

Histórias, memórias e lutas de Jovina Renh-ga, indígena Kaingang¹

Stories, memories and struggles of Jovina Renh-ga, a Kaingang indigenous woman

Enviado em: 23-09-2024

Aceito em: 15-01-2025

Bruna Marschall Berti²

Carolina Cruz Castanho³

Henry Vallejo Infante⁴

Resumo

O presente artigo discorre sobre a história de vida de Jovina Renh-ga, de etnia Kaingang, residente na aldeia *Kakané Porã*, em Curitiba, Estado do Paraná, Brasil. Tem como objetivo principal debruçar-se sobre as narrativas a respeito de suas memórias e luta, desde a infância até o ano da escrita deste trabalho. Para isso, utiliza a abordagem teórico-metodológica da história de vida, através de uma entrevista realizada com ela. O suporte bibliográfico evocado se entrelaça com sua fala e experiências, abordando, pela perspectiva da decolonialidade, a valorização da oralidade conectada à ancestralidade originária, a análise de estruturas sociais pelo ângulo do particular, e reflexões a respeito do feminismo comunitário.

Palavras-chave: memórias; descolonização; feminismo indígena.

Abstract

This article discusses the life story of Jovina Renh-ga, a Kaingang indigenous woman who lives in *Kakané Porã*, in Curitiba, Paraná State, Brazil. Its main objective is to examine the narratives about her memories and struggles, from her childhood to the year in which this text was written. To this end, it uses the theoretical-methodological approach of life history, through an interview conducted with Jovina. The bibliographic support evoked is intertwined with her speech and experiences, addressing, from the perspective of decoloniality, the valorization of orality connected to original ancestry, the analysis of social structures from the perspective of the particular, and reflections on community feminism.

Keywords: memories; decolonization; indigenous feminism.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Bacharela em Artes Cênicas pela Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), especializada em arte educação pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER), mestranda (PPG Antropologia e Arqueologia) pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: brunaberti@ufpr.br

³ Tecnóloga em Tecnologia em Produção Cênica pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Pós-graduada em Fotografia e Imagem em Movimento, mestranda pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: carolina.castanho@ufpr.br

⁴ Professor Visitante (CAPES) do PPGAA-UFPR, Doutor em Cultura e Arte para América Latina e Caribe com Pós-Doutorado em Crescimento Espiritual pela UPEL-IPC, Pós-graduado em Telemática e Informática em Educação a Distância pela UNA, Especialista em Educação Indígena pela UNEM e Licenciado em Educação da UCV. Atualmente cursa o PPGMP-UFPEL. E-mail: vallejo.henry@gmail.com

Introdução: o contexto pessoal de uma liderança indígena

Ouvir o que uma mulher indígena tem a dizer sobre sua trajetória e sua luta é visibilizar a resistência realizada pela força daquelas que têm se colocado como lideranças para defender a Mãe Terra, os direitos femininos, o território, a saúde e a educação. Elas são parteiras, curandeiras, artesãs, pajés, caciques, guerreiras com os pés firmes no chão, os cantos e a força do maracá.

Neste trabalho, apresentamos Jovina Renh-ga, da etnia Kaingang, residente em Curitiba, Estado do Paraná, há trinta anos, e na aldeia de *Kakané Porã* – inaugural no contexto urbano do sul do Brasil – desde 2008⁵. Pertencente ao bioma da Mata Atlântica, essa liderança – também mãe, avó, escritora, artesã, massoterapeuta – esteve à frente de inúmeros movimentos para conquista e garantia dos direitos originários. Além disso, Jovina foi a primeira mulher indígena paranaense candidata ao cargo de vereadora pelo Partido dos Trabalhadores (PT), para a possível gestão do período dos quatro anos vindouros (2025 a 2028), e apesar de não ter sido eleita, recebeu 1872 votos, quantidade bastante significativa para sua primeira candidatura. Teve inspiração em Sônia Guajajara, chefe do Ministério dos Povos Indígenas (MPI), Célia Xacriabá, deputada federal pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), e Joenia Wapichana, pioneira na advocacia no país e atual presidenta da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Realizamos com ela uma entrevista que aconteceu através da plataforma virtual Google Meet, durante o processo de escrita deste artigo, em 10 de setembro de 2024. Embora tenhamos elaborado um roteiro no modelo semiestruturado, contendo perguntas previamente formuladas, percebemos, ao longo do desenvolvimento das respostas, a necessidade de introduzir novas questões. Tal abordagem mostrou-se coerente com os princípios emergentes e flexíveis que dialogam com a corrente de pensamento decolonial (Lander, 2005). Um diálogo emergiu, desdobrando-se em emoções, memórias de conquistas, experiências difíceis e gratificantes, dores e afetos. Apesar das inevitáveis perdas decorrentes da transcrição dessa voz, marcada pela vivacidade, para um texto científico, buscamos, em conjunto, fazer ecoar a potência da oralidade, com o objetivo de abrir caminhos nos terrenos frequentemente áridos do espaço acadêmico.

É preciso ressaltar que falar sobre oralidade, neste artigo, não reúne nem finda todos os significados e possibilidades do que ela é, e o que ela mobiliza nas cosmologias indígenas. Para Mahuika, historiador neozelandês e maori,

⁵ *Kakané Porã*, “fruto bom da terra”, é a primeira aldeia em contexto urbano do sul do Brasil. Resultado de anos de luta indígena – movimentação que iniciou em 2004 por famílias que se reuniam na praça Osório para organizar sua demanda por moradia, e seguiu com ocupações em dois espaços anteriores – foi entregue na data de 09 de dezembro de 2008, num acordo realizado entre a Prefeitura Municipal, Cohab-PR e FUNAI (Fachini, 2018).

“A história oral, para mim, é muito diferente das concepções acadêmicas populares ‘ocidentais’ que a definem como uma “ferramenta democrática”, uma metodologia baseada em entrevistas co-construídas, narrativas de vida e um modo interpretativo de analisar histórias capturadas por meio de gravações analógicas ou digitais. Como as de muitos outros pensadores indígenas, minha interpretação rejeita a ideia de que nossas histórias orais devem se conformar à forma e aos significados popularizados por acadêmicos não indígenas, que tendem a separar a história oral e a tradição como se fossem dois campos distintamente diferentes. Ela desafia uma leitura de nossas histórias orais como falsas, não confiáveis, ou as imaginações pueris do “outro”. Para nós, a história oral não é algo a ser encontrado meramente em uma entrevista gravada e, embora alguns tenham posicionado as histórias orais nativas como “tradições”, meus entendimentos indígenas da história oral as veem como mais do que cantos, mitos e lendas, e muito mais do que apenas um arquivo de entrevistas em uma era pós-colonial. Ao definir os mundos indígenas em nossos termos, recuperar o significado e a prática da história oral é importante para a revitalização e validação do conhecimento e da história nativos” (MAHUIKA, 2019, p.1, tradução nossa).

Neste sentido, sabemos que a história compartilhada conosco a partir da oralidade e da memória é uma das partes de um amplo contexto que extrapola qualquer cenário acadêmico – limitado a palavras escritas, isentas de ancestralidade, ciclicidade do tempo, dinamismo. Ainda assim, uma antropologia que recusa a participação da história indígena narrada por si, é uma disciplina obsoleta, que toma indivíduos e grupos como objetos de análise e nega suas ciências e diversidade de saberes. Portanto, é crucial construir o conhecimento de maneira conjunta, criando espaços para que a academia elabore trabalhos *não sobre, mas com* pessoas.

Os métodos são os guardiões da objetividade, acionados para garantir que os resultados da pesquisa não sejam contaminados por um envolvimento muito íntimo ou afetivo dos pesquisadores com os povos que eles estudam. Para a antropologia, contudo, esse envolvimento é essencial. Todo estudo demanda observação, mas, na antropologia, a observação se dá não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudamos com as pessoas, ao invés de fazer estudos sobre elas (INGOLD, 2009, p. 12).

Com o objetivo de transcender a dimensão exclusivamente textual, foram inseridas fotografias para evidenciar a figura de uma mulher em um contexto de liderança, destacando a individualidade do ser, a singularidade de suas características e a ancestralidade que um rosto pode expressar. Os retratos apresentam a corporeidade e a presença da figura retratada, além de possuírem caráter documental. Nesse sentido, na tarde do dia 26 de agosto de 2024, realizou-se um ensaio fotográfico de Jovina Renh-ga, conduzido por Carolina C. Castanho, com o propósito de contribuir com as imagens destinadas à campanha eleitoral, cuja análise será abordada em seções subsequentes.

As questões concernentes à interseccionalidade – conceito desenvolvido por Crenshaw (2002), que destaca os marcadores sociais e as desigualdades não como dimensões isoladas, mas como elementos que interagem e se interseccionam, abrangendo etnia, classe, gênero e raça, com implicações específicas – são problematizadas nas

experiências, resistências e lutas analisadas. Nesse contexto, a análise interseccional revela-se indispensável, uma vez que “[...] é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação” (CRENSHAW, 2002, p 177).

A partir destes enfoques, buscamos refletir a respeito dos marcadores sociais que se apresentam envolvendo a produção de práticas e discursos de estruturas de dominação, entrelaçados com as falas sobre as experiências de Jovina Renh-ga. Este trabalho se propõe, portanto, a evidenciar sua trajetória, e a partir dela, levantar questões a respeito de dinâmicas de poder e das estratégias mobilizadas nesses contextos.

Enfatizamos que não somos nós a dar voz à Jovina; é ela quem compartilha sua voz conosco, e, ao participar como ouvintes dessa história, buscamos recolhê-la com cuidado, intencionando apresentá-la a mais espaços, especialmente àqueles acadêmicos nos quais pode ampliar limitadas percepções, ainda tão baseadas e centradas em uma ótica europeia.

Figura 1- Retrato de Jovina Renh-ga, setembro de 2024.



Fonte: Carolina Castanho, Curitiba, 2024

História oral e a luta da mulher indígena: entrevista com Jovina Renh-ga

A questão é lutar pelo espaço, pra uma moradia, uma moradia digna, e essa luta, ela não vai parar. Como eu tô nessa linha de frente, então o meu trabalho é esse, pra que a juventude possa aprender também comigo e com outras mulheres que são lideranças aqui também – Jovina Renh-ga.

Ao trabalhar pela percepção antropológica com a reflexão sobre pautas indígenas, é importante traçar elos com a especificidade de quem, de onde e de como fala: a palavra “não passa incólume pela vida, pois traz em si a marca de quem a usa. É a palavra habitada, a palavra fecundada e fecundável” (WALTY, 2012, p. 25). Assim, escolher utilizar a abordagem teórico-metodológica da história de vida, contando aqui com a narrativa da trajetória de Jovina, é possibilitar que tal se revele pela marca do cotidiano, pelo afeto e pelo movimento dinâmico.

Na história de vida, recebemos relatos dos acontecimentos e experiências da existência de uma pessoa ou de um grupo delas, e acessamos uma maneira de contar que se faz no presente, que decide o que relata, que permite também silêncios, e que evoca a memória de formas peculiares (QUEIROZ, 1988). A fonte oral não é um agrupamento finalizado de fatos ou uma máquina de universalização deles; ela trabalha, por outro lado, com a vivência de organização e dinamização da experiência individual e coletiva (BOSLI, 2003). Documentos escritos e história oral não devem ser excludentes ou se sobrepor entre si (PORTELLI, 1997). Os primeiros, por hierarquização e legitimação das ciências acadêmicas, tendem consagradamente a ser mais procuradas e valorizadas do que a oralidade. Porém, a partir da década de setenta, com a crise das grandes teorias da história, nota-se uma mudança nas perspectivas do fazer historiográfico, incluindo com maior ênfase narrativas pontuais, pessoais ou fragmentárias (BOSLI, 2003).

Tendo esse processo de transformação de paradigmas em consideração, e levando em conta o perpassar da experiência próxima nos relatos, observa-se que as fontes orais apontam uma série de especificidades que não são consideradas ou possíveis em documentos ausentes delas. O sujeito que narra se vê envolvido na construção dos fatos, com suas emoções, entonações e formas de dizer, suas reflexões a respeito do que vivenciou, sua organização ao contar, suas escolhas de revelar ou omitir, sua atualização constante das lembranças, seu envolvimento com as situações, sua participação no atravessamento feito pelo imaginário de seu coletivo ou pela constância com que ouviu aquilo que narra. A atividade de recordar se dá no presente, como um fato histórico do agora: “não há apenas uma memória da história, há também uma história da memória: como muda, no curso do tempo, a maneira de recordar fatos históricos” (PORTELLI, 2010, p. 11).

No entanto, como disciplina desenvolvida por teóricos ocidentais, a história é narrada de forma universal, totalizante, neutra, cronologicamente linear, desenvolvimentista e patriarcal, a partir de um projeto iluminista e modernista (TUHIWAI SMITH, 2018).

As pessoas e grupos que "fizeram" história foram os que desenvolveram a sustentação do Estado – os economistas, cientistas, burocratas e filósofos. Que todos eles fossem homens de uma certa classe social e raça era "natural", porque eles foram (naturalmente) considerados completamente racionais, seres humanos

capazes de autoatualização, e sobretudo de criar a mudança social, que é a história. O dia a dia das pessoas "simples" e das mulheres não se tornou uma preocupação de história senão muito recentemente" (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 47).

Observa-se que a perspectiva dos povos indígenas, nesse contexto, foi completamente desconsiderada, sendo interpretada como manifestações irracionais, primitivas e desprovidas de lógica (TUHIWAI SMITH, 2018). Assim como as mulheres, os negros e os indivíduos não-ocidentais de modo geral, os povos indígenas foram construídos como o "outro" em oposição ao modelo de subjetividade eurocêntrico (ABU-LUGHOD, 2018). Essa alteridade foi subjugada em nome de uma narrativa histórica universalizante, concebida e consolidada pelo domínio de uma ciência colonial marcada por perspectivas masculinas, brancas e europeias. Ademais, no século XIX, a antropologia emerge como uma disciplina alicerçada nesse mesmo paradigma, fundamentada na divisão e na presunção da superioridade moral, econômica, social, cultural e política do Ocidente em relação ao não-Ocidente (ABU-LUGHOD, 2018). Esse campo disciplinar concentrou-se predominantemente em estudos do Ocidente sobre o não-Ocidente, contribuindo para a perpetuação e legitimação do ideal de supremacia ocidental.

Diante desse cenário, as críticas pós-estruturalistas, tanto no campo da história quanto da antropologia, passaram a reconhecer o caráter colonial e imperialista dessas disciplinas. Essa percepção, contudo, sempre foi evidente para os povos indígenas (TUHIWAI SMITH, 2018), não sendo necessária a validação de suas vivências por meio de um parecer acadêmico produzido a partir de uma perspectiva branca. Os próprios grupos indígenas têm elaborado críticas autônomas e reivindicado a história a partir de um processo descolonizador (TUHIWAI SMITH, 2018).

Nós, os povos indígenas, queremos contar a nossa própria história, escrever as nossas próprias versões, à nossa maneira, para os nossos próprios fins. Não se trata simplesmente de compor um relato oral ou uma genealogia do processo de nomear nossos territórios e os eventos que desataram a violência sobre esses, mas de dar vazão a uma poderosa necessidade de dar testemunho e de restaurar o espírito, para assim ressuscitar um mundo fragmentado e moribundo. O sentido da história transmitido por esses enfoques não é o mesmo dado pela história como disciplina (TUHIWAI SMITH, 2018, p. 42).

Assim, é fundamental compreender os discursos plurais que compõem os relatos dos povos, entendendo que estes, mais do que *tradição* oral, são também *história*: decolonial, alternativa, contestadora, resistente, carregada de sistemas de saberes presentes "em genealogias, paisagens, tecidos e nos entalhes, inclusive nos nomes pessoais que muitos carregam" (TUHIWAI SMITH, 2018).

As considerações descritas acima evidenciam os impactos da colonização e a necessidade de ressignificações. Na fala inicial de Jovina Renh-ga, a respeito de suas

memórias de luta desde o período da infância, grande intensidade emocional está presente, revelando a cruzeza da perpetuação da colonização e a resistência originária.

[...] eu já vivi um momento de terror desde criança já, sabe? Onde a minha mãe corria com a gente pro meio do mato... E, era só eu e ela tava grávida da minha irmã. E quando a gente via, na época, as pessoas vindo dando tiro na minha aldeia de Marrecas – isso aconteceu – e pra mim, como criança era medo, né. Aí cada um correu pro outro lado, uns foram pro mato. Então, eu vivi um momento muito triste na época. E eu tinha acho que uns três anos na época. Daí acho que com cinco anos que fui pra Mangueirinha. Essa história também. Eu já tava começando a entender, por que tava acontecendo isso. Eu comecei a entender e assim já foi com a minha mãe e meu pai. Eu já tinha duas irmãs nessa época já, assim eu já tava com onze anos. Eu fiz sete anos lá em Mangueirinha, oito anos, nove anos. Com dez anos eu entrei na aula, primeira aula, foi lá mesmo, lá na Terra Indígena de Mangueirinha.

Esse período, marcado por elevada truculência, ocorreu em um contexto em que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – órgão público ainda vigente e em constante transformação devido às pautas, reivindicações e lutas dos povos indígenas – permitia e, por vezes, perpetuava práticas violentas, assim como seu predecessor, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Criado em 1910 sob o nome Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), o SPI permaneceu ativo até 1967, quando foi substituído pela FUNAI no contexto da ditadura militar. O SPI, que tinha como objetivo apresentar-se como uma política pública indigenista, foi instituído em um cenário jurídico respaldado pelo artigo 6º do Código Civil de 1916, o qual formalizou a noção de tutela sobre os povos originários. Essa tutela foi fundamentada na sua suposta relativa incapacidade de tomar decisões e agir, justificando a mediação entre eles e os demais grupos da sociedade por meio de um esquema tripartite, composto por indígenas, Estado e sociedade nacional.

Embora o discurso oficial sustentasse uma intenção de proteção, a lógica subjacente à tríade mencionada era prioritariamente voltada para os interesses do Estado, que buscava controlar a territorialização dos povos indígenas, localizá-los e mantê-los disponíveis para seus propósitos. Além disso, eram frequentemente infantilizados, sendo colocados na posição simbólica de “crianças”. Essa dinâmica estava estreitamente vinculada à atuação do Exército, com a nomeação de autoridades militares responsáveis por conduzir o processo. Tal contexto favorecia invasões sistemáticas às terras indígenas e a imposição de ameaças por parte da própria instituição estatal (ASCENSO, 2021). Nesse cenário, Jovina rememora, em suas narrativas, as vivências de sua infância durante esse período.

E aí depois quando eu fiz onze anos a gente desceu pra área Guarani, que é Palmeirinha do Iguaçu. A gente veio da sede Kaingang e descemos pra parte próximo do rio Iguaçu, que chama Palmeirinha do Iguaçu, que fica na região de Chopinzinho, ali. E aí que eu comecei a entender, porque eu já tava mocinha, tava com onze anos. E aí fiquei por ali, e eu já tinha um ano que eu tava estudando. Aí precisei me matricular ali também. E ali que começou. Que igual eu disse, que tava

começando a entender porque que eles estavam tirando os indígenas de dentro das terras do nosso povo? Povos indígenas, né? Que os Kaingang e os Guarani estavam falando pra eles, pros não indígenas, que eles não podem mais morar ali. Que veio uma lei de Brasília, que aquela terra é deles, dos indígenas. E aí eles não queriam sair, na época. Só que daí era uma lei, então eles se retiraram de lá, mas com muita ira, com muita raiva, né? E aí a gente teve que fazer um mural, um muro assim, pra eles não poder passar desse lado de cá. Daí o trator foi lá e fechou as estradas com terra, fez uma barreira pra eles não passar mais do lado de cá. Só que era bem perigoso mesmo assim, sabe? A retirada deles. Quando era de tarde, eles começavam a atirar, vinha de carro. Então foi muito, muito, muito ruim, assim, pra nós. Então desde aquela época eu já vivo lutando. Daí que eu comecei a entender que é uma luta, né? Daí eu sabia que eles estavam lutando pelo nosso povo e comecei a lutar, junto com outras pessoas também. Fora isso, tem as meninas que na época lutaram junto também, que era da minha idade.

Embora a resistência fosse presente desde antes deste período, é a partir de 1968, com os impactos da política desenvolvimentista da ditadura militar – principalmente na região amazônica – e com a opressão de extrativistas, que se aumentou significativamente os impactos provocados por madeireiras, mineradoras, empreiteiras agropecuárias e o próprio Estado. As primeiras assembleias de líderes indígenas começaram a acontecer por iniciativa do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) em 1974: é reconhecidamente o início do “movimento indígena brasileiro”. É necessário trazer o ponto de vista de Ailton Krenak, líder importante que participou de grande parte das questões dessa organização:

A articulação dessa coisa que chamam de movimento indígena foi como uma revoada de pássaros, sabe? Uma revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora. [...] As pessoas perguntam o que tanta gente diferente que se encontrou naquele momento, índios de diversas etnias, ribeirinhos, seringueiros, podia ter em comum. O que tinha em comum era o medo do progresso! [...] O índio achou que não sobreviveria a isso. Eu já me perguntei se íamos conseguir sobreviver a isso. Mas não houve movimento indígena, o que houve foi o índio que se movimenta. Essa foi uma característica de como nos organizamos naquele tempo (Krenak, 2015, p. 220).

Nesse sentido, Jovina Renh-ga relata as principais mudanças que percebeu dessa época para a atualidade.

Naquela época era poucas pessoas que lutavam, e agora tem, porque agora as pessoas vão pra Brasília defender a questão das nossas terras, e as mortes... que aconteceu lá em Mangueirinha com o Ângelo Kretã, foi bem nessa época de menina, eu já tava com 12 anos na época que aconteceu isso. Então, é, na época foi muito forte pra nós, e agora ele tá sendo forte ainda. Porque tem lugares, tem terra indígena que não é mostrado, as pessoas não falam, porque... eu demorei muito pra falar sobre isso também. Falar essa história, falar, dar as entrevistas. Eu demorei muito, assim, pra falar sobre isso. E como a gente vai, se reúne agora todo ano, pro Acampamento Terra Livre... E essa luta, ela não vai parar nesses movimentos. Hoje, agora, tem articulação dos povos indígenas, nós temos a APIB, que é da Amazônia, a gente tem a ARPI Pantanal. Então foi formado umas ONGs. Foi formado assim pra que a gente possa lutar pra melhorar. Mas eu acredito, também, que não melhorou... deu a melhorada... não: parece que piorou, assim, sabe? Em vista do que eu vi ano passado, então acontece mais morte agora... morte com os parentes. E muitas vezes, quantas pessoas já morreram? E não era filmado, não era falado no jornal, essas coisas, principalmente nas fronteiras, da Amazônia, fronteira do Paraná, essas coisas não é mostrada, não é falada, mas eu acho que... eu tava conversando com algumas pessoas, lá da fronteira de Guairá, conversando com algumas pessoas também aqui próximo de Foz do Iguaçu, então a gente também tem contato, um com

o outro, pra ver o que a gente faz pra melhorar isso. Na época não tinha nada dessas coisas, era muito difícil também. Então, além de a gente ter agora tecnologia pra se comunicar e pra falar do que tá acontecendo em cada região indígena, então a gente tá, tá se comunicando pra que isso não aconteça mais, igual em Guairá. Com os parentes Kaiowa, Avá Guarani, também no Mato Grosso, então a gente tem essa comunicação, tem essa comunicação com as pessoas [...] E a gente tá trabalhando, a APIB tá trabalhando, a articulação dos povos indígenas tá trabalhando, o CONAMI tá trabalhando, que é o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas, do qual eu faço parte. Sou conselheira do CONAMI. Então, muitas coisas acontecem e fica impune. E se a gente não falar, igual eu digo, que as leis não são respeitadas, então, por isso que a gente sempre tá organizado pra falar. O que que tá acontecendo na minha região, o que tá acontecendo no estado do Paraná é muito forte também, é que não é falado. Tá acontecendo na fronteira ali, e tá acontecendo em Foz também, nessas aldeias, do sudoeste, as pessoas não sabem o que que acontece.

Nota-se que, apesar das melhorias de comunicabilidade e da possibilidade de construir, fomentar e participar de novas instituições ligadas aos direitos originários, as violências permanecem se perpetuando sem chegar aos grandes meios de comunicação. Ainda assim, as organizações indígenas estão se atrelando às mídias como as redes sociais, possibilitando também a inclusão das juventudes e de mais mulheres.

Como importante exemplo dos avanços citados por Jovina, está o ATL (Acampamento Terra Livre), que acontece em Brasília desde 2004, essencialmente no mês de abril, e tem sido a maior assembleia dos povos e organizações indígenas do país. Surgiu de uma ocupação em frente ao Ministério da Justiça, ganhando adesão de lideranças de várias regiões. O movimento protestava contra a falta de avanço nas promessas indigenistas do governo do atual presidente Luís Inácio Lula da Silva (que também exerceu seu cargo entre 2003 a 2011, período em destaque), incluindo a demarcação de terras e a criação de políticas específicas. Foi um momento fundamental, que levou à criação da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em 2005. Desde então, o ATL contribuiu para conquistas como a criação do CNPI (Conselho Nacional de Política Indigenista) e a SESAÍ (Secretaria Especial de Saúde Indígena).

Os documentos finais dos ATLs contêm análises críticas, destacando o desmonte das políticas públicas e reafirmando demandas históricas por direitos sobre terras e autonomia, garantidos pela Constituição brasileira. Dentro de toda essa organização,

mulheres indígenas, de diversas etnias, se reuniram no 15º Acampamento Terra Livre, realizaram uma grande plenária quando planejaram a primeira Marcha das Mulheres Indígenas com o tema “Território, nosso corpo, nosso espírito”, tendo como centralidade a defesa da “mãe de todas as lutas, o território” (Castilho; Guimarães, 2021, p. 323).

Com o passar do tempo, Jovina Renh-ga se envolveu em mais destas articulações.

[...] a gente precisa se fortalecer mais, mas eu acho que cada estado precisa dessa organização, por exemplo, Paraná. Paraná também precisa ter essa organização, sabe? Uma organização bem feita, assim. E aí como eu sou conselheira do CONAMI, do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas, eu tô pensando nisso aí pra

melhorar, sabe? [...] As mulheres precisam de proteção também porque antigamente era só os homens que lutavam. Hoje a gente tá junto com eles também pra lutar, é a questão dos nossos direitos, o direito à terra. E também a gente, nós, mulheres, também já formamos o Levante pela Terra que acontece em Brasília, também formado pela Isabel Tucano, e mais mulheres, então eu também faço parte desse Levante pela Terra. O Levante pela Terra é de todos nós, não só das mulheres indígenas.

O Levante pela Terra emergiu como resposta à crescente ameaça aos direitos territoriais dos povos e ao meio ambiente, principalmente no período do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro – 2019 a 2022. Caracteriza-se pela defesa das terras e pela luta contra o desmonte das políticas indigenistas e ambientais. O Levante teve maior destaque em 2021. A principal demanda era o combate ao projeto de lei (PL 490/2007) que propunha alterações no processo de demarcação, dificultando sua regularização e abrindo espaço para exploração econômica em territórios protegidos. Ameaçados os seus direitos – estabelecidos pela Constituição de 1988, especialmente no artigo 231, que garante a posse das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas – reuniram-se 850 lideranças de diferentes povos do Brasil na Esplanada dos Ministérios em Brasília.

Então esse Levante eu também queria trazer aqui pra Curitiba, pra gente poder fazer esse Levante, sabe? Pra que esse Levante, que não seja só do povo indígena, das mulheres indígenas, mas que seja voltado pras mulheres indígenas também serem mais conhecidas, e também ter essas mulheres que não só aqui de Curitiba, como eu mulher indígena, mas que esteja também fazendo essa parceria com outras mulheres, com outras juventudes, pra que os nossos governantes, nosso prefeito daqui de Curitiba possa enxergar nós de uma forma diferente também, de uma forma mais respeitosa, com essas lutas que não vai ser só minha, que vai ser de todos nós. Através também da Mãe Natureza, a questão das mudanças climáticas.

A articulação do Levante pela Terra dialoga com a ideia de resistência decolonial, ao reivindicar os direitos originários de autodeterminação e proteção de suas terras. Além disso, Jovina frisa a importância das mulheres neste processo, e um desejo de ampliá-lo, abarcando e somando mais diversidade de grupos dentro do movimento. Em seguida, complementa suas reflexões a respeito dele.

[...] Eu tô pensando porque já passei por muita coisa e eu acredito que muitas mulheres indígenas, muita juventude ainda passa por esses problemas, e a gente não sabe. Eu já fui várias vezes pra Guaira também, fronteira. Eu viajo pras outras aldeias, então eu sei o quanto é difícil pra elas. Porque nas aldeias do Estado do Paraná, dentro da educação indígena tem as pessoas que trabalham dentro da educação indígena, na área da saúde indígena também tem, e aquelas que não trabalham assim, que não são fichadas, que não têm emprego, são as mulheres artesãs, que elas têm esse trabalho que sai vender, por exemplo, pra Curitiba. Também a minha luta foi a Casa de Passagem Indígena, pra elas poderem ficar vendendo os artesanatos, pra dormirem também, tomar banho, então ela tá se fortalecendo, a casa de passagem indígena. Então isso é uma luta minha, é uma luta que foi conquistada, que lutei muito pra tudo e isso acontecesse também. Porque é muito difícil você sair de uma aldeia, pra cidade, pra vender, as passagens são caras. E recentemente, a casa de estudante indígena, isso também surgiu de mim e do Olívio 35 anos, pedindo isso. Olívio estudava já aqui na PUC Paraná, isso foi há 30 e poucos anos atrás, ele foi o primeiro indígena que estudou aqui na PUC, e foi o primeiro indígena que falou das cotas indígenas, e também falou da casa de estudante indígena naquele tempo. E naquela época foi muito, muito difícil também,

e até hoje, quando ele voltou, depois de 30 anos atrás, ainda não tinha casa de estudante indígena, então eu também tô lutando com tudo isso que tá acontecendo. [...] As coisas funcionam na base da pressão, se é a mulher indígena, se é a jovem indígena. Ninguém, tô falando geral, se ninguém tiver preparado pra enfrentar tudo que a gente enfrenta, não acontece, então, ele acontece na base da pressão.

Percebe-se nesta narrativa os desafios enfrentados pelas mulheres e juventudes indígenas em Curitiba, como a falta de moradia adequada para universitários e a necessidade de fortalecer a organização feminina; ao mesmo tempo, a resistência se faz presente através da pressão contínua, abrindo espaços e caminhos para a acessibilidade à cidade por parte dos povos originários. Entre as conquistas valorizadas, está a Casa de Passagem Indígena e a Aldeia Urbana *Kakané Porã*, que oferecem apoio e estadia.

Então a conquista do Kakané Porã foi muito importante também pra nós, porque nós não tínhamos onde morar, a gente morava na periferia de Curitiba mesmo, na Vila Leonice, pra lá da Barreirinha, sabe, a gente morou. Eu morei praticamente em vários lugares. Caximba, também aqui, que é periférico aqui, né, bem próximo aqui do Kakané Porã. A conquista da aldeia Kakané Porã, ela foi muito importante pra nós, mas ela se torna pequena, porque meus filhos cresceram e eles precisam de moradia. O que eu vou fazer, porque é bem forte também essa parte, assim, sabe, são bastante jovens aqui, que tem aqui agora que precisam de moradia e não tem espaço. Qual é o próximo passo? Lutar, ajudar nessa luta também pra moradia, pra essa juventude, que tem uns que já casaram, daí não tem espaço. E é pra isso, a questão é lutar pelo espaço, né, pra uma moradia, né, uma moradia digna, né, e essa luta, ele não vai parar, né, como eu tô nessa linha de frente, então o meu trabalho é esse, pra que a juventude possa aprender também comigo e com outras mulheres que são lideranças aqui também, que muitas vezes elas também não podem sair, que não tem perigo. Eu ainda saio, né, assim, mas a gente tem mulheres lideranças aqui dentro da aldeia, que a gente sempre tá comentando sobre isso, falando sobre isso, né, vamos pra luta, então a gente tá na luta junto.

Os relatos acima enfatizam a interseccionalidade nítida entre estruturas sociais decisivas: gênero, etnia, raça e classe. Jovina Renh-ga pontua, da perspectiva indígena, sobre as juventudes, as mulheres, a maternidade, a periferia, o desemprego, a precariedade de moradia, e a necessidade de políticas que atendam de forma coerente e digna a todas as questões apresentadas. A discussão a respeito da territorialidade se mostra aqui tanto na demarcação e garantia das terras quanto na necessidade de maiores espaços, nos quais o modo de vida possa ser respeitado: *[...] eu quero que as coisas melhorem, mas o principal pra mim como mulher indígena é terra. A terra sagrada* (Renh-ga, setembro de 2024).

Além disso, em diversos momentos, a liderança comenta sobre a potência das articulações de mulheres originárias. O movimento indígena feminino emerge aliado à “revoada de pássaros”. Em uma conversa/entrevista entre Ailton Krenak, Davi Kopenawa e a rádio Companhia⁶, eles comentam que há 40 anos, as mulheres indígenas não

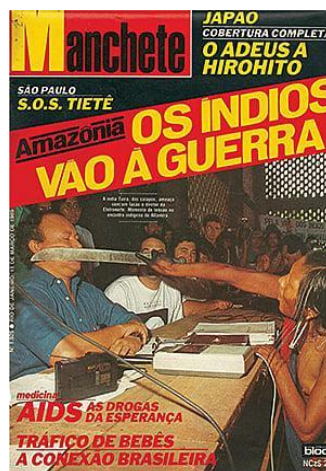
⁶ #166- Ailton Krenak e Davi Kopenawa- **O Encontro**. Locução de: Laura Liuzzi. São Paulo: Rádio Companhia, novembro de 2021. Podcast disponível em: <https://open.spotify.com/episode/111TLFLLeql7UG6fU8iZOe?si=f15b40378e84491d> Acesso em: 15/09/2024.

acompanhavam tanto as questões políticas, e ficavam trabalhando mais frequentemente na aldeia; porém, argumentam também que houve um crescimento progressivo da participação delas na luta, pois a guerra piorou, e os brancos continuam invadindo terras.

Esta organização não surge como uma nova vertente do movimento indígena, mas como uma articulação para unir mais forças e visibilidade à resistência. Krenak relembra:

“quando a gente fez a luta em Altamira, para não deixar construir Kararaô, antes de Belo Monte, foi uma mulher indígena, Tuiré, que botou o facão no pescoço do diretor da Eletronorte e mandou ele parar (...) as mulheres sempre estiveram na hora certa, no lugar certo” (KRENAK, #166, O Encontro).

Figura 2- Foto de Tuiré Kayapó encostando um facão no rosto de um representante da Eletronorte foi capa da revista Manchete, em março de 1989



Fonte: Paulo Jares,

<https://www.brasildefato.com.br/2023/06/04/tuire-kayapo-convoca-luta-contramarco-temporal-o-branco-so-quer-destruir-a-nossa-amazonia>

Figura 3- Tuiré Kayapó durante o Acampamento Terra livre de 2017, em Brasília



Fonte: Mídia NINJA/Mobilização Nacional Indígena,

<https://brasildefato.com.br/2023/06/04/tuire-kayapo-convoca-luta-contramarco-temporal-o-branco-so-quer-destruir-a-nossa-amazonia>

Além das adversidades externas, Jovina Renh-ga ressalta a problemática do machismo dentro das comunidades.

Tem o machismo dentro das comunidades indígenas, tem aqui também, tem as mulheres que sofrem esse machismo, sim, aqui dentro da minha aldeia, que ela não consegue sair mais. Isso é um enfrentamento que a gente sempre tá falando também, que o homem às vezes, muitas vezes ele não deixa a mulher sair. Ele fala, pra que essa luta? Se a mulher chegar depois de meia noite... vai tá pensando coisas: porque que a mulher tá chegando uma hora dessas? porque no pensamento do homem e da mulher, tem sempre essas coisas também. Então a gente sofre muito por isso. As mulheres, não só na minha aldeia, mas imagine em outras, nas aldeias tradicionais, né, que as mulheres não, né, as que estão bem submissas aos maridos... acontece, sim, acontece às vezes. Porque ela tem que ter todo esse enfrentamento como uma mulher, se ela quiser fazer uma luta, ela tem que enfrentar, passar por muita coisa, igual eu passei. Que o pai dos meus filhos né, é... era muito difícil assim, sabe, eu era uma mulher que era só dona de casa. Era do tanque pra dentro de casa, era só isso que eu sabia fazer. E daí comecei a participar das primeiras reuniões, com o prefeito, na época, o Taniguchi, depois Beto Richa, e assim foi. E aí mesmo assim, eu apanhava, eu... era muito difícil. Então tem tudo isso, sabe, que o homem ciumento ele não deixa a mulher sair. E o homem ciumento, ele fala, por que você vai sair agora? Você vai ficar quanto tempo lá? E agora não. Agora depois que eu tive todo esse enfrentamento, eu falei, a partir de hoje você nunca mais vai me bater. Nunca mais vai me bater, porque eu não quero mais viver com você. Então muitas mulheres sofrem talvez mais até do que eu. [...] A gente enfrenta... igual eu enfrentei com várias coisas, né? E com criança pequena ainda. [...] Eu tinha bebê de colo, e foi difícil pra mim, sabe? Essas mulheres enfrentam tudo isso aqui na minha aldeia também, que elas não saem, elas não têm coragem de sair. O medo. Mas eu já falei pra muitas mulheres que elas têm que enfrentar o medo. Porque nós somos capazes, eu falo, eu sempre falo, nós somos capazes de falar não. Se hoje em dia mudou as coisas. Nós não estamos mais no tempo do SPI, eu falo pra elas, que a mulher tem que ficar só ali. Nós temos que ser, a gente tem que avançar, e avançamos em algumas coisas, mas existe ainda machismo muito grande dentro das comunidades.

Ela compartilha sua experiência de superação de uma relação abusiva, mostrando como, ao longo do tempo, conseguiu se libertar e se tornar uma liderança, encorajando outras mulheres indígenas a enfrentarem esses desafios e lutarem por seus direitos. Com intenção de pensar os feminismos latino-americanos, que acolhem a ontologia e questões relevantes às mulheres originárias, propomos uma reflexão sobre o feminismo comunitário, um movimento decolonial, articulado inicialmente por Julieta Paredes (PAREDES, 2017), pensadora boliviana de origem Aimará.

Em entrevista realizada por Beatriz Macruz, da agência de videoreportagem autônoma *Pavio*, Paredes expõe de forma simples e objetiva o que é o feminismo comunitário ao argumentar que o patriarcado e o colonialismo operam em conjunto para explorar tanto a terra quanto as mulheres originárias, o que torna a luta pela terra uma questão inseparável daquela contra a violência de gênero. Os movimentos indígenas e o feminismo comunitário enxergam uma resposta coletiva às ameaças legislativas e políticas que tentam reduzir seus direitos territoriais. Ancorado em teorias como a decolonialidade e a crítica ao neoliberalismo, expressa a resistência contra um sistema que busca explorar as terras e apagar a existência dos povos enquanto sujeitos políticos autônomos.

Os trechos que mencionamos a seguir são retirados da entrevista citada acima, em que Paredes afirma: “não somos filhas das ONGs feministas [...], somos filhas da luta do nosso povo, da luta dos povos originários, da luta do povo trabalhador” (PAREDES, 2017). Esse é um novo movimento construído a partir da percepção das mulheres indígenas de Abya Yala⁷. Para Julieta, o que precisa ser enfrentado é o patriarcado – como um sistema – diferente do machismo – como um comportamento individual, de homens ou de mulheres.

As feministas eurocêntricas posicionam o patriarcado apenas como a opressão dos homens sobre as mulheres. Isso é diferente. Reconhecemos que, no sistema de opressões, as mulheres estão na parte mais baixa, mas também reconhecemos que há mulheres que estão acima de homens, porque nem todos os homens são iguais, e nem todas as mulheres são iguais. O patriarcado é muito mais complexo. Para nós, o patriarcado é o sistema; o machismo são comportamentos. Comportamentos que os homens e as mulheres têm. O machismo é responsabilidade pessoal, não é culpa do sistema. O sistema é patriarcado; o machismo é nossa responsabilidade. Portanto, nossa proposta é a comunidade. A comunidade, para o feminismo comunitário, é como um corpo. Este olho, esta mão, este pé, este lado são nossos irmãos. Este olho, esta mão, este pé, este lado somos nós, as mulheres. A comunidade é um corpo, e no meio estão as pessoas intersexuais. Então, no feminismo comunitário, nos reunimos para abrir nosso olho, usar nossa mão de mulheres, caminhar com nosso pé de mulheres. Nossos irmãos não precisam se irritar, não precisam se assustar porque nos reunimos entre mulheres. Pelo contrário, nossos irmãos devem dizer: 'Irmãs, mulheres, quando vão se reunir? Vocês precisam abrir seu olho, e nós, homens, vamos cuidar das meninas, dos meninos. Nós vamos preparar a comida enquanto vocês se reúnem'. Pelo contrário, porque a comunidade, que é um corpo, deve enxergar com os dois olhos, deve enxergar bem (PAREDES, 2017).

Por fim, reforça a importância da despatriarcalização nas políticas públicas, defendendo a criação das que possam refletir as realidades dos povos indígenas, e não apenas pequenas reformas. Ela conclui que “as lideranças precisam aprender. Temos que nos preparar, isso é autogoverno” (PAREDES, 2017).

Jovina Renh-ga tem sido uma importante representante dos indígenas nas decisões das políticas públicas, através da pressão sobre o Estado. Além disso, como primeira candidata indígena paranaense à vereadora de Curitiba, ela compartilha as dificuldades de sua campanha, mencionando os obstáculos financeiros e o racismo. Apesar disso, continua firme em sua luta por mais reconhecimento dos povos indígenas na política.

O desafio é esse: por ser uma mulher indígena, ser menos valorizada. Isso que eu tô vendo. Que eu vejo, assim, as pessoas olham em você e não te dão valor. E as pessoas olham em você e não conhecem que você já passou. As pessoas só vão conhecer através do diálogo, da conversa, vão saber: nossa, como pode? Como essa mulher passou já por tanta coisa e como que nós não valorizamos? Então esse enfrentamento com outras, outros vereadores, talvez com tudo isso, essa política, eu vejo, assim, esse enfrentamento é muito triste, muito dolorido. Eu ganhar menos do que outra pessoa também candidata indígena comigo no PT, né? E não sei o que aconteceu pra ter isso. E não aconteceu só comigo também. Que aconteceu com a menina negra, que também é candidata do PT. Isso é só ela que vai falar porque que tá acontecendo tudo isso com ela também, mas isso é racismo. A gente tem que

⁷ “Terra grande”, na língua Caribe-Kuna, para se referir à América.

lutar. Isso que eu tô fazendo, essa luta contra o racismo. E vou vencer também.

O racismo dirigido aos povos indígenas se direciona também aos seus modos de vida. Julgados como “selvagens” pela visão eurocêntrica perpetuada desde a chegada dos europeus em 1500, aqueles que habitavam o que hoje chamamos Brasil foram submetidos a múltiplas tentativas de assimilação cultural e religiosa, à invasão e ocupação dos espaços sagrados e da terra, à escravização e à catequização. A colonização permanece perpetuando, todos os dias, um etnocídio, ou seja: “a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 2004, p. 56). A resposta de Jovina a esta opressão é a prática constante da resistência e a crença na potência indígena.

Além disso, ela expressa grande preocupação com a destruição ambiental causada pelo agronegócio e pelas queimadas. Como alerta, em sua mensagem final para a entrevista, afirma:

[...] que as pessoas possam pensar, porque nós somos todos seres humanos dessa terra. E sempre falo que a mãe terra, ela sempre pede por socorro. E muitas vezes as pessoas não estão vendo isso porque estão pensando só no lucro, só no lucro, eu quero mais, eu quero mais. E é isso que acontece. E a minha visão é mais espiritual, é mais assim, eu tenho outra visão. Que eu quero que as coisas melhorem, mas o principal pra mim como mulher indígena é terra. A terra sagrada. A nossa globalização... a minha preocupação é isso, porque ninguém tá preocupado com isso que tá acontecendo, muitas vezes são bem pouquíssimas pessoas que tá vendo isso acontecer. Agro é fogo.

Segundo o site do Mapbiomas⁸, entre janeiro e setembro de 2024, o Brasil registrou 22,38 milhões de hectares queimados, um aumento de 150% em relação a 2023, com 51% da área na Amazônia. A vegetação nativa foi a principal afetada (73%). Setembro foi o mês mais crítico, com 10,65 milhões de hectares queimados, um aumento de 90% em relação a agosto e de 181% em comparação a setembro de 2023. A Amazônia liderou, com 5,5 milhões de hectares queimados, seguida pelo Cerrado, que registrou 4,3 milhões de hectares consumidos. No Pantanal, o fogo avançou 2.306% em relação à média dos últimos cinco anos.

E tudo isso que tá acontecendo, né, essa fumaça é o próprio ser humano que não tem, que não pensa, sabe? Sempre pensaram só em destruir as nossas matas, queimar. É muito triste ver isso. Queimar tudo isso. E essa fumaça, eles não pensam no futuro, as pessoas se prejudicam a elas mesmas e prejudicam a todos os seres

⁸ MapBiomas. Disponível em:

<https://brasil.mapbiomas.org/2024/10/11/area-queimada-no-brasil-entre-janeiro-e-setembro-foi-150-maior-que-no-ano-passado> Acesso em 20/11/2024

humanos. Por quê? Porque essa fumaça que tá vindo do norte, sul, leste e oeste, foi queimada por uma pessoa. E tudo isso tá acontecendo, tá no ar, e quando chover, é essa fumaça que tá no ar que já tá contaminada, ainda vai acontecer coisas piores do que isso, porque agora esse chover vai baixar tudo que tá no ar. [...] vai contaminar os rios, que vai contaminar todo mundo, então a gente tem que ter muito cuidado. [...] E é isso, essas tosses que a gente tá tendo, todas as dores que a gente tá tendo, é tudo isso que tá acontecendo, sabe? A gente tem que estar preparado e pedir para as pessoas não colocarem mais fogo. Porque tá prejudicando o mundo inteiro. Tá prejudicando a nossa globalização. E a Mãe Terra, ela pede por socorro, a Mãe Natureza está triste com tudo isso.

Com esta mensagem, Jovina Renh-ga ressalta o poder devastador das ações humanas alimentadas pelo capitalismo na cultura do consumo e da exploração da natureza, insistindo na urgência de preservar o meio ambiente de forma complexa e sistemática, para garantir um presente e um futuro melhores.

Figura 4 - Retrato de Jovina Renh-ga durante o período de campanha eleitoral.



Fonte: Carolina Castanho, Curitiba, 2024

Considerações finais

Nesse trabalho, buscamos relacionar as narrativas da trajetória de Jovina Renh-ga com perspectivas descolonizadoras da história, contando, para isso, com a potência da

oralidade e da denúncia às opressões realizadas pelo sistema colonialista, numa resistência que deseja direitos básicos e vida plena. Assim, procuramos localizar suas falas e experiências sobre épocas, situações e instituições históricas citadas, como o SPI e sua transformação na FUNAI, o ATL, o Levante pela Terra, a APIB, a ARPI, a SESAI, e o CONAMI. Estes foram alguns dos eventos e organizações que afetaram e foram afetados pelos povos indígenas brasileiros, traçando transformações urgentes e significativas. Nesse cenário, pudemos observar de que formas as vivências de Jovina atuaram nos processos comentados, construindo chão e bases dentro dos movimentos indígenas.

Procuramos refletir a respeito das maneiras nas quais estruturas perpassam o singular, ou seja: quais são os agenciamentos dinâmicos, as maneiras de intervir, do sujeito em relação ao seu contexto. Assim, seguindo propostas da decolonialidade, da oralidade e da história de vida, buscamos um diálogo que extrapolasse afirmações generalizadoras e supostamente neutras sobre descrições de períodos e grupos feitas por historiadores, sociólogos e antropólogos, que podem negar complexidade, conflitos, incoerências:

De partida, recusar generalizações destacaria a qualidade de construto daquela tipicidade tão frequentemente produzida nos relatos convencionais das ciências sociais. Depois, apresentar as circunstâncias efetivas e as histórias detalhadas dos indivíduos e de suas relações sugeriria que tais particulares, sempre presentes (como sabemos a partir de nossas próprias vivências), são também sempre cruciais para a constituição da experiência. Então, reconstituir os entendimentos das pessoas, suas justificações e interpretações daquilo que elas próprias e os outros dizem e fazem, explicaria a continuidade da vida social. Mostraria que, apesar dos termos de seus discursos poderem ser fixos (e, como em qualquer sociedade, incluir muitas vezes discursos contraditórios e mesmo historicamente variáveis), dentro de tais limites as pessoas contestam interpretações sobre o que se passa, elaboram estratégias, sofrem e vivem suas vidas (ABU-LUGHOD, 2018, p. 210).

Trabalhar com fontes orais não quer dizer que elas devam excluir as escritas, e vice-versa. Compreendendo que não há neutralidade de posicionamento, e que hierarquias entre fontes e produções de conhecimento estão sempre presentes, o feito antropológico que parte do diálogo pode apontar criticamente para os exercícios de poder. Além disso, conta com a análise de forças estruturais no lugar particular em perspectiva na pesquisa, a fim de observar de forma mais detalhada os efeitos destes impactos a nível específico, nas ações dos indivíduos (ABU-LUGHOD, 2018).

A ênfase em discursos e práticas pode representar uma alternativa ao conceito de cultura, frequentemente entendido a partir de uma perspectiva ocidental que, em relação aos "outros" não-ocidentais, tende a cristalizar tradições e destacar diferenças de forma hierárquica. Enquanto discursos e práticas possibilitam a valorização de singularidades, multiplicidade, pluralidade, historicidade e movimento de um grupo, a ideia de cultura, conforme empregada nessa ótica, constrói um imaginário fundamentado em pressupostos de coerência, estabilidade e obsolência (ABU-LUGHOD, 2018).

Este artigo – que teve como foco dialogar com a história narrada por Jovina, – foi tecido em sua completude a partir de duas mulheres brancas, de uma mulher indígena, e orientado por um homem descendente do povo indígena Pemóm, da Venezuela. Compreendemos que as posições acadêmicas deste trabalho partem de um lugar hierarquizado. Não nos situamos em posturas neutras, já que estes ranqueamentos são inerentes às ciências: “antropólogos/as feministas e mestiços/as não podem evitar facilmente a questão da posicionalidade. Situar-se em terreno mutável deixa claro que toda visão é uma visão de algum lugar e que todo ato de fala é uma fala de algum lugar” (ABU-LUGHOD, 2018, p. 122). Quem se projeta no poder de “dar a voz”, como usualmente se comenta nas práticas acadêmicas com a história oral? São os homens, por exemplo, os determinantes e possuidores do discurso, e que, portanto, decidirão por “dar voz” às mulheres, para que falem em seus trabalhos? Estas questões são fundamentais na reflexão das tradições antropológicas (ABU-LUGHOD, 2018). Portanto, buscamos dialogar a partir de uma localidade estrutural, e, nesse sentido, colocamos em reflexão os meios pelos quais essa troca se deu e quais fins ela se propôs.

A voz de Jovina Renh-ga no meio acadêmico evoca questões cruciais às ciências como a antropologia e a história: quais são as narrativas e abordagens legitimadas e ampliadas nesse contexto? Quem as conta? A quem servem, de que posição, por quais meios e a partir de quais estruturas? Quem é a maioria incluída neste diálogo? A reflexão decolonial é posse de uma instituição colonial? Em que medida o debate decolonial dialoga com povos indígenas, parte deles e os compreende como protagonistas?

Entender o passado tem sido parte da pedagogia crítica da descolonização. Oferecer histórias alternativas é oferecer saberes alternativos. A implicação pedagógica desse acesso a saberes alternativos é que pode ser a base de maneiras alternativas de fazer as coisas. Transformar as perspectivas colonizadas que temos de nossa própria história (conforme foi escrita pelo Ocidente), no entanto, requer que revisemos cada detalhe dela sob os olhos ocidentais. Esse processo, por sua vez, requer uma teoria ou um enfoque que nos ajude a compreender e atuar sobre a história. (...) Contar nossas histórias a partir do passado, reivindicar o passado, dar testemunho das injustiças pretéritas, são todas estratégias comumente empregadas pelos povos indígenas que lutam por justiça. É extremamente raro e incomum no cenário internacional que os relatos indígenas sejam aceitos e reconhecidos como interpretações válidas do que aconteceu. Entretanto, contar nossas histórias ainda é, sim, um forte imperativo de uma poderosa forma de resistência (TUHIWAI SMITH, 2018, p.49).

Finalizamos com estas provocações, e com o desejo de que o fazer de vida desta mulher seja notado na tessitura de uma prática que se encontra para muito além dos muros de uma leitura na universidade: em uma luta diversa, dinâmica, repleta de transformações, nuances, e sobretudo, de atenção urgente.

Referências bibliográficas

Revista Memória em Rede, Pelotas, v.17, n.32, Jan/Jun 2025 – ISSN- 2177-4129
<http://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria>

ABU-LUGHOD, Lila. A escrita contra cultura. Equatorial, Natal, v. 5, n. 8, 2018.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. "Como uma revoada de pássaros": uma história do movimento indígena na ditadura militar brasileira. 2021. Dissertação (Graduação em História) – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Orientadora: Larissa Rosa Corrêa.

APIB. Acampamento Terra Livre. Retomando o Brasil: demarcar territórios e aldear. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>. Acesso em: 18 set. 2024.

BOSI, Eclea. O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. PerCursos, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 319-353, jan./abr. 2021.

CLASTRES, Pierre. A arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

FACHINI, Mariana Wiedmer. Kakané Porã: um documentário sobre a primeira aldeia urbana do sul do Brasil. 2018. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/58892>. Acesso em: 18 set. 2024.

INGOLD, Tim. Antropologia: para que serve? Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak (Encontros). COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MAHUIKA, Népia. Rethinking oral history and tradition: an indigenous perspective. New York: Oxford University Press, 2019.

MAPBIOMAS. Área queimada no Brasil entre janeiro e setembro foi 150% maior que no ano passado. 2024. Disponível em: <https://brasil.mapbiomas.org/2024/10/11/area-queimada-no-brasil-entre-janeiro-e-setembro-foi-150-maior-que-no-ano-passado>. Acesso em: 20 nov. 2024.

PAREDES, Julieta. Mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. Entrevista concedida a Tereza Spyer, Mariana Malheiros, Maria Camila Ortiz. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, 2019.

PAREDES, Julieta. Julieta Paredes e o feminismo comunitário na Bolívia. Entrevista concedida a Beatriz Macruz, Cristina Beskow e Flávia Lobo de Felício. Agência de videorreportagem autônoma Pávio, São Paulo, 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QdA_HvSXeqs. Acesso em: 17 set. 2024.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. Projeto História, São Paulo:

PUC-SP, n. 14, 1997.

PORTELLI, Alessandro. História oral e poder. *Mnemosine*, Rio de Janeiro: UERJ, v. 6, n. 2, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do indizível ao dizível. In: Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil. Tradução. São Paulo: Vértice/Ed. Revista dos Tribunais, 1988. Acesso em: 15 jan. 2025.

SÁVIO, Marco. O movimento indígena e a Constituição de 1988 (entrevista com Ailton Krenak, 2013). In: KRENAK, Ailton. *Ailton Krenak (Encontros)*. COHN, Sergio (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

TUHIWAI SMITH, Linda. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WALTY, Ivete Lara Camargos. Textualidade e territorialidade no discurso oral. In: *Trânsitos da Voz: estudos de oralidade e literatura*. Londrina: EDUEL, 2012.

#166 - Ailton Krenak e Davi Kopenawa - O Encontro. Locução de: Laura Liuzzi. São Paulo: Rádio Companhia, novembro de 2021. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/111TLFLqI7UG6lfU8jZOe?si=f15b40378e84491d>. Acesso em: 15 set. 2024.