pela ignorância das técnicas tradicionais das culturas locais.

-mudança metodológica -sem abandonar o modo de pensamento "aristotélico", precisamos desenvolver um pensamento mais "galileniano": não se trata de não trabalhar com o "quantitativo", mas o de aprimorar o estudo do "qualitativo". Trata-se, sobretudo, de não se ter preconceitos mútuos a esses dois tipos de pensamento, reconhecendo em nossos instrumentos a questão da implicação do pesquisador com seu objeto de pesquisa. É uma afirmação "ingênua" dizer, por exemplo, que as enquetes participativas não mantêm a "distância" observador-observados, necessária à "cientificidade" (BARROS MACIEL, D'AVILA NETO, 1991).

⁵Tradução livre

A categoria colonialidade foi, introduzida por Quijano (1993), para descrever como a partir do capitalismo e da hegemonia política, a Europa levou à imposição de uma classificação racial e étnica na população do mundo ainda em curso.

Por “situações coloniais” entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte de grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem a existência de administrações coloniais (QUIJANO, 1993, p.22).

O movimento contracolonial segundo Bispo Dos Santos (2015), faz referência a todos os povos tradicionais e comunidades que resistiram e ainda resistem defendendo seus símbolos, significações e modos de vida. É contra colonial porque para ele, nunca foram colonizados, são contra colonizadores porque se rebelaram contra os colonizadores, reinventando novas formas de existir.

Quando os colonizadores chegaram ao Brasil e em outros territórios que colonizaram, eles se denominavam portugueses, fidalgos, senhores de engenho, entre outras denominações, e chamavam a sua organização social de Império Ultramarino Português. Essa denominação foi por eles utilizada durante todo o período da escravidão. Nesse mesmo período, a organização dos contra colonizadores era por eles denominada de Quilombos (BISPO DOS SANTOS, 2015, p.29)

Neste sentido, Bispo Dos Santos (2015), salienta as revoltas, resistências e lutas com as que estes povos contra colonizadores chamados de “quilombos” confrontavam as tentativas dos colonizadores de submetê-los. De outra parte Bispo Dos Santos (2015) entende que a academia por ser uma instituição colonial, com perspectiva eurocêntrica, poderia ter um movimento decolonial, que já foi e continua sendo colonial, numa tentativa de desfazer essa estrutura colonial. Deste modo, a psicossociologia e os movimentos contracoloniais das comunidades estão unidas no compromisso de construir novas formas de escrever a história, de garantir espaço de auto-apresentação das múltiplas cosmovisões das comunidades até então apenas “estudadas”, deixando de lado a visão hegemônica. Desta forma, a presente pesquisa se caracteriza como estudo psicossociológico e toma como referencial os estudos pós-coloniais, decoloniais e contra coloniais buscando com isso favorecer uma outra visibilidade às comunidades indígenas guaranís, que não a já conhecida visibilidade gerada pela visão etnocêntrica. Desta forma, os estudos psicossociológicos assumem aqui uma postura crítica nas lutas de emancipação e re-existência indígena, investindo em evidenciar e desmontar projetos de produção de conhecimentos colonizadores e colaborando na construção de um novo conhecimento pós e decolonial.

A psicossociologia, desta forma, caminha para construir a partir da convivência e da participação outros lugares de conhecimento, de uma perspectiva horizontalizada, distintos

daqueles utilizados pelas sociedades europeias que tentaram fragilizar e subjugar as culturas indígenas, e entender como essas mulheres lutam no seu cotidiano reinventando novas formas de existir num movimento contracolonial.

3.2. Mulheres guarani Mbya

3.2.1 A terra sem mal e o retorno dos guaranis para o território do litoral brasileiro: Tatati Ywa Reté

Os guaranis Mbya tinham ocupado o litoral leste e sul do Brasil muito antes da chegada dos europeus. A parte sul, era considerada por eles como o “centro do mundo”(Paraguai) e a aldeia Boa Esperança em Espírito Santo o final do mundo onde alcançariam a eternidade (LADEIRA, 1992). O Paraguai, Norte da Argentina, Uruguai e o sul de Brasil até chegar à Serra do mar constituem o espaço delimitado pelos guaranis para suas caminhadas, para a busca da sua terra sem mal (LADEIRA, 1992).

De acordo com as narrativas de origem da terra e do povo guarani, a Primeira Terra, Yvy Tenonde, foi destruída pelo dilúvio, provocado pela transgressão do tabu do incesto. Os seres que se mantiveram nas normas de conduta prescritas perderam peso e subiram para a morada eterna. A figura do movimento é de ascensão / levitação, simbolizando a condição da imortalidade (CICCARONE, 2004, p.84). A história da Segunda Terra, Yvy Pyau se estabelece a partir da caminhada de uma mulher grávida (mãe de Kwaray, o sol) para se encontrar com Nhanderu, pai do sol. É assim que aparece a vida em sociedade. Mas como a mulher se desviou do seu caminho e foi devorada pelas onças, seu filho, o sol, ficou salvo pela ajuda da avó das onças. E desta forma o sol foi desdobrado, e nasceu a lua (CICCARONE, 2004). Essa narrativa foi trazida de modo mais detalhado durante este estudo pela fala de uma das mulheres participantes da pesquisa, e será apresentada em capítulo posterior.

Quando a terra ia se formar, o sol e a lua lutaram com as onças que tinham devorado a mãe, fazendo permanecer viva uma fêmea grávida.

Estas narrativas de criação representam o modelo da migração dos guaranis. A busca da terra sem mal aparece associada à ideia de que o mundo será destruído. Os ritos religiosos dos guaranis estão baseados na crença de que podem alcançar o kandire, a imortalidade, e a procura da terra sem mal remete ao enraizamento.

O povo guarani (povo guerreiro) é uma das populações que mais sofreu o genocídio. Por meio do contato direto dos colonizadores, foram expulsos das suas terras, afastados da

sua cultura pelas missões jesuíticas entre 1610 e 1768, escravizados e mortos e só alguns conseguiram fugir para a floresta, os chamados atualmente MBYA (habitantes das matas) (LITAIFF, 2014).

Os guaranis elaboram sua identidade étnica guarani com a realização do *oguata porã* (caminhada) e a crença religiosa da *Yvy' maraê'y*, Terra sem mal. Este termo surgiu por conta dos estudos sobre as migrações guaranis realizadas por Curt Nimuendajú em 1914 (BARBOSA, 2013).

A busca pela “terra sem mal”, ou *yvy'marãey*, fazia parte do universo religioso tupi-guarani e estava relacionado com o medo da destruição do mundo, uma migração para fugir de um cataclisma cósmico, e que poderia ser realizado em vida (NUMUENDAJU, 1914).

Nos estudos de Nimuendajú (1914, p.100-102) se percebe uma certa influência jesuítica no mundo guarani.

Os fatos históricos só fazem confirmar o que os próprios índios sempre me asseguraram: a marcha para leste dos Guaraní não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais intimamente à civilização – mas exclusivamente ao medo da destruição do mundo e à espera de ingressar da terra sem Mal.

Pierre Clastres (1979) fez uma análise da busca da terra sem mal guarani. Para ele, as migrações realizadas por meio de uma liderança xamã, teriam como objetivo a busca de lares mais apropriados, próximos do leste e do mar, onde pudessem viver ao modo guarani, através da dança, da música e da reza. Para eles o mundo na terra estaria cheio de dor, falta de comida e sofrimento.

Hélène Clastres (1978) entende a busca da terra sem mal não como uma ação política. Eles não procuravam independência política ou econômica, já que os grupos que começaram os deslocamentos desfrutavam de uma autonomia real, embora precária. Era a religião sua força de movimentação, a busca da imortalidade. E vai além disso, a busca da terra sem mal poderia ser a forma pela qual os caciques confrontavam aos caraís.

Contudo se acontecia que depois de longo tempo de vã procura os índios perdiam a confiança no seu profeta (e nesse caso não hesitavam um só momento em abandoná-lo, ou mesmo em matá-lo) a sua fé na possibilidade de alcançar o lugar da imortalidade, por sua vez, nunca foi abalada.(HÉLÈNE CLASTRES,1978, p.34).

Para esta autora, em contraposição a Nimuendajú a busca da terra sem mal é prévia à colonização, e não pode se reduzir a uma religião adotada dos colonizadores.

Os estudos sobre a perspectiva indígena buscam uma visão onde a mulher possa ser vista fora do estereótipo de mulher dedicada somente ao âmbito doméstico. As mulheres

guarani aparecem desde o começo como lideranças femininas protagonistas nas narrativas sobre a criação e a destruição do mundo (CICCARONE, 2004).

A memória da figura da líder religiosa Tatati Ywa Reté, chamada pelos brancos de Dona Maria, foi muito importante para o povo guarani, uma liderança indígena do Rio grande do Sul que conduziu a sua família até o Norte do Espírito Santo, nos anos 1960, depois de meio século de migração. A líder religiosa, através de suas rezas, contação de histórias e conselhos orientava o grupo dos guaranis mbya por meio do caminho que era determinado pelos sonhos (CICCARONE, 2001)

No começo dos anos 1970 começaram os desmatamentos do território indígena, no estado do ES, que foi invadido pela indústria de papel e teve suas terras reduzidas a plantações de celulose. Esse processo se deu, com a ajuda da FUNAI, que os conduziu a um espaço reservado aos indígenas, onde ficaram confinados. Foi assim que a líder xamânica, em total desacordo com a proposta, ao final dos anos 1970 inicia um movimento reivindicando suas terras, que teve como resultado a construção da aldeia “Boa Esperança” - em Aracruz, no norte do estado do Espírito Santo – o Tekoa Porã, que virou um símbolo no plano político e espiritual para o povo guarani. Tatati morreu em 1994, e até esse momento lutou pela independência do povo indígena frente aos contínuos ataques dos brancos frente à tutela da FUNAI.

3.3. Os projetos de colonização e a resistência guarani

A ideia de raça foi constituída com a invasão da América, e também com a invenção da América (MIGNOLO, 2007), como resultado da diferença entre invasores e invadidos. Assim, foram se estabelecendo as relações de dominação de parte dos colonizadores. Posicionando-os em um lugar de inferioridade e desvalorizando sua cultura e tradições, os colonizadores foram associando o trabalho mal remunerado e escravizado com as raças dominadas, porque as consideravam inferiores (QUIJANO, 2000).

A Europa tomou o controle hegemônico da cultura e também do conhecimento e não só se viam a si mesmos como os exclusivos criadores da modernidade, como também estenderam essa ideia ao resto do mundo. A América Latina foi incluída no Ocidente e localizada na periferia ao mesmo tempo (MIGNOLO, 2007). A América foi “inventada”, gerando por sua vez a ideia de que os povos que ali moravam não formavam parte da história, ficando fora da categoria de seres humanos. A modernidade era entendida como a direção a

ser tomada, e que fazia parte do processo de progresso da humanidade. Para Mignolo (2007), a modernidade está vinculada à ideia de colonialidade, que tem a ver com re descobrir essa lógica escondida que impõe o controle, a dominação e a exploração, uma lógica por trás do discurso da salvação, do progresso, da modernização. Assim, consideraram a sua cultura como superior, tentando subjugar as dos povos indígenas e a sua relação com a natureza, apresentados como inferiores nos relatos europeus.

Se conhecem informações sobre os Guaranis Mbya na história, há três séculos aproximadamente. Mas na verdade, na maior parte do tempo foram invisíveis no que se refere à sua etnicidade. Nos séculos XVIII e XIX, foram nomeados pelos colonizadores Ka'aguy-regua e ka'aguygua “habitantes das matas” (CICCARONE, 2011). Os primeiros registros da sua extensa ocupação se encontram na Argentina, no Uruguai e no sul do Brasil, além do Paraguai. Na atualidade, os Guaranis estão reduzidos a uns poucos milhares, confinados em pequenas reservas sob a tutela das administrações locais (SCHADEN, 1959, 1974). Porém, os Guaranis constituem uma das comunidades indígenas mais estudadas pelo fato de que, embora o contato com os portugueses tenha sido direto, sua resistência foi contínua e não se submeteram facilmente às suas influências.

Segundo Garlet e de Assis (2009, p. 6)

As tentativas de reduzir os Ka'yguá durante o período colonial devem ser entendidas enquanto uma das estratégias articuladas pelos conquistadores de apropriarem-se do seu território. A forma como os Ka'yguá posicionaram-se frente a elas, através das constantes evasões, não concordando com as transferências forçadas, ou mantendo-se alheios à imposição do Deus e dos valores cristãos, foram respostas ativas com a intenção de não abdicarem do seu “modo de ser” e, consequentemente, de sua autonomia. Na atualidade, estão no meio entre a civilização e a resistência.

Nos anos 1980, se incorporaram às políticas e ao senso comum o conceito de desenvolvimento, surgindo multidões de projetos, a maioria baseados numa ótica colonial. Esses modelos se alastraram na sociedade brasileira e atingiram em cheio os povos indígenas.

Inicialmente com perfil colonizador, o debate sobre desenvolvimento no Novo Mundo ganhou outras formas de entendimento, aproximando-se de possibilidades decoloniais. Segundo Escobar (2010, p.195)

O desenvolvimento e a modernização podem-se ver como os modelos globais mais poderosos que surgiram da história local do Ocidente moderno no período posterior à Segunda Guerra Mundial. No processo de se tornar em um modelo mundial, no entanto, não infrequentemente acabou se transformando em projetos locais articulados da perspectiva de histórias e interesses subalternos. A linguagem das “modernidades alternativas” é uma tentativa de fazer visível este potencial transformador das histórias locais no desenvolvimento do modelo global. Também aponta à sua maneira para uma reconceitualização, em termos de alternativas à modernidade.

O projeto de colonização, argumentado pelo discurso do desenvolvimento, segue através dos tempos produzindo modelos de subjugo cultural dos povos e nações das américas e áfricas, ameaçando e violentando soberanias, cosmovisões e epistemologias. Quijano (2000) nos fala das duas implicações que teve o poder colonial: a primeira foi a tentativa de afastar aos povos das suas identidades históricas, e a segunda, inventar uma nova identidade racial, colonial e negativa, que ocasionasse a perda da sua cultura, do seu lugar na história tornando-se em “raças inferiores” com “culturas inferiores”.

Nesse sentido, Santos (2010) propõe cinco modos de não existência: a monocultura do saber e do rigor, como uma posição de superioridade do saber científico com critérios únicos de verdade sobre a sabedoria local e sobre a destruição da sua cultura, a lógica da monocultura do tempo linear, como o reconhecimento de diferentes formas de vida e com tempos diferentes, em contrapartida à ideia de que a história tem um sentido único e linear, a lógica de classificação social em categorias, ecologia dos reconhecimentos, como uma reconstrução das diferenças e a ecologia das transescalas, como uma regionalização contra-hegemônica do local, e a ecologia das produções e distribuições locais como sistemas alternativos de produção. De acordo com Mignolo (2011) se requerem novas formas de pensamento que, transcendendo à diferença colonial, possam se construir sobre as fronteiras de cosmologias, cuja articulação atual se deve em grande parte à colonialidade do poder inserida na construção do mundo moderno/colonial.

Gunder Frank (2006) citado por Voigt (2015) diz que o período, chamado de “desenvolvimentista”, foi marcado por uma efervescência de elaboração de políticas, de produções teóricas e do surgimento de expoentes intelectuais que se dedicaram a repensar o futuro da América Latina em termos evolutivos, para superar atrasos em relação ao resto dos países, tanto sociais quanto políticos e educacionais, mas mais concretamente o atraso de natureza econômica. Neste período, o trabalho cooperado se tornou um projeto de profissionalização para o desenvolvimento (ESCOBAR, 1998), criando uma política do saber sobre os países subdesenvolvidos, reestruturando as universidades do Terceiro Mundo para se adequar às necessidades do desenvolvimento. Os países subdesenvolvidos foram classificados do ponto de vista dos países capitalistas, em consequência os povos tradicionais despossuídos de capital eram encaixados numa perspectiva de pobre selvagem, esquecendo a riqueza natural e os costumes e tradições nos quais estavam imersos.

Santos (2002) analisa que há um globalismo localizado, produzido pelas práticas imperativas da globalização que tem seu objetivo nas condições locais, sendo estas

desintegradas e reestruturadas sob forma de uma inclusão subalterna, como no caso das comunidades indígenas, sendo vítimas do processo excludente da globalização e iludidos pela perversidade de multinacionais, que os exploram, criando uma expectativa de inclusão. A partir destes processos globais que partem sempre da hegemonia que tentaram se impor outras culturas como superiores, influenciando e alterando culturas, modos de produção e organização.

Em contraste com os projetos colonizadores encontram-se as resistências dos povos tradicionais que exploravam e ainda continuam explorando novos meios para manter os conhecimentos tradicionais e seus modos de vida.

Muitas culturas indígenas conseguiram preservar seus conhecimentos. A comunidade Guarani é um bom exemplo, pois utilizaram estratégias de resistência desde o período colonial, através dos rituais, das contínuas fugas, e da manutenção da sua cultura, como forma de resistir ante as imposições dos colonizadores. E, com o tempo, se reapropriaram do seu espaço, mantendo-se em muitos casos fora do domínio do Estado, de forma a assegurar a sua autonomia. Muitos estudos sobre as resistências dos guaranis encontramos nos relatos de Nimuendajú, et al (2014, p. 25)

Entretanto os Guarani não queriam viver à maneira que ele propunha, não queriam tomar café, nem comer carne de gado: “Para quê? Então havemos de morrer aqui de tanto trabalhar”? Uma noite retiraram-se às escondidas e foram reunir-se aos Guaianá do Rio Verde. Viajaram sob a direção de Guyracambí.

Garlet e Assis (2009), mostram como foram os sistemas das encomendas, e as contínuas tentativas de controlar ao povo guarani, que acabaram por movimentá-los a migrações extensas, fugindo e lutando como estratégias de resistência. De fato são os Guarani um dos grupos indígenas que opuseram mais resistência no período colonial e pós-colonial, e ainda hoje seguem sua movimentação de atividades políticas, envolvendo os jovens, mulheres e lideranças nas atividades que organizam junto com os seus familiares. Segundo o trabalho de Campos e Reis (2011, p. 4)

As reivindicações do movimento indígena, em particular dos Guarani Mbyá, constitui demanda antiga de ações que envolvem saúde, educação, demarcação de terras. Adverte-se ainda que é através de uma relação que ultrapassa fronteiras pré-estabelecidas, que a convivência harmoniosa e dialógica entre os diferentes poderá ser estabelecida. Nesse sentido, é fundamental que as comunidades indígenas favoreçam esse relacionamento, abrindo as “portas” de suas aldeias para que sejam travados diálogos e observações concernentes ao seu modo de viver, solidificando a proposta de permitir ao outro que as conheçam verdadeiramente no sentido amplo de desmistificar o preconceito ainda existente na sociedade dos não-índios.

Parafraseando Escobar (1999, 2000), torna-se necessário uma reafirmação do lugar das comunidades, do não capitalismo e da cultura local como confronto ao domínio do espaço, do

capital e da modernidade, para voltar a conceber e construir o mundo da perspectiva das práticas que nasçam no lugar. Além de deixar de pensar as realidades como submetidas ao colonialismo ocidental pensar as práticas locais e sua configuração do mundo, as comunidades locais se constroem a partir de suas práticas e relações, e assim estabelecem vínculos entre símbolos e cultura que podem ser bastante complexos.

3.4 A mulher indígena, de um ponto de vista pós-colonial e decolonial

Antes do período colonial algumas comunidades indígenas não eram estruturadas pela base da hierarquia, da opressão e/ou do patriarcado, e segundo Smith (2015) elas estabeleciam relações de respeito entre si, mesmo nas guerras.

Com a invasão da América, em 1492, os povos indígenas foram submetidos e massacrados, numa tentativa de afastá-los de sua cultura, de suas concepções de mundo, consideradas selvagens pela suposta e imposta superioridade do homem branco. As histórias e a cultura indígena foram contadas sob a perspectiva do colonial, numa ideia de dominação, que permitiu e ainda segue permitindo definir a identidade dos outros (ESCOBAR, 2003, 2010).

Em algumas sociedades, a mulher foi considerada inferior ao homem, confinando suas tarefas a trabalhos subordinados. A visão colonial foi expandida também ao saber e ao conhecimento. A própria identidade étnica Guarani tem sua redefinição no colonialismo, diretamente relacionada ao modo como os colonizadores hierarquizavam o mundo e suas gentes. A mulher indígena tem sido vista pela ótica do colonizador – duplamente colonizada, pelo homem e pelo branco - e, por conseguinte mal compreendida e representada.

Foi através das descobertas imperiais, que o Ocidente, segundo Santos (2010), ficou também descoberto, e que o selvagem ganhou uma perspectiva de inferioridade. Assim, de uma posição de superioridade podia se justificar a escravidão, o genocídio, a desqualificação, a transformação do outro e as imposições de cunho político, econômico e cultural, tentando destruir os seus conhecimentos nativos tradicionais. Os europeus consideravam a si mesmos como seres dotados de razão, uma razão que só eles possuíam, assim segundo Rita Segato (2003), a Europa se inventou como uma oposição a América Latina, e definiria quais seriam as regras a seguir para seu projeto de modernidade e que hoje fazem sentido para o mundo globalizado: sociedades complexas/ sociedades simples, desenvolvimento/ subdesenvolvimento, produção e acumulação de capital, formas de controle do trabalho.

Para Lugones (2008), para entender o lugar da mulher indígena por trás da invasão da América é preciso entender também as mudanças estruturais e categorias hierárquicas feminino/masculino, nobre/selvagem, corpo/mente, que foram impostas pelos processos do colonialismo e que de forma violenta mostraram uma mulher indígena inferiorizada, e como a constituição da ideia de raça ajudou a criar este imaginário.

A relação entre mulher do terceiro mundo e o pós-colonialismo tornou-se principalmente importante a partir dos anos 1980, com a redemocratização no Brasil, uma época efervescente na luta dos direitos das mulheres, e sua participação nas primeiras manifestações, tratando uma infinidade de temas, que na maioria das vezes não faziam nenhum sentido para as mulheres indígenas que moravam nas aldeias— violência, racismo, sexualidade, direito ao trabalho, saúde, igualdade no casamento, direito à terra (PINTO, 2010). Entretanto, as questões do feminino indígena somente foram tratadas por lideranças femininas. Djamila Ribeiro (2016), filósofa e ativista do feminismo negro, traz a discussão de como o feminismo branco acabou universalizando a categoria mulher, sem estabelecer diferenças entre as distintas possibilidades de ser mulher; a mulher branca, a mulher negra, a mulher indígena, a mulher lésbica, a mulher pobre, que tem realidades e lutas em muitas ocasiões afastadas das opressões pelas que lutam as mulheres brancas de classe média, e que estão numa posição ainda mais vulnerável. Além disso, faz um convite às mulheres brancas para o debate.

É claro o desconforto de mulheres indígenas, negras, lésbicas e pobres com respeito ao feminismo branco e hegemônico, que impossibilita a identificação de mulheres que não se sentem representadas por uma história única, por um feminismo único.

Uma das maiores conquistas femininas no Brasil foi a criação do Conselho Nacional da Condição da Mulher (CNDM), em 1984, resultado das lutas sociais femininas; daí resultou que a Constituição Brasileira de 1988 é uma das que mais garante direitos para a mulher no mundo (PINTO, 2010). Essa mesma constituição também se tornou um marco histórico para os povos indígenas ao reconhecer “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (artigo 231, Constituição Federal do Brasil, 1988). Os anos 1990 trouxeram algumas novidades como a institucionalização das demandas por igualdade e respeito às diferenças de gênero no meio indígena brasileiro (SACCHI, 2005). As relações de gênero no meio indígena passam a ser uma questão tratada pelas associações indígenas, assim como as organizações governamentais e não governamentais.

É nesse cenário que muitas mulheres indígenas adotam uma posição crítica pós-colonial, questionando os usos e costumes das próprias comunidades, no que diz respeito à subordinação das mulheres. Lutam pelo reconhecimento da sua história e da sua cultura, que têm sido mostradas pelo ponto de vista do colonizador como conceito da mulher do terceiro mundo. Ao longo da história do próprio feminismo no Brasil, se mantém como um grupo oprimido, que acaba tornando-se objeto das estruturas de poder frente ao feminismo ocidental, hegemônico, que menospreza os efeitos do colonialismo na vida das mulheres indígenas.

A campanha continental de resistência indígena, em 1992, deu mais visibilidade a este movimento questionando as relações de patriarcado, racismo e sexismo, e as práticas das suas próprias comunidades, lutando pelo reconhecimento da sua cultura e enfrentando a colonialidade do poder e do saber hegemônicos (CURIEL, 2007). No mesmo sentido Hernandez (2008, p.93) coloca que

As mulheres indígenas organizadas estão questionando na sua prática cotidiana os discursos hegemônicos e as ações que surgiram, quer dizer, a forma na qual se forma e estrutura a sociedade nacional, desde novas formas de fazer política, confrontam-se os discursos da cidadania, nação, assim como as visões hegemônicas ao interior do movimento indígena e do feminismo, e às concepções evolucionistas sobre tradição e feminismo.

Baseando nas ideias de Santos (2006), considera-se imprescindível voltar a valorizar o pensamento indígena, através das estratégias contra-hegemônicas que utilizam no seu cotidiano, compreender como elas entendem o mundo, repensando que cada comunidade tem a sua própria maneira de viver, e respeitando as suas diferenças, suspendendo e superando os modelos evolutivos europeus.

As práticas e as estratégias de resistência e re existência das comunidades indígenas, aparecem como forma de assegurar a sua identidade frente à violência estrutural a que estão submetidos? Os modos como constroem seu cotidiano poderiam ser uma destas estratégias, do ponto de vista da mulher indígena?

De acordo com Paiva (2007), citada por Bidaseca (2011, p.3) “o colonialismo ocidental impôs à força nas suas nações uma série de costumes e códigos que se praticam como se fossem próprias, em detrimento da mulher indígena, desde o silenciamento nas assembleias comunais” .

Pelo termo essencialismo, usado por Deepika Bahri (2013), entende-se o modo de se encaixar numa visão estereotipada aos grupos e comunidades, sempre em função de diversos interesses, a fim de criar hierarquias entre raça e gênero. Uma forma de homogeneizar as mulheres do Terceiro mundo pela ausência de poder.

Segundo Mohanty (2008, p. 5)

As estruturas legais, econômicas, religiosas e familiares tratam-se como fenômenos suscetíveis ao julgamento dos padrões ocidentais. É aqui onde entra em jogo a universalidade eurocêntrica. Quando estas estruturas definem-se como “subdesenvolvidas” ou “em desenvolvimento” e se colocam as mulheres dentro delas, é criada uma imagem implícita da “mulher terceiro-mundista média”. Esta é uma transformação da “mulher oprimida” (implicitamente ocidental) em “mulher oprimida do terceiro mundo”. Embora a categoria de “mulher oprimida” se gere através de um enfoque exclusivo na diferença de gênero, a categoria de “mulher oprimida do terceiro mundo” tem um atributo adicional, a “diferença do terceiro mundo”! A “diferença do terceiro mundo” inclui uma atitude paternalista em direção às mulheres do terceiro mundo.

Se construiu uma estrutura de dominação que consistia em explorar e subalternizar a força e o poder tanto das mulheres quanto dessa sociedade que se gerou como “a outra”, “a subdesenvolvida”. Se mostrou uma mulher subalternizada e mostrada segundo a ótica do ocidente, vitimada e negativa. As categorias ocidentais foram consideradas universais e únicas e as mulheres indígenas não tinham vozá que tudo foi construído segundo essas categorias hegemônicas, com as quais elas não se identificavam. Além da construção de mulher “outra”, aparece a ideia de “mulher do terceiro mundo” como dependente, analfabeta, submissa em contraposição à mulher do primeiro mundo, letrada e independente, razão a qual tiveram que inventar outras maneiras de re-existir se apropriando das suas formas de entender a vida, de manter sua cultura e viver construindo seu próprio mundo.

Para Sacchi (2006), as mulheres têm uma participação cada vez maior, pretendendo conquistar espaços nos quais possam desenvolver um discurso e uma experiência baseada numa perspectiva de gênero, confrontando duas resistências: as impostas pela sociedade e, muitas vezes, as geradas pelas próprias lideranças masculinas das suas comunidades. No entanto, a necessidade de considerar outros feminismos baseados na perspectiva de América Latina, nos leva até um feminismo capaz de reconhecer as lutas na história das mulheres, em que os objetivos não são a erradicação do patriarcado, mas o cuidado do seu povo, cultura e dignidade em benefício de todas as mulheres. Segundo Gargallo (2012, p. 126)

Pedir ao feminismo dos povos originários para não se definir primeiramente desde a defesa do seu povo, enquanto coletivo misto, contra o racismo, implica desconhecer a história concreta das mulheres dos povos e as nações indígenas. Em outras palavras, implica desconhecer a identidade feminista indígena.

Omitir a importância da coletividade nas populações indígenas é não identificar o potencial das mulheres no seio das comunidades que emerge das suas cosmovisões e experiências históricas individuais e coletivas: sua identidade. A mulher se apresenta nas distintas sociedades como figura imprescindível para manter cultura e tradição, para a construção da vida em sociedade, junto com os outros membros da comunidade.

De acordo com Mahmoud (2006, p.152) “ (...) o feminismo é um projeto politicamente prescritivo, ele requer a recomposição das sensibilidades e compromissos das mulheres cujas vidas contrastam com as visões emancipatórias feministas”. Não se trata de erradicar o patriarcado, se não de desconstruir a visão do feminismo branco ocidental como universal.

Para Blanca Chancoso (1999, p.19), ativista indígena,

Falamos da terra, embora outras companheiras mulheres não precisem falar da terra. Mas nós sim, porque a terra não é somente o lugar de trabalho, é mais do que isso, é a nossa mãe, o nosso território (...)A violência não provém somente do esposo o do pai, para nós é gerada por aqueles que se apropriam da nossa terra: a violência é gerada pelo governo que não me deixam aplicar a minha autoridade.⁶

É necessário mudar o modo de ver essas mulheres, ampliando a compreensão da história contada pelos outros e refletir sobre as relações de gênero. Parafraseando a Deepika Bahri (2013), temos que aprender a reconhecer as complexidades das mulheres do mundo, não como outros iguais a nós, mas como parceiras cuja adjacência possa adquirir mais sentido. Segundo Ciccarone (2014), há uma forte relação entre as mulheres e a terra, seriam elas responsáveis por gerir o ciclo de fertilidade da terra e também do grupo, sua produção e reprodução material e simbólica. Para compreender a sua concepção da vida, seus desejos, seus afetos, suas resistências, é necessário entender a história não contada das comunidades indígenas, entendendo que nas sociedades subalternizadas a estrutura social nem sempre era baseada no patriarcado, tornando-se necessário distanciar-se dos feminismos ocidentais e eurocêntricos para enxergar outros feminismos como o decolonial e indígena, aproximand-se de uma visão não hegemônica e afastando-se do binarismo de gênero (BARROSO, 2014).

Parafraseando a Lugones (2008), o pensamento colonial foi baseado na destruição do poder feminino, seu poder social e comunitário, sua subjetividade e seu corpo. Porque aqui estava a sua força de resistência. Oyéronké Oyewùmi (1997 citada por Lugonés, p.87, 2008), mostra como na sociedade africana Yoruba o gênero não era um princípio para a organização da sociedade antes da chegada dos colonizadores ocidentais. Ela fala da criação da categoria “mulher”, para a inferiorização racial e a subordinação de gênero. E da colaboração do colonizador branco com os homens indígenas, (que graças a eles conseguiram papéis patriarcais) para inferiorizar e reduzir o poder das mulheres.

Sueli Carneiro (2005, p.22), salienta como no Brasil, e na América latina em geral, as violências coloniais que exerciam os brancos sobre as mulheres pretas e indígenas, assim como a mistura resultante, não são mais que a origem de todas as construções sobre a nossa

⁶Tradução livre

identidade nacional, e destaca como essa violência sexual colonial foi também o cimento de todas as hierarquias de gênero e raça que hoje estão presentes na sociedade.

Para ela a classificação homem-mulher não é mais que o produto do pensamento colonial. Antes do colonialismo a sociedade era baseada num sistema de reciprocidade, onde as categorias de homem-mulher não estavam diferenciadas, ou pelo menos não eram hierarquizadas. A desconstrução do feminismo ocidental está em andamento, e requer estabelecer diálogos entre culturas para romper com a imposição de um saber sobre o outro, descolonizando as hierarquias de gênero, classe e raça.

Lorena Cabnal (2010), feminista indígena maya-xinka, propõe a troca de pensamentos com outras mulheres, sejam indígenas ou “ocidentais”, a fim de criar espaços de reencontros e reflexão, assim como organizar propostas para uma nova vida afastada do patriarcado e contra as hegemonias do próprio corpo.

Sandra Benites (2017), antropóloga guarani nhandewa, em conversa sobre o feminismo argumentou que, como mulher indígena, não se identifica com a palavra “feminismo”. Para ela trata-se de ativismo político a luta pelos direitos das mulheres indígenas, pelo direito à terra, contra preconceito, as opressões às quais se vêm submetidas e a importância dos discursos masculinos frente aos femininos. Ela diz que as mulheres devem se “encorajar”, precisam falar, suas vozes devem ser ouvidas, principalmente as das mulheres mais velhas, já que são elas detentoras de conhecimentos que deverão ser passados para os mais jovens. Trata-se de uma luta cultural, uma luta pela tradição.

Compreender o feminismo decolonial e indígena é um processo longo, que implica na desconstrução de conhecimentos e saberes. Esse tipo de investigação, ao ser proposto como pesquisa acadêmica, requer a adoção do compromisso por parte das e dos pesquisadores de antepor as cosmovisões das mulheres indígenas à educação colonizadora do conhecimento, da produção subalterna, não-hegemônica, construindo diálogos que dirigem o olhar ao passado para uma maior compreensão do mundo indígena.

3.5. O cotidiano como re existência

Os Guaranis chamam de teko o seu “modo de viver” e de Tekoã ao lugar onde moram, o espaço onde se relacionam, organizam seus rituais, danças. É assim que se concretiza o seu modo de viver no mundo, sendo o suporte da sua constituição social, com suas crenças, valores e normas (GRUBITS E HARRIS, 2003).

As estratégias de resistência indígenas têm existido sempre, contudo em diferentes formas, umas mais visíveis que outras. São as estratégias de resistência mais silenciosas, aquelas que não podem ser vistas, que estão enraizadas numa perspectiva de fundação nas práticas do dia-a-dia, operando para subsistir, às vezes subordinadas, porém em confronto com posições hegemônicas, as que interessam para este trabalho. As resistências das mulheres indígenas no cotidiano da tekoã.

Os estudos sobre o cotidiano surgem ao longo dos acontecimentos do terço final do século XX, das mudanças culturais e políticas na área das ciências sociais, pelo que se criaram novas teorias para fazer frente à uma nova realidade social, e confrontar os diferentes processos hegemônicos, baseadas nas resistências tanto individuais quanto coletivas. O cotidiano foi importante nesse processo. Segundo Santos (1987, p.12)

... a crise das grandes certezas e dos referenciais teóricos que as sustentavam trouxe a ‘insegurança epistemológica’ e o desafio da construção de um pensamento científico relativista, onde nenhuma forma de conhecimento é em si mesma racional, e que procura dialogar e absorver outras formas de conhecimento, sobretudo o conhecimento do senso comum, de modo a construir uma nova racionalidade, uma nova epistemologia e uma nova arqueologia, que busque no presente respostas para silêncios e para questões do passado.

Assim nos anos 1970, foram relevantes os trabalhos de Henri Lefebvre (1991), Machado Pais (1993), Agnes Heller (1972) e Michel de Certeau (2001). Da perspectiva de Pais (1993), o cotidiano é um passo a frente, ao admitir que a vida cotidiana é um tecido de maneiras de ser e de estar, em vez de um conjunto de meros efeitos secundários de causas estruturais, no qual as maneiras de fazer quotidianas são tão significantes quanto os resultados das práticas cotidianas. Neste sentido apresenta que “O verdadeiro desafio que se coloca à sociologia do cotidiano é o de revelar a vida social na textura ou na espuma da “aparente” rotina de todos os dias, como a imagem latente de uma película fotográfica” (p.111). A noção de Pais acerca do cotidiano enquanto tessitura das maneiras de ser e estar no mundo parece compor com aquilo que os guaranis chamam de Teko (jeito de ser guarani), em composição com o tekoa (lugar de ser guarani). Entretanto, cabe destacar que, ao contrário da proposição de Pais, no presente estudo a ideia de colocar o cotidiano em foco, isso não significa “revelar” algo que já está lá, mas sim compreender algo que se constrói permanentemente.

Lefebvre (1972) mostra o espaço como o contexto do indivíduo, como uma fonte muito importante de poder social. O espaço está carregado de significações da vida do sujeito e o tempo no cotidiano, e o tempo das práticas. Mas o cotidiano não se refere apenas às práticas, o cotidiano é a união desse conjunto de práticas num contexto espaço-temporal do social “a história de um dia engloba a do mundo e da sociedade”(p.11).

Heller (2002) nos apresenta um novo olhar. Para ela, o ser humano é um indivíduo particular, aquele que mostra os seus desejos e afetos internos, mas também é genérico, como aspectos exteriores ao particular, resultado das suas relações sociais que também pertencem ao seu mundo, por meio de um processo de reprodução de si mesmo e de seu modo de vida que contrapõem-se ao seu particular.

A vida cotidiana é a vida de todo homem. Todos a vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar-se com sua atividade humano-genérica a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais “insubstancial” que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa o absorva preponderantemente (HELLER, 1970, p. 17).

Portanto a vida cotidiana dos homens se torna uma luta por si mesmo e ao mesmo tempo uma luta contra os outros. Uma luta por alcançar uma posição na sociedade, através do intercâmbio nas relações, o contato com a família, etc. Junta-se a essa luta a busca de um projeto político dirigido às sociedades dominadas onde a vida cotidiana será essa revolução invisível.

Segundo Heller (1970), quanto mais contato com o aspecto particular e genérico, maior é a sociabilidade alcançada pelo indivíduo. O raciocínio acerca do *ser humano genérico* apoiou durante muitas décadas – e ainda apoia – uma leitura de mundo que prevê políticas universalistas, contornadas pela limitada visão de uma certa “humanidade”: branca, urbana, em uma sociedade ocidental, patriarcal e desenvolvimentista. Por isso a proposição teórica de Heller traz a noção de uma “divisão do trabalho intelectual e físico”, considerando que tal divisão seja inevitável e pressuposta, em qualquer sociedade; coloca como dado indiscutível a necessária luta para alcançar um lugar na sociedade; apresenta a ideia de família como conceito fundante das relações; narra, como aspecto determinante do cotidiano, a existência de lutas “por si mesmo” considerando a noção de indivíduo, e de lutas contra alguém, sustentando o lugar reservado para “os outros”, como concepções invariáveis de mundo.

De Certeau (1986; 1998) aposta por um espaço de reivindicação do cotidiano, como luta ante as imposições do poder dominante, como uma estratégia de resistência que atua em silêncio. E é essa estratégia que se considera fundamental para perscrutar os espaços cotidianos pelos quais se movimentam as mulheres Guarani, acreditando em suas habilidades usadas nas atividades da vida cotidiana, para fazer frente aos interesses hegemônicos, às propostas impostas de fora a partir dos interesses de fora.

Por conseguinte é através dessas mil maneiras de fazer/desfazer que os participantes do cotidiano deixam suas histórias. De Certeau (1996), na sua concepção do cotidiano mostra

como resistências se movimentam na vida cotidiana, fazendo uma distinção entre tática e estratégia.

Eu chamo estratégia de cálculo (ou manipulação) às relações de forças que tornam-se possíveis desde um sujeito de vontade e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) é isolável. A estratégia postula um lugar suscetível como seu próprio e será a base onde gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (p. 42) [...] chamo tática à ação calculada que determina a ausência de um lugar próprio. Portanto, nenhuma delimitação da exterioridade proporciona uma condição de autonomia. A tática não tem mais lugar do que o outro. (DE CERTEAU, 1996, p.43).

Os processos de desenvolvimento hegemônicos seriam essa estratégia de poder, e as táticas seriam as resistências, para enfrentar as estratégias dos mais fortes. Elas vão se realizando pouco a pouco, com astúcia. Em conexão com a tática, De Certeau fala do uso e consumo para se referir a esse sujeito que de forma silenciosa, através das práticas cotidianas, embora possa ser visto como passivo, é na realidade um sujeito em constante resistência às pautas estabelecidas pelas elites produtoras da cultura. A uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, ruidosa e espetacular – diz De Certeau (1996, p. 35)- corresponde outro modo de produção, mais silencioso, quase invisível mas muito astuto que trabalha com os produtos realizados pelos outros, mas com maneiras próprias de empregá-los

Muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras ou preparar refeições, etc.) são do tipo tática. E também de modo mais geral, uma grande parte das ‘maneiras de fazer’: vitórias do ‘fraco’ sobre o mais ‘forte’ (os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem, etc.), pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de ‘caçadores’, mobilidades de mão de obra, simulações polimorfas, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos. Essas performances operacionais dependem de saberes muitos antigos. (DE CERTEAU, 2004, p. 47).

As mulheres indígenas têm sido representadas como o que há de menos moderno e civilizado, não somente nas ciências sociais, como também no próprio feminismo, e são as mulheres indígenas que estão adotando uma posição de luta começando por suas próprias comunidades. Martínez (2010) mostra como as mulheres indígenas questionam no seu cotidiano os discursos hegemônicos e também as ações que surgem deles, sustentados em lógicas coloniais e de subalternidade. A visão de De Certeau convida a mergulhar nas práticas da vida cotidiana das mulheres, entender como vivem suas desigualdades e compreender o que movimenta as resistências que tiveram e ainda têm que adotar para enfrentar as condições impostas pelas sociedades eurocêntricas, numa visão tanto individual quanto coletiva. Segundo Giraldo (2006), essas resistências configuram-se além do reativo, e se caracterizam no seu caráter criativo e produtivo, numa estreita relação entre vida, resistência e criação.

4. AUTO-REGISTRO E TRADUÇÃO IMAGÉTICA NO COTIDIANO DAS MULHERES GUARANI MBYA

A fotografia, ao longo da história, assumiu diferentes funções sociais, mas sempre condicionada por um olhar determinado sobre o outro de modo vertical. Assim na década de 1930, com a chegada dos primeiros pesquisadores europeus, começa a se registrar a memória dos povos indígenas do Brasil, criando uma representação eurocêntrica desde a superioridade, e estabelecendo hierarquias raciais e patriarcais. As visões do pesquisador e nativo foram separadas, deixando a visão do nativo sem nenhuma implicação no registro da sua própria vida, que era contada exclusivamente pelo pesquisador, deixando-o deste modo fora da história (QUIJANO, 2000).

Deste modo segundo Silva (2014, p.6)

A imagem de América da Latina, aos olhos não latino-americanos tem uma configuração homogênea, determinada por uma forma de olhar sobre essa cultura. A imagem nesse sentido, é determinada pelo conteúdo ideológico referido a ela, dentro dos sistemas culturais externos.

Deste modo as imagens aparecem como uma forma de representação do poder do colonizador sobre o colonizado. A pessoa que tinha uma câmera, o fotógrafo ou pesquisador, se tornava o sujeito de poder, o poder de representar a esse outro, estabelecendo-se desigualdades de saber (MIGNOLO, 2008). Como diz Peralta (2013) cabia ao selvagem apenas os fatos, reservando-se ao europeu a análise dos mesmos.

Esses processos de representação do ocidente europeu sobre outras culturas podem ser observados na obra de Said “Orientalismo” (1980), que define como a Europa do século XIX criou um sistema de representações políticas e ideológicas que reuniram muitas ideias, crenças e clichês sobre a cultura de Oriente, e de certa forma de todas as culturas não europeias. Na obra de Said podemos ver uma preocupação pelos oprimidos do mundo, e ela nos fala da importância de que possam narrar suas histórias, e tradições.

Para Edgardo Lander (1997), a organização colonial da América se constituiu como uma experiência que produziu saberes, linguagens, memória e também imaginário. E as comunidades indígenas fazem parte de uma exclusão que tem como referência a construção eurocêntrica do poder colonial. Para Quijano (1997), “O imaginário do mundo moderno/colonial surgiu da complexa articulação de forças, de vozes ouvidas ou apagadas, de memórias compactadas ou fraturadas, de histórias contadas como uma única história que

suprimem outras memórias e de histórias que se contaram e contam da dupla consciência que gera a diferença colonial”.

Segundo Juan Naranjo (2006, p.16)

As recreações do entorno no que moravam e as formas de vida das populações tomadas como inferiores foram algo bastante habitual tanto em exposições universais, etnográficas ou coloniais como em outros espaços. Este tipo de exposições, que estavam a cavalo entre o espetáculo e a divulgação, ajudaram para que a comunidade científica pudesse estudar e documentar as tribos situadas mais longe sem ter que fazer grandes deslocamentos.

A fotografia tornou-se um instrumento poderoso para a representação da realidade colonial, mas do mesmo modo pode ser também uma ferramenta poderosa para a expressão do olhar indígena. Por meio do auto-registro as comunidades tradicionais têm a oportunidade de se mostrar a si mesmas, seu cotidiano, fazendo-nos refletir sobre os saberes e tradições próprios da sua cultura, e assim, por meio das imagens conhecer suas práticas e estratégias de re-existência. A crescente onda de produção de registros de auto-imagens feitos por indígenas – tanto de fotografias quanto de filmes – evidencia a apropriação desta linguagem como meio de recolocar as narrativas imagéticas sobre o indígena no Brasil, do lugar do próprio indígena. Assim, surgiram no Brasil muitas iniciativas como o “cinema indígena” e os cursos de domínio cinematográfico e fotográfico, direcionados à população indígena em particular.

Parafraseando a Campos (2011) o interesse que as imagens suscitam nas ciências sociais obedece à crença de que as comunidades e os grupos sociais se expressam de forma visual, de forma que podem ser observadas e captadas. A cultura aparece então como um conjunto de símbolos que se apresentam no cotidiano, como podem ser rituais, roupas, construções, artesanato.... nesta pesquisa, porém, a cultura é mais do que aquilo que se pode captar com a câmera fotográfica, sendo principalmente aquilo que move os sujeitos em direção à própria produção da fotografia.

Utilizar a imagem como linguagem ajuda-nos a compreender o contexto no qual foram criadas, nos levando a entender outros significados, entendendo a imagem como uma linguagem específica. A fotografia não tem pretensão de mostrar verdades, mas sim produzir certas realidades em momentos determinados

(...) a fotografia mais insignificante expressa, além das intenções explícitas de quem a fez, o sistema dos esquemas de percepção, de pensamento e de apreciação comum em todo um grupo. (...) Compreender adequadamente uma fotografia (...) não é somente recuperar as significados que reclama (...) é também decodificar o excedente de significados que revela na medida que participa no simbólico de uma época, de uma classe ou de um grupo artístico (BOURDIEU, 2003, p.44).⁷

⁷Tradução própria

É por meio dos registros fotográficos das mulheres guaranis, assim como da tradução imagética que a fotografia pode nos ensinar a ver, a refletir sobre como veem o mundo e o que têm a dizer, constituindo um processo de comunicação além de uma ferramenta metodológica de desconstrução do olhar eurocêntrico diante das imagens hegemônicas. Para Pinheiro (2015, p. 10)

A invisibilidade feminina, é um tratamento muito adotado na sociedade patriarcal na qual a cultura branca vive. A invisibilidade da mulher como artista, segue o mesmo padrão, representada e subjugada através do outro – masculino – seguindo aos padrões estéticos sexuais e heteronormativos vistos sobretudo na indústria cinematográfica capitalista de entretenimento, exposto em fotografias, pinturas, etc. Frequentemente é atribuído à mulher o lugar de indivíduo passivo em relação ao fazer artístico.

As produções imagéticas das mulheres guarani mbya podem nos mostrar suas formas de re-existência política e cultural, além de constituir uma linguagem comum com a pesquisadora. Desta forma através dessa linguagem artística que acaba se compartilhando no caminhar da pesquisa faz possível conhecer em parte suas resistências e re-existências. A fotografia, quando se organiza a partir de um planejamento da cena a ser fotografada, é também veículo de mediação entre o que pensa a fotógrafa e aquilo que ela traduz em imagem. Do mesmo modo, em muitos casos as fotógrafas demonstraram a inseparabilidade entre suas fotografias e as narrativas acerca de sua produção, retirando aí a imagem do contexto de tradução e colocando-a em condição de inevitável complementaridade entre linguagens – o que nos propõe certo caráter de intradutibilidade da imagem. Segundo Samain (2012) “as imagens abrem e desdobram a história, a descobrem ou a encobrem, a reencontram e a ressuscitam, a fazem viver e existir”. Assim as imagens realizadas pelas mulheres guaranis e de acordo com Barthes, (2005) se transformam em textos constituídos por signos, com significados que podem se considerar “modelos sociais”. Da pesquisa podem se perceber olhares diferentes, de uma ótica diferente, mais perto do seu cotidiano.

Neste sentido a tradução das diferentes línguas de sistemas sógnicos distintos (guarani, espanhol e português) numa linguagem visual, por meio das imagens pode constituir o caminho de aproximação aos diferentes pensamentos e sentidos, assim como a transcrição visual das memórias das mulheres guarani numa linguagem visual comum. Entendendo tradução como prática crítica-criativa na historicidade dos meios de produção e reprodução, como leitura, como metacriação, como ação sobre estruturas e eventos, como diálogo de signos, como síntese e re-escritura da história, ou seja, como pensamento em signos, como trânsito dos sentidos, como transcrição de formas na historicidade (PLAZA, 2003, p.14).

Segundo ele traduzir é uma forma de olhar a história de maneira crítica, traduzindo passado, presente e futuro. Jakobson (1991, p.64), acrescenta que a tradução "consiste na interpretação dos signos verbais por meio de sistemas de signos não verbais", ou "de um sistema de signos para outro, por exemplo, da arte verbal para a música, a dança, o cinema ou a pintura", ou vice-versa, poderíamos acrescentar. As imagens deste modo, propiciam que as narrativas das mulheres guarani mbya não sejam narradas simplesmente pela língua, mas também como a linguagem visual que as traduz.

Para Castoriadis (1986, p. 142)

As imagens que textos, desenhos, fotografias, filmes, histórias, narrativas evocam participam das representações mentais concentradas e registradas na memória. O ofício da memória não é lembrar, recompor o que houve e sim, reconstruir, relembrar através de uma recriação que, na arte ou fora dela, representa, isto é, traz como ficção o que em um tempo antes havia existido como um fato, um feixe real de acontecimentos, nunca mais pode re-existir como tal. E se assim: a lembrança é o caminho pelo qual a existência retorna como representação, a memória é apenas a matéria-prima de um processo de mimese.

Na palavras de Fernandez (2006), os recortes que se fazem do cotidiano são momentos eleitos como relevantes para serem registrados e fixados no suporte de papel e isso pode indicar as maneiras pelas quais as pessoas que fotografam encaram e lidam com seu cotidiano, através de suas representações.

É na memória onde se refugiam os imaginários que constituem as identidades, aquelas do passado, mas também as do presente, formas de conhecimento adquirido tanto de forma individual quanto coletiva e que vão ajudar a pensar a história e a cultura das populações indígenas.

Como um exemplo contra-hegemônico à América Latina castigada pelo colonialismo encontramos na obra do maravilhoso fotógrafo peruano Martin Chambi, filho de camponeses de uma comunidade Quéchua que percorreu os Andes registrando a vida dos povos peruanos do século XX.

Martin Chambi sai de seu estúdio para ir ao encontro daqueles que retratava, compreendendo, sobretudo, quem e o que estava fotografando. Havia uma consciência em seu ofício que não era leviana ou descompromissada. Como o próprio Chambi certa vez afirmou, suas raízes indígenas falam em suas imagens. E por isso, embora os pesquisadores de sua obra tenham certa cautela em enquadrá-lo como um militante declarado do movimento indigenista, torna-se inevitável não relacionar seu trabalho a um contexto tão pulsante no momento de atuação do fotógrafo em Cuzco (ARAÚJO,s.p.).

A fotografia de Martin Chambi, pode se entender como uma forma de fortalecer a identidade do povo peruano, uma potente ferramenta de reivindicação política e social. Parafraseando a Pesavento (2003), as imagens são mediadoras entre a pessoa que observa e

aquela que produz a imagem, tendo como referente a realidade, no entanto as imagens acabam representando o mundo que constituiu o imaginário individual e social da pessoa que as realiza.

4.1. Imagens na pesquisa qualitativa

A utilização das imagens como ferramenta da metodologia decolonial pode trazer novos dados à pesquisa em relação a questões metodológicas específicas da intenção do pesquisador, sendo também uma forma de reconhecer a esse “Outro”, de desconstruir velhas representações baseadas numa ótica colonial eurocêntrica. Devemos entender o uso das imagens como uma ferramenta que está viva para uma maior compreensão dos saberes que nos rodeiam, para um maior conhecimento da cultura e tradições na qual estamos inseridos e admitir a importância da complementaridade desta com a oralidade e a escrita, como ferramentas multidisciplinares. Tanto as imagens em movimento como as fotografias além de enriquecer a pesquisa podem servir também como instrumento da mesma “pois esse é um método rico de coleta e tratamento de informações e possibilita uma troca e um retorno imediato às pessoas entrevistadas/filmadas” (Peixoto, 1998).

O registro das fotografias, podem ser produzidas tanto pelo pesquisador, como pelos próprios participantes da pesquisa. Quando são os próprios participantes os envolvidos, facilita muitas vezes o processo, mostrando imagens onde às vezes é difícil se expressar, seja pela questão da língua, como pela questão da confiança, que muitas vezes demora ao longo do desenvolvimento do trabalho. De acordo com Guran (2011, p. 86) “ela abre as vias para uma percepção do mundo visível diferente daquela propiciada por outros métodos de investigação”. Segundo Barthes (1984, p.117), “uma maneira de pensar a realidade diante do signo fotográfico. A fotografia não é mais um objeto de estudo teórico relativo, mas o sujeito de uma experiência absoluta-prática, afetiva e existencial”.

Na pesquisa (LOIZOS, 2002 apud PINTO, 2011), os dados qualitativos visuais formam parte de nossas práticas discursivas, e contribuem para produzir efeitos comunicativos como podem ser: olhares, gestos, distância entre os participantes, e as posturas mantidas pelos mesmos. E assim que assinalam a importância do registro áudio-visual. A pesquisa em comunidades tradicionais deve ter uma postura de abertura ao outro, à participação humanista aprendendo das práticas criativas deles, que fazem eles resistir ao colonialismo. E assim, através da resistência que estes povos estabeleceram formas de se relacionar próprias,

desenvolvendo estratégias contra-coloniais nas mesmas comunidades, presentes em todo momento nas suas formas de vida que estão em constante transformação. É desta forma também que as imagens resistem, se reinventam continuamente através de novos olhares, como diz Samaine (2014, p.34) “carregarão, no entanto, a memória de um passado que a atualizará e a ritualizará novamente (...) abrirá a outras cintilações e a outros reflexos, a novas sombras e luzes”. Jamais as imagens serão uma história acabada. No mesmo sentido para Ricoeur (1996) a memória busca representar a ausência, construindo imagens em que entram em jogo o irreal, a utopia e o anterior, a ausência do que anteriormente existiu.

Para Banks (2009) há duas correntes principais de pesquisa visual, uma ligada a produção de imagens pelo pesquisador, e quase sempre como complemento da escrita, pois a imagem tem um papel secundário na investigação, e outra que se refere à reflexão sobre as imagens criadas pelos participantes da pesquisa. Será esta última etapa metodológica a que nos interessa destacar, pela importância de mostrar o olhar, neste caso das mulheres guarani Mbya, como uma forma de documentar seu cotidiano e abrir caminhos para uma troca de informações e significados entre o pesquisador e os participantes.

A pessoa que fotografa mostra através das imagens aquilo que quer mostrar no momento que realizou a fotografia, o importante para ela. Deste modo o pesquisador pode obter uma informação tão valiosa como ao utilizar outros métodos de pesquisa, esses olhares vão nos ajudar a contar a história, vão nos dar essas cosmovisões do cotidiano pelas quais vamos conseguir depois construir um sentido. Para Kossoy (1999, p.36)

Toda e qualquer imagem fotográfica contém em si, oculta e internamente, uma história: é a sua realidade interior, abrangente e complexa, invisível fotograficamente e inacessível fisicamente.

Ele explica como apesar da realidade que possa conter uma fotografia, temos que entender que ela é o resultado de um conjunto de construções, sendo a pessoa que fotografa a que tem que fazer a representação a partir das suas crenças culturais. Neste momento aparece uma outra realidade idealizada.

Para Bogdan (1994), deve se salientar a importância da imagem como uma ferramenta que poderá trazer revelações novas à investigação, proporcionando ao pesquisador possibilidade de avaliar informações sobre o que as pessoas retratadas valorizam e definem em seu mundo. Uma forma para que as mulheres indígenas mostrem a sua visão de mundo, suas percepções, afetos e sentimentos traduzidos nas imagens no momento da pesquisa, para que neste processo sua história seja contada em primeira pessoa. É assim que o registro fotográfico tem o poder de ajudar a mostrar suas histórias de vida, sua cultura, tradições e

valorizar e alcançar uma maior compreensão das suas re-existências no cotidiano, e como diz Silva (2006, p.2)” propagar um sentimento de identidade social, cultural e política para o público em geral”.

Paralelamente para Loizos (2002), as imagens podem se ver tantas vezes quanto seja necessário, analisando o material uma e outra vez podendo se descobrir novos elementos importantes para a pesquisa assim como coisas que nos intrigam.

De acordo a Maritza Montero (*apud* LANDER; Edardo,1997), baseando-se nas muitas vozes que buscam formas alternativas de ver o mundo na América Latina, existe um “modo de ver o mundo, de interpretá-lo e de atuar sobre ele” que constitui um paradigma com a seguintes ideias:

- Concepção da comunidade e da participação, como formas de constituição e de relação.
- Mobilização da consciência, e um sentido crítico que nos leva a desnaturalizar as formas canônicas de apreender, construir e ser no mundo.
- Redefinição do rol do investigador, reconhecimento do outro como si mesmo, e o sujeito-objeto da pesquisa como ator social e construtor de conhecimento.
- Caráter histórico, com multiplicidade de vozes.
- As resistências, as tensões entre minorias e maiorias e os modos alternativos de fazer-conhecer.
- A revisão de métodos, os aportes e as transformações provocadas por eles.

O registro audiovisual de acordo com este paradigma, torna-se ideal para abrir o diálogo entre os participantes da pesquisa, além de refletir, através das narrativas autobiográficas, para nos ajudar a construir informações significativas e uma formação de conhecimentos que nos levem mais perto do objeto de estudo, que segundo Flick (2004), deverá ser delimitado com exatidão tanto na problematização da pesquisa quanto no campo e nos sujeitos desta.

4.2. Registros audiovisuais como complemento da oralidade e da escrita.

Na academia, a fotografia ocupa cada vez mais espaço tornando-se um importante instrumento de pesquisa. O processo de registro na pesquisa qualitativa tem um potente poder de reflexão para nos aproximar das linguagens que não podem ser vistas de outro modo, como emoções, afetos, linguagem corporal, e que se complementam com a oralidade e a escrita. Ou

como diz Maresca, (1996, p.113) “as trocas que passam pelo silêncio, pelos olhares, expressões faciais, mímicas, gestos, distância etc”.

Parafraseando a Margared Mead (1962), as imagens precisam ser acompanhadas de palavras para assim formar parte da pesquisa científica

Nesse sentido, Leite (1998, p. 44), assinala:

Portanto, embora habitualmente a linguagem visual seja considerada de transmissão direta, ela acaba tendo uma postura parasitária em relação à linguagem verbal. E, apesar das palavras não conseguirem evocar exatamente a imagem que se propuseram (basta verificar os fracassos em transposições de obras literárias para o cinema e para a televisão), as imagens visuais precisam das palavras para se transmitir e, frequentemente, a palavra inclui um valor figurativo a considerar.

Para Joly (1994), existe uma complementariedade que consiste em dar à imagem uma significação que parte dela, sem que, todavia, lhe seja intrínseca; uma interpretação que ultrapassa a imagem, desencadeia palavras, uma ideia ou um discurso interior partindo da imagem, que é seu suporte, mas que a ela simultaneamente está ligada. Por isso a importância de registrar o que as pessoas vêem e falam, e muitas vezes, por causa da língua não conseguem escrever. Finalmente, a escrita será integralmente realizada pelo pesquisador, mas na realidade a informação mais rica, mais valiosa, está naquilo que somente pode se vislumbrar por meio da oralidade e das imagens. É aí que está a essência do conhecimento, dos saberes ancestrais e somos nós como pesquisadores que temos a responsabilidade de plasmá-lo no papel. Não entanto a escrita quase sempre é representada como um estado de evolução do linguagem e da sociedade, de forma que povos que ainda não alcançaram essa fase devem adquiri-la (Ong, 1982).

Segundo Oliveira e Santos (2014), é preciso se aprofundar em outras formas de conhecer e mostrar saberes, tomando em consideração os conhecimentos das pessoas mais velhas, um desafio constante para nossa compreensão do conhecimento indígena.

“O xeramo”(pajé/meu avô) sempre fala que as palavras dos livros duram pouco. Ele fala que pode deixar os brancos escreverem seus livros, porque um dia tudo vai acabar. O papel rasga, queima ou molha na água e derrete, já a palavra que é falada dentro de cada um não morre. Ela passa por dentro de mim e passa por dentro dos outros e, mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar circulando entre meus filhos e netos. Citado por Oliveira e Santos (2014)[Verá Mirim, fala registrada no Tekoá Pyáu (apud Testa, 2008, p.291)].

A oralidade vai além da escrita, no que se refere à percepção de signos, sentimentos e emoções expressos pela pessoa que conta sua história, e assim tudo se torna mais significativo, já que é uma ocasião única para o participante da pesquisa repensar sobre sua

vida e tecer uma relação mais próxima e humana com o pesquisador. Mas a realidade é que comumente é considerada inferior, deficiente, além de marca atribuída aos grupos subalternos.

Imagem e oralidade colocam o pesquisador e o pesquisado no mesmo nível, onde os relatos encontram um local para criar significações pelas duas partes. E, parafraseando a Mignolo (2008), o maior desafio dos estudos visuais é a indagação no olhar fotográfico e as relações de poder e dominação nas quais está constituído, pelo qual se torna necessário um giro decolonial visual no qual a imagem vire uma ferramenta de descolonização da “matriz colonial”

El potencial epistemológico de la historia oral re-ordena la relación sujeto de conocimiento-sujetos a conocer o comprender. Por otra parte, la tradición oral no es sólo una nueva “fuente” para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento. El contador de cuentos (story teller) es equivalente al cientista social, filósofo o crítico social, a la vez que el/la cientista social es equivalente a contador/a de cuentos. (MIGNOLO, 2002, p. 206)

Através da imagem e da oralidade podem ser trazidos aspectos já passados para o presente e assim construir novas significações para um afastamento das heranças coloniais e proporcionar uma maior compreensão dos povos onde a oralidade faz parte das suas tradições e histórias passadas e também presentes.

Para Justo e Vasconcellos (2009, p.6)

O encontro da fotografia com a narrativa incita o contato com questões, o dialogar, o colocar-se frente a si mesmo e reconstruir-se, através da fotografia que, tal como a imagem nos sonhos, abre caminho para a expressão do sujeito, de sua subjetividade e de seu modo de ver e compreender suas vivências. É um exercício cognitivo de criar e recriar mundos, do autor e também do leitor, constituindo um processo comunicativo.

Trata-se de utilizar os três tipos de linguagem para nos aproximarmos ainda mais do objeto de estudo, aproveitando todas as particularidades que cada uma delas nos apresenta, sem excluir nenhuma.

Segundo as palavras do Etienne Samain (1995), “o importante não é ficar verificando o falso distanciamento entre ambos, mas a conjugação de uma arte do saber ver e do poder dizer o fazer pensar através de imagens”.

A utilização das imagens como ferramentas metodológicas decoloniais podem quebrar barreiras entre seres humanos de culturas diferentes, estabelecendo relações de proximidade e confiança, como também nos aproximar do mundo simbólico das comunidades indígenas, de suas narrativas, do que tem sentido para eles. Mas servirão as imagens para reconstruir as memórias indígenas? Poderá se estabelecer um diálogo entre a imagem, a oralidade e a escrita

na pesquisa? Faltam ainda muitas pesquisas para responder a estas perguntas, entretanto no sentido de um maior conhecimento do passado através da fotografia, além da incorporação dos novos saberes de presente das comunidades e povos indígenas, poderíamos achar o caminho certo. Como uma forma de reinvenção onde oralidade, memória e imagem seriam ferramentas indispensáveis neste processo contra colonial.

É importante para os pesquisadores que trabalham com imagens repensar o uso das mesmas, tomando em conta uma descolonização dos processos utilizados até agora, assim como percorrer os caminhos que as imagens nos apresentam e se permitir mergulhar no seu misterioso mundo de significados que nos revela as existências dos povos a partir de uma relação humana e de profunda conexão, deixando-se levar pela sua sabedoria e valorizando as revelações do que os povos indígenas vivenciam e querem no seu mundo.

Peter Rivière (1995,p. 63) faz uma análise de como o projeto de vídeo nas aldeias foi uma contribuição muito importante no fato de estabelecer uma comunicação entre diferentes comunidades indígenas adaptando o diálogo nas suas formas de transmissão cultural e como o vídeo potencializa a transmissão entre povos de tradição oral, e acrescenta

Na comunicação entre povos que falam línguas ininteligíveis, as imagens se impõem sozinhas. Elas abrem espaço para a circulação de características culturais que essas sociedades, inclusive, sempre manifestaram através de gêneros não-verbais: as coreografias de suas danças, os adornos, o gestual característico de diferentes atividades. A simples visualização desses elementos, tão significativa quanto a compreensão lingüística, tem impactos próprios, auto-suficientes. Para compreendê-los, basta vê-los.

É possível perceber como a oralidade nos ajuda a entender os sistemas culturais de uma população, como são ricos os testemunhos de memórias passadas no presente, assim como os valores históricos que apresentam, a oralidade é uma tática no cotidiano das mulheres indígenas para a perpetuação da sua cultura e identidade, e para uma maior aproximação das realidades das mulheres de populações indígenas.

5. CAMINHAR METODOLÓGICO

5.1 Tipo de estudo

Esta pesquisa se fundamenta dentro do paradigma crítico da teoria pós-colonial e decolonial como uma forma de mostrar as realidades das mulheres indígenas guarani Mbya ativamente produzidas como “não existentes”, evidenciando a existência de outros saberes e culturas resistentes e reinventadas frente à modernidade ocidental. Chamo de caminhar metodológico, porque tanto a metodologia quanto a aproximação dos participantes da pesquisa foram surgindo no caminhar do trabalho de campo.

É uma abordagem qualitativa, por estar interessada nas perspectivas de seus participantes, as mulheres nas práticas do dia a dia e seu conhecimento cotidiano relativo à questão em estudo (FLICK, 2004).

Na investigação qualitativa, para Landim et al (2006, p.56) o que é valorizado é a palavra que expressa a fala, sendo sua pretensão compreender, em níveis aprofundados, os valores, práticas, hábitos, atitudes e normas culturais que asseguram aos membros de um grupo ou sociedade a atuação no seu cotidiano. Para tanto a pesquisa não pode ocorrer em espaço construído artificialmente pelo pesquisador. Ela exige observações de situações cotidianas em tempo real (DESLANDES e ASSIS 2002). Na presente pesquisa, a “fala” foi produzida de muitos modos e em muitos movimentos de tradução e hibridismo: tanto pelo encontro inevitável entre as três línguas em cena (guarani, espanhol e português), quanto pela composição (mais que tradução) entre a narrativa oral e a linguagem imagética.

Para Moreira Leite (2001, p.41). “o estudo da prática fotográfica e da significação da imagem produzida revela regularidades objetivas de comportamentos coletivos e a experiência vivida desses comportamentos”. Nesse sentido a observação participante requer muito mais do que observar, mas saber ouvir, olhar, se envolver com a comunidade. Como diz Kluckhohn (citado por Haguette, 2007) não se concretiza só pela atuação do pesquisador, mas também deve ser um compartilhar consciente nas atividades e práticas que se desenvolvem na vida diária. Desta forma, a fotografia não foi apenas um recurso de produção de dados, mas uma forma de me apresentar e me adentrar nas práticas cotidianas das mulheres Guarani Mbya.

O registro das informações foi feito minuciosamente pelo diário de campo e entrevistas semiestruturadas e narrativas livres gravadas em vídeo, considerando que, segundo Galvão (2005), a forma oral de comunicar ressignifica o tempo vivido, as coisas da vida, e concomitantemente a ela, emerge o passado histórico das pessoas a partir das suas próprias palavras. Além disso participei diariamente de atividades cotidianas junto às mulheres em seu contexto de aldeia, o que me permitiu uma compreensão e aproximação gradativa que se estabeleceu por meio de um relacionamento baseado na confiança.

Assim, minha inserção no universo das mulheres da comunidade Guarani Mbya Ara Hovy se deu a partir de muitos deslocamentos para realizar o trabalho de campo.

Após conversar com o cacique e com algumas mulheres da aldeia durante as duas primeiras etapas de aproximação com o campo, aluguei uma casa em Itaipuaçu, a cerca de 500 metros da aldeia, e lá morei com minha família (marido e filho) durante os cinco meses seguintes, visitando a aldeia diariamente e, com o tempo, passando também a ser visitada por eles, em diferentes circunstâncias.

A primeira abordagem sobre a pesquisa foi um convite às mulheres da aldeia para produzirem imagens que nos mostrassem as atividades de seu cotidiano, que as ajudassem na criação de uma nova existência. Seria, a princípio, um compromisso para a narrativa da sua história, a ser produzida e compartilhada por meio do seu registro visual.

As mulheres já conheciam a fotografia e tinham certa familiaridade devido ao uso de aparelhos celulares também para esta função. Entretanto, o uso da câmera fotográfica não lhes era familiar, sendo apresentadas e introduzidas orientações técnicas básicas, para que pudessem fazer os registros também a partir da câmera profissional da pesquisadora.

Ao longo da pesquisa, a fotografia se apresentou como narrativa imagética, trazendo – da perspectiva das mulheres da aldeia e da perspectiva da pesquisadora – possibilidades de contar e recontar memórias e produzir reflexões.

No percurso do trabalho de campo utilizei elementos próprios da prática etnográfica como narrativas e registros audiovisuais, realizados através de um mergulho no campo, durante os cinco meses e meio que fui vizinha da aldeia. Neste período fui convidada a experienciar cotidianamente a vida em comunidade das mulheres da aldeia guarani Mbya Ara Hovy.

a etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao

menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente. (MAGNANI, 2009, p. 135).

Estar com o “outro” é acompanhar o cotidiano, o surgimento de acontecimentos do dia a dia e tentar compreender o que cada experiência narra sobre aquele universo, não infravalorando nenhum dos pequenos acontecimentos que aí aconteçam. Porque nesses pequenos acontecimentos podem ter uma forte carga política e cultural. Mas para ter acesso a esse cotidiano, tem que se construir uma relação de confiança, e às vezes de amizade que vai depender da capacidade do pesquisador para se aproximar e da confiança que “o outro” sente por esse ou essa pesquisadora.

Para Jovchelovitch e Bauer (2002, p.110) “a narrativa privilegia a realidade do que é experienciado pelos contadores de histórias: a realidade de uma narrativa refere-se ao que é real para o contador de história”. Desta forma pode-se conhecer melhor tanto a pessoa que está contando a história como ao lugar no qual se desenvolve.

Nesta pesquisa, as fotografias não foram apenas apoio ou ilustração das narrativas, mas foram a própria narrativa, em muitos momentos com característica autobiográfica. As fotografias, assim, narram tanto a vida e as memórias das mulheres guaranis quanto registram minhas narrativas como pesquisadora que fala deste lugar de dentro-fora, guarani-juruá, Brasil-Europa, aldeia-cidade.

A fotografia, além de ser um objeto de estudo muito importante para as ciências sociais, são um recurso metodológico que dialoga com as narrativas, num ato de memória, lembranças, linguagens que surgem das trocas para a construção de registros que não cabem ou não se limitam às palavras sobre o que ali acontece.

“Entre a imagem e a palavra surgem relações de reciprocidade. Em toda construção narrativa de testemunhos, em cada ato de memória e processo de recordação, linguagem e imagem se nutrem de intercâmbios fundamentais para a construção das representações sobre o que ali aconteceu” (DA SILVA CATELA, *et al* 2010, p.12).

No percurso do trabalho de campo as imagens apareceram de forma diferente: imagens realizadas pelas mulheres guarani Mbya da comunidade como uma forma de produção de narrativas, imagens realizadas pela própria pesquisadora para serem mostradas a um público, imagens em movimento; e é com todas elas que se pretende dialogar, colocando em análise as múltiplas significações produzidas por essas mulheres em seu cotidiano.

Neste sentido me aproximo do método da Sociologia da Imagem, proposto por Rivera (2010), que propõe uma descolonização do olhar, uma memória do fazer, onde a pesquisadora

observa aquilo no que já de fato está participando, ao contrário da observação participante onde a pesquisadora participa com o fim de observar. Deste modo me afasto da ideia inicial de utilizar a Metodologia de observação participante.

Para Rivera (2010), através dos desenhos, dos símbolos, das pinturas ou tecidos e das fotografias pode se compreender os imaginários e as representações sociais levando a revelar e até a atualizar muitos aspectos que ficam escondidos ou invisibilizados do mundo social. As reflexões que podem se extrair de uma prática artística como a fotografia dão conta das interpretações políticas da história.

Las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo. “Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial”. (RIVERA, 2010b, p.5)

A importância e privilégio da escrita, das palavras como formas hierarquizadas de mostrar o conhecimento e transmitir a história deixando as culturas visuais numa posição de inferioridade leva a Silvia Cusicanqui a estabelecer a metodologia de Sociologia da Imagem. “*Hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: ellas no designan, sino que encubren*” (Rivera Cusicanqui S., 2010). A partir deste método, ela propõe estudar as memórias e culturas visuais que foram apagadas pelas linguagens da dominação colonial. Foi desta forma que se analisaram as imagens estáticas (como a fotografia) e as imagens em movimento (como vídeos). Por meio desta consciência e sensibilidade, diz Rivera (2010), é possível extrair dos pequenos espaços cotidianos, das histórias acontecidas, uma conexão entre o nosso olhar e os olhares de outras pessoas e comunidades, e dessa forma quiçá construir uma ação política.

Por meio das narrativas das fotografias e da posterior contextualização das práticas, pretende-se adentrar nessas muitas verdades e nessas muitas histórias que elas nos apresentam. Trata-se de uma discussão focada nos processos de significação construídos pelos próprios atores locais, entendendo que a câmara ajuda a contar histórias que foram rejeitadas ou silenciadas em tempos passados, promovendo o direito a serem visíveis (CUBILLOS, 2012).

Durante a pesquisa de campo, através da produção de imagens, se estabeleceram espaços que convidam a refletir sobre como e porque tiraram essas fotografias, estabelecendo uma maior compreensão dos registros visuais.

A sociabilidade fotográfica é a forma de interação dialógica com o universo visualizado, no qual se produz o recorte do real e sua representação visual, ligando os valores simbólicos, sócio e figuracionais do real aos da representação da imagem. Esse processo interativo cria um diálogo entre quem vê, como é visto e o

que se registra pela percepção no recorte do momento. Isso transforma a fotografia numa ação social do olhar, dotada de sentido técnico e dialógico com a realidade, essa por sua vez sensibilizada pela forma do olhar (SILVA, 2009, p.9)

A fotografia, como recurso, tem o poder de nos mostrar através da comunicação visual, que é sua linguagem (Lima, 1988), e de forma mais agressiva e realista, emoções, ações e significações. Parafraseando Walker (1993, p.82), as imagens visuais não só mostram para o pesquisador uma visão da vida de outras pessoas. Vão além, podendo nos mostrar as maneiras como o ser humano cria significados sobre a sua própria vida.

A motivação por combinar as imagens nesta pesquisa provém da minha própria trajetória de vida; pode-se dizer que a fotografia tem colaborado com a minha evolução como pessoa, ampliando a minha visão do mundo e aproximando-me mais de pessoas de diferentes culturas e diferentes realidades. Ela também favorece que eu me depare com realidades alheias à minha, conhecendo, ao mesmo tempo, outra parte de mim mesma. A fotografia como forma de comunicação, pode esconder realidades, mas também pode tirar das sombras, através de outros olhares, as menos visíveis, as menos escutadas.

A fotografia pode nos ajudar a olhar melhor. Fotografar nos obriga a estar mais perto das pessoas e das situações, entendendo melhor os gestos, os silêncios, e os detalhes que podem passar despercebidos.

De acordo com Guran (2000), enquanto instrumentos de pesquisa existem dois tipos de fotografia: a fotografia feita para contar e a fotografia feita para descobrir. A fotografia feita para descobrir, surge no momento de negociação entre o pesquisador e a sua presença no grupo, é o momento que o pesquisador entra em contato com o grupo, com o objetivo de interagir e poder conhecer sua realidade mais de perto. A fotografia para contar, é a utilizada para produzir narrativas imagéticas, aquelas que surgem dos registros das mulheres e que vão produzir as conclusões da pesquisa.

A fotografia para contar, assim como as narrativas imagéticas, é a que interessa a esta pesquisa. A fotografia é também participação, registra e nos mostra as realidades nas quais se insere. Não só nos revela as informações, mas também deixa alguma coisa em nós mesmos, de alguma forma nos transforma. Para Bordieu (2006)

O “instantâneo”, a fotografia “tirada ao vivo” – que é uma expressão de uma visão do mundo nascida no Quatrocento, com a perspectiva – opera um corte instantâneo no mundo visível e, ao petrificar o gesto humano, imobiliza um estado único da relação recíproca entre as coisas, e prende o olhar num momento imperceptível de uma trajetória nunca completa.

O simples ato de fotografar não nos leva a estabelecer empatia, confiança e aceitação necessariamente. O modo como se constitui a relação entre fotógrafo e fotografado é que vai definir a cumplicidade ou a violência deste ato, principalmente quando se trata de lugares aos quais não pertencemos. Assim o fotógrafo pesquisador de forma progressiva toma proximidade com as realidades que deseja conhecer, mas não só isso, também precisa ser capaz de perceber quando é necessário manter a distância.

Não apenas uma ferramenta, a fotografia é uma forma de estar no mundo, que nos faz sentir uma maior proximidade com as pessoas e situações pesquisadas, e que nos mostra detalhes que não teriam sido percebidos por outro meio. Segundo Maresca (1991).

Fotografar ou filmar faz com que tenhamos que ir a ver de mais perto. A presença do investigador no terreno transforma-se em algo obrigatório (o que está longe de ser sempre o caso nas ciências sociais). Além disso, a produção de imagens interessa à gente envolvida. Com muita frequência querem saber porquê se fizeram essas imagens, com que objetivo, com que espírito, e aceitam envolver-se nelas, transformando sua implicação num fator de descoberta. E tudo isso sem contar que o pesquisador pode abrir ainda outras saídas ao mostrar as imagens realizadas, já que as suas reações são sempre significativas, sejam positivas ou negativas.

As mulheres guaranis mbya desempenham papéis centrais na organização política e cultural da sua comunidade, também no que se refere à transmissão de conhecimento que se dá pela oralidade. É por meio da oralidade que elas expressam suas experiências cotidianas, através das suas histórias, que para a maioria de nós são lendas ou mitos. Elas transmitem indicações sobre como deve-se viver, sobre sua cultura e sua tradição. Dessa forma, a imagem em movimento surge nesta pesquisa como uma oportunidade de dialogar com as mulheres que se adapta a suas formas de transmissão da cultura e que podem ser motivo de comunicação entre espaços e interlocutores distintos.

Segundo Santos (2007, p.13)

Sempre que há intervenções no real que podem, em teoria, ser levadas a cabo por diferentes sistemas de conhecimento, as escolhas concretas das formas de conhecimento a privilegiar devem ser informadas pelo princípio de precaução, que, no contexto da ecologia de saberes, deve formular-se assim: deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção.

Nesse sentido as gravações audiovisuais têm o poder de colocar as mulheres como protagonistas permitindo que sejam elas as que contem sua própria história. A filmagem aparece como um instrumento que busca capturar os momentos com o som, as imagens e o movimento integrados favorecendo a produção de sentidos. Nesse sentido a imagem e a palavra aparecem juntas numa relação de complementariedade.

A palavra é companheira, uma vez que com ela a imagem se enriquece, ganha contornos (...) há que se decompor as imagens em palavras e devolver ao outro as possíveis interpretações daquilo que é visto, tirando as imagens técnicas mediadoras de um diálogo entre pessoas que buscam novos modos de narrar sua experiência, recriando o mundo na imagem e no discurso (JOBIM E SOUZA E LOPES, 2002, p. 64).

Peixoto deixa claro a importância do uso da imagem em pesquisas sociais considerando que ela tem “mais expressividade e força metafórica; ela condensa, tornando a percepção dos fenômenos sociais mais sensível, já que é mais alusiva, mais elíptica e mais simbólica” (1998, p.215).

Por outro lado a a gravação audiovisual tem a possibilidade de minimizar o papel da pesquisadora; embora seja ela que está por trás da câmera, e tenha organizado a pauta da entrevista, ela não interage na cena, deixando as protagonistas agirem segundo a sua própria vontade.

Considerando que as gravações audiovisuais facilitam o acesso aos pensamentos e sentimentos das mulheres guaranis, não só como uma fonte oral, gestual e visual, mas de produções de sentidos ao redor da sua cultura que se significam em palavras, gestos e interações.

5.2. Participantes da pesquisa

As participantes da pesquisa foram 4 mulheres Guarani Mbya da comunidade Guarani Ara Hovy, em Itaipuaçu (Maricá): Jaxuka, Para, Dona Catarina e Ilsa. Além destas quatro mulheres, participaram também da pesquisa o cacique Seu Fêlix (70 anos) e Wera, casado com uma das mulheres participantes.

O cotidiano das mulheres guarani está cheio de responsabilidades como cuidar dos filhos, lavar roupas, cozinhar e coletar os materiais para depois realizarem suas práticas artísticas. Elas têm grande poder dentro da comunidade. A terra para a mulher guarani não é um simples meio de produção de alimento. A terra é o lugar onde moram. Elas a identificam com seu teko, o modo de ser e seu tekoha, o modo de estar no mundo. Um espaço no qual possam viver ao seu modo, com seus rituais, seus cantos e suas danças.

As participantes foram convidadas a produzir ou participar da produção de um material visual que tinha como objetivo registrar cenas de seu cotidiano e as significações que fazem dele. A produção foi feita em distintas etapas. Durante os 3 primeiros meses trabalhei somente

com uma das mulheres da comunidade, a Jaxuka de 45 anos, que foi a mulher que se apresentou interessada na produção fotográfica. Esse tempo de aproximação me permitiu conhecê-la de uma forma mais íntima. A partir do terceiro mês, a Pará se aproximou também, começou a se interessar e quis participar da pesquisa também em meio à produção de fotografias .

As imagens foram produzidas sem estabelecer um número de imagens determinado, tendo aproximadamente cinco meses para fotografar livremente. No entanto, a Pará começaria a registrar aproximadamente 3 meses depois da Jaxuka. Desta forma poderiam interagir com a câmera questionando o seu cotidiano e se apropriando do material produzido.

A câmera foi entregue para elas e desde o começo da pesquisa ficou na aldeia.

E finalmente ocorreu a aproximação da Catarina e da Ilza que participaram por meio das narrativas gravadas em vídeo com um diálogo orientado por suas formas de tradição cultural.

Para isso as narrativas foram contadas em guarani para outros membros da comunidade.

Passávamos muitas tardes conversando, e muitas dessas conversas eram gravadas. Era na parte da tarde que elas se sentiam mais à vontade para falar com tranquilidade, depois de concluir as atividades diárias. Nessa parte da tarde também faziam suas atividades artísticas.

O trabalho de campo ia tendo um maior sentido na medida que ia interagindo com o cotidiano delas e eu ia participando de algumas atividades com elas.

A última etapa, focada na significação das imagens foi feita de forma conjunta, buscando afirmar suas narrativas registradas nas imagens e evitar interpretações ou representações de outros. Desta forma as mulheres foram narrando os modos de produção das imagens, o planejamento envolvido em cada fotografia, os sentidos de cada uma delas e as escolhas do entorno do material produzido.

No momento da conversa sobre as fotografias, eu anotava tudo o que elas iam falando a respeito das imagens. Nessas narrativas conversamos sobre o sentido que a imagem em si tinha para elas, como produtoras..

Foi desta forma que a análise das imagens constituiu as narrativas sobre o seu cotidiano.

Não foram criados nomes fictícios pois, uma vez que a pesquisa se propõe trabalhar na perspectiva da visibilidade, reconhecimento e fortalecimento, o ficção dos nomes teria força de silenciamento e invisibilização. Visando não tomar isso como decisão minha, a todas as participantes foi feita a consulta com relação ao tema, sendo definido por elas que o nome a ser colocado no texto seriam seus nomes verídicos. No quadro que segue aparecem os nomes das mulheres que participaram da pesquisa. Algumas delas foram nomeadas com o seu nome

guaraní e outras com o nome português. Todas se apresentaram a mim pelo seu nome português. Porém, em seu dia a dia elas só falam guaraní. Assim, em meus contatos com Jaxuka e Para, a única coisa que eu entendia no começo eram os nomes próprios, e foi assim que comecei a repetir e chamá-las pelo nome guarani. Elas riam, e parecia que gostavam, então acabei chamando-as pelo seu nome guarani. Já a Catarina e a Ilza, nunca tive oportunidade de ouvir seus nomes guaranis. Decidi então colocar o nome através do qual me dirigi a elas durante a pesquisa, e depois de ter consultado se concordavam.

Embora no começo da pesquisa eu tivesse pensado trabalhar só com mulheres, as mulheres me apresentaram ao seu Félix como a pessoa a qual eu teria que me dirigir. Foi assim que o seu Félix passou a ser mais um participante da pesquisa, desvendando as histórias em relação à comunidade.

Um outro participante, apareceu depois, de nome Wera, marido de Pará. Ele me ajudaria na tradução do material audiovisual, além de me auxiliar no processo de realização dos vídeos (ele já tinha realizado um curso sobre mídias audiovisuais), dessa forma me ajudou na hora de escolher a cena, posição de câmera, etc.

QUADRO DOS/DAS PARTICIPANTES DE PESQUISA

<i>AS MULHERES</i>	<i>ESTADO CIVIL</i>	<i>FILHOS</i>	<i>IDADE</i>
 JAXUKA	Separada	6	45 anos
 PARA	Casada	1	23 anos
 ILZA	Casada	6	37 anos
 CATARINA	Casada	4	65 anos

CONTRIBUIÇÕES DO OLHAR MASCULINO SOBRE O TRABALHO DAS MULHERES; RESPEITO E COMPANHEIRISMO COMO MARCA DAS RELAÇÕES.

OS HOMENS	ESTADO CIVIL	FILHOS	IDADE
 CACIQUE FÉLIX	Casado	5	70
 WERA	Casado	1	24

5.3. Experiências no trabalho de campo

A primeira vez que visitei a aldeia onde depois realizaria o projeto de pesquisa foi em Maio de 2016. Foi meu primeiro contato com os guaranis Mbya. Conheci a aldeia por recomendação da minha orientadora.

Neste dia conheci o seu Félix, o cacique da comunidade guarani Mbya Ara Hovy localizada em Itaipuaçu. O motivo da minha visita foi comunicar os objetivos da minha pesquisa, aonde queria chegar e de que forma queria fazê-lo, já que ele iria decidir se a minha

pesquisa tinha algum interesse para a comunidade. Lembro esse primeiro encontro com muito carinho, suponho que pelo acolhimento do seu Félix que muito amavelmente me mostrou a comunidade e me apresentou a alguns membros. Ele permitiu a pesquisa.

Depois desse primeiro encontro, tive mais algumas possibilidades de interagir com eles. Uma dessas oportunidades surgiu a partir da inauguração da casa de reza da aldeia, quando pude pernortar numa barraca na comunidade e participar das atividades que eles tinham organizado. Aproveitei para tirar algumas fotos do evento que depois enviei via facebook para o Geovane, o filho do cacique.

O seguinte encontro aconteceu no Rio de Janeiro em Novembro, no Parque Lage, onde acontecia um encontro dos povos indígenas. Lá consegui trocar algumas palavras com o seu Félix, dona Catarina, sua esposa e o Geovane, filho de ambos, e informar sobre a minha partida para Itaipuaçu.

Cheguei em Itaipuaçu em Maio de 2017, pronta para me instalar junto com o meu companheiro e meu filho numa casa que ficava bastante perto da aldeia.

Nos primeiros encontros me limitei a contar a todas as pessoas da aldeia quem era, de onde estava vindo e por que estava ali. Na verdade tinha medo de não corresponder ao que eles esperavam de mim. Além disso, a impressão que eu tinha não era a mesma de acolhimento inicial. O que senti foi desconfiança, e daí em diante teria que conquistar essa confiança. Como diz (Malinowski, 1935 apud Goldman, 2003, p.456) “o trabalho de campo é sobretudo uma atividade construtiva ou criativa, pois os fatos etnográficos ‘não existem’ e é preciso um ‘método para a descoberta de fatos invisíveis por meio da inferência construtiva’.

O seu Félix me perguntou de que forma o meu projeto iria contribuir para sua comunidade, na medida em que eu ia justificando a minha pesquisa na aldeia, apareceu a proposta da sua parte de organizar um encontro cultural, dando-me essa ideia como desafio.

Deste modo, numa participação conjunta com cada um dos membros da comunidade começamos a fazer os preparativos do que seria o Encontro entre culturas.

Devo confesar que no começo o desafio me assustou um pouco, sobretudo porque apesar de ter sido uma proposta do seu Félix, a ideia de não cumprir com o que ele tinha em mente me inquietava. Por isso, em todo momento tive o cuidado de consultar cada passo que dava com ele e com o resto da comunidade. Mas na realidade ele colocou o tema dos convidados, organização, difusão e demais nas minhas mãos, sempre em consulta com o seu filho Geovanne, que ainda estando longe (pois viajou para o sul do país por motivo de trabalho) comunicava-se comigo via Facebook.

Convidei muitos dos meus amigos e amigas, companheiros e companheiras do grupo de estudos, muitos deles artistas moradores da cidade de Rio de Janeiro que aceitaram participar do encontro na comunidade guarani.

Agora que o tempo passou, posso dizer que a realização do evento constituiu uma aproximação importante com a comunidade, na medida em que permitiu conhecer mais de perto seus fazeres diários.

Chegado o dia do evento, guaranis e não guaranis se misturaram num encontro cheio de música, contação de histórias, conversas e brincadeiras.

Nesse interagir, a cultura guarani aparecia de um lado através de suas músicas sagradas do coral, pinturas corporais, e de outro, de flautas, violão e histórias de outros povos.

Aproveitei para registrar o evento, comprovando como algumas pessoas da comunidade também estavam fazendo a mesma coisa, inclusive o seu Félix que tirava fotografias com seu celular dos músicos que tinham vindo de fora.

ALDEIA GUARANI MEYA CONVIDA
ENCONTRO ENTRE CULTURAS

17 DE junho
das 10:30h às 17:00h

ALDEIA ARA HOVY
Rua das turquesas, quadra 15, lote 01, Morada das águas,
Sítio do Céu, ITAIPUAÇU (MARICÁ).



***Aportação de 25 reais destinadas à comunidade. Vai ter comidinha na aldeia e suco. Mas como é impossível prever o número de pessoas é bom levar alguma coisa de comida e avisar com uma semana de antecedência.
CRIANÇAS NÃO PAGAM.

Cantos e danças sagrados da cultura Guarani : **Geovanne, Silvana, Marisa, Angelica, Nilson.**

Exposição e venda de artesanato guarani.

Contação de histórias africanas com a participação de **Silvia Carvalho.**

A magia da cantora e compositora **Marcela Velon.**

Exposição de fotografia: **Maria Elena.**

Maria Souto, flautista emocionante.

Poesia cheia de sentimento: **Helio André Souza.**

Projeto Mborayu: Narrativas afroindígenas, o arte feito amor com **Glauce Pimenta.**

Fala das acadêmicas **Sandra Benitez** (guarani nhandeva) "a Importancia de Nhandereko" e " Modo de ser guarani a interferencia na academia" e da **Amari Bomfim** (pataxó), "Experiências em educação".



Figura 01
Fotografía: Elena Valdivia



Figura 02
Fotografía: Elena Valdivia



Figura 03
Fotografía: Elena Valdivia



Figura 04
Fotografía: Elena Valdivia



Figura 05
Fotografía: Elena Valdivia



Figura 06
Fotografia: Elena Valdivia



Figura 07
Fotografia: Elena Valdivia

Essa sensação que me acompanhava nos primeiros dias em conjunto com as palavras que vieram por parte do seu Félix sobre a contribuição à comunidade me fizeram pensar bastante, e deixaram claro que as regras do jogo nem sempre iam ser lançadas por mim. E assim surgiram um jogo de alianças e negociações nas quais eu como pesquisadora, a partir do momento em que me introduzi no seu tekoá passei de alguma forma a ser parte das relações de poder que se criavam dentro da aldeia.

Cheguei a Itaipuaçu, sabendo pouco sobre os Mbya e sua forma de vida, embora tivesse lido sobre eles, a minha experiência na prática era nula. Apesar de ter tido outras experiências com diversas comunidades indígenas, era claro que cada povo é um mundo, e isso eu não tinha aprendido na academia.

Tinha tudo muito bem organizado, estaria fazendo o trabalho de campo por volta de 2 meses e voltaria para o Rio para fazer o análise dos resultados. Mas com o tempo, no dia a dia tive que aprender a escutar o silêncio, entender as linguagens, os códigos culturais que muitas vezes só entendia quando chegava em casa, e na solidão tinha um tempinho para analisar e pensar.

Assim comecei visitar as mulheres da comunidade diariamente. Procurava não atrapalhar suas atividades, e na maioria das ocasiões as visitas eram marcadas no dia anterior, porém depois de um tempo, estabelecendo-se uma relação mais estreita de confiança e vizinhança; eu poderia aparecer sem avisar, por exemplo, mas na maioria das vezes preferia avisar.

Divido o processo do trabalho de campo com as mulheres guarani Mbya em quatro etapas diferenciadas: (a) encontro entre duas artes, (b) o cotidiano nas lentes das mulheres guarani mbya, (c) imagens não físicas e (d) imagens em movimento, legado de memória. O motivo de organizar deste modo o percurso do campo tem a ver com deixar claro a forma

como uma fase do trabalho de campo vai abrindo o caminho para a seguinte e vão estar estreitamente relacionadas com a análise das imagens que vou mostrar depois.

1 Encontro entre duas artes

A primeira mulher com a qual trabalharia na aldeia se chama Jaxuka. Eu me interessei pelo seu trabalho artístico com o desenvolvimento de peças de artesanato e por meio do seu pedido para fotografar seu trabalho é que se iniciou a nossa relação. Foi um “ encontro entre duas artes”. A partir desse momento, de alguma forma me tornei interessante para ela.

Segundo Maria del Carmen Oleas (2013), a fotografia tem se definido como uma técnica com práticas diversas e estabelece uma distinção entre prática artística e prática documental.

A fotografia que Jaxuka estava me pedindo era aquela fotografia relacionada com a prática artística, com um fim artístico. Neste tipo de produção, a fotógrafa tem uma intervenção direta na imagem, além de ter uma relação com a técnica, com a escolha da cena onde vai se tirar a fotografia, assim como os aspectos estéticos que possam torná-la mais bela, mais interessante. Outro aspecto importante é a luz, o uso da lente, a hora em que se tira a fotografia e a relação com aqueles elementos com os quais pode interagir. Uma experiência delicada que identificaria intimamente o objeto artístico com o sujeito artista.



Fotografia: Elena Valdivia
Figura 08

Neste tipo de fotografia, a fotógrafa busca que se reconheça a sua autoria através da imagem buscando o componente estético a cada momento. Deste modo durante várias tardes

me dediquei a fotografar cada um dos trabalhos que a Jaxuka cuidadosamente tinha feito, ao mesmo tempo em que ela ia me contando tudo relacionado ao artesanato.

De acordo com Jaxuka, os adornos corporais tem um claro componente de proteção, no que se refere a algumas sementes como a de nossa senhora da Aparecida, que é a semente com a qual mais se identifica o povo guarani. Para a elaboração dos colares, Jaxuka me levou a procurar sementes das árvores que achavam-se ao redor da praia, foi aí que conseguimos as sementes do pau brasil, assim como a juerana, que são as sementes mais utilizadas, além das de açaí, que são compradas já que não existem nesta parte do Brasil. Temos que falar da dificuldade de achar matéria prima para a sua elaboração e como entre elas, nas distintas comunidades tentam se organizar por meio da troca de materiais. Segundo ela ia me explicando, é preciso pegar a as sementes da árvore quando estão verdes o amarelas e nesse momento deve-se furá-las, já que depois torna-se impossível⁸. Depois segue o tingimento das sementes, embora muitas vezes deixem com os cores naturais, e aí vai se pensando na elaboração do colar que vai variar dependendo da criatividade de cada mulher.



Figura 09
Fotografia: Elena Valdivia



Figura 10
Fotografia: Elena Valdivia

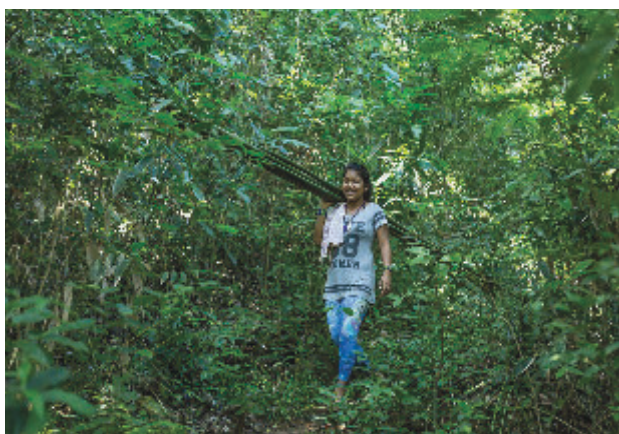
⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=utrtsKABK8&feature=youtu.be>>



Fotografia: Elena Valdivia
Figura 11



Fotografia: Elena Valdivia
Figura 12



Fotografia: Elena Valdivia
Figura 13



Fotografia: Elena Valdivia
Figura 14

A cestaria é uma arte também muito importante dentro da cultura Guarani. O cesto se relaciona diretamente com a figura feminina, Jaxuka, que seria o princípio de todas as coisas, e foi dela que o criador pai, tavyterá Nane Ramoi, surgiu e dela se amamentou. Mas não é uma pessoa, nem um deus, senão o princípio de emanção do qual vão surgir os deuses e até a própria humanidade. Para Vanaya (1986), essa relação do feminino com o elemento primigênio se traduz num culto à mulher na sua condição de fonte de vida, que segura a existência, a continuidade e a evolução.

A arte da cestaria é elaborada com um vegetal de grande importância para o povo guarani, a taquara, que vai ter múltiplos usos, além de ser o instrumento sagrado usado na casa de reza para estabelecer contato com os deuses e que pode ser usado exclusivamente pela

mulher. Também é usado para a construção da vivenda, instrumentos musicais, flechas e utensílios para cozinha.

Segundo Jaxuka, a única expressão artística que se fazia antigamente, era a cestaria. Foi sua avó que mostrou para ela essa arte, por meio da oralidade, e tinha diversas utilidades dentro da comunidade. Os desenhos das cestas estavam sempre relacionados com motivos copiados da natureza, e que tinham um significado.

Normalmente é à tarde que as mulheres começam suas atividades artísticas, às vezes fazem juntas e outras de forma individual.

Depois de cortar a taquara em lascas, segue o momento do tingimento (com corantes artificiais); uma vez secas, são feitos diferentes trançados.

Entre as mulheres vão se mostrando os novos desenhos que aprenderam de outras mulheres, e às vezes de etnias diferentes, ao mesmo tempo em que as meninas menores ficam ao redor olhando a elaboração, num aprendizado que vai surgir por meio do silêncio, no fazer junto. E assim por meio da sua arte, a cultura guarani se mantém viva, criando novas formas de existência a través das suas novas formas de criar.

As cestas talvez sejam os objetos artísticos que foram mais utilizados pela comunidade guarani. Tinham uma função em si mesma. Mas sempre com uma relação com o sagrado e com uma vinculação com sua cosmovisão, muitos utilizados para levar o milho e o fumo na casa de reza.

Depois seu uso ficou mais focado na venda para o juruá⁹. Foi assim que foram utilizando também diversas cores na sua elaboração, que davam um aspecto mais decorativo, e segundo Jaxuka tornam-se mais interessantes para os juruá.

Para tingir as lascas de taquara utiliza-se anilina em pó de diferentes cores, normalmente cores muito vivas.

Deste modo a cestaria passa de um elemento tradicional cotidiano da cultura guarani com um significado formado por eles a um objeto de comercialização, que tem que se adequar aos gostos estéticos dos juruá. Poderia se entender isto como uma perda da sua identidade artística e cultural. Ou como prefiro, podemos identificar este movimento como uma estratégia de re existência entre os mundos indígena e não indígena. É clara a relação da confecção do artesanato com as preferências estéticas dos juruás. Segundo me contou seu Félix, numa reunião que tiveram os guaranis da aldeia com outra comunidade, uma das mulheres falava assim;

⁹O termo juruá é utilizado pelos guaranis para se referir ao branco, A tradução literal seria “boca com cabelo”.

Agora parece que os juruá estão gostando mais dos cestos e balaies com tons naturais e acham que a missanga não é indígena porque não é natural, então precisamos fazer os cestinhos menos coloridos.

Não entanto, aqueles cestos não comercializados e que eles usam em sua comunidade têm um significado sagrado, dentro da aldeia. Esses elementos artísticos estão inseridos no seu Nhandereko¹⁰.

Antigamente foi Nhanderu que deixou a taquara para a gente, para fazer nossos cestinhos, para carregar a batata doce, o milho, para a casa de reza. Se Nhanderu deixou para a gente usar, foi ele que ensinou quando pegar a taquara, e também como trançar (JAXUKA, 2017).

Deste modo é importante pensar o processo de criação da imagem desde a coletividade das experiências, tentando compreender o lugar a partir de onde a imagem vai surgir.



Fotografia: Elena Valdivia
Figura:15



Fotografia: Elena Valdivia
Figura 16

Os filtros de sonhos são realizados pelas mulheres guarani com materiais extraídos da natureza, como pequenos paus das árvores, fios e penas de diversas cores.

O filtro dos sonhos vão impedir que as más energias interfiram no nosso sonho, é por isso que é muito bom colocar na porta ou perto da cama das crianças, é isso que falava a minha avó (JAXUKA, 2017).

¹⁰O nhandereko é o sistema cultural dos guaranis, o modo de viver segundo o que é ser guarani.

É neste interagir entre a fotografia artística e a arte indígena que se iniciou essa aproximação de novo da Jaxuka com a fotografia. Deste modo estas primeiras fotografias foram feitas a partir do olhar que eu como fotógrafa tinha sobre as atividades e práticas artísticas do seu cotidiano, um olhar direcionado pela própria Jaxuka, e mediado pelos meus referenciais acerca do universo guarani e suas composições estéticas como pesquisadora fotógrafa. A partir deste momento a Jaxuka começa a se interessar pela fotografia e aí começa a segunda fase do trabalho de campo.

2 O cotidiano nas lentes das mulheres Guarani Mbya

Inicia-se aqui um segundo momento, como num diálogo com as primeiras fotografias, as mulheres guaranis se apropriam da ferramenta artística e recontam seu cotidiano e suas atividades, com base em seus próprios referenciais.

As mulheres guarani passaram a registrar o seu cotidiano, segundo a consigna do *fotografar o cotidiano que faz com que sua cultura e tradição resista e se fortaleça*.¹¹

Num primeiro momento, a minha ideia inicial consistia em fazer um pequeno grupo com as mulheres da comunidade e assim começar um contato com a fotografia, com o registro das fotografias que iriam nos mostrar a forma como elas enxergam seu cotidiano. Uma tentativa de analisar as narrativas a partir de uma perspectiva de gênero que me permitisse conhecer mais de perto a sua participação dentro da comunidade.

Uma vez no campo, os tempos, as atividades do dia a dia e as ocupações das diferentes mulheres iam marcando os espaços entre os quais teria que ir me encaixando. A realidade foi bem diferente àquela que tinha imaginado, por exemplo, no que se refere ao número de mulheres, já que, ao invés de reunir um grupo, percebi que inicialmente só iria trabalhar com uma mulher que foi a que mostrou um maior interesse na fotografia e na pesquisa a que se refere. Depois o campo iria me oferecendo mais surpresas e alternativas. A Jaxuka se mostrou interessada em participar na pesquisa desde o começo. Segundo me falou, ela já tinha tido uma experiência fotográfica com uma pesquisadora que esteve numa outra aldeia onde ela morava quando tinha 25 anos. O que contava Jaxuka deixou-me bastante confundida, já que parecia não ter tido acesso a nenhuma dessas fotografias, e parecia que não tinha se saído

¹¹Inspirado em De Certeau

muito bem. Mais tarde averigui que a Jaxuka tinha estragado a câmera e aí ficou com medo de usá-la de novo.

A câmera que eu entreguei para Jaxuka, foi uma câmera semi profissional nikon D7000 com uma lente de 50mm f.1.8. Escolhi esse tipo de lente por ser bastante parecida ao que vê o olho humano. Na verdade é a lente de 35mm a que mais se aproxima, mas não dispunha de nenhuma. Além do que, considerei que seria melhor começar com uma lente de focal fixa, assim mais do que na técnica ou o foco da imagem a força estaria no enquadramento, no que ela quisesse mostrar. Mais adiante ofereceria uma objetiva com zoom, mas na maioria das vezes usava a focal fixa, sempre usou a câmera fotográfica no modo automático.

E assim quase desde o segundo dia da minha visita ela começou a registrar o que ela considerava mais importante para a manutenção da sua cultura, o que fazia sentido para o modo de ser e viver a partir do olhar da mulher guarani.

Em algumas ocasiões nas quais ela registrava eu estava presente, mas foram maiores as ocasiões nas quais ela registrava sem eu estar presente. A câmera sempre ficava com ela e só quando o cartão de memória estava cheio ou tinha que carregar a bateria é que eu levava para casa e entregava de volta no dia seguinte.

Jaxuka gostava de fazer fotografias, e com muito pouco tempo começou a fazer fotografias artísticas, onde era ela a que escolhia onde deveria ser feita a foto, as roupas ou elementos que deveriam ser utilizados, a posição, o momento. Começava a contar pequenas histórias com as imagens, as suas histórias particulares. Com o tempo ficou evidente que Jaxuka não separa a imagem da narrativa que faz sobre ela, de forma que as fotografias, podem ser muito diferentes para quem as olha separadamente, e para quem acessa o que diz Jaxuka sobre elas. Isso veremos mais adiante.

Quando completavam 3 meses de Jaxuka ter começado a experimentar com a câmera, mais uma mulher da comunidade se aproximou. Seu nome é Pará.

No meu dia a dia na aldeia ainda não tinha tido contato com ela por várias razões, mas sobretudo porque ela parecia muito tímida e eu não queria incomodar. Lembro-me de uma ocasião na qual eu me apresentei para ela e a convidei para trabalhar junto com a Jaxuka no registro das fotografias, mas ela não deu resposta. O silêncio é um modo de comunicar muito comum entre os guaranis, e como era uma linguagem que ainda não compreendia claramente, não era claro para mim o que seu silêncio dizia.

Um dia seu marido Wera me comunicou o interesse dela em participar da pesquisa. Além dela, ele também tinha interesse em participar, e foi aí que soube que ele tinha feito um curso de vídeo e gostava de trabalhar com imagens. E em poucos dias Pará estava registrando seu cotidiano, acho que para ela a fotografia foi um modo de se comunicar, ela não gostava muito de falar, mas era através da fotografia que ela interagia, nesse sentido eu me sentia muito próxima a la.

A nossa relação era mais próxima a cada dia, eu senti que a fotografia fez nos aproximar.

Nessa inter-relação da imagem e as significações que elas faziam a partir delas, iam aparecendo as narrativas que me faziam entender e me aprofundar nas suas cosmovisões do mundo. E assim ia me surpreendendo com as diferenças entre o que eu ia enxergando na imagem e o que elas significavam a partir dessa imagem. No capítulo de análise de dados apresentarei as imagens e as análises que foram feitas sobre elas.

3 Nhemongaraí

Ao longo do campo, nas falas das mulheres aparecia a importância do milho dentro da cultura guarani, assim como a dificuldade de batizar as crianças. Devido às más condições para o plantio no lugar no qual estava situada a aldeia e à escassez de água tornava-se quase impossível o cultivo do milho na aldeia. Após várias tentativas falidas de plantar, deixaram de insistir. Deste modo imagens que não estavam presentes fisicamente, apareceram inseridas nas suas memórias.

Como fotografar algo que não existe? E assim como se uma coisa viesse atrás da outra, surgiu o desafio e a oportunidade de achar esse espaço no qual elas pudessem traduzir visualmente esse aspecto tão presente para elas. Nesse sentido apresentei a elas a possibilidade de assistir juntas à cerimônia de nomeação de crianças na aldeia mbyá “Nhemongaraí” que ia acontecer numa aldeia guarani Mbya situada em Paraty, um dos rituais de mais importância para o povo guarani, e deste modo buscar uma maior compreensão do seu universo, do seu modo de estar no mundo.

Todos os membros da comunidade mostraram muito interesse, especialmente a Jaxuka, que queria batizar sua filha. Assim começamos a pensar como fazer para chegar em Paraty, e surgiu a possibilidade de irmos junto com alguns alunos e professores da UFF, organizado

pelo Encontro de Saberes¹², num ônibus, onde seria convidada especial, o que agradeço profundamente.

Diante o Nhemongaraí são colocados os nomes nas crianças e acontece em duas etapas relacionadas com o plantio do milho. Na primeira etapa o milho é plantado na primeira lua minguante de agosto. A segunda etapa corresponde à coleta, em Janeiro, que é quando serão batizadas as crianças.

As crianças nascem com uma alma temporal e só depois do ritual, quando o pajé descobre o nome da criança pela indicação de Nhanderú, aparecerá a alma verdadeira que deverá ser cuidada. Dessa forma seu corpo e seu espírito ficarão fortalecidos. Não entanto pode acontecer, como no caso da filha de Jaxuka que Nhanderú não comunique o nome ao pajé. Assim esta ia ser a terceira vez que a filha de Jaxuka ia tentar conseguir seu nome guarani.

O milho é verdadeiramente uma criança (avatiko mitante voi). O crescimento do milho é visto como processo de maturação das próprias pessoas. O milho pode mesmo ser tomado como padrão de maturidade masculina. Seu broto é como uma criança recém-nascida. O menino prestes a ser iniciado é um milho crescendo. Kunumi ru'ã é a cabeça do menino, seus cabelos e suas mãos, assim como avati ru'ã é a copa das ramagens e dos galhos do pé de milho. Enfeitar os meninos é fazer chover sobre eles, é marcá-los para crescerem e se tornarem maduros como o milho. (CHAMORRO, 1998, p.175)

Nesta cerimônia participou toda a comunidade, só depois de estar ali compreenderia como era de importante para os guaranis esta cerimônia.

Chegamos na aldeia na parte da tarde de uma sexta-feira e ficaríamos até o domingo que eram os dias em que podiam participar os juruás. Eles tinham começado a cerimônia quatro dias antes. Estavam se dispondo para entrar na casa de reza, devia ser às 5 da tarde. Na porta da entrada estava um xondaro¹³ que dava as indicações sobre como se deveria que

¹²O projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras é uma iniciativa do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa (INCTI), sediado na Universidade de Brasília, que faz parte do programa de Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). A meta do projeto é propiciar um espaço de experimentação pedagógica e epistêmica no ensino capaz de inspirar resgates de saberes e inovações que beneficiem a todos os envolvidos – estudantes, mestres e professores. Trata-se de um desafio de grandes proporções devido ao verdadeiro abismo que separa os dois mundos que pretendemos colocar em diálogo: o mundo acadêmico, altamente letrado e centrado exclusivamente nos saberes derivados das universidades ocidentais modernas; e o mundo dos saberes tradicionais, centrado na transmissão oral e que preserva saberes de matrizes indígenas e africanas e de outras comunidades tradicionais, acumuladas durante séculos no Brasil.

¹³O termo xondaro é utilizado entre os guaranis para designar o homem guarani que pratica a dança do xondaro. Segundo Bartolome Meliá (2011)(pronuncia-se *xondáro*) e curiosamente lembra aspectos das práticas orientais, como a ênfase no equilíbrio, gestos baseados nos movimentos de animais e a atitude de “desviar-se” — preferindo não se contrapor ao oponente, deixando-o gastar suas energias. A técnica propicia uma eficiência tal que, segundo os guaranis, os antigos guerreiros Xondaro conseguiam

cumprimentar ao entrar na casa de reza, checar que todo mundo deixasse os sapatos fora, assim como indicar onde tinha que se sentar. A partir do começo da cerimônia a casa da opy¹⁴ permaneceria fechada o tempo todo. Uma vez dentro, as mulheres se sentavam na parte esquerda da casa de reza e os homens na parte direita.

Num lugar central se encontrava o coral e na parte de trás tinha um monte de colchões onde depois ficariam dormindo todas as crianças da aldeia.

O pajé Augustinho, com 98 anos, deu a boas vindas para todos e agradeceu a Nhanderú por mais um ano dispor do milho guarani, que segundo ele quase ninguém tem por consequência das más condições para o plantio, num grande número de aldeias guaranis. Muitas vezes Jaxuka tinha me falado da impossibilidade de plantar milho na aldeia, e da dificuldade para eles de dar o nome às crianças.

Assim executaram seus mboraei¹⁵ – o canal de comunicação entre os guaranis e as divindades. Os homens utilizavam o violino, tambor, xocalho e violão. As mulheres usavam a taquara, batendo no chão, num movimento constante, rítmico que parecia emergir da natureza.

A dança, segundo Jaxuka, permite uma conexão e comunicação com Nhanderú. Por meio da dança se lembra de onde se vem e se pede para Nhanderú indicar o caminho certo, e o modo de viver certo para eles guaranis, através da dança animais, espíritos e guaranis ficam protegidos.

O mate¹⁶ e o petengúá¹⁷ iam passando pelas mãos de uns e de outros. As meninas mais jovens se ocupavam de servir o mate e preparar o petengúá para os adultos.

O seu Augustinho iniciou a reza, do lado das três meninas que iam ser batizadas e que estavam sentadas no centro da casa de reza. Havia duas mães com seus respectivos bebês e

agarrar flechas em pleno vôo. Assim como a capoeira, que pode exercer a função de luta ou de dança — conforme as circunstâncias —, a Xondaro também possui um papel múltiplo. Luta, dança e canto. Porém, como música e dança, a Xondaro está totalmente integrada às experiências religiosas xamânicas, aparentemente não sendo exercitada isoladamente como folgado.

¹⁴A opy é o lugar sagrado dentro da comunidade, a casa de reza.

¹⁵Faz referência aos cantos guaranis.

¹⁶ A **erva-mate**, também chamada **mate** ou **congonha**, é uma árvore originária da região subtropical da América do Sul consumida como chá mate ou chimarrão para os guaranis no Brasil, no Paraguai, na Argentina, no Uruguai, na Bolívia e no Chile.

¹⁷Trata-se do cachimbo sagrado usado pelos guaranis para afastar aos maus espíritos e para acalmar

uma menina de 14 anos que ainda não tinha nome, a filha de Jaxuka. De novo o canto e a dança dirigida pelo pajé; as meninas jovens ficavam na parte da frente, as mais velhas na parte de trás. As meninas dançavam num movimento único quase sem sair do lugar, os meninos dançavam mais do lado. Todas as mulheres se davam a mão, e cantavam e dançavam juntas, então eu me uni a elas.

Depois de um tempo a dança parou e começou um momento que eu entendi como de purificação, a Jaxuká me confirmaria depois, no qual Augustinho tocava as crianças numa espécie de massagem, dava a impressão que estava procurando algum lugar no corpo que tivesse que ser purificado, com o Petengúá na mão soprava a fumaça no corpo, no cabelo, na cara das crianças que iam ser batizadas como tentando extrair o mal que ali estava, ficando como se suas forças estivessem acabando, muito cansado, e falando algumas coisas em guarani, tossindo e expulsando o espírito mau.

Nesse tempo, alguns ajudantes, como o Tupã¹⁸ seguravam e acompanhavam ele para descansar um pouco. Este processo se repetiu várias vezes ao longo da noite.

O ambiente estava carregado de uma grande espiritualidade, onde cada um agia cuidadosamente num movimento circular que parecia ser planejado, não pode se expressar com palavras, também não consegui expressar com a fotografia. Apesar de ter permissão para tirar fotografias (só numa parte do ritual), nem pensei nisso, a emoção do que estava vivendo transcendia a qualquer pensamento.

Jaxuka estava sentada e rezava em voz alta. Todos os que ali estavam contestavam anhentén ko (é verdade). Esse dia s conheci uma outra Jaxuka. Não que uma fosse mais real que a outra, mas era uma espécie de transitar entre dois mundos, assim foi como eu entendi. Na opy ela tinha uma posição central dentro do ritual, era possível perceber a força das suas palavras, ainda sem entendê-las.

A partir desta cerimônia ficou muito mais claro para mim como o povo guarani forma parte de uma coletividade, da permanência da sua cultura vaobservada no seu orgulho de ser guarani através das suas rezas, seus cantos e suas danças na opy, que segundo o próprio Augustinho dizia que era escola, ginásio e hospital, ali na opy tudo se solucionava numa completa conexão com Nhanderú, os espíritos e a natureza.

¹⁸Tupã é o deus trovão dentro da mitologia guarani. Neste caso Tupã é o nome de uma pessoa ajudante principal na cerimônia do Nhemongaraí.

A cerimônia do batismo se constitui em um momento para socializar entre os mais jovens e para interagir com seus parentes.

Ao longo dos dias do Nhemongaraí, na cozinha, as mulheres preparavam os alimentos comumente consumidos pelo povo guarani como mbojapé¹⁹, chipá²⁰, batata doce, e ao mesmo tempo as crianças aproveitavam a cachoeira.

E assim apareceu um outro tipo de relação com a produção de imagens, num outro espaço-tempo mas que estava muito presente e que fazia sentido em seu registro do universo religioso, político e social. Imagens que podiam estar presentes fisicamente na aldeia ou não, mas estão inseridas nas suas memórias e outorgam sentidos ao entrar em contato com as imagens materiais.

Durante os dias na aldeia Araponga, Pará e a Jaxuka tiraram algumas fotografias que elas consideravam que tinham um significado para elas, inclusive dentro da casa de reza, mas em nenhum momento durante a cerimônia. A presença da água na aldeia Araponga propiciava àquele espaço experiências que elas tinham na memória e em seus referenciais, mas não em seu dia a dia, como o banho de cachoeira, a plantação de milho e o batizado – Nhemongaraí Awaxi, Nhemongaraí Kyryngue (batizado do milho sagrado, batizado das crianças guaranis).

Foi assim que Jaxuka e Pará colocaram em relação aquelas imagens prévias que surgiram na sua aldeia com o contexto de significação que só podiam encontrar em Araponga, o qual será analisado com mais detalhe no apartado de análise de resultados.

4.- Imagens em movimento, legado de oralidade.

A cada encontro ia me sentindo mais próxima e sentia elas e eles mais receptivos, e seu cotidiano foi se inserindo também na minha rotina, seja porque eu ia para o campo, ou porque eles ou elas me visitavam em casa. A vantagem de morar a 15 min de bicicleta da aldeia me permitia me organizar com mais conforto em torno dos seus tempos, e no caso de chegar na aldeia e não encontrar alguém, só tinha que voltar em casa. Mas isso não acontecia com frequência já que depois de um tempo sempre tinha alguém com que falar. Por exemplo eu

¹⁹Espécie de torta feita com massa de trigo, pode se fazer com milho ou mandioca. Se come frito, é um alimento sagrado para o povo guaraní. Segundo Pará (2017) sua mãe sempre fazia mbojapé de milho, hoje são podem fazer com trigo. É um alimento do dia a dia.

²⁰É uma espécie de pão muito parecido ao mbojapé, só que se prepara assado no fogo.

sabia que a partir das 6 da tarde não era uma boa ideia visitá-los, já que é a partir desse horário que começa sua prática religiosa na casa de reza, e aí não tinha lugar para mim.

Foi mergulhando na sua realidade, muito mais que descrevendo, ou observando que ia entendendo o significado dessas vidas que desconhecia e ia descobrindo no estar lá.

Sair com as mulheres guaranis para vender artesanato, coletar sementes, vivenciar o Nhenomgarai foram experiências únicas de observação e participação do seu cotidiano que permitiram-me aproximar muito mais do modo de viver delas e fizeram com que a minha pesquisa tivesse um maior significado. Entendi que o desejo de se comunicar a partir das diferenças não hegemônicas não significa que não existam entre a pesquisadora e entre as participantes da pesquisa essas desigualdades estruturais que marcaram a nossa história, mas bem implica ser consciente disso e ter vontade de criar e construir novas práticas.

Para isso foi muito importante combinar com elas as condições em que seria realizada a pesquisa, como os objetivos, os lugares e os tempos, deixando total liberdade para modificar qualquer coisa. Os tempos eram estabelecidos tomando conta da disponibilidade delas.

Tudo isto acontecia no mesmo tempo em que eu ia desconstruindo alguns de meus códigos culturais e problematizando outros, a fim de escutar e compreender os processos de vida das mulheres Guarani Mbya. Em muitas ocasiões foi difícil devido aos conflitos ideológicos que surgiam da minha posição de mulher branca europeia feminista e esse sentimento de verdade inquestionável do pensamento eurocêntrico. Mas o importante nestas ocasiões era a vontade de trabalhar junto, para construirmos juntas, a partir de perspectivas diferentes, esse registro das cosmovisões e estratégias de re existência das mulheres guarani mbya da Tekoa Ara Hovy.

Neste processo e ao partir do meu lugar de estrangeira sei quanto difícil e tentar se expressar numa língua que não é a sua língua de origem. Fui percebendo as dificuldades delas para se expressarem em português e entendendo quão importante para elas era poder se comunicar na sua língua numa cultura em que a transmissão do conhecimento se dá por meio da oralidade.

As mulheres guaranis mbya desempenham papéis centrais na organização política e cultural da sua comunidade, também no que se refere à transmissão de conhecimento que se dá pela oralidade. É por meio da oralidade que elas expressam suas experiências cotidianas, através das suas histórias, que para a maioria de nós são lendas ou mitos. Elas transmitem indicações sobre como se deve viver, sobre sua cultura e sua tradição. Das mulheres com as

que trabalhei todas entendem a língua mas poucas queriam falar português, preferiam se expressar em guarani, e falavam português só quando precisavam se comunicar com os juruá.

Nas comunidades guaranis a mãe tem a função de ensinar a primeiras palavras a seus filhos. Nas palavras de Ladeira (2003, s.p.)

Os Guarani Mbya mantém sua língua viva e plena, sendo a transmissão oral o mais eficaz sistema na educação das crianças, na divulgação de conhecimentos e na comunicação inter e intra aldeias, constituindo-se a língua no mais forte elemento de sua identidade. Poucos Mbya, e em sua maioria representantes (ainda jovens) de seus interesses junto à sociedade nacional, falam o português com certa fluência. Crianças, mulheres e velhos são, em grande parte, monolíngües.

Portanto a imagem em movimento surgiu na pesquisa como uma oportunidade de dialogar com as mulheres que se adapta a suas formas de transmissão da cultura e que podem ser motivo de comunicação entre espaços e interlocutores distintos. Segundo Santos (2007, p.29)

Sempre que há intervenções no real que podem, em teoria, ser levadas a cabo por diferentes sistemas de conhecimento, as escolhas concretas das formas de conhecimento a privilegiar devem ser informadas pelo princípio de precaução, que, no contexto da ecologia de saberes, deve formular-se assim: deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção.

As imagens em movimento envolveram essa comunicação oral, através da língua guarani a fim de fortalecer sua continuidade cultural e sua resistência. As mulheres decidiram onde e como iam ser gravados os vídeos e os tempos nos que se faria. A participação das mulheres, propiciou um encontro que ampliou as possibilidades de comunicação entre elas e a comunidade além de significar a perpetuação das suas memórias.

Assim se apresentaram um total de cinco gravações em vídeo, sendo duas delas na sua língua materna, guarani.

A primeira gravação narra a experiência da Catarina como a parteira da aldeia. A ideia de fazer a filmagem surge ao redor da gravidez de uma menina da aldeia que Catarina estava acompanhando. A segunda gravação mostra o mito guarani do Sol e a Lua narrado pela Ilza.

É importante assinalar que as gravações audiovisuais foram assistidas pela maioria da comunidade e nesse sentido abriu-se a oportunidade de refletir a respeito, fazendo apontamentos sobre coisas que tinham esquecido, opinando sobre as imagens, explicando e rindo.

O momento de sair do campo chegou junto com um tensionamento que aparecia da minha necessidade de continuar com a pesquisa e a escrita e voltar à universidade e a vontade

de ficar ao lado desse povo que de alguma forma já tinha entrado na minha realidade. Temos muito que aprender com os povos indígenas, das suas histórias de resistência e re existências, de negociações e alianças. O convívio com o povo guarani durante meu trabalho de campo, e com as mulheres em particular, me ajudou a entender as dificuldades que confrontam no seu dia a dia, além de entender outras referências de território, suas lutas, sonhos e esperanças, me conhecendo também por meio dessa troca entre visões de mundo diferentes e entendendo que o compromisso acadêmico e político vem caminhando junto.

5.4 Ética na pesquisa

A pesquisa foi submetida e aprovada pelo comitê de Ética em pesquisa (CEP) e pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) com o número 62562116.2.0000.5582.

O projeto de pesquisa foi apresentado à comunidade obtendo o Termo de Autorização para a realização da pesquisa.

Todas as participantes do estudo foram informadas do tema da pesquisa, assim como a posterior divulgação das imagens e conteúdo das gravações convidando-as a abandonar a pesquisa, ou mudar alguma coisa no caso de não se sentirem à vontade em alguma fase do processo.

As conversas gravadas em vídeo, as entrevistas e o registro das fotografias foram realizados após consentimentos livres e esclarecidos, assim como as permissões para a divulgação de imagens.

6. DESVENDANDO OS REGISTROS IMAGÉTICOS

A análise apresenta um olhar contra colonial sobre os imaginários que foram criados pelas mulheres indígenas por meio das imagens. Nas palavras de Pesavento (1995, p.15) “o imaginário enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente”.

O imaginário é, pois, representação, evocação, simulação, sentido e significado, jogo de espelhos onde o ‘verdadeiro’ e o aparente se mesclam, estranha composição onde a metade visível evoca qualquer coisa de ausente e difícil de perceber. Persegui-lo como objeto de estudo é desvendar um segredo, é buscar um significado oculto, encontrar a chave para desfazer a representação do ser e parecer. Não será este o verdadeiro caminho da História? Desvendar um enredo, desmontar uma intriga, revelar o oculto, buscar a intenção? (PESAVENTO, 1995, p. 24).

Desta forma as imagens nos apresentam as formas de relação que surgem em seu cotidiano e nos aproximam as suas cosmovisões, suas diferentes formas de entender a vida, sua existência.

El colonialismo y el poscolonialismo, han significado específicamente para el arte [y la fotografía] un cambio de perspectiva, además de un cambio en referencia a los sujetos que elaboran las propuestas artísticas. De una visión unilateral, hemos pasado a la multiplicidad de ideologías y acercamientos respecto a la contemporaneidad; en los cuales juega un papel vital el contexto político, económico y simbólico con relación directa a los efectos del colonialismo sobre la sociedad y la concepción de yo y de los otros (RIBERO, 2013, p.31).

Então é por esse caminho, pela quebra da construção de imaginários da herança colonial, pelas práticas artísticas das mulheres guaranis mbya que pode se mostrar a esses outros como protagonistas da sua história. Assim, se inicia a análise das fotografias e as imagens em movimento das quatro mulheres guaranis mbya participantes da pesquisa e a análise das fotografias realizadas pela pesquisadora no processo do campo.

A impressão e revelação das fotografias foi feita pela pesquisadora, após as participantes definirem se preferiam branco e preto ou colorido. Uma vez que todas as fotografias que elas fizeram no percurso da pesquisa estavam impressas, procedeu-se a escolha daquelas que tinham uma maior significação para elas.

Seguidamente e já com as fotografias selecionadas emergiram as narrativas acerca da cena registrada e do processo. Da análise do material surgiu uma série de categorias que em alguns casos foram se repetindo entre as distintas mulheres, como as cerimônias, o artesanato, o parto, a gravidez, alimentação, a terra. Narraram sobre o processo de produção da imagem e a intenção das fotógrafas guaranis ao registrar determinada cena, assim como o porquê da aparição de alguns elementos nas imagens.

As imagens em movimento, por outra parte oferecem dentro do seu cotidiano os aspectos que quiseram salientar. Serão apresentados um total de cinco gravações em vídeo, sendo duas delas em guarani.

A continuação seguem as imagens realizadas pelas mulheres guarani Mbya durante a pesquisa, assim como as narrativas que surgiram delas.

6.1 As imagens de Jaxuka e Pará



Figura 17
Fotografia: Jaxuka

Com esta fotografia eu queria mostrar o nosso milho, o milho guaraní, que não é o mesmo que o milho do branco. Para nós guaranis, o milho não é só um alimento, o milho para nós guaranis é sagrado. A gente tentou plantar milho, fizemos uma hortinha mas não deu, embaixo da árvore não dá, essa terra aqui não é boa. A minha filha, que está aqui na fotografia ainda não foi batizada. Não é batizado assim como para o branco, a gente faz por meio do milho, mas aqui na aldeia não temos milho, não pode se plantar. Hoje não tem nada aqui, para sentir bem. Mais antes quando a gente morava em Rio Grande do Sul, plantávamos muito, fazíamos a comida com feijão, arroz mesmo que plantamos. Quando eu tem 23 ou 24 anos é que eu sabia que a carne compra se no supermercado, feijão tem que se comprar, até o milho tem

que se comprar. Quando a gente chegou aqui tivemos que comprar tudo, batata doce, aipim, verdura. Aí que a gente começou comprar no supermercado, o frango, fazemos sopa, mas só as crianças que estão acostumados a comer carne do supermercado. Eu, meu pai e a minha mãe que não gostamos, só galinha que a gente tem aqui. E aí fazemos doce com batata doce, torta de milho verde, sem sal sem aceite, é assim mesmo (JAXUKA, 2017).



Figura 18
Fotografia: Jaxuka

Esse aqui que aparece na fotografia é o meu pai, ele é o cacique da aldeia. Ele está trabalhando com madeira. Está fazendo um banco para se sentar. Ele sempre ensina aos mais pequenos. Também ensinou para mim. É como a minha avó que era uma professora também, ela falava para nós. Ela não escrevia, mas ela falava a história como era antes, como que ela anda, como que ela vive, como que ela trabalha, como se fazia para cuidar o filho e filha como falou a mãe dela. Até agora eu me lembrei da minha avó (JAXUKA, 2017).



Figura 19
Fotografia: Jaxuka

Essa aqui é a dona Marciana, é a minha tia. A mulher do Agustinho, ela está aí vendendo artesanato. É a mulher que vende o artesanato, e sabe melhor administrar o dinheiro da casa. A mulher quando gasta o dinheiro pensa no bem de toda a família (JAXUKA, 2017).



Figura 20
Fotografia: Jaxuka

É assim que brincávamos quando eu era criança. Eu não tinha boneca, eu quando tem 14 anos, eu tava morando junto com minha avó, eu não queria separar dela. Eu estava sozinha. A menina ela cuida mesmo, Eu sempre morava assim no meio do mato, antes moravam quatro pessoas só, os parentes moravam longe, só quatro pessoas. Meu pai tinha uma casa e a minha avó outra casa, em Rio Grande do Sul. Tem muita mata grande, longe, me criei até que teve 18 anos com a minha avó (JAXUKA, 2017).



Figura 21
Fotografia: Jaxuka

Essa é a construção de uma casa, uma oca para os juruá. É feita com bambú, são os homens que fazem. Meu filho veio para ajudar meu pai fazer a casinha, todo mundo não sabe fazer, meu filho sabe, O telhado é feito com palha e todo mundo ajuda, os homens os que mais ajudam (JAXUKA, 2017).



Figura 22
Fotografia: Jaxuka

Eu tirei esta foto porque me lembrei da minha avó. Ela falava que quando esta flor aparece significa que está chegando a primavera, o frio está acabando (Jaxuka, 2017).

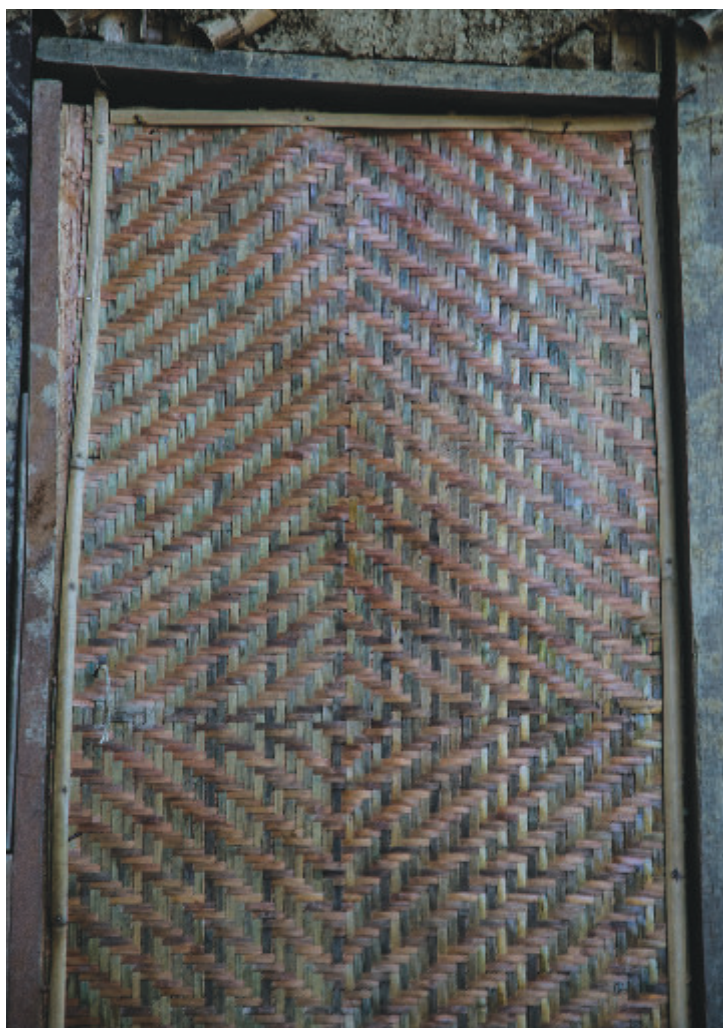


Figura 23
Fotografia: Jaxuka

Essa foto aqui, é a porta da casa de reza, que é o lugar mais importante da aldeia. Foi meu pai que fez (JAXUKA, 2017).



Figura 24
Fotografia: Jaxuka

Para nós guaranis, é importante que as crianças tenham espaço para brincar, eles brincam de bola, sobem nas árvores, eles estão acostumados, eles não vão cair. Por isso que nós precisamos um espaço tranquilo, aqui não temos nenhum problema. Só está faltando água para poder plantar aqui na aldeia. A comida de antes, as crianças não comem mais, porque a terra não é boa. Para todos nós guarani que está falatando aquele. Eu não gosto de enviar a minha filha para a cidade estudar, eu não gosto, meu pai também não gosta. Para nós guaranis é melhor aqui na aldeia, que tem uma escolinha para estudar aqui na aldeia. Lá fora tem muito perigo para criança e para adulto também (JAXUKA, 2017).



Figura 25
Fotografia: Jaxuka

Nesta fotografia eu quis mostrar a casa de reza. As meninas estão na porta da casa de reza, com o violino, o violão e o xocalho. Esses são os instrumentos que se usam na casa de reza. É por meio da nossa música que cantamos para Nhanderú, para que todo esteja bem, para pedir para Nhanderú, para continuar com as nossas costumes, nosso jeito de viver, como guaranis (JAXUKA, 2017).



Figura 26
Fotografia: Jaxuka

Essa aqui é a minha mãe, ela está colocando tinta nas lascas de taquara para fazer balaio. Antigamente eu gostava fazer só esse cestinho grande, para botar roupas, também se botava batata doce, milho. Eu não gostava daquele pequeno. Agora se faz esse pequeno só para vender. Essa é uma tarefa da mulher, que faz o tingimento e depois o cesto. Pode se fazer de muitas cores, ou também sem cores (JAXUKA, 2017).



Figura 27
Fotografia: Jaxuka

Aqui com esta fotografia eu queria mostrar a beleza do mato. Eu coloquei assim as meninas porque essa parte da aldeia me lembra muito uma cachoeira, a saudade de quando eu era criança e brincava nas cachoeiras. Tinha água por todo lado. Sinto muita saudade de aquele tempo. Eu tenho rio também, e tem muito peixe. Meu pai levantava bem cedo para pescar, e ele já trazia peixe, nós gostávamos muito daquele (JAXUKA, 2017).



Figura 28
Fotografia: Nilsom, filho de Jaxuka

Eu pedi para meu filho Nilsom tirar esta foto, porque nós mulheres que fazemos artesanato, fazemos os cestos, este grandes balaies, nós cortamos para fazer e tingimos de cores. Os juruás gostam de cores, então fazemos de cores, de todo tipo fazemos. Fazemos para vender, e assim comprar comida. Aquela bolsa família eu tenho, tá saindo só 300 reais, só para comprar o sabão, para lavar o prato...e vai embora (JAXUKA, 2017).



Figura 29
Fotografia: Jaxuka

Nós guaranis gostamos de colocar cocar. As meninas gostam, pintam o rosto. Antigamente não se usava muito, mas agora sim. Nós gostamos que a gente tenha respeito por nós, e também pelos nossos costumes (JAXUKA, 2017).



Figura 30
Fotografia: Jaxuka

Nesta fotografia aparece a minha filha e meu neto, e a nossa casa. Assim são as nossas casas. Os cocares e a pintura são os que nós usamos sempre. E temos que continuar usando para os jovens não esquecer os nossos costumes. E também a nossa língua, não podemos esquecer a nossa língua, é por isso que aqui toda criança fala guarani (JAXUKA, 2017).



Figura 31
Fotografia: Jaxuka

Essa aqui é a minha filha, ela gosta de brincar, ela não vai cair, aqui não tem perigo. Criança guarani gosta muito de brincar no mato e subir nas árvores (JAXUKA, 2017).



Figura 32
Fotografia: Para

Essa fotografia é dentro da casa de reza, em Araponga. É o lugar mais sagrado para nós guaranis. Na fotografia se pode ver a erva mate, que é colocada aí pelos homens, o milho sagrado é colocado pelas mulheres dentro da casa de reza. Deus fez os deveres para os homens e para as mulheres. Antigamente se faziam os violinos, as cordas se faziam com a fibra da palmeira. Fiz esta foto durante o Nhemongaraí, é uma das nossas cerimônias mais importantes. A gente aguarda todo o ano para esse momento (PARA, 2017).



Figura 33
Fotografia: Para

A partir das cinco da tarde começam a aparecer os maus espíritos, e aí começamos fumar petengúá porque eles ficam com medo do fumo. O uso do petengúá faz que o nosso pensamento seja mais claro. Nós usamos na casa de reza, aí que tem um significado mais sagrado, mas também fora da casa de reza (PARA, 2017).



Figura 34
Fotografia: Wera, esposo da Para

Esta aqui é a minha família. Quando fazemos comida toda a família fica perto, todos colaboram. O homem traz a lenha e a mulher cozinha. Antes se plantava muito, feijão, e arroz mesmo (PARA, 2017).



Figura 35
Fotografia: Para

Essa fotografia eu tirei na casa de reza. São as crianças as que devem manter viva a cultura. Estes aqui serão futuros xondaros, guerreiros. É por meio do suor que acontece na dança que saem todas as doenças do corpo. Por meio da dança ficamos mais saudáveis, com mais disposição. Eu gosto muito de ver meu filho participando na casa de reza (PARA, 2017).



Figura 36
Fotografia: Para

A erva mate quando é usada na opy é para o fortalecimento dos espíritos. A erva mate é sagrada para nós guaraní. Igual que o milho (PARA, 2017).



Figura 37
Fotografia: Para

A mulher está fazendo chocalho, é da nossa tradição. Também pode se usar na casa de reza, e também pode ser brinquedo para criança (PARA, 2017).



Figura 38
Fotografia: Para

A taquara sempre é usada na casa de reza, só aí, Só as mulheres que usam a taquara . Com seu som a gente se comunica com Nhanderú. Minha avó falou que é só para Deus, não é para outro. Agora toda pessoa quer ver na casa de reza, quer ouvir. Ele gostam muito o canto do guarani agora. Antes não, antes era só guarani. Antes o branco não entra na aldeia, se vai entrar tem que se pagar, não é como hoje. Esse canto é para Deus, para cuidar Deus (PARA, 2017).



Figura 39
Fotografia: Wera

O artesanato faz parte de nosso cotidiano, é na tarde que nós mulheres começamos fazer o artesanato. É a nossa forma de conseguir dinheiro. É com a mulher que a comunidade se fortalece, com o trabalho dela (PARA, 2017).



Figura 40
Fotografia: Para

Quando fazemos comida toda a família fica por perto. Na parte da manhã comemos mbojapé e de tarde massa de trigo, pode ser com milho o mandioca. É um alimento que purifica a sangue, porque é um alimento sem sal. O mbojapé é um alimento sagrado que Nhanderú deixou para nós, o chipá é igual só que frito. Quando eu era criança a minha mãe fazia chipá de milho mas agora só pode se fazer de trigo (PARA, 2017).



Figura 41
Fotografia: Para

Esta fotografia eu tirei em Araponga , no Nhemongaraí. A mulher está fazendo reviro, é uma masa de trigo, óleo e sal frito. É um alimento do dia a dia (PARA, 2017).



Figura 42
Fotografia: Para

A mandioca é um alimento nosso, guaraní, foi Nhanderú que deixou para a gente.
Pode se comer assado ou cozido (PARA, 2017).

As narrativas acima apresentadas, resultado da experiência fotográfica das mulheres guarani Mbya da Aldeia Ara Hovy, nos permite ver suas representações imagéticas, através de um diálogo direto do seu mundo visível, que percorre seu dia a dia, sua vida social, suas problemáticas e desejos e nos adentram nas suas intenções como fotógrafas criativas no seu cotidiano.

6.2 As minhas imagens como pesquisadora fotógrafa

As fotografias que apresentarei em seguida são aquelas fotografias que eu como fotógrafa pesquisadora realicei durante a primeira fase do trabalho de campo.



Figura 43
Fotografia: Elena

Colar realizado por Jaxuka na aldeia guarani Ara Hovy, com sementes tingidas de pau brasil.



Figura 15

Fotografia: Elena Valdivia

Filtros dos sonhos realizados pelas mulheres guarani Mbya da aldeia Ara Hovy, tingidos de cores.



Figura 14

Fotografia: Elena Valdivia

Cestaria realizada na aldeia Ara Hovy pelas mulheres, tingida em cores vivos para a venda.

6.3 Imagens em movimento, legado de memória

Nesta seção é apresentado o material audiovisual realizado junto com as mulheres guaranis Mbya, que se mostrou imprescindível para a nossa interação, de modo que constituiu uma forma de expressão e comunicação oral não somente entre os membros da comunidade, como também com o mundo exterior. As transcrições que seguem do material audiovisual, constituem só uma pequena parte do conteúdo dos vídeos, para ver os vídeos completos deve-se acessar os links.

VÍDEO 1 “Encontro entre culturas. Ara Hovy”.²¹ Nesta gravação a Jaxuka nos conta suas impressões sobre o encontro que se realizou na aldeia com a ideia de misturar distintas culturas e músicas: a festinha. Ela fala das diferenças que percebe em relação ao branco, mas ao mesmo tempo não se percebe tão diferente. Também fala das suas fotografias, que foram expostas nesse encontro. E do desconhecimento que existe sobre as culturas indígenas, sobre o preconceito.

E a foto assim, a foto que eu tirei, eu comecei tirar a foto com o pessoal daqui. É diferente também daquele foto do branco, porque eu tirei aqui na mata, estava usando assim, a flecha e o cocar, aquele que tem o índio, assim. Então a criança tem assim a roupa do índio, antes eles têm, agora não têm mais. Eu fiz assim roupa para criança para usar também, então eu tirei aquele foto. Aquele foto era muito importante também para o branco, eles gostaram porque aquele foto eu fiz que não é brincadeira também.....

.....a música de nosso guaranis é diferente, cantava , dançava, todo diferente. O branco e diferente também. Os brancos gostaram muito da dança do índio, gostaram muito, eles queriam vir, queriam ver. O canto da criança é muito importante. Para mim é importante sim, conhecer, para você também é importante vir, para saber como é o guaraní, a cultura do guarani. A música, o canto de vocês não sei se é muito importante, porque nós não vamos cantar como o branco.....só saber, conhecer, como ela trabalha,nós cantamos para Nhanderú. A criança aquele dia que canta ali, estava fazendo dança , ele está falando para Nhanderú e o branco nem sabia. E ela cantava, pero²² não é para Nhanderu, ela canta porque tem música .

....Todo mundo tem muito que sabe, conhece guarani. Mais não sabe assim na aldeia, ele não viu porque ele não chegou, ele não veio. Ele não sabe, ela não sabe. Então por isso que alguma pessoa como você, você chegou aqui, você esta chegando aqui e procurar, você procura por nós, falar com nós, vir, você pergunta para o meu

²¹ Disponível em: <<https://youtu.be/Moa6Ep3ngVM>>

²² A Jaxuka, utiliza muitas palavras em espanhol mesmo, igual ao cacique Félix devido ao fato que moravam na fronteira da Argentina, entendem o espanhol, e falam um pouco. Percebi que tem os mesmos erros gramaticais que eu.

pai, você fala com ele, você fala comigo, como é, e você procurar saber. E isso que está acontecendo com a pessoa, ele sabe, esse índio mora ali na aldeia. Mas ele fala, é muito diferente, ele não limpa na aldeia, ele não sabe limpar, ele não banha, ele não toma banho, ele qualquer coisa. Não é assim, mas alguma pessoa sim sabe, conhece ao índio como é. Você já sabe, como é índio na aldeia. Sim estou morando no mato, mas tem que se limpar, tem que lavar roupa (JAXUKA, 2017).

VÍDEO 2 Sobre tradição.²³ Neste vídeo a Jaxukafala sobre o milho guarani e o significado que ele tem para o povo guarani, tanto no plano espiritual quanto na alimentação. Além disso fala da dificuldade de plantar seu milho nos dias de hoje. Também nos conta o significado da música guarani para eles.

Nós guaranis tem milho, não é aquele amarelo de cidade. Nós tem milho guaraní, aquele, não é de aquele. De aquele sai farinha para fazer bolo, mas não é bolo como do branco.....É muito importante para nós guaranis. Antes nós plantamos muito milho para fazer sopa.....Não é só uma coisa que tem aquele, não é para só comer. Tem que se plantar para fazer comida na aldeia, para reza, para nós, para rezar. Nos rezamos para plantar, para fazer batismo, vocês chamam para batizar, nós fazemos aquele junto com milho....Para botar o nome do guarani, aquele é muito importante para nós.

Não tem mais terra boa, por isso que nós não plantamos mais. Agora para nós guaranis não tem mais comida de nosso guarani, tem só de supermercado, tem que se comprar, por dinheiro. Se não tem dinheiro guarani não come mais (JAXUKA, 2017).

VÍDEO 3 Re existência no cotidiano.²⁴ Neste vídeo a Jaxuka nos conta um pouco como era sua vida quando sua avó ainda estava viva, como aprendeu a fazer o artesanato. Ela conta como ela, por ser a mais velha, sempre cuidou dos seus irmãos e agora cuida dos seus filhos. Lembra quando era criança, que nunca tinham que comprar no supermercado, e também que não tinham escola na aldeia ou médico, mas sua avó era sua professora e sua médica. E fala da importância de Nhanderú para ela, que deixou a terra para eles, e também para o branco.

Até os 11 anos cresci sozinha só com a minha avó, e com meu pai e minha mãe também. Eu gostei brincar mas eu não brinquei muito. Minha avó tem uma roça, limpar só aquele, e plantar o milho, mandioca, batata doce, melancia, melão, assim. E nós quando chegou aquele para colher, a coleta, e aí nós só colher, só andamos colher com minha avó, só eu e ela, só duas. E meu pai e minha mãe trabalham, ela trabalha artesanato, ela fazia muito artesanato, e depois ela saiu para procurar vender. Então nós ficamos assim no meio da mata, eu e minha avó só, e aí nós

²³ Disponível em: <<https://youtu.be/kiR3TjhyX7U>>

²⁴ Disponível em: <<https://youtu.be/O7aZf2R5bNw>>

limpamos assim a plantação de nosso, cuidar e criamos galinhas, eu sempre tem galinhas desde criança, desde pequeno, eu gosto demais cuidar de animalzinho.....antes não tinha torneira, mangueira. Eu não conheço, nem caixa da água, só a cachoeira.

Com quatorze anos.....comecei fazer artesanato.....Eu gostaria mais fazer aquele cesto grande....

Meu pai tinha porcos, e depois ele vendia para outras pessoas.....Antes a gente cria tudo, tudo mesmo.....Nunca comprava no supermercado, assim carne, assim carne gelada, eu não conheço antes. Escola na aldeia acho que começou quando tem 30 anos, aí eu vi que começou na aldeia a escola, acho que sim, po aí, quando tem 30 anos o 28 anos começou.

Ela (a avó) falava para nós. Ela é uma professora também né, porque ela não escreveu, mas ela falava, ela contava da história como era antes, quando era pequena ela, como que ela anda, como ela vive, como que ela trabalha, como que fazia para manter o filho, filha. Como que falaram a mãe dela, então ela falou para mim, ela falou de novo para mim, para mim saber, quando mais velha, e até agora eu me lembrei da minha avó.....

Aqui no mundo ninguém tem terra, se não é Deus, porque Deus deixou a terra para todo mundo. Para o guaraní, para o branco para tudo, não é assim. Até para o bichinho, assim na mata, ele anda assim, o passarinho, aquele o castorzinho, aquele o macaquinho, tudo tudo, ele come árvore, a fruta da árvore, frutinha. Só Nhanderu que botou para ele, para viver, e para nós. E assim também, deixou para nós, a comida de nosso guaraní. Não é assim arroz feijão, feijoada ou carne de lá no supermercado, aquele não é comida de nosso. Mas agora que vamos fazer, que nós guaranis vamos fazer, nós guaranis é juruá mesmo que tirou todo, não deixou nem um lugar para plantar, assim batata doce, mandioca, milho, melancia, melão assim. Aqui no morro, esse morro é lindo sim, e bonito para nós, mas está faltando mais plano para poder plantar, se não é plano não dá também para nós, e embaixo da árvore não dá, o milho não dá, precisa sol (JAXUKA, 2017).

VÍDEO 4 Catarina, parteira da aldeia Ara Hovy.²⁵ No seguinte vídeo a Pará faz uma entrevista com Catarina, a parteira da comunidade, que conta quais são os procedimentos que ela segue na preparação para o parto das meninas guaranis dentro da aldeia, assim como o significado de determinadas práticas, como o uso do pytenguá e algumas ervas. Este vídeo foi gravado na sua língua, em guaraní.

-Agora eu vou te fazer algumas perguntas sobre o parto.

-Quantos anos há que você se dedica à profissão de parteira? 40 anos que me dedico

²⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=2pkBh_VSjqE&t=2s>

- Quem ensinou você? Aprendi com a minha vó, ela também era parteira, eu vi ela, mas depois eu fiz sozinha
- Qual foi o primeiro parto que você assistiu? O parto da minha irmã, a sua mãe
- Por que se usa a taquara para cortar o cordão? Porque desde antigamente nossos avós já usavam a taquara, porque nós não podemos usar a tesoura ou a faca para cortar porque a gente não é como juruá.(CATARINA E PARA, 2017)

VÍDEO 5 O sol e a lua.²⁶ Neste vídeo a Ilza nos mostra através de uma narrativa oral o mito da criação para os guaranis. É uma das narrativas mais frequentes e de maior importância. Após a criação do mundo, Nhanderu se retira deixando sua esposa grávida para trás. Kuaray no ventre da sua mãe, mostra o caminho que a levará à nova casa de Nhanderú. O seu filho ainda na barriga pede para ela uma flor, e ela é picada por uma abelha. Ela fica brava com Kuaray, e como consequência ele deixa de guiar a sua mãe, que acaba por escolher o caminho errado, pelo que é devorada pelas onças. Kuaray sobrevive e junto com seu irmão, Jacy decide se vingar das onças que mataram sua mãe. Nesse percurso Kuaray vai criando o mundo, as árvores, as frutas, finalmente acham o caminho para chegar ao céu.

A mulher morava sozinha, durante muito tempo. E aí um dia o pombo veio , e desceu perto da casa dela. Ela costumava a ter sonos no meio dia. Quando ela dormia o pombo descia, todos os dias ele mexia na barriga dela. Pasando o tempo ela ficou grávida, mas ela ficava confusa porque não sabia quem era o pai. O pombo desceu, virou homem e aí contou que ele era o pai da criança, você está esperando um filho meu, ele falou. Ele era o pai do sol que apareceu na forma de homen para ela. Daí em diante, eles viveram juntos mas a mulher era muito brava. Aí o homem saiu para ir pra roça e falou: Eu vou para roça para plantar o milho aí ele estava roçando e depois foi e plantou o milho. Ele voltou em casa e falou com a mulher para ir para a roça e colher o milho. Aí ela foi, mas quando ela chegou em casa o marido tinha ido embora e a mulher perguntou para o bebê que estava na barriga: para onde foi seu pai?. O menino mostrou o caminho....(ILZA, 2017)

6.4. Grupos temáticos

Depois de uma revisão minuciosa dos dados da presente pesquisa aparecem quatro grupos temáticos que apresentarei em seguida e que apresentam aqueles elementos do cotidiano da mulher guarani mbya nos quais elas enfatizaram mais tanto por meio das narrativas que surgiram das fotografias quanto pelas próprias narrativas que aparecem no

²⁶ Disponível em: <<https://youtu.be/cbsorHqBVD4>>

material audiovisual. As categorias são as seguintes; Ancestralidade/Espiritualidade, Tradição e memória, Nhemongaraí e Ressignificação de elementos.

6.4.1. Ancestralidade/Espiritualidade

As mulheres guaranis reinventam seu cotidiano, e vão apresentar nas suas imagens as resistências e re existências contra hegemônicas. De Certeau (1990) acredita que a construção antidisciplinar é possível através do que ele chama de *artes de fazer*, no que se refere a burlar e fugir das normas que têm como objetivo excluí-las do sistema.



Figura 32
Fotografia: Para



Figura 41
Fotografia: Para

As mulheres guaranis mbya acreditam na natureza e nos espíritos. Para elas a natureza têm alma e essa conexão se manifesta na dança, cantos, mitos e rituais. Sua relação se estabelece sobre vínculos de continuidade e não de ruptura (ESCOBAR, 1993).

As imagens da casa de reza, como o lugar mais sagrado dentro da comunidade, embora tenham sido feitas num contexto diferente, mostram um lugar muito presente no cotidiano das mulheres guarani Mbya e que teria uma relação direta com as resistências e re existências que vêm mantendo ao longo dos tempos. A maioria desses registros foram feitos durante a cerimônia do Nhemongaraí, uma das cerimônias mais importantes para o povo Guarani. Jaxuka (2017) na análise da fotografia (Fig.25) diz;

eu quis mostrar a casa de reza. As meninas estão na porta da casa de reza, com o violino, o violão e o chocalho. Esses são os instrumentos que se usam na casa de reza. É por meio da nossa música que cantamos para Nhanderu, para que todo esteja bem, para pedir para Nhanderú, para continuar com as nossas costumes, nosso jeito de viver, como guaranis.



Figura 38
Fotografia: Pará



Figura 36
Fotografia: Pará



Figura 35
Fotografia: Pará



Figura 23
Fotografia: Jaxuka

No vídeo 1, Encontro entre culturas, Ara Hovy, Jaxuka faz referência a roupas e adereços que ela usou na fotografia. Ela fez uma descrição de todos os elementos que utiliza durante processo de realização das imagens, eu diria, como uma forma de reinventar seu cotidiano, como uma estratégia de re existência, de fortalecimento da sua cultura, no mesmo sentido, Cernicchiaro (2016, p. 5)

é que o performar-se índio diante da câmera é uma forma de se assumir como sujeito político, de reinventar-se a si mesmo como povo, de modo a não desaparecer diante dos dispositivos de dominação ocidentais, mas de resistir a essa dominação através desses próprios dispositivos.

As roupas, as penas que utilizam, os adornos corporais, e o cenário escolhido para realizar as fotografias, deixam entrever como elas tentam significar por meio das imagens o sentido e pertencimento ao seu povo, desde a ancestralidade e a espiritualidade que está conectada diretamente com as suas raízes, uma forma de reivindicar politicamente a sua identidade. O fato de apresentar os instrumentos musicais, para ela, é uma forma de mostrar como a música faz parte do cotidiano delas, trata-se de algo espiritual, uma forma de estabelecer uma comunicação com os espíritos, com seus ancestrais. Quer deixar claro o que significa o canto para ela, mulher guarani, e a relação dependente com estar contente, alegre, para sorrir, para ter mais coragem, estabelecer comunicação com Nhanderú e com a natureza.

Seus cantos na maioria das vezes tem relação com a natureza e os animais que a habitam. (Ver vídeo 2 Sobre tradição).



Figura 25
Fotografia: Jaxuka

Aprendizados da sua avó que agora transmite aos seus filhos num ato de resistência e manutenção da sua cultura e que tem uma relação ancestral e espiritual muito forte. Por outro lado, na Fig. 32, Para utiliza a fotografia como um olhar ao passado: Antigamente se fazia os violinos, as cordas eram feitas com a fibra da palmeira.

A fotografia de Pará nos permite entender quais são as suas prioridades dentro da comunidade, além de transportá-la ao passado, onde lembranças cheias de afetividade e sentimento se refletem nos símbolos imagéticos da sua cultura e tradição que ela traduz em imagens. Neste sentido Joly, (2008, p.55)

considerar a imagem como uma mensagem visual composta de diversos tipos de signos equivale a considerá-la como uma linguagem e, portanto, como uma ferramenta de expressão e de comunicação. Seja ela expressiva ou comunicativa, é possível admitir que uma imagem sempre constitui uma mensagem para o outro, mesmo quando esse outro somos nós mesmos.

As imagens mostram a importância da manutenção da cultura através dos rituais de cura como o Nhemongaraí, que ressignificam o seu cotidiano, como uma forma de resistir e reexistir que se transforma numa ferramenta de luta e criatividade. Seriam o que Certeau (1994) chama de “artes de fazer”, “astúcias sutis”, “táticas de resistência” que vão alterando os objetos e os códigos, e estabelecendo uma (re)apropriação do espaço e do uso ao jeito de cada um.

As re existências das mulheres guarani Mbya no seu cotidiano apresentam formas de se enfrentar as políticas que lhe são impostas. Deste modo a religião, a espiritualidade da terra se convertem em uma forma de resistência, numa tentativa de não deixar se corromper pela sociedade do branco, de integração com a natureza, com os espíritos, com os parentes, onde a casa de reza é o lugar para o fortalecimento da sua cultura e a união do seu povo. O desenvolvimento da sua espiritualidade é a marca que os distingue.

Pará (2017), sobre o análise da fotografia (Fig.32)

Essa fotografia é dentro da casa de reza em Araponga, é o lugar mais sagrado para nós guaranis. Na fotografia se pode ver a erva mate (Fig.32), que é colocada aí pelos homens, o milho sagrado é colocado pelas mulheres dentro da casa de reza. Deus fez os deveres para os homens e para as mulheres. Antigamente se faziam os violinos, as cordas se faziam com a fibra da palmeira. Fiz esta foto durante o Nhemongaraí, é uma das nossas cerimoniais mais importantes. A gente aguarda todo o ano para esse momento.

Chamorro (1998), entende que os rituais atuam como educação auto-coletiva de consciência que une a coletividade. Deste modo os diferentes elementos sagrados que aparecem nos registros das imagens expressam uma ancestralidade que se traduz nas práticas e rituais sagrados. Refletindo sobre isto Novaes (1998, p.116) evidencia

[...] o uso da imagem acrescenta novas dimensões à interpretação da história cultural, permitindo aprofundar a compreensão do universo simbólico, que se exprime em sistemas de atitudes por meio dos quais grupos sociais se definem, constroem identidades e aprendem mentalidades. [...] Certos fenômenos, embora implícitos na lógica da cultura, só podem explicitar no plano das formas o seu significado mais profundo.

A taquara (Fig.38) aparece como mais um elemento registrado nas imagens, dentro da casa de reza, com uma simbologia feminina. Segundo Jaxuka, só as mulheres usam a taquara.

O milho (VÍDEO 2, Sobre tradição), constitui um elemento fundamental para o povo guarani. Jaxuka diz que para elas não é só um alimento, é um símbolo sagrado. O crescimento do milho vem acompanhado de todo um processo, desde a reza quando se planta, até a cerimônia do Nhemongaraí, para nomear as crianças. Segundo Ciccarone (2004, p.92)

São as mulheres as responsáveis pelo cuidado com o milho indígena, avati ete, o alimento principal dos Mbya, com seu plantio nas suas múltiplas combinações, com a colheita, com a troca das variedades, quando transitam entre aldeias. O milho é reservado principalmente ao uso cerimonial, no rito de atribuição do nome às crianças, à palavra-alma que veicula o sentido da construção da pessoa.

A luta das mulheres guarani mbya para manter vivas suas práticas sociais e culturais, suas práticas ancestrais que vão se transmitindo de geração em geração, é mais um exemplo de re existência. Para Certeau (1994) a ideia de construção do real “é realizada na “invenção

do cotidiano”, por conjuntos de reações, reinterpretações, criações, conformismos, resistências, que dotam cotidianamente a vida social de dinâmicas específicas”.

A dança (Fig.33), para Pará (2017), é uma forma de resistência no seu cotidiano.

Essa fotografia eu tirei na casa de reza. São as crianças as que devem manter viva a cultura. Estes aqui serão futuros xondaros, guerreiros, é por meio do suor que acontece na dança que saim todas as doenças do corpo. Por meio da dança ficamos mais saudáveis, com mais disposição. Eu gosto muito ver meu filho participando na casa de reza.

Mas a dança é também uma forma de se comunicarem. Segundo Wera Mirim (2017) , é a partir da dança que se estabelece um diálogo, e nesse diálogo se apresenta sua capacidade de luta. Por isso, na casa de reza os xondaros (guerreiros) mostram até onde são capazes de lutar numa íntima interconexão com Nhanderú, os espíritos e a natureza. E segundo Escobar (2010) seria nestes ritos onde se encontram as suas referências e dão sentido ao seu mundo construindo vínculos espirituais com a natureza numa espécie de re elaboração simbólica da sua existência.

A erva mate (Fig.36) quando é usada na opy é para o fortalecimento dos espíritos. “A erva mate“, diz Pará, “é sagrada para nós guaranis”. Assim como o milho. Os rituais em conjunto com os elementos simbólicos de uma cultura são formas de manter viva a memória de aprendizado por meio das tradições ancestrais. Daí que reconhecer sua simbologia nos conduz a importantes elementos de significação, leva inseridas importantes mensagens que nos aproximam à sua cosmovisão e aos processos históricos dos quais formam parte as mulheres guarani Mbya.

O mito do sol e a lua narrado por Ilza aparece também no vídeo 5, O sol e a Lua, como uma forma de comunicar, como uma relação dialógica que é transmitida de geração em geração pela oralidade. Neste sentido a gravação constitui-se num elemento imprescindível de transmissão de conhecimento. Não tanto pela veracidade dos dados, mas pelos ensinamentos e sentidos que traz, de como se deve viver e o jeito de ser guarani. Nas palavras de Almeida (2007, p. 3)

Os mitos são narrados e a narração exige a presença atenta do narrador e do ouvinte, somente nesse momento privilegiado de sua narração, o mito se efetiva. A circularidade que se constitui entre mito, narrador e ouvinte já denuncia a pertença a um “universo” comum. Aqui efetivação é atualização; a velha história, cuja origem remonta tempos esquecidos, se faz novamente atual e, como tal, não é mais velha história, mas é uma nova experiência, revitalizada em um novo tempo histórico e numa nova linguagem.

Gallois; Carelli (1997) na experiência do projeto Vídeo nas Aldeias mostram que quando os registros visuais são utilizados pelos próprios indígenas, são utilizados

principalmente em duas direções: como preservação das suas manifestações culturais, e transmissão de conhecimento a futuras gerações e como forma de reivindicação política e social. Assim, os registros audiovisuais constituem uma forma de olhar determinadas realidades, embora sejam subjetivas. Mas as mulheres guarani mbya, por meio das suas narrações nos adentram no seu universo, além ser sujeitos ativos na preservação da sua memória; constituindo uma maneira de se comunicar com outros povos, e com os mesmos membros da sua comunidade, que podem não ter tido acesso às informações contidas no vídeo. Inclusive as imagens em movimento podem se apresentar como aprendizados que façam com que a cultura seja mais rica, uma estratégia de re existência que confronta a invisibilidade dos povos de tradição oral. De acordo com Turner (1993, p.102)

A representação de eventos transitórios em um meio como o vídeo, com sua capacidade de fixar imagens de um evento e guardá-las permanentemente sob uma forma que pode circular no domínio público, objetivamente acessível a todos [...], faz do vídeo um meio poderoso que confere, a atos privados e contingentes, o caráter de fatos públicos instituídos. As propriedades do meio podem, desta forma, conferir uma realidade social diferente aos eventos, realidade que talvez eles não tivessem sem o vídeo.

É por meio dos mitos que as mulheres guaranis narram a sua realidade cultural, como parte do seu cotidiano, é deste modo que todos os mitos precisam ser interpretados, já que possuem valores presentes no seu dia dia e no seu modo de perpetuar suas tradições, eles são os canais de comunicação que nos mostram o passado no presente. Contados de uma forma que facilite a compreensão dos mais novos, tratam de explicar tudo o que a natureza oferece, o porquê as pessoas têm que se comportar de determinada maneira, principalmente, nas relações de respeito com a terra e a sabedoria dos seus ancestrais. Neste sentido, Sandra Benites (2017), Guaraní Nhandeva, traz a discussão de como muitas vezes os mitos são contados de forma diferente quando são contados por homens do que quando são contados pelas mulheres, e como é preciso que as mulheres se encoragem e falem.

6.4.2. Tradição e memória

Gurán (1992, p. 6-7) reflete sobre a rapidez do aprendizado de uma situação na fotografia em relação a escrita e á memória que lhe permite

inventariar cenários, eventos e circunstâncias com precisão e abrangência muito superior à memória ou ao resultado obtido com apontamentos. Ela registra ainda o fugidio, o apenas entrevisto, o inusitado, e, desta forma, abre novas perspectivas para a observação de um fato.

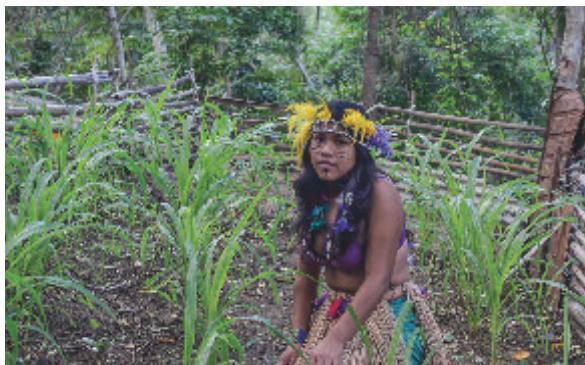


Figura 17
Fotografia: Jaxuka



Figura 42
Fotografia: Jaxuka

Seguindo esta linha de pensamento, a Jaxuka provoca com suas imagens, uma nova forma de olhar. A escolha dos cenários, os adereços, a posição dos sujeitos que posam, tudo está preparado numa delicada composição, onde ela sabe muito bem se deixar levar pela sensibilidade e pela intuição daquela que sabe exatamente o que quer mostrar ou salientar. Na Fotografia 17, Jaxuka (2017) ressignifica a sua imagem

Com esta fotografia eu queria mostrar o nosso milho, o milho guarani, que não é o mesmo que o milho do branco. Para nós guaranis, o milho não é só um alimento, o milho para nós guaranis é sagrado. A gente tentou plantar milho, fizemos uma hortinha mas não deu, embaixo da árvore não da, essa terra aqui não é boa. A minha filha, que está aqui na fotografia ainda não foi batizada, não é batizado assim como para o branco, a gente faz por meio do milho, mas aqui na aldeia não temos milho, não pode se plantar. Hoje não tem nada aqui, para sentir bem, mais antes quando a gente morava em rio grande do sul, plantava-mos muito, fazíamos a comida com feijão, arroz mesmo que plantamos. Quando eu tem 23 o 24 anos e que eu sabia que a carne compra se no supermercado, feijão tem que se comprar, até o milho tem que se comprar, quando a gente chegou aqui tivemos que comprar tudo, batata doce, aipim, verdura. Aí que a gente começou comprar no supermercado, o frango, fazemos sopa, mas só as crianças que estão acostumados a comer carne do supermercado, eu, meu pai e a minha mãe que não gostamos, só galinha que a gente tem aqui, e aí fazemos doce com batata doce, torta de milho verde, sem sal sem aceite, é assim mesmo.

A Jaxuka realiza toda uma *mise-en-scène* nesta fotografia: sua filha com os adereços próprios da cultura guarani, mostrando sua resistência num plantio que já não existe mais. A problematização sobre a dificuldade para plantar o seu milho guarani e a significação que faz dele como símbolo da sua cultura. A relação que estabelece com o passado e as mudanças nas suas práticas alimentares aparecem na sua narrativa como uma reivindicação do que foi e já não é. É por meio dos processos de produção da memória, e também de rememoração, que a memória coletiva contribui para o sentimento de pertencimento a um grupo de passado comum cujas memórias são compartilhadas. Esses processos garantem o sentimento de identidade do indivíduo por meio de uma memória individual que se alimenta de uma

memória coletiva e histórica e incluem elementos mais amplos do que a memória construída pelo indivíduo e seu grupo.



Figura 18
Fotografia: Jaxuka



Figura 40
Fotografia: Para



Figura 37
Fotografia: Para



Figura 33
Fotografia: Para



Figura 20
Fotografia: Jaxuka



Figura 34
Fotografia: Wera , marido de Para



Figura 33
Fotografia: Para



Figura 31
Fotografia: Jaxuka



Figura 27
Fotografia: Jaxuka

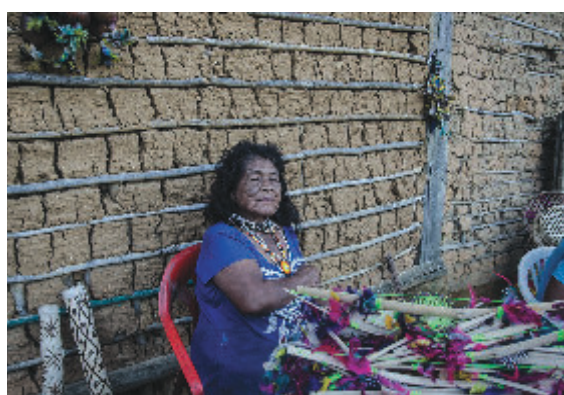


Figura 19
Fotografia: Para

Na Fotografia 27, a Jaxuka (2017) utiliza de novo a imagem como uma evocação ao passado, como uma forma de mostrar o que falta na sua comunidade: a água.

Aqui com esta fotografia eu queria mostrar a beleza do mato, eu coloquei assim as meninas porque essa parte da aldeia me lembra muito uma cachoeira, a saudade de quando eu era criança e brincava nas cachoeiras. Tinha água por todo lado. Sinto muita saudade de aquele tempo, eu tenho rio também, e tem muito peixe. Meu pai levantava bem cedo para pescar, e ele já trazia peixe, nós gostávamos muito daquele.

Kossoy (2001), fala do fotógrafo como *filtro cultural*, e afirma que a imagem fotográfica surge do desejo da pessoa que fotografa de traduzir ou salientar um aspecto da sua realidade dentro de um determinado lugar e época. as imagens mentais testemunham o que aconteceu, dessa forma as imagens fotográficas podem ter um significado importante para uma pessoa e não para outra. Sobre as imagens realizadas no contexto do cotidiano, Santos (2009, p. 86) diz

o registro fotográfico de situações presentes a cada dia, permite um re-encontro visual dos lugares que já se encontram distantes no tempo e no espaço, bem como a possibilidade de construções relacionais entre as imagens e os materiais ou objetos ali presentes.



Figura 22
Fotografia: Jaxuka



Figura 21
Fotografia: Jaxuka



Figura 24
Fotografia: Jaxuka



Figura 26
Fotografia: Jaxuka

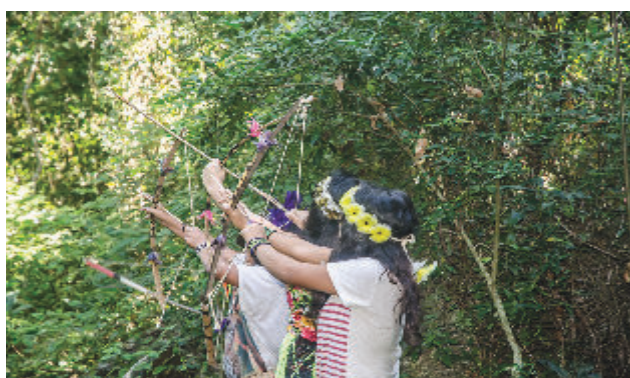


Figura 29
Fotografia: Jaxuka



Figura 30
Fotografia: Jaxuka



Figura 40
Fotografia: Para



Figura 34
Fotografia: Wera , marido de Para



Figura 42
Fotografia: Jaxuka

Nas fotografias 42, 40 e 34, respectivamente, a Pará apresenta a alimentação como uma forma de manter a tradição. A comida envolve uma carga simbólica que vai além do simples fato de se alimentar, constitui o alimento da alma, são os alimentos que Nhanderú deixou para eles. Na significação que ela faz da imagem 40 aparece de novo uma evocação ao passado. Ela faz uma alusão à forma de preparação do chipá, que agora não pode ser feito de milho, devido à impossibilidade de plantá-lo na aldeia. Através dos alimentos, as mulheres guaranis encontram uma coesão como comunidade, numa relação de cooperação que envolve toda a família, uma forma de fortalecer a sua identidade a partir da tradição.

A mandioca é um alimento nosso, guarani, foi Nhanderú que deixou para a gente. Pode se comer assado o cozido. Quando fazemos comida toda a família fica perto por perto, na parte da manhã comemos mbojapé e de tarde massa de trigo, pode ser com milho o mandioca. É um alimento que purifica a sangue, porque é um alimento sem sal. O mbojapé é um alimento sagrado que Nhanderú deixou para nós, o chipá é igual só que frito. Quando eu era criança a minha mãe fazia chipá de milho mas agora só pode se fazer de trigo.

Esta aqui é a minha família, quando fazemos comida toda a família fica perto, todos colaboram, o homem traz a lenha e a mulher cozinha. Antes se plantava muito, feijão, e arroz mesmo.

Os alimentos constroem sentidos dentro do cotidiano guarani que se convertem em rituais políticos e sociais. No vídeo 2 Sobre tradição, a Jaxuka ressignifica as suas comidas, fala do milho guarani, como dele fazem farinha para fazer bolo, estabelecendo as diferenças com o milho do branco, que ela chama de bejú, bojapé assado na fogueira, segundo conta é muito importante para elas como guaranis porque é desse milho branco que elas fazem sopinha, canjiquinha, pirera, canjica. Devido à dificuldade para o plantio, agora tem que comprar tudo no supermercado. Neste vídeo ela salienta como o milho, para ela mulher guarani, não é só um alimento, mas faz parte da sua identidade, existe todo um processo em relação ao milho. Desde a época na qual deve se plantar, a colheita, até os significados espirituais a ele atribuídos. O milho é um dos elementos mais importantes dentro da tradição guarani, as suas rezas, em muitas ocasiões são dirigidas ao alimento, por meio dele são nomeadas as crianças, o que atribui a ele também uma forte carga identitária. Escobar (2000) fala da política *prática do lugar* para nos mostrar as movimentações das mulheres negras do pacífico que utilizam como estratégias cotidianas de resistência a plantio de alimentos na defesa da sua identidade.

Para Albán (2015, p.8) a comida está intimamente relacionada a uma ação política

A comida adquire sentidos simbólicos e políticos, se transformando em fatores tanto de resistência como de re-existência, na medida que propicia formas de vida particulares e maneiras de se relacionar com a terra mediante sistemas de produção que se articulam, a nível cósmico, com as fases da lua, e a nível lúdico, com as festividades que se constituem em tempos liminares. Festividades onde a cotidianidade alimentaria se transforma para dar passo aos pratos e viandas relacionados com as dinâmicas próprias das festividades, constituindo-se desta maneira em referentes de tradições que tem permanecido, pero que igualmente tem desaparecido no instante em que uma determinada celebração deixa de existir no imaginário e nas práticas das comunidades.²⁷

Sinto que para as mulheres guarani os alimentos, o processo de preparação tem uma forte simbologia que as leva às lembranças do passado, à sua infância, à essa ligação com a terra. Quando Jaxuka tinha 6 anos lembra como colhia o milho, o feijão, mas agora não há terra boa para o plantio. O primeiro espaço de comunicação para as mulheres indígenas acontece ao redor do fogão: a preparação das comidas, a utilização de plantas e a narração dos mitos se transformam em aprendizagens quando são compartilhados ao redor do fogão. A comunicação como transmissora de conhecimentos e sabedoria.

²⁷Tradução própria

Nas fotografias 31, 20 e 18 a Jaxuka (2017) faz referência à sua infância, à saudade da sua infância.

Essa aqui é a minha filha, ela gosta de brincar, ela não vai cair, aqui não tem perigo. Criança guarani gosta muito de brincar no mato e subir nas árvores.



Figura 31
Fotografia: Jaxuka

E assim que brincávamos quando eu era criança, eu não tinha boneca, eu quando tem 14 anos, eu tava morando junto com minha avó, eu não queria separar dela. Eu estava sozinha. A menina ela cuida mesmo. Eu sempre morava assim no meio do mato, antes moravam quatro pessoas só, os parentes moravam longe, só quatro pessoas. Meu pai tinha uma casa e a minha avó outra casa, em Rio grande do sul. Tem muita mata grande, longe, me criei até que teve 18 anos com a minha avó.



Figura 20
Fotografia: Jaxuka

Esse aqui que aparece na fotografia é o meu pai, ele é o cacique da aldeia. Ele está trabalhando com madeira. Está fazendo um banco para se sentar. Ele sempre ensina aos mais pequenos. Também ensinou para mim. E como a minha avó que era uma professora também, ela falava para nós, ela não escrevia, mas ela falava a história como era antes, como que ela anda, como que ela vive, como que ela trabalha, como se fazia para cuidar o filho e filha como falou a mãe dela. Até agora eu me lembrei da minha avó.



Figura 18
Fotografia: Jaxuka

Segundo Barthes (1980), as boas fotografias contrastariam dois elementos que são mostrados à pessoa que as observa: um deles seria o *espetrum*, o presente do sujeito, que pode ser representado no seu contexto, num pano de fundo cultural (a fotografia como testemunho político); e o outro que coloca ante o observador um passado, o *punctum* que de alguma forma escaparia ao tema, que surpreenderia, que trabalharia a distância em realção à memória e que atuaria como suplemento. Nas suas imagens, Jaxuka e Pará visibilizam suas formas de resistência e re existência nos seus modos de existir, mostram as diferenças que formam parte da sua identidade. Assim por meio das imagens encontram sentidos para estabelecer uma ação política. Continuamente nas suas fotografias se apresentam elementos que já não estão lá. Barthes, numa fotografia da sua mãe morta, diz conseguir se re encontrá-la, aparece nele uma lembrança muito forte da sua infância no olhar dela. A fotografia aparece assim como uma forma de nos colocar na frente do que já passou, abrindo uma janela para nos mostrar as situações difíceis que enfrentam cotidianamente as mulheres indígenas, perdas importantes para sua cultura que devem ser visibilizadas, mas também suas novas formas de re existir e sua capacidade de resistência.

Na fotografia 19 aparece o pai da Jaxuka. Ela mostra na imagem como ele é a pessoa encarregada de motivar os mais pequenos, assim como a motivou quando era criança. Aparece de novo a sua avó como a pessoa que ela admira, que a ensinou quase tudo o que sabe, que a ajuda a não se desviar do seu caminho. De acordo com Samain (1998, p.45)

O aparente da vida registrado na imagem fotográfica pode assim, de quando em quando, deixar de ser unicamente a referência e reassumir a sua condição anterior de existência. O princípio de uma viagem no tempo em que a história particular de cada um é restaurada e revivida na solidão da mente e dos sentimentos. São em geral viagens de curta duração e de marcada emoção; muitas vezes, nos flagramos nessas viagens imaginárias.

No vídeo 2, Sobre tradição, Jaxuka faz referência de novo à sua infância, de como sua avó não a deixava sair, só podia estar em casa (a casa para ela é a floresta toda, a natureza é sua casa), no vídeo 3 (Re existência no cotidiano), até os 11 anos ela teve uma vida tranquila em companhia da sua avó, depois chegariam seus irmãos. Sua infância se relaciona com as lembranças da roça de sua avó e de todos os alimentos que plantava junto com ela, fala da colheita.

Jaxuka apresenta a roçao plantio de alimentos como elementos muito presentes na vida dela, que até hoje seguem sendo significativos na sua vida. O cotidiano dela se construía ao redor do cuidado da roça e animais, como as galinhas. Mais uma vez aparece a água, o rio, onde elas lavavam roupas, tomavam banho. Ela não conhecia torneira na sua infância, nem caixa d'água e faz referência à cachoeira. A inexistência de uma terra boa aparece nas narrativas da Jaxuka, tanto nos vídeos quanto nas fotografias, que se relaciona com a perda de um sustento alimentício, que coloca em perigo suas tradições e sua cultura e se contituem numa situação cotidiana que confrontam devido à escassez de água e terra boa para o plantio.

A terra para nós mulheres guaranis é um espaço sagrado, a terra não tem dono, Nhanderú deixou para a gente. A terra é o lugar da nossa comunidade, na natureza, Na terra tem todo, animais, alimento, e cada forma de vida tem um espírito. A terra é a nossa mãe (Jaxuka, 2017).

A ideia de que a terra pode ser propriedade privada não é um pensamento para as mulheres guaranis. A terra é uma fonte de vida e é por meio dela que estabelecem uma relação com o passado e também com o futuro, aquilo que tem para oferecer aos seus filhos, sendo o espaço físico e psicossocial onde nasceram seus ancestrais. As mulheres guarani Mbya trabalhavam a terra, cuidavam dos filhos e procuravam recursos para toda a família. Na terra elas constroem um sentido tanto econômico quanto de manutenção da sua cultura. Seriam as estratégias e táticas de resistência das que nos falava Certeau (2014), táticas e estratégias comunitárias e territoriais.

A saudade do que foi perdido aparece continuamente nas fotografias das mulheres indígenas guarani mbya. a infância, os cantos, os ensinamentos da sua avó, os banhos nas cachoeiras, a roça, são mostrados como algo que não retorna e que as identifica como mulheres guarani, de repente querendo expressar o medo a perdê-las definitivamente. Diz Kossoy (2001, p. 152)

que apesar de ser a fotografia a própria “memória cristalizada”, sua objetividade reside apenas nas aparências. Ocorre que essas imagens pouco ou nada informam ou emocionam aqueles que nada sabem do contexto histórico particular em que tais documentos se originaram.

No vídeo 4 Catarina, parteira da comunidade também aparece a relação com a natureza e com o contato com a terra, como a casa que os acolhe e que testemunha sua cultura e tradição. Na entrevista sobre o parto ela fala do uso de plantas e de elementos que são extraídos diretamente da natureza, como a taquara, que é usada para cortar o cordão da criança.. O vídeo também mostra o lugar onde o cordão é enterrado posteriormente, no lugar onde eles moram. É claro como para as mulheres guaranis Mbya a terra e a natureza são lugares comunitários, ali se encontram suas histórias, suas tradições e sobre elas falam seus mitos.

A partir da realização deste vídeo consegui compreender os cuidados que envolvem a mulher guarani antes do nascimento do seu filho. Os cuidados da parteira começam uns dos ou três meses antes do parto em si. E as meninas em gestação vão aprendendo as regras a serem cumpridas nesse período para que a criança nasça com saúde. No dia a dia das crianças guaranis fazem parte todas as pessoas da comunidade: pai, mãe, tio, irmão, todos cuidam de todos, e todos são importantes para seus aprendizados.

As meninas mais jovens com frequência não têm esses conhecimentos. É aí que o trabalho da parteira torna-se imprescindível. No vídeo, conta que com ela tinham nascido 40 crianças. Ela estava muito contente com a ideia de ajudar a nascer essa nova criatura que estava por chegar na aldeia. Quando chega a hora do parto, a parteira começa a fazer os preparativos, prepara ervas e o petengua para a mãe ficar calma. O pai é uma figura também importante no trabalho do parto, principalmente no que diz respeito ao apoio emocional da mulher, mais ainda se é a primeira vez.

São as mulheres da comunidade as encarregadas de repassar a sua cosmovisão sobre o *Nhande Reko*, Modo de Ser Guarani.

Neste sentido, Novaes (2005, p. 110) diz

Filmes revelam não apenas aspectos de uma realidade retratada nas imagens, mas igualmente o olhar daquele que produziu aquelas imagens. Imagens, tais como textos, são artefatos culturais. É nesse sentido que a produção e análise de registros fotográficos, filmicos e videográficos podem permitir a reconstituição da história cultural de grupos sociais, bem como um melhor entendimento de processos de mudança social, do impacto das frentes econômicas e da dinâmica das relações interétnicas.

Catarina estabeleceu um espaço de comunicação através do meio audiovisual que por sua vez se transformou em educação e conhecimento, devido ao empoderamento do seu discurso. Era possível observar em Catarina a ilusão e a emoção que desperta nela o trabalho de parteira, assim como em Pará a admiração e o respeito pela sabedoria da sua tia. Certeau (2000) entende o cotidiano como o espaço propício para criar estratégias de resistência. Onde

muitos vêm passividade e conformismo ele vê microresistências no sentido que os indivíduos desenvolvem táticas e estratégias para fugir do sistema que os invisibiliza. Só que essas microresistências só estão visíveis para aqueles que estão dispostos a vê-las.

O meio audiovisual possibilita lembrar através das suas memórias e preservar cultura e tradição, constituindo-se numa grande potência autobiográfica, além de ser instrumentos de resistência e re existência da cultura, mediante a apropriação do discurso das mulheres guarani mbya, fortalecendo seu protagonismo feminino. São importantes as narrativas das mulheres mais velhas da comunidade, elas são as verdadeiras conhecedoras da história para transmitir às futuras gerações, como uma forma de lutar pelos seu direitos. Segundo Pará, o fato de fazer a entrevista com Catarina lhe permitiu ter aceso a muitas informações que ela não conhecia mesmo tendo sido mãe. A partir do vídeo e do processo de construção, se estabeleceu uma importante transmissão de conhecimento no seu contexto. O fato de realizar o vídeo no contexto da aldeia, onde elas se sentiam confortáveis permitiu um clima relaxado, onde chegaram a esquecer a câmera. Por outro lado, as meninas e meninos da aldeia curiosos se colocavam ao redor escutando, com o cuidado de quem não pode interromper.

Neste sentido, Nunes (2017) acrescenta a importância da produção audiovisual como uma possibilidade de elaborar conteúdos coletivos sem mediação da escrita e potencializando um entreconhecimento: relacional, processual e dinâmico. A produção audiovisual se apresenta como uma forma de transmissão da cultura e da história na qual participa toda a comunidade, já que é por meio da oralidade que as comunidades indígenas perpetuam seus conhecimentos ancestrais. A oralidade está presente em cada uma das manifestações do cotidiano guarani, e pela oralidade o cotidiano resiste e se reinventa.

6.4.3. Ressignificação de elementos

Embora a subsistência do povo guarani tenha sido baseada na agricultura, na caça e na criação de animais, as más condições da terra que dificultam o cultivo tem levado as mulheres indígenas guarani Mbya até outras formas de construção, criando a partir das suas práticas artísticas que as fazem resistir e afirmar seus modos de vida em relação com sua comunidade (Re existência no cotidiano²⁸). De acordo com Lages e D'Ávila Neto (2017)

Existe no senso comum a ideia de que aqueles que estão sob o regime das ideologias – políticas, religiosas, científicas - acabam por assimilá-las e reproduzi-las, de forma passiva e disciplinada. O fato é que, pelo contrário, eles driblam o sistema e, de

²⁸ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sTw8wElCEss&t=607s>>

forma criativa, re-inventam o cotidiano, inscrevendo-se em uma cultura de resistência e de redefinições dentro da cultura hegemônica.



Figura 39
Fotografia: Wera



Figura 28
Fotografia: Nilson, filho de Jaxuka

As práticas artísticas são fundamentais na vida de Jaxuka, Pará, Catarina e Ilza, e do povo guarani em geral. Elas são transmitidas por meio da oralidade, na maioria das vezes de forma coletiva, e constituem uma arte que não se reconhece nas artes do mundo ocidental, que formam parte das memórias, da sabedoria popular e que mantém viva sua cultura e sua identidade, com um componente político de reivindicação de um território.

O artesanato faz parte de nosso cotidiano, é na tarde que nós mulheres começamos fazer o artesanato, é a nossa forma de conseguir dinheiro, e com a mulher que a comunidade se fortalece, com o trabalho dela (Fotografia 39). Eu pedi para meu filho Nilsom tirar esta foto, porque nós mulheres que fazemos artesanato, fazemos os cestos, este grandes balaio, nós cortamos para fazer e tingimos de cores. Os juruás gostam de cores, então fazemos de cores, de todo tipo fazemos. Fazemos para vender, e assim comprar comida. Aquele bolsa família eu tenho, ta saindo só 300 reais, só para comprar o sabão, para lavar o prato...e vai embora (Fotografia 28).

Nesta ocasião são as próprias mulheres que pedem para ser registradas nas fotografias, a parte da tarde é o momento que elas escolhem para realizar a prática artística, e às vezes é também o momento que as mulheres utilizam para falar do seu dia a dia, o momento da fofoca. Como me explicou Sandra Benites (2017) no Encontro entre culturas realizado na aldeia, é nesse momento que as mulheres contam suas preocupações, suas alegrias e compartilham com as mais jovens. É muito habitual encontrá-las rindo sentadas umas ao lado das outras fazendo sua arte. Segundo elas, o artesanato constitui-se numa forma de subsistir que as relaciona diretamente com a sociedade do branco. De fato muitos dos materiais que usam para fazer artesanato tem que comprar fora da aldeia, como as miçangas. Mas também está relacionada com a resistência e re existências que elas encontram no seu cotidiano. Para Walter Benjamin (1994), a estética está ligada à experiência, com a forma de se relacionar no mundo, estabelecendo diferenças entre tradição e modernidade. A ideia central dessa relação

que Benjamin estabelece entre estética e experiência tem a ver com a relação entre modernidade e capitalismo, onde a vida comunitária, assim como o trabalho artesanal vão se afastando da transmissão da memória coletiva da tradição, das atividades, como contar histórias, tendo como resultado o isolamento do sujeito (Benjamin, 1994, p. 124-126). No entanto, eu não vejo essa relação como um afastamento da tradição, mas como estratégias de re existência que as mulheres guaranis Mbya tem tido que criar para o fortalecimento da sua cultura, como práticas de resistência.

A arte pode deste modo se resignificar sem ter que se afastar dos seus costumes e tradições. Elas criaram um novo sentido, são estratégias de re existência. Contudo, a partir da venda das práticas artísticas das mulheres guaranis, acontece uma aproximação e troca muito forte com outras comunidades indígenas, e é nessa inter-relação que se permitem abrir diálogos e se aproximar de outras comunidades, além de aprender técnicas diferentes. Em várias ocasiões acompanhei as mulheres para vender artesanato em espaços compartilhados com outras comunidades. Foi maravilhoso comprovar a rede de troca e solidariedade existente entre elas. Através dessa troca de materiais se promovem novas formas de socialização que já não ficam reduzidas aos espaços das comunidades, mas se expandem a outros espaços micropolíticos de participação e que resignificam o sentido de comunidade.

Nas suas fotografias a arte aparece como um processo de tradução relacionado com a natureza, com sua cosmovisão, seu mundo espiritual. Quase todos os elementos utilizados na criação eram coletados da natureza para sua prática artística. Assim Jaxuka nos conta como é ela mesma que vai buscar a taquara, a primeira parte do processo na realização dos balaio. O ato da criatividade tem assim uma estreita relação com aquilo que a pessoa pensa, sente e faz no percurso da sua vida cotidiana, assim como com suas crenças e seu contexto político social. Para Joly (1996, p. 61)

Considerar a imagem como uma mensagem visual composta de diferentes tipos de signos equivale, como já dissemos, a considerá-la como uma linguagem e, portanto, como um instrumento de expressão e de comunicação. Quer ela seja expressiva ou comunicativa, podemos admitir que uma imagem constitui sempre uma *mensagem para o outro*, mesmo quando este outro é o próprio autor da mensagem. É por isso que uma das precauções necessárias a tomar para melhor compreender uma mensagem visual é procurar para quem ela foi produzida.

Não podemos esquecer que a prática artística das mulheres guaranis tem uma ligação com o mundo espiritual. No vídeo 5, O Sol e a Lua, (<https://youtu.be/cbsorHqBVD4>) Ilza narra o mito do sol e a lua, e conta como o sol criou a sua irmã a partir de um balaio de taquara. O balaio constitui um elemento importante na sua cosmovisão.

No vídeo 3 A re existência no cotidiano (<https://www.youtube.com/watch?v=AMh3y-EGyMY&t=2s>), a Jaxuka conta que com 14 anos, em Santa Maria com a tia da sua mãe, ela começa fazer artesanato. O primeiro que aprende é o balaio, e diz que gosta de fazer esse, o grande, mas que não gosta de fazer o pequeno. Depois ela aprende a fazer brincos com miçanga e sementes de Santa Maria, que são as sementes que sempre usaram os guaranis.



Figura 26
Fotografia: Jaxuka



Figura 37
Fotografia: Para

A mulher está fazendo chocalho, é da nossa tradição. Também pode se usar na casa de reza, e também pode ser brinquedo para criança (Fotografia 37).

Essa aqui é a minha mãe, ela está colocando tinta nas lascas de taquara para fazer balaio. Antigamente eu gostava fazer só esse cestinho grande, para botar roupas, também se botava batata doce, milho, eu não gostava daquele pequeno, agora se faz esse pequeno só para vender. Essa é uma tarefa da mulher, que faz o tingimento e depois o cesto. Pode se fazer de muitas cores, o também sem cores (Fotografia 2).



Figura 43
Fotografia: Elena Valdivia



Figura 15
Fotografia: Elena Valdivia



Figura 14
Fotografia: Elena Valdivia

A arte é uma prática fundamental na vida de Jaxuka, Pará, Catarina e Iza e do povo guarani em geral, que vai se transmitindo por meio da oralidade, na maioria das vezes de forma coletiva, uma arte que não se reconhece nas artes do mundo ocidental, e que forma parte das memórias, da sabedoria popular e que mantém viva sua cultura e sua identidade, e que tem um componente político de reivindicação de um território, que ela quer nos mostrar nas suas imagens.

Deste modo é importante pensar o processo de novas estratégias criativas desde a coletividade das mulheres guarani Mbya tentando compreender que se tratam de processos de ação com um claro componente contra hegemônico, que podem gerar processos de resistência política, econômica e cultural. Neste sentido, Pissolato (2016, p.124) afirma sobre as movimentações dos guaranis entre as aldeias dos seus parentes

É possível que as práticas econômicas contemporâneas, longe das roças e com a flexibilidade que o dinheiro permite, tenham expandido o caráter de “liberdade” que o sistema multilocal permite. Pode-se ir para uma outra aldeia, juntar-se a outros parentes, levando consigo, ao menos em parte, a capacidade do próprio sustento – e daqueles familiares que se leve junto. Transfere-se o local de recebimento da aposentadoria; exploram-se recursos no novo ambiente para a produção e venda de artesanato. Experimenta-se o estilo da política local, a acolhida por pessoas relacionadas, as relações que se conquistar, as impressões e sentimentos que a vida ali trouxe. Aqui também há uma “aposta”. Uma expectativa sobre o “caminho” que se trilhará, expectativa que coloca em foco, de tempos em tempos, o problema de “qual orientação seguir”, ou qual seria o “bom caminho”, *tape porã*, que os *nhanderu* indicariam. De todo modo, a liberdade de ir – e, inclusive, de possivelmente, noutro momento, voltar –, de buscar novas maneiras de prover a vida é o que parece continuar no centro.

Nas fotografias 43, 15 e 14 aparecem algumas das práticas artísticas realizadas pelas mulheres guarani Mbya. Na imagem 43 podemos ver um colar feito com sementes de pau

brasil e tingidas com tinta comprada dos juruás. Por outro lado, o colar em si é uma adaptação das práticas artísticas de outra etnia, neste caso os Pataxó. Assim como as cestas, na figura 15, com cores vivas que se adaptam ao que o juruá vai gostar.

Os filtros dos sonhos são usados pelos guaranis há muito tempo. Jaxuka nos contava durante as conversas como a sua avó mostrava para ela o componente de proteção para as crianças associado a esse elemento, no entanto os filtros dos sonhos têm sua origem nos índios americanos.

Os guaranis incorporam algumas práticas de outras etnias, inclusive dos próprios juruá, como a tinta, além de muitas palavras do espanhol e do português, e dão a tudo isso o nome de guarani. Mas não como algo capaz de enfraquecer sua cultura, pelo contrário, como uma forte ferramenta de re existência, trata-se mais de uma cooptação de técnicas, criam um novo sentido, re significam.

Nesse sentido, na figura 14 pode-se ver essa assimilação de técnica e estética juruá, por meio do tingimento da taquara com anilina de cores muito vivas que destacam o elemento. Isto nos leva a pensar nesse passo de transição dos elementos tradicionais, elaborados em cores naturais, onde se valoriza a simplicidade, poderia-se dizer que se trata de um caminhar entre as culturas.

Mas as práticas artísticas das mulheres guarani mbya vão além do uso cotidiano, elas têm uma relação estreita com o mundo espiritual. Pode-se enxergar nos momentos mais importantes para os guaranis, como a realização do Nhemongaraí, que dentro da casa de reza aparecem esses elementos para portar o milho sagrado, são esses elementos simbólicos que fazem parte do ser guarani, que são elaborados no contexto da aldeia, nesse fazer junto, dentro da sua tradição e que vão ressignificando e fortalecendo o sentido de comunidade nessa inter-relação com o mundo de dentro e de fora da aldeia e que está ligado ao universo feminino guarani.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação é o resultado do nosso caminho percorrido até aqui. Mais do que uma finalização poderia se dizer que pode ser uma contribuição a mais para todos os projetos de pesquisa que virão e que acreditem em novas formas de fazer pesquisa pós e decolonial. O propósito inicial desta pesquisa foi o de estudar o cotidiano das mulheres da comunidade indígena Guarani Mbya por meio da imagem, como uma dimensão de análise contra-hegemônica, para indagar como em seu contexto social, político, econômico e cultural articulam suas re existências. Além de conhecer e contextualizar por meio dos próprios registros imagéticos das mulheres as diferentes práticas das mesmas dentro da comunidade, como se apresentam as suas re existências, e verificar o uso de imagens como ferramentas pós e decoloniais.

Saliento neste processo a minha prática de pesquisa, o meu trabalho dentro da comunidade, que foi tão diferente do que tinha imaginado no começo. Graças ao apoio e acolhimento da comunidade Guarani Mbya que compartilhou comigo seu dia a dia, suas intimidades me levando a vislumbrar no nosso interagir cotidiano e desenvolvimento natural, o seu jeito de ser guarani, de forma amistosa e paciente sempre.

No início do meu ingresso no campo, o seu Félix, embora tivesse permitido a pesquisa, mantinha-se à margem, não tinha muito interesse em participar. Foi um processo longo, no qual entendi que os tempos na pesquisa não iam ser marcados por mim, tive que ir entendendo pouco a pouco os tempos da comunidade e os seus códigos culturais.

Deste modo, a pesquisa que segundo minha suposição ia fazer em dois meses, acabou se alongando a cinco meses e meio em que fui vizinha da aldeia.

Com o tempo ganharia essa confiança de seu Félix, e aí ele passaria participar, a partir das suas narrativas sobre a história da comunidade, suas inquietações e as dificuldades que confrontam no dia a dia.

As imagens, assim como as significações que as mulheres guarani mbya faziam delas me surpreenderam positivamente. Onde eu só conseguia enxergar o conteúdo estético, aparecia por meio das narrativas toda uma intencionalidade para com um ato de reivindicação, para nos levar até suas memórias individuais.

Tanto era eu que produzia as imagens, quanto eram elas que produziam e davam como resultado testemunhos orais das memórias das mulheres. A participação no processo de produção das fotografias, em ambos casos, facilitou a construção de narrativas, em que destaco a participação no processo de produção como um elemento fundamental para desvendar suas memórias.

No entanto, foi quando elas se apropriaram da câmera que esse componente de reivindicação política adquiriu uma maior potência. Onde eram elas que escolhiam a cena, adereços, posição dos fotografados no contexto da aldeia.

Para as mulheres guarani o tekohá, o lugar onde moram não está relacionado com um espaço geográfico, mas tem a ver com o lugar onde elas possam se desenvolver de acordo com o jeito de viver guarani, ou seja, onde possam desenvolver sua cultura e suas tradições. E são as condições que se dão no tekoã que permitem desenvolver o tekó das mulheres, seu modo de ser. As práticas artísticas das mulheres, a alimentação como uma forma de manter as tradições, a participação e preservação de manifestações culturais da sua comunidade, como resultado da forte adesão a seu mundo espiritual, e o vínculo e solidariedade com outras comunidades indígenas constituem seu tekó e aparecem como estratégias de resistência e re existência no cotidiano das mulheres indígenas guarani Mbya para a permanência das suas tradições. Mas tem uma estratégia de resistência e re existência que atravessa cada uma das manifestações cotidianas das mulheres guarani Mbya, a oralidade. As mulheres guarani Mbya aglutinam conhecimentos tradicionais adquiridos por meio da tradição e de forma oral de geração em geração. Neste sentido as gravações surgiram na pesquisa como uma forma de destacar a importância da oralidade para a transmissão de conhecimento entre os próprios membros da comunidade assim como das pessoas externas a ela. Tanto o vídeo da Catarina sobre o parto quanto o vídeo em que Ilza narra o mito do Sol e a Lua, assim como aqueles nos quais Jaxuka reivindica seus direitos quanto à terra, constituem documentos importantíssimos de preservação e enunciação das mulheres guarani Mbya, onde pode se vislumbrar a importância da mulher como membro ativo dentro da comunidade.

Nesse espaço onde o visual se mistura com a oralidade aparece uma oportunidade para re existir, no sentido de que as mulheres estabelecem um diálogo com a sociedade hegemônica dominante, constituem uma ação e afirmação das tradições e a cultura do seu povo, que do mesmo modo, no vídeo estão em contínuo processo de movimentação.

Além da oralidade, o silêncio e o fazer junto aparecem também como fortes estratégias de re existência e de transmissão da tradição que marcam a convivência cotidiana na comunidade.

Elas elaboram estratégias de re existência no seu cotidiano que vão garantir o traspasso da sua cultura a futuras gerações. A resistência das mulheres guarani se manifesta na participação ativa de atividades que envolvem a comunidade e que são organizadas pelos parentes e pela discussão política da sua estrutura social.

Tentei entender e identificar se existem diferenças de gênero entre as mulheres e os homens guarani, mas embora na organização social da comunidade exista divisão de papéis entre homens e mulheres, não existia, ou não percebi, que o papel do homem fosse superior. As mulheres me conduziam e me mostravam diariamente como o trabalho da aldeia é colaborativo, sendo o aspecto fundamental para elas a defesa dos seus costumes e seu nhandereko, junto com os homens.

As mulheres guarani Mbya, por meio da fotografia e dos vídeos conseguiram salientar os aspectos do cotidiano delas que fazem parte da sua cosmovisão, resgatando tempos e memórias que já não estavam lá e os que estão, mas de forma diferente.

Atentando à forma como as imagens mostraram os olhares individuais do tekó de cada uma das mulheres, abriu-se um caminho para a produção imagética, que ia além do cotidiano, e nos apresentava o que já não existe, memórias passadas que ressignificaram o presente. E assim, por meio das narrativas que iam surgindo das imagens foi que começou a se estabelecer o caminho de identidades e experiências dos percursos transitados pelas mulheres guarani Mbya, do tekó das mulheres. Nas fotografias da Jaxuka e Pará pode-se ver claramente um posicionamento político, elementos significativos da sua infância que já não estão e que se tornam imprescindíveis para a manutenção da sua cultura e para a vida mesma. Neste sentido a fotografia se apresenta como uma evocação do passado, e neste caso das perdas do passado, para dar testemunho dessa forma de viver que já não existe mais. Mas a memória está sempre em construção, será que depois de alguns anos essas mesmas fotografias se significariam de forma distinta? No momento, Jaxuka conseguiu visibilizar o passado e relacioná-lo com o presente por meio das suas imagens numa ação criativa política.

No caso de Pará, o registro de elementos significativos da sua cultura e aspectos relacionados com a alimentação foram destacados. A carência de água na aldeia, a impossibilidade do plantio, entre outras, leva as mulheres guarani, e a comunidade em geral, a

sofrer no seu dia a dia, e coloca em perigo seu tekoá, e neste sentido também seu tekó. Assim as imagens apareceram como apoio das narrativas e como as próprias narrativas em que se davam a oportunidade de criar e de dizer, e também de olhar diferente para aqueles que, como espectadores, olhamos a fotografia, e que não podemos enxergar aquilo que vai além, entendendo que o cotidiano das mulheres guarani está em contínuo movimento, se reinventando continuamente.

É interessante atender a essa relação estabelecida entre a imagem e o que a fotógrafa considera significativa da mesma, que vai nos mostrar sua forma de ver o mundo, sua realidade. Imagem e memória estão presentes nas narrativas das mulheres guarani Mbya, que nos foram desvendadas pelo material visual oferecendo nos seus testemunhos na sua relação com a oralidade.

Em muitas ocasiões, quando falávamos da impossibilidade de plantar e tudo o que traz consigo, Jaxuka com a maior naturalidade falava: Nhanderú não vai deixar a gente sozinha, a minha avó dizia isso. Há mais de 500 anos que o povo guarani vêm enfrentando as dificuldades de viver de acordo com suas crenças frente à sociedade hegemônica. Eles me ensinaram que as dificuldades nunca conseguiram incapacitá-los, embora tenha demorado a aprender isto, que seu jeito de viver é uma escolha, e que a permanência da sua cultura está acima de tudo. Eles entendem que a terra foi deixada para todo/as, inclusive para os juruás. Deste modo ao longo de toda a pesquisa reivindicaram continuamente a importância do seu tekoa, assim como o medo de perdê-lo e com ele debilitar de alguma forma o teko das gerações futuras.

É necessário estabelecer ações políticas e sociais, na direção de alterar o cenário das relações com comunidades indígenas, no que se refere a pesquisas e práticas que priorizem o respeito à diversidade dando prioridade às reivindicações do povo Guarani Mbya: saúde, alimentação, demarcação de terras, respeito à sua cultura. No I Seminário Memórias, Territórios e Ocupações, organizado pelo Laboratório Memória do programa EICOS da UFRJ o 31 de Outubro de 2017, Jaxuka e Pará apresentaram sua produção fotográfica realizada durante a pesquisa, foi muito rico ouvir das suas próprias vozes as significações que faziam das imagens, sobretudo Jaxuka, que mostrou por meio das fotografias as dificuldades e problemática que enfrentam sua comunidade numa reivindicação política dentro do espaço acadêmico, acho imprescindível abrir esses espaços de pronúncia para as mulheres, uma aproximação que não faz outra coisa que enriquecer a nós como pesquisadores/as acadêmicos.

Por outro lado, se apresenta a oportunidade, o desafio para aqueles e aquelas pesquisadoras que trabalham refletindo a respeito das imagens poder incorporá-las de forma criativa nas nossas pesquisas, na produção de artigos e nos lugares de produção e divulgação acadêmica valorizando a importância das imagens na prática da pesquisa pós e decolonial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. El acto creador como pedagogía emancipatoria y decolonial, en Palermo y Madrid de Zito Fontán, Cuentan las culturas, los objetos dicen....Salta, Fundación Pajcha, p. 11-14, 2010.

ALVAREZ, Sonia; ESCOBAR, Arturo. The making of social movements in Latin America. Identity, strategy, and democracy. Oxford: Westview Press, Cap. 3, p.14-17, 1992.

AMOROZO, M.C.M; MING, L. C. ; SILVA, S. P. da. Método de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecologia e Disciplinas correlatos. Anais. Rio Claro/S.P.. UNESP/CNPq.2002.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. Estudos Feministas, Instituto de Estudos de Gênero da Universidade Federal de Santa Catarina, v.21, n.2, p.659-688, maio/agosto, 2013.

BANKS, M. (2001). Visual methods in social research. Londres: Sage, 2001.

BARBOSA, Pablo Antunha. A" Terra sem Mal" de Curt Nimuendajú e a" Emigração dos Cayuáz" de João Henrique Elliott. Notas sobre as" migrações" guarani no século XIX*/The" Land without Evil" of Nimuendajú and" The Cayuáz Emigration" by João Henrique Elliott. Notes on Guarani" migrations" in the nineteenth century. *Tellus*, vol. 13, no 24, p. 121, 2013.

BARROS-MACIEL, Tania; D'AVILA NETO, Maria Inácia. L'implication du chercheur et la scientificité de la recherche:étude d'un cas de recherche-action-apresentado como integrantes da Secão de Epistemologia e Ética em Ciências Sociais:Objetividade e Subjetividade Associação Internacional de Sociologia (AIS}, XII th World Congress of Sociology, Madrid, jul.1990.

BARROSO, J. M. Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa. Entrevista con Yuderlys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales* (III), pp. 22 – 33., 2014.

BIDASECA, Karina. Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo post-colonial. Andamios, México, v. 8, n.17, p.61-89, sep/dic, 2011.

BOURDIEU, Pierre; BOURDIEU, Marie-Claire. O camponês ea fotografia. Revista de Sociologia e Política, 2006, n. 26, p. 39.

BOTERO, Patricia. Arturo Escobar y sus fuentes críticas en la construcción de pensamiento latinoamericano. Revista Latinoamericana en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, v.8, n.1, p.151-173, 2010.

BRASIL, Constituição. (1988) Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, Senado, 1988, 168p.

CAMPOS, Cristina, REIS, Marluci. Trajetória Histórica Guarani Mbyá: De Paraty Mirim A Niterói Os Índios e o Atlântico, São Paulo XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, julho, 2011.

CABNAL, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala” en ACSUR-Las Segovias. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Madrid: ACSUR-Las Segovias, pp. 11-25, 2010.

CABRAL DE OLIVEIRA, Joanna, KEESE DOS SANTOS, Lucas. “Perguntas demais: Multiplicidades de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores” in CANEIRO DA CUNHA, Manuela e CESARINO, Pedro (orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*, São Paulo, 2015. pp. 113-135.

CAMPOS, Ricardo, 2011, “Imagem e tecnologias visuais em pesquisa social: tendências e desafios”, *Análise Social*, XLVI (199): 237-259.

CAMPOS, R. Cristina; REIS, Marluci. “TRAJETÓRIA HISTÓRICA GUARANI MBYÁ : DE PARATY MIRIM A NITERÓI” .Anais do XXVI Simpósio Nacional de História ANPUH São Paulo, julho 201.

CARRILLO, A. T. Vínculos comunitários y reconstrucción social, 2002.

CASTRO GOMEZ. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes", en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco / Instituto Pensar / Siglo del Hombre, 2005, pp. 79-91.

CICCARONE, Celeste. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. Dimensões: Revista de História da Ufes, v.26, p.136-151, 2011.

CICCARONE, C. . Narrativas indígenas Tupinikim e Guarani sobre remoção, reclusão e fugas no período do regime militar no Brasil.. In: Conferencia Internacional Antropologia, 2014, La Habana. Memorias. Conferencia Internacional Antropologia 2010-2012-2014. Instituto Cubano de Antropolog, 2014.

CUBILLOS, E. (2012.). Ciudadanías en el límite. La fotografía participativa. Trabajo Social, 2012 (14), 41-57.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. Nómadas, Universidad Central de Colombia, n.26, p.92-101, 2007.

D'ÁVILA, Maria Inácia e BARROS MACIEL, Tânia. VI ENCONTRO NACIONAL DE PSICOLOGIA SOCIAL. ABRAPSO. UERJ- 8 a 11 de maio, 1991.

DE ASSIS, Valéria; IVORY, José. Análise sobre as populações guarani contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*, v. 64, n. 230, p. 35-54, 2004.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano – arte do fazer*. Petrópolis: Editora Vozes, p.41, 1994.

DE CERTEAU, Michel. Making do: uses and tactics. *Practicing History: New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, p. 217, 2004.

DE CERTEAU, Michel, MAYOL, Pierre. *The Practice of Everyday Life: Living and cooking*. University of Minnesota Press, v.2, 1998.

DOMINGUES, J.L. *O Cotidiano da Escola de 1o Grau: O Sonho e a Realidade*. Goiânia: EDUC, 1988.

DIEGUES, Antonio Carlos. Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas. *São Paulo em perspectiva*, v.6, n.1-2, p.22-29, 1992.

ENCONTRO entre culturas. Direção: Elena Valdivia. Produção: Wera Mirim. Entrevista com Jaxuka, guarani Mbya, 13' 23". Disponível em: <https://youtu.be/Moa6Ep3ngVM>. [Aceso](#) em fevereiro de 2018.

ESCOBAR, Arturo. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: Cerec, 1999.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo*. Tabula rasa, v.1, p.51-86, 2003.

ESCOBAR, Arturo. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?*. Buenos Aires, 2000.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Editorial Norma, 1998.

ESCOBAR, Arturo. RESTREPO, E. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores, 2010.

FREIRE, P. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In C. R. Brandão, *Pesquisa participante* (3a ed., pp. 34-41). São Paulo: Brasiliense, 1983.

GARLET, Ivori DE ASSIS, Valéria. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas. *FRONTEIRAS: Revista de História* v.11, n.19, p.15-46, 2009.

GRUBITS, Sonia, DARRAULT- HARRIS, Ivan. Ambiente, identidade e cultura: reflexões sobre comunidades Guarani/Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso do Sul. São Paulo: Revista Psicologia & Sociedade, v.1,p.15, p.182-200, 2003.

GURAN, Milton. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. Cadernos de antropologia e imagem, vol 10 p.155-166, Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.

HELLER, Agnes. Sociología de la vida cotidiana. Barcelona: Península, 2002.

HELLER, A., & O Cotidiano e a História. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder, 3. ed. Rio de Janeiro, p.54-55, 1972.

HERNÁNDEZ, A. E. Etnográficas e Historias de Resistencia: Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. Diálogo, v.13, n.1, p.23, 2010.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os indígenas do Censo demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor e raça. Rio de Janeiro,2012. Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/>. Acesso em 20/08/2014.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. 6. ed. Campinas: Papirus, 1996.

KEITH, R.; FUENZALIDA, F.; MATOS MAR, J.COTLER, J.; ALBERTI, G. Hacienda, la comunidad y el campesinado en el Perú, 1976.

KOSSOY, Boris. Contribución a los estudios históricos de la fotografía en América Latina: referencias históricas, teóricas y metodológicas. V Coloquio Latinoamericano de Fotografía. México: Centro de la Imagen/CONACULTA., 2000.

LADEIRA, Maria I. **O caminhar sob a luz**: o território Mbya e a beira do oceano. 1992. 199 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-graduação em Antropologia, PUC-SP, [1992].

LANE, S.T.M. Histórico e fundamentos da Psicologia comunitária no Brasil. In: R.H.F Campos (Org.), *Psicologia Social Comunitária* Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 17-34.

LEFEBVRE, Henri. La vida cotidiana en el mundo moderno, v. 24, ed. Gallimard, 1971.

LEFEBVRE, Henri. The production of space, v. 142. Blackwell: Oxford, 1991.

LEVIGARD, Yvonne Elsa; BARBOSA, Ruth. Incertezas e cotidiano: uma breve reflexão. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v.62 ,n.1, 2010.

LEVY, A., NICOLAI, A., ENRIQUEZ, E., & DUBOST, J. A psicossociologia: crise ou renovação? Em M. N. da Mata Machado & colaboradores (Orgs.), *Psicossociologia, Análise Social e Intervenção*, Petrópolis: Vozes, p.101-112, 1994.

LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. *Tellus*, no 6, p. 15-30, 2014.

LUGONES, María. Coloniality and gender. *Tabula rasa*, no 9, p. 73-102, 2008.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v.10, n.1, p.121-158, 2006.

MARESCA, Sylvain. *L'autoportrait: Six agricultrices en quête d'image*. Paris, Institut National de Recherche Agronomique, INRA, 1991.

MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal, v.18, 2003.

MIGNOLO, W. *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. London: Duke University Press, 2011.

MOHANTY, C. Bajo los ojos de occidente. *Academia feminista y discurso colonial*. L. Suárez Navaz y A. Hernández (editoras). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, p.112-161, 2008.

NASCIUTTI, J. C. R. Reflexões sobre o espaço da Psicossociologia. *Revista Documenta*, Rio de Janeiro, ano 4, n. 7, p. 51-58, 1996.

NIMUENDAJÚ, Curt.; BARBOSA, Pablo.; CHAMORRO, Graciela. Apontamentos sobre os Guaraní. *Tellus* v.24 , p.311-360, 2014.

NUNES, Karliane Macedo. "(R) existir com imagens: considerações sobre a produção audiovisual indígena no Brasil." *Brasiliana-Journal for Brazilian Studies*, p. 318-343, 2017.

O sol e a lua. Direção: Elena Valdivia. Produção: Wera Mirim. Narrativa: Ilza, Guaraní Mbya. 32'22". Disponível em: (<https://youtu.be/cbsorHqBVD4>). Acesso em fevereiro de 2018.

PAIS, José Machado. Nas rotas do cotidiano: paradigmas sociológicos na análise da vida cotidiana." *Vida cotidiana: enigmas e revelações*. São Paulo: Cortez, p.25-34, 2003.

PAIVA, Rosalía. *Feminismo Paritario Indígena Andino*. ECOPORTAL.net. Abr, 2007.

PETRUCCELLI, J. L. *A cor denominada*: um estudo do suplemento da PME de julho/98. Rio de Janeiro: IBGE, p.54, 2000.

PINTO, Alejandra. Reinventando o Feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de Gênero. In: SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO 9, 2010, Florianópolis. Anais.... Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, p. 1-10

PINTO, Celi Jardim. Identidad, Subalternidad y Colonialidad: un aporte a los nuevos movimientos de resistencia en el Sur Global. 37º ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 2013, Águas de Lindóia, São Paulo. Anais... Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), 2013, p 1- 10.

PINTO, Celi Jardim. Feminismo Historia e Poder. (Dossiê) *Revista de Sociologia e Política*, v.18, n.36, p. 15-23, jun, 2010.

PORTO GONÇALVES, Carlos W. “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”, em Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (coordenadores) *La Guerra Infinita. Hegemonía y terror mundial* (Buenos Aires: CLACSO), 2002.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, v.24, n.51, p 137- 148, 2000.

RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RE EXISTÊNCIA no cotidiano. Direção: Elena Valdivia. Produção: Wera Mirim. Entrevista com Jaxuka, Guarani Mbya. 15’08”. Disponível em: (<https://youtu.be/O7aZf2R5bNw>). Acesso em fevereiro de 2018.

ROSE, G. *Visual Methodologies*. Londres: Sage, 2001.

RIBEIRO, Gustavo. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos estudos-CEBRAP*, n. 80, São Paulo, mar, 2008.

RIVERA, Silvia. *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

SACCHI, Ângela Celia. Mulheres indígenas: O processo organizativo e as demandas de gênero. Assistência técnica e financeira para o desenvolvimento indígena. Rio de Janeiro/Brasília: ContraCapa Livraria/Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, Ministério do Desenvolvimento Agrário, v.80, p.141-159, 2005.

SACCHI, Ângela Celia. União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira. Tese (Doutorado em Antropologia Social). 245 fl. Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Quilombos: Modos e Significados*. Saco/Curtume, São João do Piauí – PI, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *A Globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 324, 2006.

SANTOS, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura. *Epistemologías del sur. Utopía y praxis latinoamericana*, v. 16, n.54, 2011.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil: ensaio etno-sociológico* v.15. Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação, 1959.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1974.

SEGATO, Rita Laura. “Las Estructuras Elementales de la Violencia: contrato y estatus en la etiología de la violencia” In *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los Derechos Humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes / Prometeo 3010, 2003.

SILVA, Sérgio Luiz Pereira. Outros olhares para outras Américas: cultura visual e fotografia na América Latina pós-tradicional. *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 45, no 3, p. 217-225, 2009.

SILVA, Sérgio Luiz Pereira. Identidade e novas mídias: A cultura visual no processo de investigação das ciências sociais. Publicado na revista *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares* (15) Uerj. 2006.

SILVA, Sérgio Luiz Pereira. A construção visual da latinoamericanidade. TEXTO APRESENTADO NO IV CONGRESSO INTERNACIONAL DO NUCLEO DE ESTUDOS DAS AMERICAS - REALIZADO NA UERJ ENTRE 25 E 29 DE AGOSTO DE 2014.

SINGHAL, A., RATTINE-FLAHERTY, E., & MAYER, M. A. Can communication be Socially Responsible and commercially viable? An assessment of Sa Pagsikat g Araw, an entertainment-education radio series in the Philippines. In M. B. Hinner (Ed.), *The interrelationships of Business and communication* (pp. 329-347). Berlim, 2010.

SOBRE tradição. Direção: Elena Valdivia. Produção: Wera Mirim. Entrevista com Jaxuka, Guarani Mbya, 21’44”. Disponível em: <https://youtu.be/kiR3TjhyX7U>. Acesso em fevereiro de 2018.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana. Globalização hegemônica frente à problemática da identidade cultural e dos conhecimentos tradicionais indígenas: uma busca pelas significações locais. *Amicus Curiae*, v.10, 2013.

SOBRE o parto. Direção: Elena Valdivia. Produção: Wera Mirim. Entrevista com Catarina Gonçalves, parteira Guarani Mbya. 13’53”. Entrevistada por: Para, Guarani Mbya. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=2pkBh_VSjqE&t=2s. Acesso em fevereiro de 2018.

SOCIAL, Y. R., & CARRILLO, A. T. Vínculos comunitários y reconstrucción, 2002.

TORRES, A. “Organizaciones y luchas urbanas en América Latina. Balance y perspectivas”, En: *Estudios Latinoamericanos*. Nueva Época, Año 7, 14, julio – diciembre. México DF: FCCyP, UNAM, 2002.

TORRES, A. El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos. Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano CINDE. Bogotá D. C.: Editorial El Búho Ltda, 2013.

VENEGAS, J. E. S. Embera Wera: vida, poder y resistencia. *Ciudad Paz-ando*, 7, n.1, p.198-214, 2014.

VOIGT, ANA Clara. Mercosul Educativo e o Desenvolvimentismo Regional: Alternativas Deseuropeizantes À Partir Dos Estudos Subalternos E Dos Estudos Decoloniais, 2015.

V COLÓQUIO INTERNACIONAL A UNIVERSIDADE E MODOS DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO- PARA QUE DESENVOLVIMENTOS?, Montes Claros, Minas Gerais, 2015

WALS, Catherine. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GOMEZ, S, GROSGOUEL, R. (Eds) El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, v.47, 2007.

ANEXOS

ANEXO 1

ANEXO 2

Carta de apresentação do pesquisador

Senhor Félix,

Por meio desta apresento a acadêmica Elena Maria Pilar Valdivia Díaz, do programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social-EICOS-, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que está realizando a pesquisa intitulada "A resistência do cotidiano: mulheres guarani Mbya", sob minha responsabilidade. A presente pesquisa faz parte do projeto "Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro", aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

O objetivo é estudar o cotidiano das mulheres da comunidade indígena Guarani Mbya da comunidade Céu Azul em Itaipuaçu (RJ), como uma dimensão de análise contra-hegemônica, para indagar se em seu contexto social, político, econômico e cultural essas mulheres articulam suas estratégias organizativas contra-hegemônicas, pelas quais reivindicam sua condição de mulher indígena. Propõe-se contextualizar criticamente as políticas de desenvolvimento/projetos de cooperação, as práticas das próprias comunidades, seus relacionamentos fora da comunidade, as práticas hegemônicas em grupos minoritários da perspectiva decolonial/ pós-colonial e a teoria feminista. Para tanto, serão realizadas observações, entrevistas e conversas grupais com os membros que forem convidados e aceitarem participar da pesquisa. Além disso utilizar-se-á a fotografia como uma prática baseada na produção de conhecimento tem três objetivos principais: (1) permite às pessoas identificar e refletir sobre as forças e as preocupações da sua comunidade, (2) promove o diálogo crítico e o conhecimento sobre temas importantes através discussão em pequenos e grandes grupos de fotografias. Na oportunidade, solicitamos autorização para que realize a pesquisa através da coleta de dados junto às mulheres da Aldeia Guarani Mbya Céu Azul. Informo que o caráter ético desta pesquisa assegura a participação voluntária e a preservação da identidade das pessoas participantes.

Para a realização deste estudo, as pesquisadoras assumem o compromisso de retorno dos resultados da pesquisa aos participantes, ao responsável pelo projeto e ao responsável pelo terreno.

Caso esteja de acordo, segue anexo um modelo de carta de aceite e autorização.

Atenciosamente,

.....
Samira Lima da Costa
Professora orientadora – responsável institucional pela pesquisa
(Contatos: hiassam2000@gmail.com – 21-96550-2545)

.....
Elena Maria Pilar Valdivia Diaz
Acadêmica pesquisadora
(Contatos: lacelenadegrana@yahoo.es 21-980198744)

.....
Responsável da Instituição

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA

Eu, Félix *Félix Belva*, cacique da aldeia Céu Azul em Itaipuaçu, autorizo as pesquisadoras professora Samira Lima da Costa e acadêmica Elena Maria Pilar Valdivia Diaz, do programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social-EICOS- da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a realizarem a pesquisa intitulada “A resistência do cotidiano: mulheres guarani Mbya”.

A referida pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582 e assegura a privacidade das pessoas envolvidas, respeitando deste modo as Diretrizes Éticas da Pesquisa Envolvendo Seres Humanos, nos termos estabelecidos na Resolução CNS Nº 466/2012, e obedecendo as disposições legais estabelecidas na Constituição Federal Brasileira, artigo 5º, incisos X e XIV e no Novo Código Civil, artigo 20. Deste modo, que as pesquisadoras assumem os compromissos éticos de garantir que a adesão ao estudo seja voluntária, o desligamento de qualquer participante será possível a qualquer momento bastando que o mesmo manifeste tal intenção, as informações serão tratadas com respeito e sigilo.

O estudo autorizado tem como objetivo estudar o cotidiano das mulheres da comunidade indígena Guarani Mbya da comunidade Céu Azul, em Itaipuaçu (RJ), como uma dimensão de análise contra-hegemônico, para indagar se em seu contexto social,

político, econômico e cultural essas mulheres articulam suas estratégias organizativas contra-hegemônicas, pelas quais reivindicam sua condição de mulher indígena. Propõe-se contextualizar criticamente as políticas de desenvolvimento/projetos de cooperação, as práticas das próprias comunidades, seus relacionamentos fora da comunidade, as práticas hegemônicas em grupos minoritários da perspectiva decolonial/ pós-colonial e a teoria feminista. Para tanto, serão realizadas observações, entrevistas e conversas grupais com os membros que forem convidados e aceitarem participar da pesquisa. Além disso utilizar-se-á a fotografia como uma prática baseada na produção de conhecimento tem três objetivos principais: (1) permite às pessoas identificar e refletir sobre as forças e as preocupações da sua comunidade, (2) promove o diálogo crítico e o conhecimento sobre temas importantes através discussão em pequenos e grandes grupos de fotografias.

Tenho(mos) ciência de que o projeto tem fins científicos, gerando informações que serão socializadas em eventos e publicações desta ordem, sempre garantindo o sigilo e a confidencialidade dos participantes. O registro de nomes, falas e imagens fica condicionado à sua expressa autorização, devendo haver acordo de todos os presentes e respectivas assinaturas.

Desta forma, estou(amos) de acordo e fica autorizada sua realização.



.....
Assinatura, data, local, vinculação institucional com o terreiro/projeto.

PESQUISA “A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA”

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

1.1 Apresentação da pesquisadora: Meu nome Elena Maria Valdivia Diaz, estou fazendo mestrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, e por este motivo estou realizando a pesquisa “A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya” . Irei apresentar para você os objetivos da pesquisa e outras informações que queira saber, assim você poderá decidir se tem interesse em aceitar o convite (ou não) que lhe faço para participar da pesquisa. A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

1.2 Explicação dos objetivos e natureza da pesquisa: A pesquisa tem como objetivo analisar e discutir como vocês aqui da comunidade se organizam e se articulam para a manutenção da cultura Guarani Mbya e trabalhar com as reflexões de vocês sobre seu cotidiano na comunidade.

As informações para a pesquisa serão coletadas através de entrevistas com as mulheres da comunidade, gravações em vídeo e por meio de observações que farei nos momentos em que estiver na comunidade, e de algumas das fotografias realizadas por vocês que serão posteriormente motivo de reflexão. Assim sendo, sua participação na pesquisa se dará através de entrevistas que realizarei com vocês , ou seja, conversaremos sobre alguns temas relacionados pesquisa.

1.3 Explicação sobre o acesso e uso restrito dos dados: Vocês poderão ter acesso às gravações das entrevistas além dos conteúdos da entrevista que por ventura poderão ser divulgados. Entretanto, não necessariamente o que coletarmos na entrevista com vocês será divulgado. Não identificamos as pessoas e tomamos os cuidados necessários para que estas não sejam identificadas através do que foi dito, mas caso os pesquisados queiram ser identificados, isto pode ser feito também . A equipe de pesquisa fará uma devolutiva para a comunidade sobre os resultados, em linguagem acessível. Além disso, os resultados vão compor o ACERVO de pesquisas da UFRJ, ficando disponíveis para consulta por qualquer pessoa e a qualquer momento.

1.4 Registro de dados (gravações audio-visuais e registros escritos): Os dados serão anotados por mim em caderno de notas medida que vocês forem conversando comigo. É importante gravar nossas conversas também, para que eu possa depois com calma esclarecer alguma dúvida em relação ao que foi anotado, mas isto se vocês permitirem, claro. Quanto fotos ou eventuais filmagens, estas serão feitas também apenas com seu consentimento para a posterior divulgação.

1.5 Natureza da entrevista

Duração, local, privacidade, temas abordados etc

As entrevistas serão agendadas no local e nas condições que forem melhores pra vocês , ou seja, da forma que sejam mais a vontade. Vocês tem o direito de interromper a entrevista ou seu registro e de deixar de responder questões e de mudar as condições de sua participação a qualquer hora e a qualquer momento da entrevista ou da pesquisa. Os temas das perguntas são relativas a forma como vocês da comunidade trabalham, como vocês se organizam e como se relacionam entre si e com o meio ambiente local.

1.6 Riscos e benefícios da participação para os pesquisados

A pesquisa pode ajudar na elaboração de propostas de fortalecimento da comunidade Guarani Mbya e contribuir ao debate da importância da manutenção da sua cultura, que podem ser desenvolvidas tanto por órgãos públicos como por entidades não governamentais, inclusive pela própria comunidade. Quanto aos riscos, as peculiaridades da comunidade, do bem estar e da proteção cultural devem estar no primeiro lugar. Deve-se respeitar a sua visão do mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política. Eventualmente serão abordados acontecimentos ou assuntos que causem algum tipo de desconforto aos entrevistados. Entretanto, só trabalharemos com o consentimento dos envolvidos e não há no projeto nada previsto que possa forçar ou expor os participantes. Inclusive vocês têm a garantia de plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma. Além disso, vocês têm a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade durante todas as fases da pesquisa e o direito indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

1.7 Consentimento

Você entendeu o que expliquei? _____

Você quer participar? _____

Concorda com a gravação e as anotações da entrevista? _____

Permite que eu tire fotos suas? _____

Você é quem decide se gostaria de participar ou não participar deste estudo/pesquisa. É fundamental que tenha compreendido o conteúdo deste termo e esclareça qualquer dúvida antes de decidir se aceita participar. Além disso, os contatos da instituição e de pesquisa e os meus ficarão a sua disposição. Se decidir participar do projeto de Pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya" você deve assinar este Termo de Consentimento, sendo que uma via deste Termo assinada por mim ficará com você. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento e sem dar justificativas. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades.

Dados da instituição : UFRJ CEP: 21941-901 Telefones: (21) 3938-5336

Dados da pesquisadora : Elena Maria Valdivia Diaz

Telefones: (21) 980198744

e-mail: laelenadegrana@yahoo.es

Curralinho/PA, // 2016

Entrevistado

Danielson Karai Mirim Mariano
Elena Valdivia Diaz



PESQUISA “A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA”

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

1.1 Apresentação da pesquisadora: Meu nome Elena Maria Valdivia Diaz, estou fazendo mestrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, e por este motivo estou realizando a pesquisa “A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya”. Irei apresentar para você os objetivos da pesquisa e outras informações que queira saber, assim você poderá decidir se tem interesse em aceitar o convite (ou não) que lhe faço para participar da pesquisa. A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

1.2 Explicação dos objetivos e natureza da pesquisa: A pesquisa tem como objetivo analisar e discutir como vocês aqui da comunidade se organizam e se articulam para a manutenção da cultura Guarani Mbya e trabalhar com as reflexões de vocês sobre seu cotidiano na comunidade.

As informações para a pesquisa serão coletadas através de entrevistas com as mulheres da comunidade, gravações em vídeo e por meio de observações que farei nos momentos em que estiver na comunidade, e de algumas das fotografias realizadas por vocês que serão posteriormente motivo de reflexão. Assim sendo, sua participação na pesquisa se dará através de entrevistas que realizarei com vocês, ou seja, conversaremos sobre alguns temas relacionados pesquisa.

1.3 Explicação sobre o acesso e uso restrito dos dados: Vocês poderão ter acesso às gravações das entrevistas além dos conteúdos da entrevista que por ventura poderão ser divulgados. Entretanto, não necessariamente o que coletarmos na entrevista com vocês será divulgado. Não identificamos as pessoas e tomamos os cuidados necessários para que estas não sejam identificadas através do que foi dito, mas caso os pesquisados queiram ser identificados, isto pode ser feito também. A equipe de pesquisa fará uma devolutiva para a comunidade sobre os resultados, em linguagem acessível. Além disso, os resultados vão compor o ACERVO de pesquisas da UFRJ, ficando disponíveis para consulta por qualquer pessoa e a qualquer momento.

1.4 Registro de dados (gravações audio-visuais e registros escritos): Os dados serão anotados por mim em caderno de notas medida que vocês forem conversando comigo. É importante gravar nossas conversas também, para que eu possa depois com calma esclarecer alguma dúvida em relação ao que foi anotado, mas isto se vocês permitirem, claro. Quanto fotos ou eventuais filmagens, estas serão feitas também apenas com seu consentimento para a posterior divulgação.

1.5 Natureza da entrevista

Duração, local, privacidade, temas abordados etc

As entrevistas serão agendadas no local e nas condições que forem melhores pra vocês, ou seja, da forma que sejam mais a vontade. Vocês tem o direito de interromper a entrevista ou seu registro e de deixar de responder questões e de mudar as condições de sua participação a qualquer hora e a qualquer momento da entrevista ou da pesquisa. Os temas das perguntas são relativas a forma como vocês da comunidade trabalham, como vocês se organizam e como se relacionam entre si e com o meio ambiente local.

1.6 Riscos e benefícios da participação para os pesquisados

A pesquisa pode ajudar na elaboração de propostas de fortalecimento da comunidade Guarani Mbya e contribuir ao debate da importância da manutenção da sua cultura, que podem ser desenvolvidas tanto por órgãos públicos como por entidades não governamentais, inclusive pela própria comunidade. Quanto aos riscos, as peculiaridades da comunidade, do bem estar e da proteção cultural devem estar no primeiro lugar. Deve-se respeitar a sua visão do mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política. Eventualmente serão abordados acontecimentos ou assuntos que causem algum tipo de desconforto aos entrevistados. Entretanto, só trabalharemos com o consentimento dos envolvidos e não há no projeto nada previsto que possa forçar ou expor os participantes. Inclusive vocês tem a garantia de plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma. Além disso, vocês tem a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade durante todas as fases da pesquisa e o direito indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

1.7 Consentimento

Você entendeu o que expliquei? _____

Você quer participar? _____

Concorda com a gravação e anotações da entrevista? _____

Permite que eu tire fotos suas? _____

Você é quem decide se gostaria de participar ou não participar deste estudo/pesquisa. É fundamental que tenha compreendido o conteúdo deste termo e esclareça qualquer dúvida antes de decidir se aceita participar. Além disso, os contatos da instituição e de pesquisa e os meus ficarão a sua disposição. Se decidir participar do projeto de Pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya" você deve assinar este Termo de Consentimento, sendo que uma via deste Termo assinada por mim ficará com você. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento e sem dar justificativas. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades.

Dados da instituição : UFRJ CEP: 21941-901 Telefones: (21) 3938-5336

Dados da pesquisadora : Elena Maria Valdivia Diaz

Telefones: (21) 980198744

e-mail: laelenadegrana@yahoo.es

Curralinho/PA, // 2016

Entrevistado

Felix da Silva Brizuela

Elena Valdivia Diaz



PESQUISA “A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA”

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

1.1 Apresentação da pesquisadora: Meu nome Elena Maria Valdivia Diaz, estou fazendo mestrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, e por este motivo estou realizando a pesquisa “A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya” . Irei apresentar para você os objetivos da pesquisa e outras informações que queira saber, assim você poderá decidir se tem interesse em aceitar o convite (ou não) que lhe faço para participar da pesquisa. A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

1.2 Explicação dos objetivos e natureza da pesquisa: A pesquisa tem como objetivo analisar e discutir como vocês aqui da comunidade se organizam e se articulam para a manutenção da cultura Guarani Mbya e trabalhar com as reflexões de vocês sobre seu cotidiano na comunidade.

As informações para a pesquisa serão coletadas através de entrevistas com as mulheres da comunidade, gravações em vídeo e por meio de observações que farei nos momentos em que estiver na comunidade, e de algumas das fotografias realizadas por vocês que serão posteriormente motivo de reflexão. Assim sendo, sua participação na pesquisa se dará através de entrevistas que realizarei com vocês , ou seja, conversaremos sobre alguns temas relacionados pesquisa.

1.3 Explicação sobre o acesso e uso restrito dos dados: Vocês poderão ter acesso às gravações das entrevistas além dos conteúdos da entrevista que por ventura poderão ser divulgados. Entretanto, não necessariamente o que coletarmos na entrevista com vocês será divulgado. Não identificamos as pessoas e tomamos os cuidados necessários para que estas não sejam identificadas através do que foi dito, mas caso os pesquisados queiram ser identificados, isto pode ser feito também . A equipe de pesquisa fará uma devolutiva para a comunidade sobre os resultados, em linguagem acessível. Além disso, os resultados vão compor o ACERVO de pesquisas da UFRJ, ficando disponíveis para consulta por qualquer pessoa e a qualquer momento.

1.4 Registro de dados (gravações audio-visuais e registros escritos): Os dados serão anotados por mim em caderno de notas medida que vocês forem conversando comigo. É importante gravar nossas conversas também, para que eu possa depois com calma esclarecer alguma dúvida em relação ao que foi anotado, mas isto se vocês permitirem, claro. Quanto fotos ou eventuais filmagens, estas serão feitas também apenas com seu consentimento para a posterior divulgação.

1.5 Natureza da entrevista

Duração, local, privacidade, temas abordados etc

As entrevistas serão agendadas no local e nas condições que forem melhores pra vocês , ou seja, da forma que sejam mais a vontade. Vocês tem o direito de interromper a entrevista ou seu registro e de deixar de responder questões e de mudar as condições de sua participação a qualquer hora e a qualquer momento da entrevista ou da pesquisa. Os temas das perguntas são relativas a forma como vocês da comunidade trabalham, como vocês se organizam e como se relacionam entre si e com o meio ambiente local.

1.6 Riscos e benefícios da participação para os pesquisados

A pesquisa pode ajudar na elaboração de propostas de fortalecimento da comunidade Guarani Mbya e contribuir ao debate da importância da manutenção da sua cultura, que podem ser desenvolvidas tanto por órgãos públicos como por entidades não governamentais, inclusive pela própria comunidade. Quanto aos riscos, as peculiaridades da comunidade, do bem estar e da proteção cultural devem estar no primeiro lugar. Deve-se respeitar a sua visão do mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política. Eventualmente serão abordados acontecimentos ou assuntos que causem algum tipo de desconforto aos entrevistados. Entretanto, só trabalharemos com o consentimento dos envolvidos e não há no projeto nada previsto que possa forçar ou expor os participantes. Inclusive vocês tem a garantia de plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma. Além disso, vocês tem a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade durante todas as fases da pesquisa e o direito indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

1.7 Consentimento

Você entendeu o que expliquei? _____

Você quer participar? _____

Concorda com a gravação e anotações da entrevista? _____

Permite que eu tire fotos suas? _____

Você é quem decide se gostaria de participar ou não participar deste estudo/pesquisa. É fundamental que tenha compreendido o conteúdo deste termo e esclareça qualquer dúvida antes de decidir se aceita participar. Além disso, os contatos da instituição e de pesquisa e os meus ficarão a sua disposição. Se decidir participar do projeto de Pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya" você deve assinar este Termo de Consentimento, sendo que uma via deste Termo assinada por mim ficará com você. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento e sem dar justificativas. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades.

Dados da instituição : UFRJ CEP: 21941-901 Telefones: (21) 3938-5336

Dados da pesquisadora : Elena Maria Valdivia Diaz

Telefones: (21) 980198744

e-mail: laelcnadegrana@yahoo.es

Curralinho/PA, // 2016

Entrevistado

Elena Maria Valdivia Diaz
Elena Valdivia Diaz



PESQUISA “A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA”

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

1.1 Apresentação da pesquisadora: Meu nome Elena Maria Valdivia Diaz, estou fazendo mestrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, e por este motivo estou realizando a pesquisa “A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya”. Irei apresentar para você os objetivos da pesquisa e outras informações que queira saber, assim você poderá decidir se tem interesse em aceitar o convite (ou não) que lhe faço para participar da pesquisa. A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 84203016.6.0000.5582.

1.2 Explicação dos objetivos e natureza da pesquisa: A pesquisa tem como objetivo analisar e discutir como vocês aqui da comunidade se organizam e se articulam para a manutenção da cultura Guarani Mbya e trabalhar com as reflexões de vocês sobre seu cotidiano na comunidade.

As informações para a pesquisa serão coletadas através de entrevistas com as mulheres da comunidade, gravações em vídeo e por meio de observações que farei nos momentos em que estiver na comunidade, e de algumas das fotografias realizadas por vocês que serão posteriormente motivo de reflexão. Assim sendo, sua participação na pesquisa se dará através de entrevistas que realizarei com vocês, ou seja, conversaremos sobre alguns temas relacionados pesquisa.

1.3 Explicação sobre o acesso e uso restrito dos dados: Vocês poderão ter acesso às gravações das entrevistas além dos conteúdos da entrevista que por ventura poderão ser divulgados. Entretanto, não necessariamente o que coletarmos na entrevista com vocês será divulgado. Não identificamos as pessoas e tomamos os cuidados necessários para que estas não sejam identificadas através do que foi dito, mas caso os pesquisados queiram ser identificados, isto pode ser feito também. A equipe de pesquisa fará uma devolutiva para a comunidade sobre os resultados, em linguagem acessível. Além disso, os resultados vão compor o ACERVO de pesquisas da UFRJ, ficando disponíveis para consulta por qualquer pessoa e a qualquer momento.

1.4 Registro de dados (gravações áudio-visuais e registros escritos): Os dados serão anotados por mim em caderno de notas medida que vocês forem conversando comigo. É importante gravar nossas conversas também, para que eu possa depois com calma esclarecer alguma dúvida em relação ao que foi anotado, mas isto se vocês permitirem, claro. Quanto fotos ou eventuais filmagens, estas serão feitas também apenas com seu consentimento para a posterior divulgação.

1.5 Natureza da entrevista

Duração, local, privacidade, temas abordados etc

As entrevistas serão agendadas no local e nas condições que forem melhores pra vocês, ou seja, da forma que sejam mais a vontade. Vocês tem o direito de interromper a entrevista ou seu registro e de deixar de responder questões e de mudar as condições de sua participação a qualquer hora e a qualquer momento da entrevista ou da pesquisa. Os temas das perguntas são relativas a forma como vocês da comunidade trabalham, como vocês se organizam e como se relacionam entre si e com o meio ambiente local.

1.6 Riscos e benefícios da participação para os pesquisados

A pesquisa pode ajudar na elaboração de propostas de fortalecimento da comunidade Guarani Mbya e contribuir ao debate da importância da manutenção da sua cultura, que podem ser desenvolvidas tanto por órgãos públicos como por entidades não governamentais, inclusive pela própria comunidade. Quanto aos riscos, as peculiaridades da comunidade, do bem estar e da proteção cultural devem estar no primeiro lugar. Deve se respeitar a sua visão do mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política. Eventualmente serão abordados acontecimentos ou assuntos que causem algum tipo de desconforto aos entrevistados. Entretanto, só trabalharemos com o consentimento dos envolvidos e não há no projeto nada previsto que possa forçar ou expor os participantes. Inclusive vocês tem a garantia de plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma. Além disso, vocês tem a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade durante todas as fases da pesquisa e o direito indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

1.7 Consentimento

Você entendeu o que expliquei? _____

Você quer participar? _____

Concorda com a gravação e anotações da entrevista? _____

Permite que eu tire fotos suas? _____

Você é quem decide se gostaria de participar ou não participar deste estudo/pesquisa. É fundamental que tenha compreendido o conteúdo deste termo e esclareça qualquer dúvida antes de decidir se aceita participar. Além disso, os contatos da instituição e de pesquisa e os meus ficarão a sua disposição. Se decidir participar do projeto de Pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya" você deve assinar este Termo de Consentimento, sendo que uma via deste Termo assinada por mim ficará com você. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento e sem dar justificativas. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades.

Dados da instituição : UFRJ CEP: 21941-901 Telefones: (21) 3938-5336

Dados da pesquisadora : Elena Maria Valdivia Diaz

Telefones: (21) 980198744

e-mail: laelenadegrana@yahoo.es

Curralinho/PA, // 2016

Entrevistado

Para

Maria

Elena Valdivia Diaz



PESQUISA “A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA”

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

1.1 Apresentação da pesquisadora: Meu nome Elena Maria Valdivia Diaz, estou fazendo mestrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, e por este motivo estou realizando a pesquisa “A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya” . Irei apresentar para você os objetivos da pesquisa e outras informações que queira saber, assim você poderá decidir se tem interesse em aceitar o convite (ou não) que lhe faço para participar da pesquisa. A presente pesquisa faz parte do projeto “Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro”, aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

1.2 Explicação dos objetivos e natureza da pesquisa: A pesquisa tem como objetivo analisar e discutir como vocês aqui da comunidade se organizam e se articulam para a manutenção da cultura Guarani Mbya e trabalhar com as reflexões de vocês sobre seu cotidiano na comunidade.

As informações para a pesquisa serão coletadas através de entrevistas com as mulheres da comunidade, gravações em video e por meio de observações que farei nos momentos em que estiver na comunidade, e de algumas das fotografias realizadas por vocês que serão posteriormente motivo de reflexão. Assim sendo, sua participação na pesquisa se dará através de entrevistas que realizarei com vocês , ou seja, conversaremos sobre alguns temas relacionados pesquisa.

1.3 Explicação sobre o acesso e uso restrito dos dados: Vocês poderão ter acesso às gravações das entrevistas além dos conteúdos da entrevista que por ventura poderão ser divulgados. Entretanto, não necessariamente o que coletarmos na entrevista com vocês será divulgado. Não identificamos as pessoas e tomarmos os cuidados necessários para que estas não sejam identificadas através do que foi dito, mas caso os pesquisados queiram ser identificados, isto pode ser feito também . A equipe de pesquisa fará uma devolutiva para a comunidade sobre os resultados, em linguagem acessível. Além disso, os resultados vão compor o ACERVO de pesquisas da UFRJ, ficando disponíveis para consulta por qualquer pessoa e a qualquer momento.

1.4 Registro de dados (gravações audio-visuais e registros escritos): Os dados serão anotados por mim em caderno de notas medida que vocês forem conversando comigo. É importante gravar nossas conversas também, para que eu possa depois com calma esclarecer alguma dúvida em relação ao que foi anotado, mas isto se vocês permitirem, claro. Quanto fotos ou eventuais filmagens, estas serão feitas também apenas com seu consentimento para a posterior divulgação.

1.5 Natureza da entrevista

Duração, local, privacidade, temas abordados etc

As entrevistas serão agendadas no local e nas condições que forem melhores pra vocês , ou seja, da forma que sejam mais a vontade. Vocês tem o direito de interromper a entrevista ou seu registro e de deixar de responder questões e de mudar as condições de sua participação a qualquer hora e a qualquer momento da entrevista ou da pesquisa. Os temas das perguntas são relativas a forma como vocês da comunidade trabalham, como vocês se organizam e como se relacionam entre si e com o meio ambiente local.

1.6 Riscos e benefícios da participação para os pesquisados

A pesquisa pode ajudar na elaboração de propostas de fortalecimento da comunidade Guarani Mbya e contribuir ao debate da importância da manutenção da sua cultura, que podem ser desenvolvidas tanto por órgãos públicos como por entidades não governamentais, inclusive pela própria comunidade. Quanto aos riscos, as peculiaridades da comunidade, do bem estar e da proteção cultural devem estar no primeiro lugar. Deve-se respeitar a sua visão do mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política. Eventualmente serão abordados acontecimentos ou assuntos que causem algum tipo de desconforto aos entrevistados. Entretanto, só trabalharemos com o consentimento dos envolvidos e não há no projeto nada previsto que possa forçar ou expor os participantes. Inclusive vocês tem a garantia de plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma. Além disso, vocês tem a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade durante todas as fases da pesquisa e o direito indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

1.7 Consentimento

Você entendeu o que expliquei? _____

Você quer participar? _____

Concorda com a gravação e anotações da entrevista? _____

Permite que eu tire fotos suas? _____

Você é quem decide se gostaria de participar ou não participar deste estudo/pesquisa. É fundamental que tenha compreendido o conteúdo deste termo e esclareça qualquer dúvida antes de decidir se aceita participar. Além disso, os contatos da instituição e de pesquisa e os meus ficarão a sua disposição. Se decidir participar do projeto de Pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya" você deve assinar este Termo de Consentimento, sendo que uma via deste Termo assinada por mim ficará com você. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento e sem dar justificativas. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades.

Dados da instituição : UFRJ CEP: 21941-901 Telefones: (21) 3938-5336

Dados da pesquisadora : Elena Maria Valdivia Diaz

Telefones: (21) 980198744

e-mail: laclenadegrana@yahoo.es

Curralinho/PA, // 2016

Entrevistado



Elena Valdivia Diaz



PESQUISA "A RE EXISTÊNCIA DO COTIDIANO: IMAGENS E MULHERES GUARANI MBYA"

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

1.1 Apresentação da pesquisadora: Meu nome Elena Maria Valdivia Diaz, estou fazendo mestrado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ, e por este motivo estou realizando a pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya". Irei apresentar para você os objetivos da pesquisa e outras informações que queira saber, assim você poderá decidir se tem interesse em aceitar o convite (ou não) que lhe faço para participar da pesquisa. A presente pesquisa faz parte do projeto "Saberes e Ocupações Tradicionais no Estado do Rio de Janeiro", aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFRJ, com CAAE número 54203016.6.0000.5582.

1.2 Explicação dos objetivos e natureza da pesquisa: A pesquisa tem como objetivo analisar e discutir como vocês aqui da comunidade se organizam e se articulam para a manutenção da cultura Guarani Mbya e trabalhar com as reflexões de vocês sobre seu cotidiano na comunidade.

As informações para a pesquisa serão coletadas através de entrevistas com as mulheres da comunidade, gravações em vídeo e por meio de observações que farei nos momentos em que estiver na comunidade, e de algumas das fotografias realizadas por vocês que serão posteriormente motivo de reflexão. Assim sendo, sua participação na pesquisa se dará através de entrevistas que realizarei com vocês, ou seja, conversaremos sobre alguns temas relacionados pesquisa.

1.3 Explicação sobre o acesso e uso restrito dos dados: Vocês poderão ter acesso às gravações das entrevistas além dos conteúdos da entrevista que por ventura poderão ser divulgados. Entretanto, não necessariamente o que coletarmos na entrevista com vocês será divulgado. Não identificamos as pessoas e tomamos os cuidados necessários para que estas não sejam identificadas através do que foi dito, mas caso os pesquisados queiram ser identificados, isto pode ser feito também. A equipe de pesquisa fará uma devolutiva para a comunidade sobre os resultados, em linguagem acessível. Além disso, os resultados vão compor o ACERVO de pesquisas da UFRJ, ficando disponíveis para consulta por qualquer pessoa e a qualquer momento.

1.4 Registro de dados (gravações áudio-visuais e registros escritos): Os dados serão anotados por mim em caderno de notas medida que vocês forem conversando comigo. É importante gravar nossas conversas também, para que eu possa depois com calma esclarecer alguma dúvida em relação ao que foi anotado, mas isto se vocês permitirem, claro. Quanto fotos ou eventuais filmagens, estas serão feitas também apenas com seu consentimento para a posterior divulgação.

1.5 Natureza da entrevista

Duração, local, privacidade, temas abordados etc

As entrevistas serão agendadas no local e nas condições que forem melhores pra vocês, ou seja, da forma que sejam mais a vontade. Vocês tem o direito de interromper a entrevista ou seu registro e de deixar de responder questões e de mudar as condições de sua participação a qualquer hora e a qualquer momento da entrevista ou da pesquisa. Os temas das perguntas são relativas a forma como vocês da comunidade trabalham, como vocês se organizam e como se relacionam entre si e com o meio ambiente local.

1.6 Riscos e benefícios da participação para os pesquisados

A pesquisa pode ajudar na elaboração de propostas de fortalecimento da comunidade Guarani Mbya e contribuir ao debate da importância da manutenção da sua cultura, que podem ser desenvolvidas tanto por órgãos públicos como por entidades não governamentais, inclusive pela própria comunidade. Quanto aos riscos, as peculiaridades da comunidade, do bem estar e da proteção cultural devem estar no primeiro lugar. Deve-se respeitar a sua visão do mundo, os costumes, atitudes estéticas, crenças religiosas, organização social, filosofias peculiares, diferenças linguísticas e estrutura política. Eventualmente serão abordados acontecimentos ou assuntos que causem algum tipo de desconforto aos entrevistados. Entretanto, só trabalharemos com o consentimento dos envolvidos e não há no projeto nada previsto que possa forçar ou expor os participantes. Inclusive vocês têm a garantia de plena liberdade de recusar-se a participar ou retirar seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma. Além disso, vocês têm a garantia de manutenção do sigilo e da privacidade durante todas as fases da pesquisa e o direito indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

1.7 Consentimento

Você entendeu o que expliquei? _____

Você quer participar? _____

Concorda com a gravação e anotações da entrevista? _____

Permite que eu tire fotos suas? _____

Você é quem decide se gostaria de participar ou não participar deste estudo/pesquisa. É fundamental que tenha compreendido o conteúdo deste termo e esclareça qualquer dúvida antes de decidir se aceita participar. Além disso, os contatos da instituição e de pesquisa e os meus ficarão a sua disposição. Se decidir participar do projeto de Pesquisa "A re existência do cotidiano: Imagens e Mulheres Guarani Mbya" você deve assinar este Termo de Consentimento, sendo que uma via deste Termo assinada por mim ficará com você. Mesmo se você decidir participar, você ainda tem a liberdade de se retirar das atividades a qualquer momento e sem dar justificativas. Isso não afetará em nada sua participação em demais atividades.

Dados da instituição : UFRJ CEP: 21941-901 Telefones: (21) 3938-5336

Dados da pesquisadora : Elena Maria Valdivia Diaz

Telefones: (21) 980198744

e-mail: laelenadegrana@yahoo.es

Curralinho/PA, // 2016

Entrevistado

MARIA HELENA

Elena Valdivia Diaz

