



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE ARTES, LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

MYLENA GARCETE ROCHA

ETNOMÍDIA E INTERSECCIONALIDADES:
práticas comunicativas das mulheres Guarani e
Kaiowá no Instagram

Campo Grande - MS
AGOSTO / 2024



Serviço Público Federal
Ministério da Educação

Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



ETNOMÍDIA E INTERSECCIONALIDADES: práticas comunicativas das mulheres Guarani e Kaiowá no Instagram

MYLENA GARCETE ROCHA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFMS, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Comunicação. Área de concentração: Mídia e Representação Social.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Katarini Giroldo Miguel

MYLENA GARCETE ROCHA

**ETNOMÍDIA E INTERSECCIONALIDADES: AS PRÁTICAS COMUNICATIVAS
DAS MULHERES GUARANI E KAIOWÁ NO INSTAGRAM**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Mestrado em Comunicação, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Comunicação. Área de Concentração: Mídia e Representação Social. Linha de Pesquisa: Linguagem, Processos e Produtos Midiáticos

Campo Grande - MS, 9 de agosto de 2024.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Katarini Giroldo Miguel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof^ª. Dr^ª. Daniela Cristiane Ota
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Prof. Dr. Vilso Junior Chierentin Santi
Universidade Federal de Roraima

Dedico este trabalho a todos que contribuíram, de alguma forma, para a minha formação pessoal, profissional e acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe, Delanheve, que sempre me incentivou a estudar e a correr atrás dos meus sonhos. Sempre atenta, cuidadosa - e, claro, exigente - acompanhou de perto o meu desenvolvimento desde o dia em que me ensinou a ler as primeiras sílabas e palavras. Desde então, esteve sempre comigo, estimulando e me fazendo acreditar que eu poderia melhorar sempre e que os estudos seriam o caminho para isso. Dedico também ao meu pai, que sempre esteve ao meu lado e que não poupou esforços para garantir que eu pudesse chegar à Universidade. Agradeço à minha irmã e minhas tias, que também contribuíram para essa jornada.

Sou grata às minhas amigas Thayná, Thalia, Rafaela e Nayla, que acompanharam essa trajetória no mestrado e me incentivaram mesmo nos momentos em que eu questioneei a minha capacidade. Sou grata por tê-las na minha vida e por sempre oferecerem um conselho, um ombro amigo ou um sopro de esperança, quando eu tive dificuldades para acreditar que chegaria até aqui.

Também dedico um agradecimento especial à professora Rose Pinheiro, por ter acreditado em mim e no meu potencial. Como professora e como chefe, me motiva a ser uma pessoa melhor, mais determinada, assertiva, forte.

Por fim, me sinto abençoada por ter uma orientadora como a Katarini! Agradeço pela dedicação e paciência, por ter acreditado em mim e no meu projeto e por ser uma inspiração para todas que desejam ser pesquisadoras um dia.

A academia não é o paraíso, mas o aprendizado é um lugar onde o paraíso pode ser criado. A sala de aula com todas as suas limitações continua sendo um ambiente de possibilidades. Nesse campo de possibilidades, temos a oportunidade de trabalhar pela liberdade, exigir de nós e de nossos camaradas uma abertura da mente e do coração que nos permita encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir. Isso é educação como prática de liberdade.

bell hooks

RESUMO

A pesquisa analisou as práticas comunicativas das mulheres da Kuñangue Aty Guasu, a Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, da região sul de Mato Grosso do Sul. Além disso, investigou a relação dessas mulheres com a comunicação como forma de assumirem o protagonismo de suas narrativas, em contraposição ao silenciamento imposto pela mídia hegemônica (Monteiro, 2017; Urquiza, 2017; Silva, 2018). Em um contexto marcado pela violência, desigualdade de gênero e diversos outros marcadores de opressão, a pesquisa explorou a relação das mulheres Guarani e Kaiowá com a interseccionalidade e o uso de ferramentas das redes sociais, especificamente o Instagram, como uma etnomídia (Tupinambá, 2016; Santi; Araújo, 2019, 2021, 2022; Freitas, 2021; Nascimento, 2020). A partir da proposta da roleta interseccional de Fernanda Carrera (2021a, 2021b), realizou-se a análise de *posts* publicados de janeiro a junho de 2023 para compreender os impactos das opressões na prática de comunicação das mulheres indígenas da Assembleia, para entender como elas querem ser representadas e como negociam suas identidades. Com a roleta interseccional e a contribuição da Análise do Discurso (Maingueneau, 2008; Amossy, 2008), é possível perceber como elas têm utilizado as ferramentas do Instagram para romper, confirmar ou até mesmo reinventar a imagem construída há séculos sobre o que é ser uma mulher indígena.

Palavras-chave: Comunicação; interseccionalidade; etnomídia; mulheres Guarani e Kaiowá; Instagram.

ABSTRACT

The research analyzed the communicative practices of women from Kuñangue Aty Guasu, the Assembly of Kaiowá and Guarani Women, in the southern region of Mato Grosso do Sul. Additionally, it investigated the relationship of these women with communication as a way of assuming the leading role in their narratives, in contrast to the silencing imposed by the hegemonic media (Monteiro, 2017; Urquiza, 2017; Silva, 2018). In a context marked by violence, gender inequality and several other markers of oppression, the research explored the relationship between Guarani and Kaiowá women with intersectionality and the use of social media tools, specifically Instagram, as an ethnomedia (Tupinambá, 2016; Santi; Araújo, 2019, 2021, 2022; Freitas, 2021; Nascimento, 2020). Based on Fernanda Carrera's (2021a, 2021b) intersectional roulette proposal, it analyzed posts published from January to June 2023 to understand the impacts of oppression on the practice of communication of indigenous women in the Assembly and to understand how they want to be represented and how to negotiate their identities. With intersectional roulette and the contribution of Discourse Analysis (Maingueneau, 2008; Amossy, 2008), it is possible to understand how they have used the tools of the Assembly Instagram to break, confirm or even reinvent the image built for centuries about what it means to be an indigenous woman.

Keywords: Communication; intersectionality; ethnomedia; Kaiowá and Guarani women; Instagram.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Quantidade de postagens autorais e <i>reposts</i> mês a mês	65
Gráfico 2: Uso de recurso multimídia nas publicações da Kuñangue Aty Guasu	66
Gráfico 3: Intenção das publicações da Kuñangue Aty Guasu	68

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Distribuição da população indígena no Brasil	12
Figura 2: Etnias em Mato Grosso do Sul	13
Figura 3: Roleta interseccional proposta pela autora para estudos em comunicação	58
Figura 4: Perfil da equipe da Kuñangue Aty Guasu	62
Figura 5: Mapa identifica municípios onde ficam localizados os territórios das mulheres da Kuñangue Aty Guasu	64
Figura 6: Perfil da Kuñangue Aty Guasu no Instagram	70
Figura 7: Foto do perfil da Kuñangue Aty Guasu no Instagram	71
Figura 8: Postagem denuncia boicote às mulheres da Kuñangue Aty Guasu	72
Figura 9: Post em celebração ao aniversário de Jaque Kuña Aranduhá	76
Figura 10: Post de atualização após a prisão de Mboy Jegua	79
Figura 11: Postagem sobre o álbum fotográfico em alusão ao Dia da Mulher	83
Figura 12: Post em alusão ao Jerosy Puku	87
Figura 13: Post sobre o Acampamento Terra Livre	90
Figura 14: Post de mobilização contra o Marco Temporal	94

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME - Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

ARPINSUL - Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul

ARPINSUDESTE - Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ONU – Organização das Nações Unidas

PNAD – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

TDICs – Tecnologias Digitais da Informação e Comunicação

UFBA – Universidade Federal da Bahia

UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

SUMÁRIO

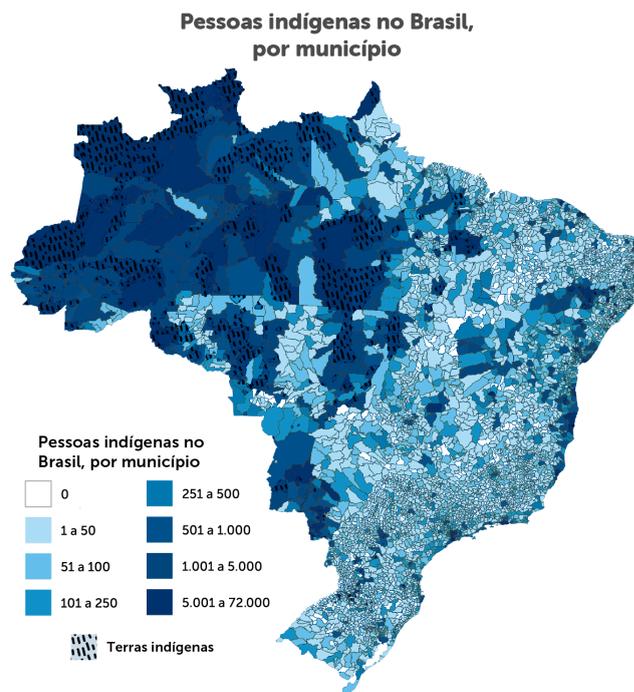
1	INTRODUÇÃO	12
2	GÊNERO, COLONIALIDADE E AS MÚLTIPLAS OPRESSÕES VIVIDAS PELAS MULHERES INDÍGENAS	17
2.1	Gênero a partir da perspectiva decolonial	23
2.2	O feminismo como uma luta coletiva e comunitária	28
3	INDÍGENAS E A MÍDIA: O SILENCIAMENTO NA IMPRENSA E A ETNOMÍDIA COMO PRÁTICA COMUNICATIVA	34
3.1	A invisibilidade das mulheres indígenas na imprensa	41
3.2	O uso das tecnologias para assumir o protagonismo das narrativas	45
4	ROLETA INTERSECCIONAL COMO LENTE ANALÍTICA PARA AS POSTAGENS DA KUÑANGUE ATY GUASU	55
4.1	Primeiras impressões	55
4.2	O giro da roleta interseccional no perfil da Kuñangue Aty Guasu	68
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
	REFERÊNCIAS	103

1. INTRODUÇÃO

A relação entre os indígenas e os veículos de comunicação hegemônicos é marcada por conflitos (Monteiro, 2017) e os povos originários dificilmente são ouvidos nas narrativas que, geralmente, os envolvem em casos que retratam a violência ou destacam as diferenças (Melo, 2008), além de reforçar estereótipos que já estão presentes no imaginário das pessoas. De maneira geral, os povos indígenas são retratados como os Outros (Kilomba, 2019), aqueles que não se encaixam no padrão (Urquiza, 2017) e não vivem de acordo com as normas do progresso e da produtividade capitalista (Ijuim, 2020). Moema Urquiza (2017, p. 45) ressalta que a representação desses povos não se distancia da ideia que a sociedade já tem: “o lugar ocupado pelo Outro na narrativa jornalística acaba coincidindo com o lugar do “fora da lei”, do excêntrico, do ignorante ou atrasado; do violento, irredutível e suspeito”.

Não podemos ignorar o contexto histórico que influencia o silenciamento e a reprodução de estereótipos sobre os povos indígenas, ainda mais tratando-se do contexto de Mato Grosso do Sul. O terceiro estado com a maior população indígena do país (IBGE, 2022) tem uma história marcada pela exploração e violência contra os povos originários. Atualmente, Mato Grosso do Sul possui uma população de mais de 116 mil indígenas, atrás somente do Amazonas e da Bahia.

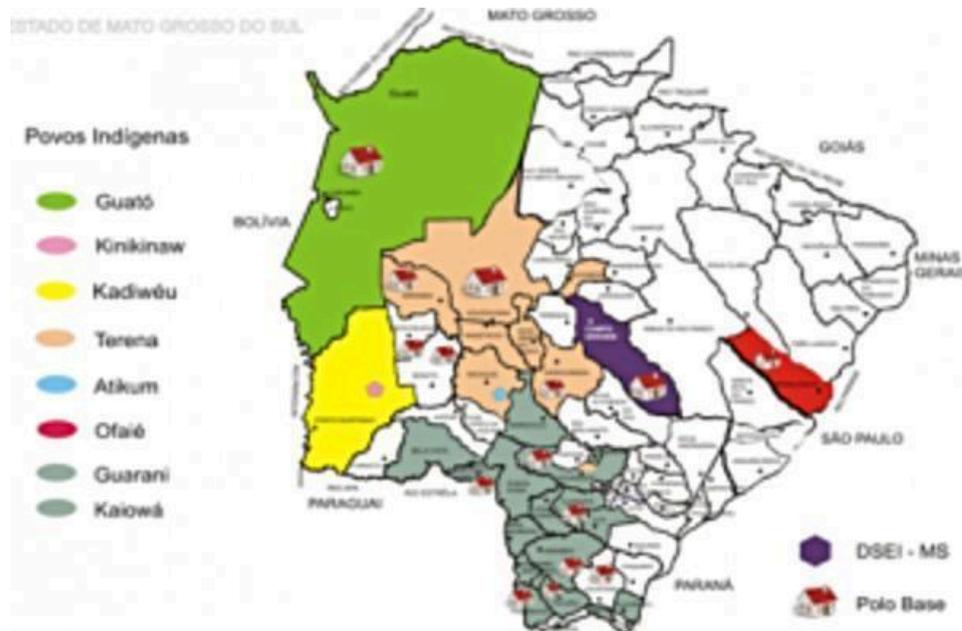
Figura 1 - Distribuição da população indígena no Brasil



Fonte: IBGE, 2022

Dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)¹ indicam que o estado possui oito etnias, distribuídas em 29 municípios: Guarani, Kaiowá, Terena, Kadiwéu, Kinikinaw, Atikum, Ofaié e Guató. Os Guarani e Kaiowá, abordados nesta pesquisa, concentram-se principalmente na região sul do estado.

Figura 2 - Etnias em Mato Grosso do Sul



Fonte: Sesai/MS

Mesmo com a presença significativa, os indígenas não eram vistos como sul-mato-grossenses antes mesmo da divisão do estado (Queiroz, 2006). O primeiro contato dos colonizadores com os indígenas ocorreu a partir da ocupação das terras ditas como “desertas” em Mato Grosso do Sul (Queiroz, 2006). A atual situação de vulnerabilidade socioeconômica dos povos indígenas no estado é decorrência do período em que as comunidades foram expulsas de seus territórios tradicionais e aglomeradas em reservas, que prejudicaram o desenvolvimento de sua cultura e modo de vida.

Outro fator determinante para a violência e a vulnerabilidade enfrentada pelos povos está relacionado à territorialidade e à expulsão dos indígenas de suas terras tradicionais. De acordo com o índice Gini² de concentração fundiária, Mato Grosso do Sul tem a segunda maior desigualdade na distribuição de terras do país, com 0,84. O estado só fica atrás da Bahia (0, 85). Considerando somente as terras privadas, as grandes propriedades, ou seja, aquelas com mais de mil hectares, correspondem a 83% da área. Já as pequenas propriedades ocupam

¹ Disponível em: <https://www.setesc.ms.gov.br/comunidades-indigenas-2/>

² O índice Gini é calculado com base nos dados do Censo Agropecuário (IBGE, 2017), em uma escala de 0 a 1. O índice zero corresponde a total igualdade, ou seja, todos possuem a mesma área territorial, enquanto o 1 seria a maior desigualdade.

somente 4% do território de Mato Grosso do Sul (Freitas *et al.*, 2017, *apud* Santos; Amado; Pasca, 2021).

Por outro lado, o território indígena corresponde a apenas uma pequena porção da área de Mato Grosso do Sul. Dados da Funai analisados pelo levantamento “‘É muita terra pra pouco índio’? Ou muita terra na mão de poucos? Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul”, do Instituto Socioambiental, indicam que as 48 terras indígenas delimitadas correspondem a 2,5% das extensão territorial do estado.

Além das TIs em algum estágio de reconhecimento, o levantamento identificou um grande número de ocupações precárias: 22 acampamentos Guarani e Kaiowá (791 famílias em 9 municípios), 30 retomadas Terena (6 municípios) e uma retomada Kinikinau [...] Trata-se de comunidades indígenas, que diante da inoperância do Estado, reocupam seus territórios originários de forma autônoma, encontrando-se em situação de extrema vulnerabilidade econômica, social e psicológica (Santos; Amado; Pasca, 2021, p. 6).

A violência é outro problema: Mato Grosso do Sul concentra o maior número de assassinatos contra indígenas, de acordo com os Relatórios de Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). O estado registrou, entre 2003 e 2019, 539 assassinatos.

De acordo com Santos, Amado e Pasca (2021, p. 11), os dados sobre território e violência ainda mostram um cenário preocupante, que “tem como consequência o estresse cultural, o abuso e a dependência de bebidas alcoólicas, brigas familiares e comportamentos violentos”. Soma-se a isso o fato de que o número de suicídios entre indígenas também é maior do que o índice nacional.

A violência e a miséria presentes no cotidiano das comunidades é reflexo de uma herança cruel deixada pela colonização. O Brasil deixou de ser uma colônia há mais de 200 anos, os indígenas continuam fora do seu território e as ideias eurocêntricas persistem (Quijano, 1992). O discurso adotado pela mídia hegemônica corrobora com pensamentos discriminatórios, contribuindo para o racismo anti-indígena (Figueiredo; Sgarbi, 2020).

Além disso, os indígenas ainda costumam ser representados a partir da perspectiva de pessoas brancas. Os entrevistados pela imprensa, na maioria das vezes, são os porta-vozes (Silva, 2018), como as instituições oficiais, organizações não governamentais, pesquisadores e fontes policiais, por exemplo. Nas poucas ocasiões em que os indígenas participam das narrativas jornalísticas, quem são ouvidos são os homens das comunidades, geralmente lideranças.

Neste cenário, as mulheres indígenas são ainda mais silenciadas ao sofrerem múltiplas opressões. Flávia Silva (2018) destaca que as mulheres indígenas precisam reivindicar direitos

pertencentes a dois grupos: das mulheres e dos povos indígenas. Para a autora, “trata-se de uma dupla subalternidade, pois a luta delas não se esgota nas reivindicações que compõem a agenda de interesses dos povos indígenas como um todo” (Silva, 2018, p. 27). Neste sentido, nos ancoramos em trabalhos de autoras feministas decoloniais para tratar sobre o sistema de poder que oprime estas mulheres, a partir do gênero e da colonialidade, e quais são as suas estratégias de resistência e visibilidade comunicativa.

A colonização e a conseqüente introdução forçada de aspectos da cultura eurocêntrica provocou uma série de transformações, ao prejudicar o desenvolvimento dos modelos organizacionais das comunidades originárias. María Lugones (2008) propõe a ideia da colonialidade de gênero para reforçar a ideia de que a colonização provocou impactos que vão além da questão racial.

O projeto de transformação civilizatória justificou a colonização da memória, e, junto dela, a do entendimento das pessoas sobre si mesmas, sobre suas relações intersubjetivas, suas relações com o mundo espiritual, com a terra, com a matéria da sua concepção sobre a realidade, a identidade, e a organização social, ecológica e cosmológica (Lugones, 2019, p. 361).

Para lutar contra o sistema de opressões, comunicar com os seus parentes e buscar a preservação de sua cultura, os povos indígenas têm buscado ferramentas a partir do uso da tecnologia. A etnomídia surge nesta conjuntura como uma aliada ao permitir que os povos indígenas possam ampliar suas vozes, romper com estereótipos e divulgar suas lutas sem a mediação da mídia hegemônica. “Trata-se, portanto, de uma forma de resistência, visto que durante muitos anos esses povos vêm sendo alvo de estereótipos e preconceitos por grande parte da população” (Demarchi; Gomes, 2022, p. 17). Diante desse contexto, justificamos a pesquisa pela relevância da causa indígena em um estado como o Mato Grosso do Sul e a importância de investigar como as mulheres das comunidades, que são vítimas de múltiplas opressões, têm utilizado a etnomídia como ferramenta para construir contranarrativas. É importante, ainda, avançar nos estudos de modo a compreender essas possibilidades midiáticas e as suas apropriações para a comunicação por grupos considerados subalternos, que têm sido, historicamente, silenciados nos veículos de comunicação tradicionais.

O debate sobre as práticas comunicativas das mulheres indígenas e o uso da etnomídia nos interessa, mas é necessário me posicionar como uma pesquisadora e jornalista branca de Mato Grosso do Sul. De acordo com a feminista indígena boliviana Julieta Paredes (2019), as feministas hegemônicas têm tentado tutelar as mulheres indígenas, como se elas fossem as “vítimas”, como se as pudessem civilizar e interpretar. É fundamental pontuar que este não é o objetivo.

Como mulheres brancas, é essencial desenvolver a pesquisa no sentido de somar e contribuir, jamais colocando-nos como sujeitas neutras ou universais. É preciso evidenciar o lugar de onde falamos. De acordo com Djamila Ribeiro (2019), o conceito do lugar de fala busca ampliar a discussão, considerando que certos grupos não podem estar de forma justa em espaços como universidades e nos meios de comunicação, por exemplo. Assim, existe uma barreira para que possam ser ouvidos.

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus social*, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo (Ribeiro, 2019, p. 64).

A partir da pesquisa, nos dedicamos a compreender a relação das mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul com a etnomídia e quais são as estratégias discursivas utilizadas, a partir de duas perguntas principais: Como elas utilizam as ferramentas das redes sociais para romper com o silenciamento imposto pela mídia hegemônica e se posicionar de modo a divulgar suas lutas? Como as suas práticas comunicativas se alinham aos preceitos da etnomídia?

Para responder a estas perguntas, dividimos a pesquisa em três capítulos, sendo dois teóricos e um empírico. No primeiro capítulo, abordamos as construções de gênero, a interseccionalidade e as implicações da colonialidade nas múltiplas opressões sobre as mulheres indígenas. A partir de autoras do feminismo decolonial, como María Lugones (2008), Rita Segato (2012), Julieta Paredes (2014) e Lélia Gonzalez (2019), abordamos as particularidades das mulheres do Sul e as diferentes formas de violência que as atingem. Lauriene Seraguza (2013) também contribui para o debate, com a contextualização histórica e cultural sobre como as indígenas são vistas dentro das comunidades, ao demonstrar que a inferiorização das mulheres já se fazia presente mesmo no período anterior à colonização.

No segundo capítulo, abordamos o silenciamento e a construção de estereótipos empreendidos pela mídia hegemônica contra os povos indígenas, principalmente no contexto sul-mato-grossense. Autores como Moema Urquiza (2013, 2017), Everson Monteiro (2017) e Gabriel Landa (2018) contribuem para a discussão sobre o tratamento dado aos povos indígenas nas narrativas jornalísticas. Utilizamos autoras como Priscila Anzoategui (2017), Suzane Costa (2018) e Nara Rabelo, Alita Paraguassú e Nunes da Silva (2021) para abordar como as mulheres indígenas têm buscado protagonismo na sociedade. Nesse contexto, Renata Tupinambá (2016), Vilso Santi e Bryan Araújo (2019; 2021; 2022), Roney Freitas (2021) e Letycia Nascimento (2020) são imprescindíveis para compreender o conceito de etnomídia e

como essa nova ferramenta de comunicação tem sido utilizada para construir contranarrativas.

Estabelecer a relação entre a interseccionalidade e a etnomídia é relevante no contexto da pesquisa, já que as mulheres indígenas vivenciam as desigualdades influenciadas pela raça, etnia, classe e gênero, em dinâmicas de opressão que interagem, se cruzam e provocam entroncamentos. Considerando o sistema de opressões que impacta essas mulheres, a etnomídia surge como uma resposta, diante de uma organização que contribui ainda mais para a opressão e o silenciamento: a imprensa hegemônica. Com a etnomídia, e seu uso a partir das mídias sociais, elas têm a possibilidade de ocupar espaço e falar sobre suas próprias dores e lutas sem a intermediação de terceiros. Assim, elas têm o poder de exercer a prática comunicacional.

Para analisar como elas fazem uso das ferramentas e exploram a ideia da etnomídia, o terceiro capítulo é dedicado aos procedimentos metodológicos e a análise do perfil da Kunangue Aty Guasu no Instagram, selecionado para o *corpus* da pesquisa. Exploramos, principalmente, as ideias propostas por autores como Fernanda Carrera (2021), com a roleta interseccional, com o auxílio de Dominique Maingueneau (2008) e Ruth Amossy (2008), para a compreensão do *ethos* interseccional. A análise buscou compreender não só de que maneira as práticas das mulheres indígenas de Mato Grosso do Sul se aproximam dos preceitos da etnomídia, de acordo com os autores já abordados no capítulo anterior, mas também entender as interseccionalidades presentes nos conteúdos publicados e de que forma essas mulheres se posicionam e expressam a imagem de si mesmas, em uma perspectiva discursiva.

Como resultado da pesquisa, entendemos que as mulheres da Kunangue Aty Guasu, a Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani, utilizam o Instagram como uma ferramenta para colocar suas lutas em pauta. Desta forma, entendemos que a prática comunicativa está alinhada aos conceitos da etnomídia, já que elas têm a possibilidade de utilizarem a comunicação a seu favor, tanto como uma forma de informar, como também mobilizar ou até mesmo romper com estereótipos perpetuados na mídia hegemônica.

2. GÊNERO, COLONIALIDADE E AS MÚLTIPLAS OPRESSÕES VIVIDAS PELAS MULHERES INDÍGENAS

Uma das figuras mais reconhecidas da história do feminismo moderno ocidental, Simone de Beauvoir (2019, p. 11) é conhecida pela sua famosa frase: “Não se nasce mulher: torna-se mulher”. Para a filósofa, a sociedade era dividida nas categorias feminino e masculino. Os papéis sociais seriam definidos a partir desta divisão e, neste contexto, a mulher era percebida a partir do homem. Ou seja, como o outro do homem. É inegável a contribuição de Beauvoir para o pensamento feminista, mas, assim como Nayla Barbeta (2022), nos perguntamos: a quais mulheres ela se referia?

A filósofa brasileira Sueli Carneiro (2003) critica a forma como o feminismo esteve por tanto tempo atrelado à ideia eurocêntrica e universalizante das mulheres. A autora destaca a incapacidade do movimento de reconhecer as diferenças, o que contribuiu para o silêncio e a invisibilidade das mulheres que sofriam outras formas de opressão.

Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades (Carneiro, 2003, p. 119).

Neste primeiro capítulo, propomos a abordagem sobre a construção de gênero, a interseccionalidade e a colonialidade para tratar sobre as múltiplas opressões sofridas pelas mulheres indígenas de Mato Grosso do Sul. O debate é fundamental para compreender como elas denunciam esse sistema de opressões a partir da etnomídia e quais práticas comunicativas adotam.

Pensamos na comunicação como uma prática, pois está inserida no cotidiano das pessoas e pelo fato de que os meios de comunicação - as mídias sociais, no contexto que tratamos - podem ser modificadas e utilizadas para outros fins do que foram pensados originalmente, como práticas comunicacionais não convencionais. O que importa é o procedimento de consumo, ou seja, “o uso que os meios ‘populares’ fazem das culturas difundidas e impostas pelas ‘elites’ produtoras de linguagem” (Certeau, 2014, p. 39). Michel de Certeau (2014) reforça que a circulação de uma representação não indica, necessariamente, o que ela é para os usuários. O autor defende que é preciso analisar a manipulação pelos praticantes que não a fabricam. “[...] Os usuários ‘façam uma bricolagem’ com e na economia

cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras” (Certeau, 2014, p. 40).

Assim, podemos pensar como as mulheres indígenas se apropriam e fazem uso das mídias sociais para o seu próprio interesse. Elas ocupam um território que não foi pensado para elas e exploram as possibilidades como uma forma de atingir seus objetivos, por meio da comunicação. As mídias sociais têm limitações e o algoritmo é um exemplo, mas ainda são ferramentas que permitem que elas busquem o protagonismo das narrativas, em contraposição ao silenciamento da mídia convencional.

Retomando a discussão sobre gênero, o termo tem sido utilizado como sinônimo de mulheres, mas Joan Scott (2019, p. 67) o define em duas partes: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Para a autora, o gênero é essencial para compreender as relações na sociedade e as formas de interação.

Quando os(as) historiadores(as) procuram encontrar as maneiras como o conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais, eles/elas começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as formas particulares, situadas em contextos específicos, como a política constrói o gênero e o gênero constrói a política (Scott, 2019, p. 70).

A ativista indígena boliviana Julieta Paredes (2014) define gênero como uma categoria política para denunciar uma relação de injustiça, opressão e exploração dos homens sobre as mulheres. Essa relação se dá em benefício do patriarcado³ colonial-neoliberal. “As mulheres são percebidas atrás dos homens ou abaixo dos homens ou, em outras palavras, subordinadas aos homens, como dizemos, mulheres vistas como brinde dos homens” (Paredes, 2014, p. 91, tradução nossa).

Contudo, o gênero não pode ser visto de forma isolada. O indivíduo é complexo e está inserido em um quadro de múltiplas identidades, que são compostas pelo gênero, pela raça, classe, etnia, religião, orientação sexual, idade, deficiência, peso, contexto geopolítico (Carrera, 2021a; 2021b), entre outros fatores, que são determinantes para a experiência em sociedade. Para isso, utilizamos a interseccionalidade, conceito adotado por Kimberlé Crenshaw para abordar a opressão vivida pelas mulheres negras, que não se encaixavam na experiência vivida pelas mulheres e nem na experiência vivida pelos negros.

³ A socióloga brasileira Heleieth Saffioti (2015, p. 60) define o patriarcado como o contrato social que dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, uma relação hierárquica que “invade todos os espaços da sociedade, tem uma base material, corporifica-se e representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência”.

No contexto da pesquisa, buscamos nos apropriar da interseccionalidade como ferramenta metodológica, para explicar como se articulam os sistemas de opressão que atingem as mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Conforme Raquel Lucas Platero (2014, p. 83), a investigação contribui para “evidenciar como são geradas as relações de poder e questionam se as categorias que utilizamos são naturais ou universais, revelando que muitas vezes são naturalizadas ou entendidas como naturais”. A discussão nos interessa, já que a comunicação é configurada pelo acionamento desses sistemas de opressão.

“A abordagem interseccional destaca a maneira como se dá a interação simultânea da discriminação como resultado de múltiplas identidades” (Collins; Bilge, 2021, p. 125). E para pensar sobre mulheres e as violências que enfrentam, é preciso dissociar da ideia de um grupo homogêneo.

A interseccionalidade também promoveu um entendimento complexo das identidades individuais. O vasto corpo de estudos no interior da interseccionalidade, envolvendo o tema das identidades individuais como interseccionais e performativas, mudou o significado de identidade de algo que se tem para algo que se constrói. Em vez de uma essência fixa que a pessoa carrega de uma situação para a outra, entende-se agora que as identidades individuais se aplicam diferentemente de um contexto social para o outro. E esses contextos sociais são moldados pelas relações de poder interseccionais (Collins; Bilge, 2021, p. 188).

Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2021) argumentam que fatores como raça, classe e gênero, por exemplo, constituem sistemas de poder interseccionais. O que quer dizer que o racismo e o machismo não podem ser vistos de forma isolada, por exemplo. Pelo contrário, adquirem significado em relação ao outro. "Os marcos interseccionais compreendem as relações de poder através de uma lente de construção mútua. Em outras palavras, a vida e a identidade das pessoas são moldadas em geral por múltiplos fatores, de formas diversas e mutuamente influenciadas” (Collins; Bilge, 2021, p. 250).

Para Grada Kilomba (2019), raça e gênero são indissociáveis. Ela justifica que o racismo se baseia em papéis de gênero e o gênero influencia na experiência do racismo, ou seja, “o racismo e o sexismo são semelhantes, pois ambos constroem ideologicamente o senso comum através da referência às diferenças ‘naturais’ e ‘biológicas’” (Kilomba, 2019, p. 100). Essas formas de opressão, por mais que afetem pessoas de formas diferentes, estão entrelaçadas no caso de mulheres negras e indígenas.

María Lugones (2020) tem a mesma visão sobre raça e gênero. Ela destaca que o termo "mulher", sem especificação, não faz sentido ou tem conotação racista, "já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante - as mulheres burguesas

brancas heterossexuais - e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica" (Lugones, 2020, p. 59).

Neste cenário, as relações de poder tornam-se mais complexas. Enquanto a mulher branca é considerada como o outro do homem, as mulheres negras e indígenas passam a ser vistas como os outros dos outros. Para além do gênero, a raça e etnia interferem no modo como essas mulheres são percebidas na sociedade. Grada Kilomba (2019), então, questiona: quem é diferente de quem? Os negros - e indígenas - são diferentes dos brancos, que são vistos como a norma, ou o contrário? A autora evidencia o fato de que a branquitude é tomada como referência - a partir dela, são os outros que diferem. Cida Bento (2022) define a branquitude como uma relação de dominação de um grupo, no caso, dos brancos. Nessa relação, eles asseguram privilégios para os seus e relegam péssimas condições de vida para os outros. A branquitude pressupõe uma posição ativa, ou seja, os brancos se aproveitam dessa dominação e dos privilégios obtidos.

Outra característica importante é que as diferenças são hierarquizadas. Ou seja, elas não são apenas vistas como diferentes, mas vêm carregadas de estigmas, estereótipos e características que inferiorizam (Kilomba, 2019). Pensando em mulheres indígenas, é comum que elas sejam relacionadas a adjetivos como preguiçosa e selvagem.

Toda vez que sou colocada como “outra” – seja a “outra” indesejada, a “outra” intrusa, a “outra” perigosa, a “outra” violenta, a “outra” passional, seja a “outra” suja, a “outra” excitada, a “outra” selvagem, a “outra” natural, a “outra” desejável ou a “outra” exótica –, estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar a personificação daquilo com o que o sujeito branco não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o “Outra/o” da branquitude, não o eu – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual (Kilomba, 2019, p. 78).

Audre Lorde (2019) complementa que há um grupo de pessoas que ocupam um lugar inferior e desumanizado. “Dentro dessa sociedade, esse grupo é composto por negros e pessoas do Terceiro Mundo, trabalhadores, idosos e mulheres” (Lorde, 2019, p. 239). De acordo com a autora, a rejeição à diferença foi institucionalizada na sociedade e as pessoas foram estimuladas a reagir com medo ou ódio àqueles que diferem.

Aqueles de nós que estamos afastados desse poder geralmente identificamos uma maneira pela qual somos diferentes, e supomos que essa é a causa básica de toda opressão, esquecendo outras distorções em torno da diferença, algumas das quais nós mesmos podemos estar praticando. De modo geral, dentro do movimento das mulheres hoje, as mulheres brancas se concentram em sua opressão como mulheres e ignoram diferenças de raça, preferência sexual, classe e idade. Existe a falsa aparência de uma homogeneidade de experiência sob a capa da palavra irmandade que de fato não existe (Lorde, 2019, p. 241).

A autora propõe que as mulheres se desprendam dos padrões de opressão internalizados para agir em busca da mudança social. Ela defende que é preciso entender e

reconhecer as diferenças entre as mulheres, que, ao mesmo tempo, são iguais, no sentido de que não são inferiores ou superiores. É preciso “encontrar maneiras de usar a diferença para enriquecer nossas visões e nossas lutas” (Lorde, 2019, p. 247).

A partir da ideia de que raça e gênero são indissociáveis, é preciso pontuar que as indígenas também sofrem racismo. Neste sentido, Geni Longhini (2022) contribui para a discussão sobre interseccionalidade ao criticar o binarismo branco-negro no debate sobre racismo no Brasil. Para a autora guarani, há um apagamento das especificidades indígenas e do racismo sofrido por estes povos nos estudos sobre a branquitude.

Longhini (2022) faz um paralelo entre as ideias de Grada Kilomba (2019) para tratar sobre as violências vividas pelos indígenas. Assim como ocorreu com a população negra, o racismo contra os indígenas também pode se manifestar de diferentes maneiras: pela infantilização, primitivização, incivilização, animalização e erotização. A partir do volume de publicações sobre a branquitude, de 2018 a 2022, a autora identificou que os indígenas são apenas citados para enumeração e que não há um aprofundamento sobre o racismo anti-indígena. “Falar de dominação colonial no Brasil sem considerar o etnogenocídio indígena é um dos efeitos da política de apagamento” (Longhini, 2022, p. 38).

Os debates sobre racismo anti-negro também podem ser ampliados para os indígenas, já que os atingem de maneira similar, conforme Longhini (2022). Contudo, a raça, que seria útil para o debate, torna-se insuficiente para pensar sobre as especificidades étnicas dos povos indígenas. Neste contexto, a autora aproveita para problematizar as distinções entre raça e etnia.

Uma das especificidades das nossas lutas como povos indígenas está no entrelace das noções raça e etnia e essa é, talvez, uma das principais diferenças nos percursos dos povos indígenas e da população negra no Brasil. Como uma das violências da escravização foi o roubo das memórias étnicas, à maioria das pessoas negras brasileiras foi tomado o acesso direto a saberem a quais etnias, línguas e modos de vida específicos seus ancestrais pertenciam. Com isso, o mote de luta histórico do movimento negro vem sendo muito mais em torno da categoria raça social do que em pluralidades étnicas (Munanga, 2004). Já nos movimentos indígenas, esse percurso histórico é outro, pois nossa identidade étnica é central para a luta antirracista: pertencermos a um povo não se dissocia de sermos indígenas (Longhini, 2022, p. 56).

Longhini (2022) questiona a definição de raça como “biológico” e a etnia como uma característica cultural, uma concepção que acaba por despolitizar o debate. Então os brancos não pertencem a nenhuma etnia? A autora observa que raça e etnia tem sido conceituadas de formas distintas, o que prejudica o debate: ao mesmo tempo que os estudos sobre povos indígenas dificilmente tratam sobre a perspectiva antirracista como objeto central, nos estudos antirracistas os indígenas são invisibilizados.

No debate sobre etnia, é importante pontuar o conceito do que é um grupo étnico. Um dos autores mais reconhecidos no assunto, o antropólogo Fredrik Barth (2005), tecia críticas à ideia tradicional de que um grupo étnico seria uma unidade cultural distinta, separada do restante da sociedade. De acordo com o autor, os grupos étnicos são formas de organização social que expressam uma identidade diferencial nas relações com outros grupos e com a sociedade em geral. As reflexões de Barth (2005) apontam para a ideia de que a identidade é atributiva - pode ser construída, não nasce com o indivíduo. Portanto, a identidade étnica é uma questão social, não genética.

As ideias de Barth (2005) contribuem para refutar a ideia de que os indígenas deixam de ser indígenas quando saem de suas terras tradicionais ou quando adaptam aspectos da cultura moderna ocidental. Se antes a cultura era pensada como algo estático e rígido, como uma divisão entre países, a partir de Barth, podemos pensar que esta fronteira é maleável.

A identidade étnica é estabelecida pelas relações, não pelo isolamento. É na relação com o diferente que a identidade étnica é fortalecida. Assim, o autor subverte a ideia de etnicidade: não é preciso isolar, mas estimular a interação para reafirmar a identidade de um grupo étnico. “A cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas” (Barth, 2005, p. 17).

Na pesquisa, abordamos as práticas de comunicação das mulheres Guarani e Kaiowá. O povo Guarani brasileiro é dividido em três grupos sócio-linguístico-culturais: Nandeva, Kaiowá e Mbyá. Mato Grosso do Sul possui a terceira maior população indígena do país, com 116.346 pessoas (IBGE, 2023). Assim como Antônio Hilário Urquiza e José Henrique Prado (2015), utilizamos o termo “Kaiowá” para fazer referência aos Guarani Kaiowá e “Guarani” para falar sobre os Guarani Nandeva. A escolha se deve ao fato de essa ser a maneira como os próprios indígenas se identificam.

Apesar da presença expressiva, os Guarani e Kaiowá representam uma população bastante vulnerável, constantemente sujeita a ataques e vítima das mais diversas privações de direitos. Dados do relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de 2020, indicam que de 12 assassinatos contra indígenas registrados no estado, 11 eram vítimas da etnia Guarani Kaiowá e um era da etnia Terena. Os conflitos que permanecem até os dias de hoje estão diretamente relacionados à questão do território e aos impactos provocados pela colonialidade.

2.1 Gênero a partir da perspectiva decolonial

Não há como pensar nas relações de poder que envolvem as mulheres indígenas sem considerar os impactos que a colonização provocou. Para além dos assassinatos, da escravização, dos estupros e do esbulho de terras, a colonização provocou mudanças na cultura dessas sociedades.

Aníbal Quijano (1992) é referência quando o assunto é colonialidade. O sociólogo peruano desenvolveu o conceito de colonialidade do poder, um sistema que construiu a ideia de raça para naturalizar e validar o poder europeu sobre os povos colonizados. A partir dessa ideia, os colonizadores passaram a ser vistos como superiores aos colonizados, um domínio que persiste nos dias atuais. O pensamento do autor é importante para refletir como os povos indígenas continuam sendo vistos como atrasados ou ignorantes, por viverem uma cultura diferente da imposta pelo poder capitalista, moderno/colonial e eurocêntrico.

A América Latina representa um caso extremo de colonização cultural. Quijano (1992) destaca que a colonização do imaginário e a repressão das culturas ocorreram ao mesmo tempo que as comunidades indígenas foram exterminadas por meio da violência. A repressão cultural associada ao genocídio resultaram na transformação dessas culturas em subculturas analfabetas e condenadas à oralidade. Dali em diante, os sobreviventes da colonização não teriam outros modos de viver que não aqueles determinados pelos padrões culturais dominantes.

A europeização cultural tornou-se uma aspiração. Era uma forma de participar do poder colonial, mas também poderia servir para destruí-lo e, posteriormente, obter os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder dos europeus; conquistar a natureza. Em suma, para "desenvolvimento". A cultura europeia tornou-se um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se fora dessas relações (Quijano, 1992, p. 13).

Quijano (1992) destaca que a relação entre a cultura europeia e as outras culturas foi estabelecida a partir de uma associação entre sujeito e objeto. Não houve uma comunicação ou troca de saberes entre as culturas, pelo contrário, houve uma imposição. O autor enfatiza que a Europa passou a ser vista como o “espelho do futuro”, ou seja, o modo mais avançado de se viver em sociedade.

Tal perspectiva mental, tão duradoura quanto sua prática por 500 anos, só poderia ter sido produto de uma relação colonial entre a Europa e o resto do mundo. Em outras palavras, o paradigma europeu do conhecimento racional não foi apenas elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava o domínio colonial europeu sobre o resto do mundo. Esse paradigma expressava, de forma demonstrável, a colonialidade daquela estrutura de poder (Quijano, 1992, p. 16).

Assim como o sociólogo peruano, a brasileira Lélia González (2019) atribui ao racismo a função de internalização da “superioridade” dos colonizadores sobre os colonizados. Ela argumenta que o racismo tem dois lados, aberto ou disfarçado, e ambos têm o mesmo objetivo: a opressão. Segundo Gonzalez (2019), os países de origem latina têm o racismo disfarçado ou racismo por denegação, que é ainda mais eficaz. “Prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’. A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação” (González, 2019, p. 344).

González (2019) ainda destaca a sofisticação do racismo latino-americano como uma estratégia para manter negros e indígenas na condição de subordinados, graças à ideologia do branqueamento. A autora enfatiza o papel dos veículos de comunicação de massa para perpetuar a ideia dos valores ocidentais como universais.

Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (González, 2019, p. 345-346).

A autora sugere, então, a criação da categoria político-cultural da Amefricanidade para designar os povos da América como um todo: do Sul, Central, do Norte e insular. De acordo com Lélia Gonzalez (2019), a Améfrica representa um sistema etnogeográfico de referência. Por mais que existam diferentes sociedades no continente, a categoria reconhece que todos sofrem pelo mesmo sistema de dominação: o racismo. A autora ressalta que “o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não apenas a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo” (González, 2019, p. 349).

Ainda com relação à colonialidade, Quijano (2002) propõe que o poder é estruturado a partir de relações de dominação, exploração e conflito na disputa pelo controle de quatro eixos da existência social: trabalho, sexo, autoridade coletiva, subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos (Quijano, 2002, p. 4). A partir desta ideia, María Lugones (2008) tece críticas ao autor e defende que a teoria do sociólogo peruano apresenta lacunas no que diz respeito ao gênero e à interseccionalidade das formas de opressão. Para a autora, Quijano ignora a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade, além de apresentar uma visão dicotômica e hierárquica de gênero.

O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos. Quijano aceita a compreensão capitalista, eurocêntrica e global de gênero. O quadro de análise, como capitalista, eurocêntrico e global, encobre as maneiras pelas quais mulheres

colonizadas, não-brancas, eram subservientes e sem poder (Lugones, 2008, p. 78, tradução nossa).

A partir do conceito da colonialidade do poder, María Lugones (2020) propõe a colonialidade de gênero. Ela defende que é preciso entender o alcance das mudanças na estrutura dos povos colonizados a partir das transformações impostas pelo capitalismo eurocêntrico colonial/moderno. "Estas mudanças foram introduzidas através de processos heterogêneos, descontínuos, lentos, totalmente permeados, pela colonialidade do poder, que violentamente inferioriza as mulheres colonizadas" (Lugones, 2020, p. 71).

A partir da ideia de que raça, classe, gênero e sexualidade não podem ser vistas como categorias isoladas, o conceito de colonialidade de gênero surge, justamente, para evidenciar a interseccionalidade das opressões. María Lugones (2008) avança nos estudos propostos por Quijano e enfatiza que a colonialidade vai além da classificação racial.

É um fenômeno abrangente, pois é um dos eixos do sistema de poder e, como tal, perpassa todo o controle do acesso sexual, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade e a produção de conhecimento a partir dessas relações intersubjetivas. Em outras palavras, todo o controle do sexo, a subjetividade, a autoridade e o trabalho se expressa em conexão com a colonialidade (Lugones, 2008, p. 79, tradução nossa).

Lugones (2008) propõe que é preciso entender o lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas para compreender o alcance das mudanças impostas pela colonização.

[...] a compreensão da organização social pré-colonial a partir da cosmologia e das práticas pré-coloniais são fundamentais para entender a profundidade e o alcance da imposição colonial. Mas não podemos fazer um sem o outro. E, portanto, é importante entender até que ponto a imposição desse sistema de gênero foi tão constitutiva da colonialidade do poder quanto a colonialidade do poder foi constitutiva desse sistema de gênero. A relação entre eles segue uma lógica de constituição mútua (Lugones, 2008, p. 93, tradução nossa).

Para Lugones (2007), o sistema de gênero possui o seu lado claro e escuro. A autora reforça que as mulheres e homens colonizados não eram vistos da mesma maneira que as mulheres e homens brancos. Do lado claro, as mulheres brancas eram associadas à fragilidade e passividade sexual, à dedicação à casa e aos cuidados com a família. A elas é relegado a exclusão da esfera pública, da produção de conhecimento e do controle dos meios de produção. Para a autora, o sistema é, sobretudo, heterossexual. O lado escuro, por sua vez, revela um processo ainda mais violento e cruel: os povos colonizados eram reduzidos à animalidade e a "uma exploração tão profunda do trabalho que muitas vezes as pessoas morriam trabalhando" (Lugones, 2007, p. 206, tradução nossa).

Um exemplo que contribui para compreender as mudanças provocadas pela colonização na interação entre homens e mulheres é a sociedade iorubá, conforme Oyéronké Oyewùmí (2021). Em *A Invenção das Mulheres*, a autora propõe que o gênero não era um

fator determinante na sociedade iorubá antes da colonização. Oyewùmí (2021) observa que a “fiscalidade” do masculino e feminino não constituía categorias sociais e a hierarquia era determinada pelas relações. O princípio mais importante para a organização social era baseado na idade cronológica. Segundo a pesquisadora, o gênero foi resultado de uma construção social. “As categorias sociais ‘mulheres’ e ‘homens’ são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que ‘corpos físicos são corpos sociais’” (Oyewùmí, 2021, p. 112).

De acordo com Oyewùmí (2021), o gênero também não estava presente no idioma iorubá. Na verdade, o gênero só se tornou importante nos estudos sobre esses povos a partir da tradução para o inglês, que foi feita de forma a se adequar ao padrão ocidental de raciocínio. Além disso, a introdução do sistema de gênero só foi aceita a partir da convivência dos homens iorubás, que conspiraram para a inferiorização das mulheres.

Marize de Oliveira (2018, p. 306) destaca que os papéis de gênero foram reforçados nas comunidades indígenas e que “o contato mais próximo de homens e mulheres indígenas com não indígenas acabou por influenciar várias etnias”. Alejandra Pinto (2010) também enfatiza os impactos provocados pelo encontro das comunidades indígenas com a sociedade ocidental.

Isto faz refletir sobre a sua situação na história universal pois como já foi em parte indicado as sociedades indígenas já constituem sistemas com suas tradições, costumes e cosmovisões, mas que foram impactadas pelos colonialismo e racismo que modificou radicalmente aquelas valores que poderiam ter valorizado à estas mulheres, impondo novas pautas ou cânones de organização (Pinto, 2010, p. 3).

Ainda com relação ao patriarcado em sociedades originárias, Rita Segato (2012) afirma que a maioria das sociedades indígenas possui uma organização patriarcal, mas de uma forma diferente da que conhecemos. Ela atribui que a organização desses povos poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade. Contudo, quando a colonial/modernidade penetra nas comunidades indígenas, modifica o conceito de gênero concebido pelos povos até então. “Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes” (Segato, 2012, p. 118).

Ao debater sobre os impactos da colonialidade, a antropóloga argentina expõe a exaltação da figura masculina dentro das aldeias, enquanto são emasculados frente aos homens brancos. Rita Segato (2012) reforça que os homens são empoderados nas aldeias, mas oprimidos do lado de fora, “obrigando a reproduzir e a exibir a capacidade de controle inerente à posição de sujeito masculino no único mundo agora possível para restaurar a

virilidade prejudicada na frente externa” (Segato, 2012, p. 120). Nesse processo, são as mulheres e os filhos que saem prejudicados.

O que aconteceu, contudo, e como venho afirmando, é que se agravaram internamente, dentro do espaço da aldeia, como consequência da colonização moderna, a distância hierárquica e o poder dos que já tinham poder – anciãos, caciques, homens em geral. Como argumentei, se é possível dizer que sempre houve hierarquia e relações de poder e prestígio desiguais, com a intervenção colonial estatal e a imposição da ordem da colonial / modernidade, essa distância opressiva se agrava e amplifica. Ocorre uma mutação sob o manto de uma aparente continuidade (Segato, 2012, p. 128).

Julieta Paredes (2014) contribui para o debate e destaca o entroncamento entre o patriarcado pré-colonial e o ocidental. Ela argumenta que é preciso reconhecer a conexão entre as duas formas de opressão e defende que o patriarcado não trata-se apenas de uma herança colonial. Assim como Segato (2012), ela propõe que a desigualdade entre homens e mulheres já possui raízes na cultura indígena.

Há também um patriarcado e machismo boliviano, indígena e popular. Descolonizar o gênero, nesse sentido, significa resgatar a memória das lutas de nossas tataravós contra um patriarcado que se estabeleceu antes da invasão colonial. Descolonizar o gênero significa dizer que a opressão de gênero não só veio com os colonizadores espanhóis, mas que havia também a própria versão da opressão de gênero nas culturas e sociedades pré-coloniais, e que quando os espanhóis chegaram, ambas as visões se juntaram para o infortúnio das mulheres que habitam a Bolívia. Esta é a conexão patriarcal de que estamos falando (Paredes, 2014, p. 72, tradução nossa).

Para fazer um paralelo com as ideias de Julieta Paredes (2014) a respeito da opressão contra as mulheres indígenas bolivianas, podemos recorrer à antropóloga Lauriene Seraguza (2013) para tratar sobre o contexto brasileiro. Ela recorre à literatura etnológica Guarani e Kaiowá para abordar a origem da mulher e, conseqüentemente, da sociedade. Assim como na sociedade ocidental, a mulher também sempre foi vista como o Outro. Em guarani, a palavra mulher é kuña, um nome derivado de Aña - aquele que no cristianismo seria o equivalente ao demônio, a personificação do mal (Seraguza, 2013).

Aña é o inimigo do Pa’i Kuara, o Irmão Maior, e tentou, incansavelmente, desviar as obras de sua criação. Enquanto Pa’i Kuara criou a galinha, Aña criou o urubu, enquanto Pa’i Kuara criou o lagarto, Aña criou a cobra. “Por mais que se esforçasse, as obras do segundo não se igualavam às do primeiro” (Seraguza, 2013, p. 18). Foi neste momento que Pa’i Kuara criou o homem e Aña, em mais uma tentativa frustrada, criou a mulher.

Foi então que Pa’i Kuara criou o homem e Aña criou a mulher, mas esta com chifres, asas e rabo, marcando a desigualdade ontológica da criação de homens e mulheres humanos. Pa’i Kuara assoprou a última criação de Aña e retirou dela os três atributos vinculados ao universo animal e a fez humana, eliminando dela o excesso de alteridade. De Aña tornou-se Kuña, graças ao sopro de Pa’i Kuara que, desta maneira, concedeu-lhe sua alma ayvukue, a alma branda [...] Aña cria a mulher e, desta maneira, a vida social, a reprodução da sociedade (Seraguza, 2013, p. 18).

Assim como em Adão e Eva, Kuña representa a personalidade ardilosa e traiçoeira, uma representação da alteridade, ela é o Outro, o inimigo. “A mulher Kaiowá e Guarani, herdeira de uma descendência perigosa, recupera constantemente a história de sua criação, de sua alteridade em relação ao coletivo” (Seraguza, 2013, p. 19). De acordo com a oralidade, a desigualdade de gênero já estava presente nas comunidades Guarani e Kaiowá antes da colonização, mesmo que em menor intensidade. Entender este contexto do patriarcado de acordo com a cultura Guarani e Kaiowá é importante, considerando que abordamos as práticas comunicativas das mulheres da etnia em Mato Grosso do Sul a partir da etnomídia.

2.2 O feminismo como uma luta coletiva e comunitária

A partir da ideia de comunidade no sentido de cuidado da vida, Julieta Paredes (2014) convida para a construção de um feminismo comunitário como uma necessidade para desmistificar a dualidade do feminino e masculino. A autora critica o feminismo ocidental, que posiciona as mulheres como indivíduos na luta contra a opressão. Ela sugere que as mulheres bolivianas façam seu próprio feminismo, baseado na realidade local. “Não queremos nos pensar à frente dos homens, mas nos pensar como mulheres e homens em relação à comunidade” (Paredes, 2014, p. 79, tradução nossa).

Conforme analisa Susana Sacavino (2016), as feministas comunitárias acreditam que a colonização, assim como a escravidão, o liberalismo e o neoliberalismo, é um instrumento do patriarcado. Neste sentido, o patriarcado não é definido apenas como um sistema de opressão das mulheres pelos homens, mas é o sistema de todas as opressões, que oprimem toda a humanidade - homens, mulheres e intersexuais. “Para as feministas comunitárias, o patriarcado precede à colonização, ou seja, algumas formas dele já estavam presentes nas culturas originárias” (Sacavino, 2016, p. 100).

A partir das reflexões de Julieta Paredes, Sacavino (2016) explica que a proposta do feminismo comunitário considera a comunidade como princípio inclusivo de cuida da vida, na qual homens e mulheres são como irmãos e a comunidade é como um corpo, que não pode ser separado e um pedaço não pode ser colocado na frente do outro. Para o feminismo comunitário, o patriarcado oprime tanto homens quanto mulheres, ainda que de formas distintas.

Ao falar de comunidade, Paredes (2019) não define a luta como antipatriarcal, anticapitalista ou anticolonial. Na verdade, a ideia é evitar reforçar os sistemas que se busca combater.

Nós temos que buscar nos definir com base na nossa proposta e não com base no que lutamos contra e queremos destruir. Para que vamos reedificá-los? O que necessitamos é pensar melhor sobre o que é nosso. É a partir do coração que devemos falar. Por que lutamos? Pela comunidade. O que queremos? Uma comunidade de comunidades (Paredes, 2019, p. 30).

Há diferentes posições dentro do pensamento feminista, conforme observa Segato (2012). Primeiramente, o feminismo eurocêntrico universaliza e padroniza as mulheres, sem perceber as particularidades das não brancas e as interferências da colonial modernidade. A autora atribui as ideias de Lugones e Oyěwùmí à segunda vertente, que apontam que o gênero não era importante no mundo pré-colonial. Por fim, ela se situa e atribui à Julieta Paredes a terceira posição, que identifica sociedades indígenas e afro-americanas como “uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade, e não considera nem eficaz nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico” (Segato, 2012, p. 116).

Os feminismos de María Lugones, Rita Segato e de Julieta Paredes, autoras latino-americanas, dialogam e contribuem para o debate sobre a construção de um feminismo em oposição ao hegemônico, que não atende à realidade das mulheres do Sul. Portanto, o feminismo decolonial surge como uma possibilidade para enfrentar a colonialidade de gênero.

O que proponho com esse trabalho rumo a um feminismo decolonial é que enxerguemos uns aos outros como resistentes à colonialidade dos gêneros na diferença colonial, sem necessariamente sermos íntimos do mundo dos significados onde a resistência à colonialidade surge. A tarefa da feminista decolonial começa por ver a diferença colonial, resistindo enfaticamente a seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela enxerga o mundo com novos olhos, e então deve abandonar seu encantamento com a “mulher”, com o universal, e começar a aprender sobre outros e outras que também resistem à diferença colonial (Lugones, 2019, p. 371).

Para compreender o contexto de opressão e violência contra as mulheres indígenas, é preciso refletir sobre um feminismo capaz de abarcar demandas específicas e lutar contra os diferentes tipos de opressões que sofrem as mulheres originárias, que são de etnias minoritárias e, geralmente, estão em condição de pobreza (Pinto, 2010).

Não é possível falar sobre mulheres indígenas, principalmente em Mato Grosso do Sul, e ignorar o contexto de disputa territorial. A demarcação das terras indígenas é uma demanda urgente, mas não é a única. Com a desestruturação das comunidades a partir da expulsão de suas terras e pelo processo de aldeamento, eles perderam autonomia e outros problemas surgiram. A população indígena nas reservas cresceu, mas o novo modo de vida já não comporta os modelos organizacionais das comunidades.

Em consequência disso, conflitos políticos, sociais, religiosos, econômicos e de gênero tornaram-se latentes e crescentes. Somam-se a isso problemas como a

desnutrição, doenças, suicídio e violência como aspectos bárbaros deste processo de aldeamento. (Seraguza; Viana; Zimmerman, 2015, p. 108).

Neste contexto, as mulheres indígenas têm se organizado em movimentos de resistência e em busca de transformações. O feminismo ocidental, apesar de não incluir as demandas específicas destas mulheres, contribuiu para o surgimento de um novo feminismo.

[...] podem ser indicadas as organizações ou rede de mulheres indígenas que faz um tempo começaram a existir em nível local, nacional e internacional. No segundo caso, o pensamento feminista (como ideologia externa) e de gênero, teve um impacto em diversos graus nas comunidades indígenas, mas em geral influenciando positivamente ao mexer na estruturas tradicionais destes povos, e, por conseguinte levando a questionar às mesmas mulheres indígenas sua posição na sua família e comunidade (Pinto, 2010, p. 9).

De acordo com Oliveira (2018), as novas gerações de mulheres indígenas já não aceitam viver sem protagonismo. O que quer dizer que, além de buscar combater machismo que adentrou nas comunidades a partir da colonização, elas ainda querem reformular os papéis desempenhados pelas mulheres de acordo com a própria cultura, já que as comunidades tinham um patriarcado de baixa intensidade (Segato, 2012). “Crescer politicamente não quer dizer abandonar a cultura. Pelo contrário, é ter acesso a informações que lhes permitam se organizar e pensar propostas femininas para exigir os direitos de seu povo. Para isso, organizar-se em espaços pensados por elas é fundamental” (Oliveira, 2018, p. 310).

Paredes (2019) reconhece as contribuições do feminismo euro-ocidental para as mulheres brancas, mas faz uma ressalva sobre utilizar os mesmos princípios para a luta das mulheres indígenas da América Latina. A autora boliviana critica a tentativa do feminismo branco em tentar interpretar os povos indígenas, além de ditar as políticas para mulheres em nível mundial. “[...] Graças ao colonialismo e ao imperialismo neoliberal, é isso que elas [brancas] fazem. Mas isso não significa que, na verdade, elas nos interpretem, nem quer dizer que seus conceitos esgotem o significado do que somos nós, as indígenas de Abya Yala⁴” (Paredes, 2019, p. 81).

As demandas do feminismo hegemônico até podem ser adaptadas para o contexto das mulheres do Sul, mas nem tudo se aplica. Paredes (2019) afirma que as mulheres indígenas também podem ser chamadas de feministas, mas que é preciso questionar o significado eurocêntrico do termo, abrindo espaço para que todas as mulheres do mundo se reconheçam.

⁴ De acordo com Paredes (2019), Abya Yala é o nome dado pelo povo Kuna ao continente americano antes da colonização. A autora reforça que o nome tem sido utilizado como uma forma de reivindicação política e descolonizadora.

Ela explica que as mulheres indígenas podem aderir à luta contra a violência dos homens sobre as mulheres, mas há outras questões mais complexas.

Explico-me. Por exemplo: temos que lutar contra a violência doméstica, mas também devemos lutar contra a violência estrutural que beneficia as mulheres dos países ocidentais, porque com nosso trabalho e riqueza natural, se edifica o bem-estar do norte rico. Além disso, as mulheres da classe média e da burguesia, feministas automeadas, vivem privilégios às custas de nosso trabalho como mulheres no sul, além de também o trabalho dos homens de nossos povos (Paredes, 2019, p. 81).

Paredes (2019) critica a intervenção nas comunidades indígenas para a resolução de um problema que foi introduzido pelos próprios colonizadores. Para ela, as comunidades precisam ter autonomia para os casos de violência contra as mulheres. É preciso lutar contra a opressão que sofrem os povos colonizados dentro de um sistema de domínio e, ao mesmo tempo, combater a violência dentro das comunidades e aldeias.

Segato (2012) contribui para a discussão e observa que o Estado cria dispositivos para proteger as mulheres da violência, mas foi o mesmo Estado que destruiu o tecido comunitário dessas comunidades tradicionais. “O advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula” (Segato, 2012, p. 110). Tanto Segato (2012) quanto Paredes (2019) criticam, portanto, a tentativa das feministas hegemônicas de tutelar as indígenas.

As mulheres intelectuais, das ONGs e as mulheres políticas dos partidos falam em nome das pobres mulheres que sofrem violência e não falam delas porque, até o momento, elas não se reconhecem como “vítimas”, mas estão com pressa e estão à caça de mulheres indígenas ou empobrecidas que se declarem vítimas (Paredes, 2019, p. 84).

O empoderamento das mulheres indígenas foi importante para que elas assumissem o controle sobre suas narrativas e pudessem lutar pelo protagonismo na sociedade e dentro de suas próprias comunidades. Apesar do termo empoderamento ter sofrido um esvaziamento, ele não se refere apenas ao sentido individual. Mais importante é pensar no empoderamento voltado às comunidades, no sentido coletivo. Para Paredes (2019), as chamadas feministas comunitárias buscam combater o significado colonizador do conceito e construir um novo feminismo. “Nós, ao nos nomearmos Feministas Comunitárias, não imitamos a Europa e os EUA. Desafiemos a soberba, convocamos ao diálogo e, em seu próprio campo semântico, disputamos o conteúdo” (Paredes, 2019, p. 83).

Angelica Amado, Cleonice Le Bourlegat e Antônio Hilário Urquiza (2019) abordam o empoderamento das mulheres Guarani e Kaiowá pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural. As mulheres Guarani e Kaiowá são importantes no contexto da pesquisa, já que são elas que têm se destacado na busca pelo protagonismo por meio do uso

das ferramentas digitais e da etnomídia em Mato Grosso do Sul. Os autores realizaram entrevistas com mulheres da Reserva Indígena de Dourados (MS) e indicam que as lideranças femininas reconhecem o papel importante que desempenham dentro das aldeias, já que os homens permanecem mais tempo fora das comunidades. “Essa nova condição tem impactado a estrutura e o modo de vida tradicional dessa comunidade, assim como a maneira tradicional de viver em família” (Amado; Le Bourlegat; Urquiza, 2019, p. 118).

Diante dessa nova conjuntura na estrutura das famílias e das comunidades indígenas, as mulheres têm sentido a necessidade de lutar por emancipação. De acordo com Amado, Le Bourlegat e Urquiza (2019), elas se sentem mais vulneráveis, desvalorizadas e percebem a falta de apoio dos homens das comunidades. Em entrevista, elas revelaram que são alvo de preconceito no âmbito familiar.

As práticas de emancipação das lideranças femininas indígenas podem se manifestar em quatro níveis: individual, familiar, comunitário e social (Amado; Le Bourlegat; Urquiza, 2019). Pode-se perceber que as práticas de redução à desigualdade de gênero aliam estratégias tradicionais da etnia e táticas da sociedade não indígena, que foram incorporadas, conforme pontuaram Paredes (2014) e Oliveira (2018). Isso quer dizer que as mulheres adaptam pensamentos da cultura ocidental que consideram úteis para a sua realidade.

Desse modo, compreende-se o perfil das mulheres que protagonizam essas práticas emancipatórias, por meio de lutas de resistência, baseadas muito mais nas competências construídas na cultura Kaiowá e Guarani, mas ao mesmo tempo complementadas por aquelas competências construídas na cultura não-indígena (Amado; Le Bourlegat; Urquiza, 2019, p. 123).

As reflexões de Glória Anzaldúa (2019) sobre a consciência mestiça dialogam com as práticas das mulheres indígenas, que adaptam aspectos da cultura ocidental com a tradicional. As mestiças vivem um dilema similar e ficam posicionadas entre duas culturas. “La mestiza enfrenta uma luta de carne, uma luta de fronteiras, uma guerra interior (...) O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas em geral incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural” (Anzaldúa, 2019, p. 324).

Anzaldúa (2019) enfatiza a necessidade de lutar contra a opressão exercida pelos homens da mesma etnia. Ela argumenta que enquanto as mulheres forem subjugadas, indígenas e negros, todos, continuarão sendo diminuídos.

A luta da mestiza é, acima de tudo, uma luta feminista. Enquanto los hombres pensarem que têm de xingar mujeres e uns aos outros para serem homens, enquanto forem ensinados que são superiores e, portanto, culturalmente favorecidos em relação a la mujer, enquanto ser uma vieja for motivo de escárnio, não poderá haver uma cura real de nossa psique (Anzaldúa, 2019, p. 330).

O silenciamento imposto às mulheres indígenas ocorre mesmo dentro das aldeias e é fruto de uma herança colonial. Em um cenário marcado pela violência, praticada pelo Estado, pela mídia, pelo patriarcado e pelos homens dentro das próprias comunidades, elas não aceitam continuar sem voz. É nesse contexto de organização política e luta por direitos que as mulheres Guarani e Kaiowá têm se destacado em Mato Grosso do Sul. Cada vez mais, as mulheres indígenas têm buscado estratégias para emancipação e resistência (Amado; Le Bourlegat; Urquiza, 2019).

Danielly Duarte (2017) cita a relação complexa entre as mulheres e os homens na sociedade indígena. Ela reforça a ideia de que a mulher ocupa a posição do Outro, de subalterna, e realiza o trabalho doméstico, considerado de âmbito privado. Porém, ao mesmo tempo, elas atuam na articulação política das comunidades. “[...] Neste ponto entra a complexidade, por meio da pesquisa de campo, constatou-se que, em verdade, a mulher indígena é quem desenha o cenário estratégico da ação prática de dada decisão ou ação prática” (Duarte, 2017, p. 27).

A autora ainda cita o surgimento de lideranças femininas nas comunidades, com destaque para a terena Enir Bezerra, considerada a primeira mulher cacique do país. Contudo, elas ainda são minoria e o processo de inserção das mulheres indígenas na política ainda contém obstáculos, impostos pelo sistema e pelos próprios homens das comunidades. Duarte (2017) reforça que, por mais que os homens sejam menos capacitados, são eles que continuam indicados pela comunidade para assumir posições de liderança.

Em meio a isso, há um levante de mulheres indígenas empoderadas na busca por seus espaços de direito, o de se inserir no espaço de poder, portanto um simbolismo de resistência. Pois, é uma mulher e índia lutando para se inserir e pautar políticas em um espaço criado por e para homens. É uma mulher indígena na busca da superação de toda forma de preconceito e discriminação vivenciada, principalmente, por meio da execução e construção efetiva de Políticas Públicas para os povos indígenas (Duarte, 2017, p. 42).

Em meio a todo esse contexto de perda do seu território, a superlotação nas reservas, o racismo, a discriminação e o sexismo, a etnomídia surge como uma aliada na busca por protagonismo e como uma forma de chamar a atenção para as suas lutas. Uma mídia feita pelos povos: a etnomídia é utilizada como ferramenta para que as indígenas possam se comunicar, criando contranarrativas em oposição ao silenciamento imposto pela mídia hegemônica, e será tema do próximo capítulo.

3. INDÍGENAS E A MÍDIA: O SILENCIAMENTO NA IMPRENSA E A ETNOMÍDIA COMO PRÁTICA COMUNICATIVA

A relação entre os indígenas e a imprensa hegemônica sempre foi marcada pela invisibilidade e pela perpetuação de estereótipos. Essa dinâmica será abordada neste capítulo com o propósito de discutir o silenciamento imposto pela mídia hegemônica aos povos indígenas, a partir de autores como Moema Urquiza (2017), Everson Monteiro (2017), Gabriel Landa (2018) e Gabriela Lima (2019). A discussão teórica tem como propósito contextualizar a invisibilidade dos povos indígenas na imprensa, fato que motiva a construção de contranarrativas a partir do uso das tecnologias. Neste cenário, a etnomídia (Tupinambá, 2016; Nascimento, 2020; Freitas, 2021) é vista como uma aliada na luta pelos direitos dos povos indígenas e, principalmente, das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá, que são abordadas na pesquisa.

Silenciados nos veículos de imprensa tradicionais, os povos indígenas não costumam ser pautados nas narrativas jornalísticas. Mais do que isso, quando o são, acabam sendo representados como violentos, atrasados e inferiores (Monteiro, 2017). Nas pautas, as notícias e reportagens que representam os povos indígenas geralmente têm fatores em comum: envolvem situações de violência ou relatam um fato exótico (Melo, 2008). De maneira geral, não há espaço para a alteridade nos conteúdos jornalísticos dos veículos de imprensa tradicionais. Os Outros são sempre retratados como pessoas que não se encaixam nos padrões e, portanto, são poucas as vezes que os indígenas têm espaço para expor suas lutas e reivindicações (Urquiza, 2013).

Moema Urquiza (2017) desenvolveu uma pesquisa sobre o lugar do Outro⁵ na narrativa jornalística e percebeu que os povos indígenas costumam ocupar o lugar do fora-da-lei. A representação feita pela imprensa hegemônica perpetua estereótipos do modo como estes povos são vistos na sociedade, ou seja, como excêntricos, ignorantes, atrasados, suspeitos e violentos. Segundo a análise da autora, a escolha das fontes ouvidas nas notícias e reportagens legitima a mesmidade, enquanto deslegitima a diferença como “uma das estratégias para garantir uma narrativa que seja ‘coerente’ e que faça sentido para o pensamento ocidental” (Urquiza, 2017, p. 46). Ao se referir à mesmidade, a autora considera a referência, a lente pela qual a sociedade enxerga o mundo e os Outros. “Na mesmidade, a

⁵ Ao se referir ao Outro, a autora considera os diferentes, aqueles que fogem da lógica da normalidade ocidental.

igualdade é compreendida como o retorno ao mesmo (colonizador) e, portanto, o oposto à ideia de diferença” (Urquiza, 2017, p. 25).

Por mais que representem uma parcela significativa da população, principalmente no contexto sul-mato-grossense, os indígenas são retratados na imprensa como o Outro, aquele que foge da normalidade. Ainda conforme Urquiza (2017), a construção da representação daqueles que representam minorias, não se distancia muito do que a sociedade em geral pensa a respeito deles.

Pelos títulos das matérias, o Outro é alguém que incomoda, desorganiza, desestabiliza, causa problemas para o que já está posto, consolidado e considerado como normal pela sociedade. São sujeitos paradoxais, que quebram a lógica da doxa. Para a mesmidade, são sujeitos imprevisíveis, que subvertem as lógicas - da economia, da política, do direito, do lícito (Urquiza, 2017, p. 27).

Os povos indígenas são vistos como os Outros porque a maioria da população desconhece ou se nega a reconhecer a contribuição e a importância dos povos tradicionais. Para uma parcela da população, os indígenas e negros são estranhos (Ijuim, 2020). Há uma hierarquia de culturas e a que tem mais valor é do tempo linear, do progresso, da modernização e da lógica de produtividade capitalista. Para Ijuim (2020, p. 98), é por isso que “qualquer pessoa fora do padrão é invisível, não existe e, no caso do indígena e do negro, não precisa ser ouvido e respeitado”.

A partir da representação feita pela imprensa - quando ocorre -, foi tomado como realidade que os indígenas integram uma cultura inferior. Além de viverem, muitas vezes, em situação de vulnerabilidade socioeconômica, eles possuem valores que não coincidem com os da sociedade capitalista. “O que criou sua representação como povo atrasado e legitimou a implantação de uma política na qual seus direitos podiam ser desconsiderados” (Monteiro, 2017, p. 84).

De acordo com Alexandra Figueiredo e Nara Sgarbi (2020), os discursos relacionados aos indígenas visam atender a uma visão que não muda, apesar de passados mais de 500 anos desde o início da colonização no Brasil. O discurso adotado pela mídia contribui para o apagamento e a invisibilidade desses povos, e corrobora com a percepção de uma sociedade que se nega a compreender aquele que é diferente. O fato é que a imprensa tradicional contribui para o racismo contra os povos indígenas ao desconsiderá-los como sujeitos dignos de direitos.

Os modos de vida, a cultura, os valores, as condições de vida, as sociabilidades e os saberes indígenas são menosprezados, desqualificados e silenciados, juntamente ao genocídio realizado com a cumplicidade dos setores do Estado, os quais deveriam proteger os povos indígenas e impedir o massacre que ora se instalou e que ocorre ainda, no presente, sem que haja respostas concretas de ruptura com esse *modus*

operandi, e que conta com a convivência cotidiana dos microfascismos que fazem de alguns, indígenas, e matáveis, e de outros, brancos, cujas vidas valem a pena (Lemos; Galindo, 2013, p. 983).

A construção da imagem dos povos indígenas pela imprensa está relacionada aos discursos de poder. Para Gabriel Landa (2018), tais discursos podem tanto partir do próprio jornalista, como estarem relacionados à estrutura na qual ele se insere. Assim, as representações podem ser do interesse de um único indivíduo, como também de um meio de comunicação ou “até mesmo o Estado buscando enfraquecer parte da população ou priorizar determinados segmentos, em prol de interesses políticos e econômicos” (Landa, 2018, p. 66).

Mesmo quando as pautas relacionadas aos povos indígenas estão presentes nas narrativas jornalísticas, lideranças e pessoas da comunidade não costumam ser ouvidas. Monteiro (2017) argumenta que o indígena é representado pela fala do outro, como se fosse incapaz de se expressar. “Dessa maneira, as relações coloniais existentes entre os países europeus e o ‘Novo Mundo’ ainda se fazem presentes, o que resulta em uma representação do indígena pela observação do outro, e não de si próprio” (Monteiro, 2017, p. 128).

A partir de uma pesquisa sobre a abordagem de temas relacionados a direitos humanos em um dos maiores portais de notícias do Mato Grosso do Sul, Lynara de Souza e Katarini Miguel (2020) perceberam que os conteúdos, geralmente envolvendo a violência, são pautados principalmente a partir dos boletins de ocorrência.

[...] Há a predominância do uso de delegados e investigadores como fontes, prevalecendo somente a versão da polícia e reforçando o tom policialesco, e os aspectos meramente descritivos, deixando de abordar e contextualizar a história das personagens, além de negligenciar os desdobramentos de cada caso, ou seja, tratam de forma episódica e como acontecimentos isolados. Existe, sobretudo, real ausência de fontes, por exemplo, que apresentem a perspectiva dos grupos violados, o que corrobora o silenciamento (Souza; Miguel, 2020, p. 94).

Apesar de tratar sobre o impacto da colonialidade para a população negra, as reflexões de Grada Kilomba (2019) dialogam com o histórico de violência e silenciamento vivido pelos povos originários. A autora cita o silêncio imposto, sobre como essas populações foram - e ainda são - impedidas de ter sua própria voz.

Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonizado falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o ‘Outra/o’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos (Kilomba, 2019, p. 41).

Quando tratamos dos veículos de imprensa sul-mato-grossenses, o silenciamento midiático é ainda mais preocupante. Em um estado com a população indígena significativa e conflitos territoriais recorrentes, o que se percebe é, não só a falta da contextualização sobre os fatos, como também a ocultação de informações importantes, como analisaram Jorge Ijuim,

Antônio Hilário Urquiza e Moema Urquiza (2016). Em reportagens veiculadas em Mato Grosso do Sul, os autores perceberam que “se oculta, por exemplo, as medidas oficiais através de processos de demarcações de terras, laudos e perícias antropológicas solicitadas pela justiça, retomada de territórios” (Ijuim; Urquiza; Urquiza, 2016, p. 61). Ademais, os autores destacam o enaltecimento feito pela imprensa à ideia da propriedade privada, enquanto os indígenas são descontextualizados como seres humanos que têm direitos.

As diversas formas de preservação desta lógica se revelam no jogo de visibilidade/invisibilidade aqui já refletidas. Quem tem voz nessas peças jornalísticas? As fontes primárias na maioria das matérias são as oficiais – Polícia Federal, Ministério público, Conselho Missionário Indigenista (Cimi) – e representantes de sindicatos rurais, o que nos faz supor a intencionalidade do silenciamento e invisibilidade dos pontos de vista dos próprios indígenas (Ijuim; Urquiza; Urquiza, 2016, p. 63).

Landa (2018) realizou pesquisa sobre a construção da imagem dos povos indígenas e produtores rurais nos jornais *online* da região sul do estado de Mato Grosso do Sul. A partir da análise das publicações nos veículos de maior representatividade da região, foi possível notar o posicionamento dos jornais a favor do agronegócio. Além de utilizar as fontes oficiais, os veículos ainda deram voz a pessoas que reforçam a posição contra os indígenas e a favor do capital. Entre os entrevistados, estavam os sindicatos rurais e até mesmo deputados da “bancada do boi” (Landa, 2018).

Para Erica Neves e Tiago Mainieri (2014), o *ethos* midiático está sempre relacionado aos interesses econômicos, o que determina quem serão as fontes ouvidas ou como as pautas serão tratadas. Assim, os povos marginalizados são ignorados. “Suas vozes nunca são ouvidas, pois a elas jamais é dado o lugar da enunciação” (Neves; Mainieri, 2014, p. 44). Lima (2019) considera que o silenciamento contribui para a manutenção da não existência destes povos e da violência cultural empreendida contra eles.

Quando a mídia silencia uma pauta, ela simboliza sua desimportância a nível social, o que é, em nossa análise, algo grave, especialmente, quando se trata das questões de grupos minoritários, os quais já são silenciados por natureza em virtude do desequilíbrio do status quo que lhe pertence (Lima, 2019, p. 55).

Um fator importante para compreender o contexto atual em Mato Grosso do Sul é recorrer à história. No processo de constituição da identidade coletiva, ocorreram manifestações culturais de exaltação à propriedade e aos homens da região. Enquanto celebravam os aventureiros gaúchos que se apossaram de terras no Estado, os intelectuais do período anterior à divisão do Estado do Mato Grosso buscavam apagar a presença e a cultura dos indígenas, como relata Paulo Queiroz (2006). A partir de documentos dos divisionistas

sulistas de meados da década de 1930, o autor analisou o que seria o esboço da construção de uma identidade especificamente sul-mato-grossense.

Em busca de uma nova identidade para os povos do sul do então estado do Mato Grosso, o discurso adotado foi o da exaltação ao pioneiro: aquele que transformou um deserto de terras em uma representação do desenvolvimento. Neste discurso, evidencia-se a presença de famílias que compraram terras no estado. “Numa aparente apropriação de concepções racistas, chega-se mesmo a mencionar com orgulho a ‘eugênica mocidade’ do Sul” (Queiroz, 2006, p. 165).

No âmbito da comunicação, é possível perceber reflexos da construção de uma identidade que nega o indígena como sul-mato-grossense. A representação feita pelos meios de comunicação hegemônicos não se distancia do que a sociedade já pensa deles - e, também, corrobora o discurso adotado na construção da identidade sul-mato-grossense.

A esse respeito, é desde logo notável a negação do papel do indígena na formação histórica da região. De fato, em *A divisão...* o índio sul-mato-grossense não é citado uma única vez; ao contrário, em várias ocasiões enfatiza-se a suposta fundação da “civilização sulista” em pleno “deserto” (Queiroz, 2006, p. 163).

Para Moema Urquiza (2013), a construção da identidade é fruto de uma complexa articulação e das traduções de um sujeito. Os estereótipos variam e “não há, entretanto, espaço privilegiado para resistências: o Outro será sempre o Outro, para que a diferença possa ser marcada” (Urquiza, 2013, p. 30). A autora frisa que os conteúdos jornalísticos não avançam em relação ao contexto ou a dimensão cultural de cada etnia. Independente de serem das etnias, os povos são sempre identificados como “índios”.

A ideia de que “índio é tudo a mesma coisa” ainda permeia a compreensão da sociedade como um todo e de muitos profissionais da imprensa. Isso compromete a profundidade dos discursos e abre possibilidades para equívocos ao representar o indígena na mídia (Urquiza, 2013, p. 56).

Os povos indígenas estão inseridos em um cenário de miséria e invisibilidade social em todo o país, inclusive no Mato Grosso do Sul - um estado que durante todo o seu processo histórico negou a presença deles. O contato dos colonos com os indígenas foi movido por três principais interesses ao longo dos séculos: a mão-de-obra, a ocupação das terras para instalação de fazendas e extração de minérios e o “esbulho dos solos e subsolos dos territórios indígenas, cuja biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados também passaram a interessar ao capital” (Borges, 2016, p. 306).

Com uma história marcada pela violência e pela privação de direitos, foi a partir da década de 1980 que esses povos começaram a se destacar politicamente na luta pelos seus direitos. Também foi nesse período que a Constituição Federal de 1988 serviu como um

divisor de águas e marcou uma nova era de cidadania, ao reconhecer os indígenas como sujeitos dignos de direitos.

Sua presença na cena política das últimas décadas é a expressão contestatória de sociedades etnicamente diversificadas que não mais aceitam a homogeneização imposta por programas governamentais que, inspirados no liberalismo ocidental, insistem em negar o pluralismo cultural (Borges, 2016, p. 307).

Mesmo com a organização do movimento indígena e o reconhecimento dos direitos desses povos às suas terras, não há como negar que a situação de miséria persiste. Com famílias vivendo em acampamentos⁶ em situação de vulnerabilidade socioeconômica, os indígenas estão sujeitos a diversos tipos de violência, à falta de acesso à educação e aos serviços de saúde, insegurança alimentar, entre outros problemas abordados por Júlio Borges (2016), que explorou as condições das comunidades que vivem na região de Dourados, sul do estado de Mato Grosso do Sul. Neste sentido, o autor contribui para o debate e enfatiza que, diferente do que parte da sociedade pensa, a condição de ser indígena não é sinônimo de miséria, de vulnerabilidade social. Contudo, o cenário de pobreza é fruto da colonização.

[...] as situações que tornam famílias e coletivos indígenas vulneráveis e elegíveis a serviços, programas, projetos e benefícios da assistência social são produto do cerco colonial que perpassa o aparato estatal visando à reprodução do sistema capitalista, que cada vez mais cerca e penetra os territórios indígenas na sanha incessante de geração de mercadorias. Diante disso, é preciso superar a visão essencialista que, por um lado, é cega ao dinamismo das identidades étnicas e, por outro, ignora as bases socioeconômicas e políticas dos regimes de dominação cultural (Borges, 2016, p. 322).

Mato Grosso do Sul é caracterizado pela intensa disputa de território entre os ruralistas e os povos indígenas. Palco de conflitos violentos, o estado tem o terceiro maior número de assassinatos de indígenas conforme o relatório Violência Contra os Povos Indígenas do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) de 2020. Pode-se dizer que os povos indígenas sofrem uma violência generalizada nos dias de hoje, seja ela criminal, política, simbólica ou institucional. Desta forma, as violências são justificadas a partir da discriminação e do racismo. “E o racismo, como sabemos, apoia-se, primeiro, em uma negação do diferente, em tal desconhecimento do Outro que impede o diálogo e a compreensão mútua” (Chamorro; Combès, 2018, p. 19).

A violência contra os povos originários se dá a partir da privação de direitos fundamentais e ocorre, ainda, de forma simbólica. Isso acontece quando a imprensa regional ajuda a perpetuar estereótipos e deixa de registrar os conflitos existentes. Podemos considerar

⁶ Geralmente localizados à beira de estradas, os acampamentos estão relacionados com a expulsão dos povos indígenas de seus territórios tradicionais. Dados do Cimi (2021) indicam que Mato Grosso do Sul tem 119 terras sem providências para sua regularização e, portanto, indígenas vivem em situações precárias em acampamentos e retomadas ou confinados em reservas.

a violência contra os povos indígenas como um legado da identidade sul-mato-grossense (Queiroz, 2006). O discurso adotado nos primeiros ensaios sobre a identidade do povo do sul persiste, apesar de ser o terceiro estado com a maior população indígena do país (IBGE, 2023). Atualmente, há onze etnias no estado de Mato Grosso do Sul: Atikum, Guarani Kaiowá, Guarani Nandeva, Guató, Kadiwéu, Kĩniquinau, Ofaié e Terena. Ainda assim, elas não são vistas como integrantes da sociedade.

Ao mesmo tempo que silencia os povos indígenas e os apresenta principalmente quanto estão envolvidos em casos de violência ou para representar o exótico, os veículos hegemônicos ainda ignoram o contexto histórico e cultural que envolve essas comunidades. As narrativas não podem e não devem se restringir ao registro de um fato, sem explicação ou descrição da conjuntura envolvida. De acordo com Ijuim (2020), as narrativas deveriam compreender os fenômenos sociais. “A compreensão exige contextualização – histórica, social, econômica, ecológica” (Ijuim, 2020, p. 100).

Pregada como uma das principais bases do jornalismo, a objetividade não é capaz de comportar a realidade das relações sociais dos indígenas. Na busca constante pela objetividade, os jornalistas – influenciados pela política editorial, pelo racismo estrutural e pelos estereótipos enraizados no imaginário social – acabam deixando de lado informações essenciais para compreender a realidade destes povos. A cobertura costuma ser episódica, não abrange a compreensão de um assunto que é complexo, o que contribui para uma percepção rasa da realidade (Rothberg, 2010). Os discursos estão relacionados a efeitos de poder. “São os tipos de discurso que a sociedade acolhe e faz circular como verdadeiros e que funcionam como uma verdade coletiva” (Guerra, 2015, p. 146).

É inegável que o discurso midiático possui um impacto na maneira como os povos indígenas são percebidos pela sociedade. Se observamos o mundo a partir da nossa própria lente, a linguagem também é construída a partir desta visão. Para Moema Guedes Urquiza, a linguagem utilizada pela mídia apresenta representações do Outro e interfere na identidade. “O olhar do Outro, o discurso do Outro – da mídia, por exemplo, e dos desdobramentos deste discurso nas pessoas – corrobora, constrói/desconstrói, tem impacto direto na identidade” (Urquiza, 2013, p. 26). Afinal, quem é o indígena? A partir da lógica produtivista e capitalista como referência, os povos originários são irrelevantes e “o seu saber é ‘primitivo’, seu modo de vida não visa o ‘progresso’, é ‘atrasado’, é um ser ‘inferior e pouco sociável’, por isso ‘dominado’ e ‘improdutivo’” (Ijuim; Urquiza; Urquiza, 2016, p. 67).

Para que os grupos minoritários conquistem visibilidade na mídia, Urquiza (2013) propõe que os jornalistas se conscientizem e sejam desafiados a estimular que os leitores ampliem suas visões de mundo. Ao provocar, questionar e instigar a partir da narrativa, será possível fazer a diferença, ou seja, “causar movimento, desestruturar, desconstruir, mexer com a vida das pessoas” (Urquiza, 2013, p. 66).

Na contramão da objetividade, o conceito da subjetividade propõe um jornalismo mais humano e responsável. Fabiana Moraes (2019) defende que o jornalismo de subjetividade visa evitar a espetacularização de grupos minoritários, além de propor uma cobertura que não os enquadre como exóticos ou violentos, como ocorre na representação midiática feita sobre os indígenas.

Uma prática ativista não significa abrir mão de ferramentas e procedimentos vitais (apuração, pesquisa, produção polifônica), mas sim empregá-los em abordagens que, bem realizadas, respeitam e potencializam aquilo que o jornalismo tem de mais poderoso: iluminar o que está sob as sombras. É vital compreender que o caminho da objetividade no jornalismo, para além dos procedimentos técnicos, deve ser guiado também pela percepção da sub-representação que atinge diversos grupos sociais, uma sub-representação, repito, causada também pelo jornalismo (Moraes, 2019, p. 216).

Márcia da Silva e Fabiana Moraes (2019) argumentam que a subjetividade é tão necessária quanto a objetividade. As autoras sugerem subverter a objetivação e, assim, romper com as redes de poder e de saber que regem a prática do jornalismo e que negam a humanidade daqueles que são vistos como os Outros.

Entendemos que o jornalismo de subjetividade, que preza pela semelhança e não pela diferença (o Eu, “normal”, o Outro, “espetacular”), pode ser um caminho importante para fissurar essa prática estabilizada, na qual há uma incompreensão implícita dos modos de existência não hegemônicos (Silva; Moraes, 2019, p. 18).

Considerando que a representação feita pela imprensa tem impacto direto na construção da identidade do indígena, Jorge Ijuim, Antônio Hilário Urquiza e Moema Urquiza (2016) propõem olhar para estes povos na perspectiva de interlocutor, não de colonizador. Em um contexto onde não há lugar para a alteridade, a ideia é que os povos originários deixem de ser representados como diferentes e se aproximem do que é considerado “normal”. Os autores convidam aos jornalistas que conheçam e reconheçam outras lógicas e culturas e assim possam realizar um “trabalho de tradução”. “Que estes possam nos dar esperanças de que tantos invisíveis – como os povos indígenas – sejam tratados como seres humanos” (Ijuim; Urquiza; Urquiza, 2016, p. 68).

3.1 A invisibilidade das mulheres indígenas na imprensa

Se a mídia hegemônica invisibiliza os indígenas e trata as pautas relacionadas a estes povos de forma equivocada, o panorama não é diferente quando o assunto se refere às mulheres indígenas. Na verdade, elas são ainda mais silenciadas e estereotipadas. Quando estão presentes no conteúdo jornalístico, o contexto é de violência na maioria das vezes, sobretudo a violência de gênero. Nota-se que a cobertura também é episódica e superficial sobre os fatos, ignorando o contexto social que envolve essas violações de direitos.

Ao buscar a temática das mulheres indígenas a partir de pesquisas na internet, Flávia Silva (2018) se deparou com matérias, artigos e reportagens com abordagens que pouco contribuem para a causa destes povos ou mesmo para a causa feminina. Além disso, as pautas também não costumam incluir as mulheres e quem fala é o Estado, as instituições, as organizações não-governamentais, ou, no máximo, os representantes homens das comunidades. Assim como ocorre nas narrativas jornalísticas sobre os povos originários, quando o foco é nas mulheres indígenas, a abordagem não muda. A história é contada por meio de “porta-vozes que, ao falar em nome dessas mulheres interditam, por vezes, o dizer delas e as impedem de se colocarem no/para o mundo efetivamente” (Silva, 2018, p. 30).

Ao questionar se “pode o subalterno falar?”, a pensadora indiana Gayatri Spivak (2010) argumenta que o sistema de poder invalida conhecimentos distintos, principalmente se forem relacionados a grupos minoritários e, ainda mais, se estiverem relacionados às mulheres - que são duplamente inferiorizadas. A pensadora indiana é taxativa ao concluir que o subalterno não pode falar. Contudo, Djamila Ribeiro (2017) faz uma problematização sobre as reflexões de Spivak (2010) e ressalta que as mulheres negras, por exemplo, têm produzido saberes e buscado resistência.

Colocá-las num lugar de quem nunca rompe o silêncio, mesmo com todos os limites impostos estruturalmente, seria confiná-las na mesma lógica que vem se combatendo? Seria confiná-las num beco sem saída, sem qualquer possibilidade de transcendência. Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias” (Ribeiro, 2017, p. 75).

Para falar, é preciso que alguém escute. Contudo, não é o que acontece na relação dos povos indígenas na sociedade e na mídia hegemônica. Em entrevista a Nayla Brisoti Barbeta (2022), Antônio Hilário Urquiza opina que o subalterno - ou, no caso, as subalternas - até pode falar, mas a sua fala não é levada a sério.

[...] porque é uma fala exótica, é uma fala que não reflete a realidade dos não indígenas, o que mantém a opressão, a subalternidade. Continua sendo uma subalternidade controlada, você fala porque eu deixo você falar, mas você fala dentro do meu espaço institucional e a gente vai ouvir o que interessa. Como o que

ela fala não interessa, eles não ouvem. Então, é uma fala silenciada, é uma fala muda (Barbeta, 2022, p. 101).

Neste sentido, Fabiana Borges (2016) aponta que há um apagamento da mulher indígena, já que a visão do colonizador prevalece na sociedade e na mídia. Segundo a autora, a mulher indígena é significada como alguém que vive na aldeia, distante dos centros urbanos, do mercado de trabalho e das questões que interessam a outras mulheres - brancas - como beleza, corpo saudável, sexualidade. Para os veículos de comunicação tradicionais, a mulher indígena intelectual, urbana e interessada em questões relacionadas ao universo dito como feminino não existe. Portanto, é preciso pensar na mulher indígena como “sujeito que pratica a sua cultura e se transforma, transformando-a, não o ser estagnado significado pela mídia. Com isso, é preciso pensar em práticas em que haja ressignificação de sentidos e de sujeitos” (Borges, 2016, p. 13).

Quando o assunto é a violência contra elas, os veículos de comunicação também deixam de pontuar que o fato está diretamente relacionado com a expulsão dos povos de suas terras tradicionais e com o avanço da colonização. Apesar de se referirem à uma relação de poder sobre um povo, é preciso distinguir colonização de colonialidade. De acordo com Leonardo Zenha, Beleni Grando e Cristiane da Silva (2022), a colonização implica relações diretas de dominação de um país sobre um povo, podendo ser política, econômica ou administrativa. Já a colonialidade atua em diversas esferas nas vidas das populações, com marcas da colonização do imperialismo de uma nação sobre a outra. Para os autores, a colonialidade é uma herança cruel da colonização sobre a América Latina. Mesmo com o fim da colonização, o padrão eurocêntrico persiste.

Nesse sentido, a colonialidade do poder produz um legado de desigualdade e injustiças sociais e gera outras dimensões de colonialidade, como a colonialidade do saber, do ser e das linguagens, que dialogam entre si, reproduzindo exclusão, opressão e subalternização. [...] Em outras palavras, a colonização do saber subjuga as nações/ populações não-eurocênticas à dominação epistemológica eurocêntrica, suprimindo suas formas peculiares de conhecimento, não lhes conferindo legitimidade aos seus conhecimentos e saberes, subalternizando-os, e resultando, desse modo, em um apagamento/silenciamento de outras epistemologias (Zenha; Grando; Silva, 2022, p. 42).

Para lutar contra a herança colonial que as afeta ainda nos dias de hoje, as mulheres também passaram a se organizar para reivindicar direitos principalmente a partir da década de 1980. Foi neste período que elas buscaram integrar espaços de discussão, como encontros, fóruns e conferências nacionais e internacionais. Com papel importante no espaço doméstico, no cuidado com a parentela, são as mulheres que ficam nas aldeias enquanto os homens saem para trabalhar e, assim, enfrentam as ameaças e as ordens judiciais em seus territórios

(Anzoategui, 2017). Ao sofrerem violências cotidianamente, elas começaram, então, a romper com os papéis que desempenhavam nas aldeias (Rabelo; Paraguassú; Silva, 2021). Assim, as mobilizações delas em busca dos direitos para os dois grupos - indígenas e mulheres - representam a “prática descolonizadora que vem romper com a colonialidade do poder, uma vez que trazem à tona a inserção de novas demandas e propostas” (Pacheco, 2017, p. 111).

Nesta pesquisa, analisamos as práticas comunicativas adotadas pelas mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, que resolveram articular uma assembleia para elas, voltada ao debate sobre as questões que enfrentam como indígenas e mulheres. Apesar de ser uma assembleia feminina, a Kuñangue Aty Guasu ou Aty Kuña (ou, em português, Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani), conta com a participação de todos. A demarcação das terras indígenas é o tema central, mas também são discutidas demandas relacionadas à saúde, educação, segurança e sustentabilidade. “Na Aty Kunã também se discute demandas voltadas apenas para as mulheres, como a violência doméstica” (Anzoategui, 2017, p. 124).

É nas assembleias que os povos indígenas se reúnem para fazer reivindicações e, ao final, elaboram um documento para entregar às autoridades. É o caso das cartas das mulheres ao Brasil: um documento que reúne as reivindicações debatidas em assembleia e que depois pode ser publicado nas redes sociais.

Como cartas produzidas coletivamente e que possuem o espaço das redes sociais como lugar de postagem e domínio público, são correspondências produzidas para qualquer um, porque foram escritas muito mais para uma reflexão/ação sobre o que podem essas mulheres, sobre os efeitos das suas produções no imaginário coletivo do seu destinatário primeiro: O Brasil (Costa, 2018, p. 121).

Desta forma, elas utilizam o espaço virtual para relatar a dor de ter um parente, marido ou filho assassinado. A morte não é uma novidade entre os indígenas, mas as narrativas não são mais as mesmas. A partir das cartas direcionadas a autoridades e publicadas nas redes sociais, as mulheres indígenas buscam chamar a atenção para a tragédia que acontece sem que ninguém se dê conta. “Na pesquisa que fiz, nos quinze anos de cartas escritas pelos indígenas ao Brasil, não houve um ano em que as mulheres indígenas não escrevessem em nome das suas filhas, filhos, irmãos, irmãs e demais parentes assassinados” (Costa, 2018, p. 115).

Cada vez mais ativas na luta pela causa indígena, as mulheres foram conquistando o respeito e o protagonismo dentro das aldeias e passaram a ocupar espaços que antes eram do domínio masculino, segundo Nara Rabelo, Alita Paraguassú e Nunes da Silva (2021). As autoras reforçam que, com o uso das redes sociais, elas contribuem para reivindicar direitos para os seus povos - muitas vezes direitos que já estão garantidos pela Constituição de 1988.

Ao mesmo tempo, elas ainda lutam pelos direitos das mulheres, que ainda sofrem pelo machismo.

(...) o feminismo da mulher indígena está intrínseco à luta coletiva de suas comunidades pela sobrevivência. Dessa forma, ao mesmo tempo em que elas reivindicam o cumprimento de políticas públicas e o respeito às suas comunidades, também lutam contra as práticas de exclusão e violência exercidas por homens de suas etnias, que não as consideram sujeitos de poder (Rabelo; Paraguassú; Silva, 2021, p. 271).

3.2 O uso das tecnologias para assumir o protagonismo das narrativas

Diante do silenciamento e da distorção dos fatos promovidos pela imprensa hegemônica, os povos indígenas têm buscado o protagonismo por meio das Tecnologias Digitais da Informação e Comunicação (TDICs). Para contrapor o que é propagado pela mídia tradicional, os indígenas se apropriam das ferramentas para enfrentar uma cultura que “cria e propaga símbolos e mitos, influencia visões e valores sobre classe, raça e etnia, e favorece a imposição de autoridade por meio da violência simbólica” (Rothberg *et al.*, 2022, p. 5).

De fato, a internet tem se tornado cada vez mais importante para a comunicação dos povos indígenas. Em uma sociedade cada vez mais conectada, as TDICs estão presentes no cotidiano. Diferente do que uma parcela da sociedade pensa, os indígenas não estão alheios às inovações e o uso das tecnologias representa uma forma de resistência contra estigmas e preconceitos (Gonçalves; Estanislau; Silva, 2019). Alexsandro Mesquita, Lucila Pesce e Ana Maria Hessel (2019) argumentam que os povos indígenas se esforçam para noticiar a sua própria realidade e a apropriação dos meios busca produzir informações que partem da perspectiva da comunidade.

[...] partir de uma análise mais aprofundada, percebe-se que o importante não é apenas passar informação, mas também trazer um novo olhar para as mesmas. Pelo olhar que parte da perspectiva de dentro para fora, e não de fora para dentro, o objeto que antes era observado e descrito desde a perspectiva do observador, passa a ser auto observado e descrito (Mesquita; Pesce; Hessel, 2019, p. 8).

Danilo Rothberg, Nayla Barbeta, Ana da Silva e Thais Barion (2022) defendem que os povos indígenas utilizam as ferramentas oferecidas pelas redes sociais na intenção de subverter olhares e propor reflexões. A intenção é de que, com o tempo, as publicações possam transformar a forma como esses povos são vistos e contribuir para o atendimento dos seus direitos. Para os autores, as ferramentas contribuem para confrontar perspectivas coloniais que geralmente os representam e permitir que as vozes silenciadas possam, enfim, falar. “Os conteúdos devem servir à projeção de identidades como contraposição e

resistência, em um ativismo dirigido contra injustiças e exclusões” (Rothberg *et al.*, 2022, p. 22).

Por mais que os povos indígenas, como produtores das mensagens nas redes sociais, não possam controlar como o conteúdo é percebido pelo público, ainda é possível estimular reflexões e apropriações de significados, além de questionar visões dominantes (Rothberg *et al.*, 2022). Ao aliar a tradicionalidade e as novas tecnologias, os indígenas têm buscado uma nova forma de se comunicar.

Segundo Diva Gonçalves, Fabiano Estanislau e Mauricília Silva (2019), as mídias digitais são estratégicas para dar visibilidade aos povos indígenas e à sua cultura e tradições. Os autores argumentam que as redes sociais contribuem para reduzir as distâncias, não só culturais, mas também geográficas. Mais do que isso, as tecnologias ainda contribuem para contrapor as barreiras impostas pela imprensa hegemônica. Para Tatiane Klein (2020, p. 153), as práticas de produção de conteúdo pelas redes sociais vão além da função instrumental da comunicação, “estando relacionadas com os sistemas de gestão de conhecimentos tradicionais desses povos e funcionando como plataformas para a performance da ‘cultura’”.

O uso das tecnologias serve não só para lutar por direitos, mas também em defesa de sua identidade cultural. Mesquita, Pesce e Hessel (2016) identificam o movimento como um processo de empoderamento: a internet e as redes sociais passaram a ser uma ferramenta para preservar tradições, para resistir e resgatar elementos culturais.

[...] os indígenas que tiveram que negar suas raízes e perderam muito dos seus costumes ancestrais, vêm buscando, com auxílio das tecnologias digitais da informação e comunicação, os símbolos e significados que restaram para entrar em contato com o seu eu autóctone e manter vivos aspectos de sua identidade cultural (Mesquita; Pesce; Hessel, 2019, p. 20).

Apesar de ter seu significado esvaziado, o conceito de empoderamento deve ser tratado como uma conquista coletiva, uma estratégia para minimizar os efeitos da opressão. Angelica Amado, Cleonice Le Bourlegat e Antônio Hilário Urquiza (2019) estudaram a organização das mulheres Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul e argumentam que o empoderamento delas na luta pelo reconhecimento dos seus direitos e pela identidade étnico-cultural se dão de maneira complexa e se manifestam nos níveis individual, familiar, comunitário e social.

Com as facilidades proporcionadas pelas tecnologias, os povos indígenas deixam de ser apenas consumidores de informações e se reafirmam como protagonistas de suas histórias. Zenha, Grando e Silva (2022) destacam o caráter político e criador da cibercultura na

comunicação, na qual os indígenas podem assumir uma postura ativa, de produtores de conteúdo, que culmina na diversidade e enriquecimento da interação cultural.

Pode-se entender a cibercultura como a formação sociocultural e os fenômenos cotidianos que envolvem a relação entre a sociedade e as tecnologias. Para Francisco Rüdiger (2011, p. 12), o termo cibercultura refere-se aos “fenômenos que nascem à volta das novíssimas tecnologias da comunicação, da chamada informática de comunicação ou mídia digital interativa”. Assim, a comunicação humana passa a depender de outros meios.

Neste contexto, a apropriação dos meios de comunicação pelos indígenas contribui para a decolonização da informação e, apesar de ainda causar estranheza para algumas pessoas das comunidades, principalmente aquelas que não têm tanto contato com as zonas urbanas, as TDICs são vistas como uma maneira de se posicionar no mundo.

Podemos considerar, por fim, que os saberes e os fazeres indígenas com as tecnologias da digitais podem contribuir com processos de educação decolonial que produzem outras possibilidades de reconhecer a comunicação entre diversos povos e a relação com a sociedade ocidental, e, em especial, são autores autônomos de suas etnocomunicações, tendo acesso aos bens socioculturais fundamentais de direito a todos os povos do mundo conectado pelas tecnologias digitais (Zenha; Grandó; Silva, 2022, p. 52).

Diante do exposto, a etnocomunicação surge como uma possibilidade, ao permitir “um novo olhar aos processos comunicativos, relações com o público e até mesmo novas estruturas de formato jornalístico pautadas pelas visões da etnia daqueles que a realizam” (Tupinambá, 2016). Inserida neste conceito, a etnomídia surge como uma ferramenta e defende uma mídia feita pelos povos e para os povos (Monforte; Leite, 2019). Formulado pelo Grupo de Estudos em Mídia e Etnicidades da Faculdade de Comunicação da Universidade Federal da Bahia (UFBA), o termo refere-se à maneira como os indígenas têm criado suas próprias narrativas. Enquanto a imprensa tradicional pouco se interessa sobre as lutas e cultura destes povos, a etnomídia surge como uma estratégia de enfrentamento ao racismo, a violência, a falta de direitos e a luta pelo território, logo “fica claro como muitos povos nativos têm se utilizado cada vez mais das redes sociais para levantar e divulgar suas bandeiras” (Monforte; Leite, 2019, p. 50).

Etnomídia é uma ferramenta de empoderamento cultural e étnico, por meio da convergência de várias mídias dentro de uma visão etno. Por isso o uso deste prefixo. Ela é uma forma que promove a descolonização dos meios de comunicação, podendo ser executada por diferentes identidades étnicas e culturais. A apropriação dos meios de comunicar tornou possível aos povos serem seus próprios interlocutores (Tupinambá, 2016).

Enquanto alguns autores utilizam o termo etnocomunicação, optamos pela adoção do conceito de etnomídia para nos referirmos à apropriação dos meios pelos grupos étnicos. Por

entender que a comunicação abrange o ato de comunicar-se, de maneira ampla, como uma forma de transmitir uma informação, por meio do contato entre pessoas, independente do instrumento utilizado. Aqui, entendemos a mídia como sinônimo de meios de comunicação, que inclui imprensa, televisão, rádio e, é claro, as redes sociais. Ou seja, a mídia é apenas um fragmento do processo de comunicação. Portanto, quando nos referimos à etnomídia, tratamos da prática de comunicação midiaticizada das mulheres indígenas.

A proposta da etnomídia se baseia na necessidade de fugir do silenciamento da imprensa hegemônica e pode ser explorada como uma ferramenta para que os povos indígenas assumam o poder sobre suas próprias vozes e discursos. “A etnomídia surge, assim, como uma alternativa política para a expressão da identidade étnica” (Santi; Araújo, 2019, p. 9).

Em um cenário marcado pela violência e pelo conflito pela terra, o direito à comunicação é um fator importante para os povos indígenas na luta por direitos. É a partir dos meios de comunicação que os povos podem se manifestar e apresentar reivindicações. Roney Freitas (2021) utiliza o termo etnocomunicação e ressalta que o conceito é usado para identificar as plataformas que enfocam a etnicidade.

No Brasil, entre os diversos canais que têm se multiplicado, pode-se citar a Rádio Yandê como sendo dos principais expoentes, além do site Índios Online, Mídia Índia, Ascuri Brasil, o grupo Visibilidade Indígena, o portal do Conselho Indígena de Roraima, entre tantos que atuam para fortalecer e dar visibilidade às lutas e identidades dos povos indígenas, como espaço de afirmação de identidades étnicas (Freitas, 2021, p. 21).

O autor complementa que não são apenas as iniciativas dos povos indígenas que podem ser consideradas como etnomídias. Na verdade, a mídia hegemônica também pode ser conceituada desta forma, pois, por mais que seja percebida como universal e neutra, está sempre atrelada a uma etnia. “Por isso a mídia hegemônica pode ser considerada uma etnomídia branca, que na sua percepção autocentrada e de pretensão universalizante, se identifica como sendo a própria mídia, sem sentir a necessidade do prefixo etno” (Freitas, 2021, p. 29).

Para Freitas (2021), é necessário ressaltar o branco como identidade e não como normatividade. O autor critica a naturalização de uma visão hegemônica na produção de conhecimento, na qual as minorias, como os indígenas, são inferiorizadas, assim como seus conhecimentos e sua cultura. Ele propõe uma visão intercultural e contracolonial, em contraponto à pretensão de universalidade.

Assim, a mídia étnica minoritária se caracteriza por uma contra-ideologia explícita em termos de etnicidade. O mais óbvio nível de conteúdo consiste de informação da qual a função serve para empoderar a minoria, e o empoderamento deve tomar a forma de uma reordenação simbólica puramente de prestígio ou real busca de poder

político ou econômico. Empoderamento procede através de conteúdo que estressa justamente as diferenças entre minoria e populações majoritárias (Freitas, 2021, p. 44).

A etnomídia não é um subproduto da mídia, como um derivado ou um nicho. Freitas (2021) defende que não há uma universalidade da mídia. “Coloca em perspectiva crítica a mídia hegemônica que também deveria se perceber etnicamente, a desfazer o equívoco de se atribuir um caráter universal, neutro” (Freitas, 2021, p. 32). O autor ainda destaca que o exercício da cidadania por meio da comunicação tem o poder de romper discursos violentos, racistas e excludentes, disseminados pela imprensa hegemônica. Assim, a etnomídia surge com a proposta de promover um diálogo intercultural.

O ápice da mídia indígena que evidencia lucidamente seu modo de se determinar, como etnomídia indígena, na constatação óbvia da possibilidade da extensão da autodeterminação de si, objetiva e subjetivamente, à possibilidade de se autodeterminar uma mídia própria como se pensa e como é: de etnia indígena. Assim, um equívoco seria perceber o termo como redução, frente o que se nomeia por mídia apenas; pelo contrário, é uma valoração de distinção afirmativa (Freitas, 2021, p. 129).

Enquanto a imprensa hegemônica atua como uma etnomídia branca, os povos indígenas têm sentido a necessidade de criar um espaço próprio, para que possam se comunicar e ter a própria voz. De acordo com Vilso Santi e Bryan Araújo (2019), as populações marginalizadas devem buscar formas contra-hegemônicas de comunicação, como uma forma de resistência. “A comunicação alternativa-popular é encarada, portanto, como um instrumento pelo qual os campos marginalizados podem externar suas representações e seus anseios na edificação de uma sociedade mais justa” (Santi; Araújo, 2021, p. 7).

Leticia Nascimento (2020) reforça que o exercício de uma comunicação cidadã, construída a partir do interesse em uma causa, em uma luta por direitos, reafirma-se como parte de uma comunicação contra-hegemônica.

A etnocomunicação indígena está inclusa dentro do entendemos como uma dimensão e um desdobramento da comunicação comunitária, mas não o é unicamente. Isto porque ela engloba aspectos que não são tratados na rotina dos meios comunitários, este comunicar no grafismo, no ritual, na natureza, no silêncio e no outro é um comunicar que nasce na matriz da formação humana. A etnocomunicação indígena dilata as experiências de comunicação comunitária porque está submersa em ancestralidade e na decolonialidade das construções subjetivas que formam a identidade indígena (Nascimento, 2020, p. 83).

É difícil falar sobre etnomídia indígena sem citar as iniciativas de rádio, como o Programa de Índio e a Rádio Yandê. O primeiro foi criado em 1985, junto à Universidade de São Paulo (USP), e se propôs a criar uma conexão entre indígenas e o povo brasileiro. Segundo Nascimento (2020, p. 33), o programa buscava desmistificar tradições, divulgar as

lutas pelos direitos dos indígenas e “foi a primeira vez que jovens indígenas assumiram um importante papel frente à comunicação popular”.

O primeiro programa radiofônico feito por indígenas no país, o Programa de Índio tinha programação semanal e duração de cerca de 30 minutos. Com músicas tradicionais, cerimônias, o cotidiano e as lutas dos povos indígenas, o programa tinha como proposta estabelecer o diálogo com os não indígenas (Freitas, 2021). De acordo com Freitas (2021), o Programa de Índio também era ouvido em Mato Grosso do Sul. Os conteúdos chegavam pela Rádio Caiová, de Dourados - um fato importante, considerando que a segunda maior cidade de Mato Grosso do Sul tem uma expressiva população indígena e fica situada em uma região marcada pelo conflito de território.

Apresentado por Álvaro Tukano, Ailton Krenak e Biraci Yawanawá, o programa era uma iniciativa do Núcleo de Cultura Indígena, da União das Nações Indígenas.

Como dizia Ailton Krenak, se apropriando de um termo usado pelos indigenistas, era um programa para “amansar o branco”, civilizar essa gente distante, com um pensamento tão diferente dos povos indígenas, tornando-os mais humanos, numa relação de encontro verdadeiro, de trocas e de conhecimento mútuo. Tocar e transformar pelo coração, permitindo a uma população sem nenhuma informação sobre os povos indígenas um mínimo de contato com outras realidades, outros pensamentos e modos de vida, com a história não contada, com as raízes do país não reveladas. (Pappiani, 2012, p. 112)

Já a Rádio Yandê foi ao ar pela primeira vez em 2013 e tem como fundadores Renata Machado, Denilson Baniwa e Anápuàka Tupinambá. Educativa e cultural, a rádio busca difundir a cultura indígena e estimular a participação de correspondentes em diferentes regiões do Brasil. A ideia é, justamente, construir uma comunicação colaborativa, em contraponto aos veículos de mídia tradicionais. A descrição no portal da webrádio destaca a convergência de mídias como uma possibilidade mesmo nas mais remotas aldeias e comunidades indígenas, inclusive como uma forma de valorizar e manter a cultura. Com programas informativos e educativos, a rádio já não tem a proposta de “amansar brancos”, mas sim de desconstruir estereótipos e produzir conteúdos que sejam importantes para a causa indígena.

A internet lhes permite levar esse conhecimento com grande velocidade, e onde quer que seja possível encontrar um pequeno sinal que o receptor conecte à rede. Atuando como um espaço de permanente mudança, é a internet que lhes permite encontrar a possibilidade de transmitir tudo o que o comunicar lhes representa, ainda que seu acesso não seja igualitário e garantido em todo o país. Por entender que a comunicação compõe um importante espaço na vivência cidadã, lideranças indígenas na área buscam, cada vez mais, encontrar estratégias que permitam que todos seus grupos estejam presentes nas redes (Nascimento, 2020, p. 51).

Santi e Araújo (2022) apontam que a etnomídia indígena busca novos regimes de visibilidade e, portanto, possui uma configuração comunicacional específica - o que causa

desconforto. Os povos indígenas se apropriam da mídia para reforçar sua existência e marcar a presença do movimento étnico. Assim, a etnomídia torna-se uma possibilidade diante da necessidade de trabalhar a comunicação de uma maneira que não estereotipar os povos indígenas. Pelo contrário, o objetivo é representar a cultura, políticas e a identidade dos povos de maneira adequada. “Surge como mecanismo que garante acesso à comunicação em um grupo historicamente deslocado do contexto hegemônico da mídia imperialista convencional” (Santi; Araújo, 2022, p. 7).

Nascimento (2020) contribui para o debate e ressalta que o uso da tecnologia tem grande valor para a estruturação da identidade indígena. A autora destaca que trata-se de um caminho inegável para desconstruir a maneira como a formação identitária e cultural indígena é representada na sociedade. Por isso, o uso das mídias alternativas e redes sociais “como meio de organização política influi diretamente e substancialmente nos processos decoloniais conduzidos por canais etnocomunicativos como a Webrádio Yandê, e tantas outras iniciativas de mídia indígena em desenvolvimento no Brasil e no mundo” (Nascimento, 2020, p. 50). A autora ainda destaca que o movimento indígena deixou de ser isolado. Os povos, que um dia já foram rivais, tiveram que se unir devido à colonização e o movimento, antes local, tornou-se um espaço coletivo de luta por direitos e mudanças.

As redes sociais apresentam novas possibilidades para que os povos possam exercer a cidadania e divulgar suas lutas, de uma maneira que não era possível anos atrás. Sendo assim, a etnomídia é, também, uma forma de ativismo. Ao se apropriarem da mídia, os indígenas também interferem no colonialismo estrutural: “o desejo de controlar as instituições para adquirir recursos naturais, assim como o desejo de controlar padrões de cultura, marginalizando o que narcisicamente não lhe é espelho” (Freitas, 2021, p. 93). Um dos fundadores da Rádio Yandê, Anapuáka defende que é preciso hackear a cultura da monocultura, onde não há espaço para o Outro.

Hackear a tecnologia que é, ao mesmo tempo, uma serva do colonialismo e uma promessa de libertação. Mais simples, assumi-la como expressão da subjetividade que existe e, existindo o indígena contemporâneo, sua subjetividade a ocupar os espaços. O fundadores da rádio assim o afirmam, e Anápuàka comenta sua visão sobre o direito à comunicação na contemporaneidade, [que é] tão forte, tão amplo que ele potencializa todas as outras discussões (Freitas, 2021, p. 93).

Letycia Nascimento (2020) define a etnocomunicação como uma prática de liberdade decolonialista. Ao analisar a formação comunicativa da Rádio Yandê, a autora destaca o modo de produção, que foge do tempo linear e não está ligado à produtividade desenfreada. Pelo contrário, o objetivo é produzir conteúdos relevantes para a luta indígena. Além disso, até

mesmo o modo como as entrevistas são feitas visa respeitar e preservar a forma como os povos indígenas se comunicam.

Por isso suas reportagens e entrevistas não seguem uma grade padrão para a veiculação, mas se estabelecem de acordo com os fluxos de linguagem apresentados por seus entrevistados, respeitando sua construção mnemônica e a formação de suas falas. Tudo o que é veiculado pela rádio segue a intenção de obedecer a “sabedoria do tempo”, conforme a ancestralidade indígena. São formas de produzir conteúdo que se baseiam na formação não só identitária de seus povos, mas que se desenvolvem debruçadas no respeito à formação do outro, seja essa uma formação de grande representação étnica ou não, é um tempo que cresce e germina o saber (Nascimento, 2020, p. 43).

A autora enfatiza que a comunicação cidadã busca tratar o receptor e o emissor como se fossem iguais, para que a mensagem seja a mais clara possível. Nascimento (2020) explora as ideias de Paulo Freire e as traz para o campo da comunicação, ao enfatizar que a comunicação cidadã é fundamental para o desenvolvimento social.

A etnocomunicação indígena trata-se, então, de uma mídia étnica contracolonial, conforme Freitas (2021). O autor ressalta a proposta de uma contranarrativa, tornando o oprimido ativo contra a opressão. Ele propõe que a ideia da etnocomunicação vai contra o conceito de “descolonização”, que seria utópico e impossível, já que “não cabe ao indígena descolonizar e, sim, ao branco ocidental, a cultura que colonizou. O que não acontecerá” (Freitas, 2021, p. 52). Se podemos utilizar outro termo, seria o “decolonial”. A proposta é marcar a distinção do significado e salientar que a proposta não é desfazer a colonização, mas superá-la.

Santi e Araújo (2021) exploram o conceito de territorialidade midiática para tratar sobre a etnomídia indígena. O território, como um espaço físico e geograficamente delimitado, sempre foi tema da luta dos povos indígenas. Desde o início da colonização no Brasil, os indígenas têm sofrido as consequências da perda de suas terras. Contudo, podemos falar sobre o território também como um espaço ocupado por uma relação social de poder. Para os autores, a relação das territorialidades com a comunicação pode partir de dois pontos: seja da comunicação enquanto um espaço que permite o surgimento de relações de poder; seja como uma ferramenta de poder, já que possibilita representações que contribuem para a construção simbólica de territorialidades. Os sujeitos territorializam o espaço quando se apropriam dele por meio de sua representação e, portanto, a etnomídia também pode estabelecer territorialidades a partir das representações que emprega.

A Etnomídia Indígena funciona, assim, como prática resultante dos movimentos de apropriação midiática (mídiatização), utilizados tanto para atualizar as representações territoriais dos povos indígenas no tecido social, quanto para criar novas territorialidades no espaço midiático (Santi; Araújo, 2020, p. 131).

Apesar dos avanços na comunicação sobre e para os povos indígenas, é preciso fazer uma ressalva. Por mais que a etnomídia indígena seja uma forma dos povos originários se apropriarem da mídia, o alcance não é o mesmo dos veículos de imprensa hegemônicos. Nascimento (2020) destaca que, mesmo com o surgimento de veículos de comunicação alternativos e ainda que novas vozes tenham ganhado visibilidade a partir das mídias digitais, o Brasil continua sendo um país com dimensões continentais e a maioria das pessoas ainda se informa pela mídia hegemônica televisiva.

Além disso, as tecnologias ainda não são acessíveis a todos. Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua – Tecnologia da Informação e Comunicação (PNAD TIC) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2021) indicam que 28,2 milhões de brasileiros não têm acesso à internet. E, por mais que os povos indígenas estejam, cada vez mais, assumindo o protagonismo de suas narrativas a partir das redes sociais, isso não é uma unanimidade. Rothberg *et al.* (2022) pondera que as desigualdades e a falta de políticas públicas para a alfabetização digital são empecilhos para a participação dos indígenas.

Ao analisar como os povos indígenas sul-mato-grossenses se apropriam das TDICs para produzir filmes e cultura midiática, Angelo Corrêa e Banducci Júnior (2016) destacam a falta de estrutura e as dificuldades enfrentadas. O improviso, a criatividade e a persistência são fundamentais para transpor as barreiras da exclusão digital. Os problemas de infraestrutura são desestimulantes, mas não impedem que os indígenas persistam no objetivo de contar suas histórias com suas próprias vozes.

E, por fim, é importante pontuar que as redes sociais são territórios interditados. Apesar de permitirem que os grupos minoritários as utilizem para amplificar suas vozes, o alcance não é o mesmo para todos. Estudiosos têm debatido o conceito de racismo algorítmico, já que a inteligência artificial tem a tendência a priorizar pessoas brancas. Em 2021, um estudo identificou que a programação do X⁷, chamado até então de Twitter, fazia com que os conteúdos de pessoas brancas viralizassem com mais frequência. Conforme já discutido, os povos indígenas também sofrem racismo e, portanto, a limitação provocada pelo algoritmo também pode atingi-los.

A Kuñangue Aty Guasu, ou Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá, é a mobilização que será tratada adiante a partir dos princípios da etnomídia e tornou-se um

⁷ Disponível em:

<<https://www.nbcnews.com/tech/tech-news/twitters-racist-algorithm-also-ageist-ableist-islamophobic-researchers-rcna1632>>.

espaço para trocar experiências e falar sobre a violação dos direitos das mulheres (Amado; Le Bourlegat; Urquiza, 2019). Anzoategui (2017) reforça que as discussões tratadas na Kuñangue Aty Guasu estão relacionadas, principalmente, à questão da demarcação das terras indígenas. Porém, também há espaço para outras demandas, como a saúde, educação e segurança. “Na Aty Kunã também se discute demandas voltadas apenas para as mulheres, como a violência doméstica” (Anzoategui, 2017, p. 124). Assim, os assuntos domésticos também passaram a ser políticos.

A princípio, a assembleia feminina surgiu como um complemento à Grande Assembleia Guarani e Kaiowá, a Aty Guasu, mas elas começaram a se destacar e, desde 2016, conquistaram o direito à voz na Aty Guasu. A partir da etnomídia, o debate foi além e alcançou ainda mais mulheres. Com perfis nas redes sociais, as mulheres Guarani e Kaiowá puderam ampliar suas vozes e assumir o controle de suas próprias narrativas.

4. ROLETA INTERSECCIONAL COMO LENTE ANALÍTICA PARA AS POSTAGENS DA KUÑANGUE ATY GUASU

Como as mulheres indígenas de Mato Grosso do Sul utilizam as redes sociais de modo a se apropriar de suas próprias narrativas, e como suas práticas comunicativas refletem as propostas da etnomídia? Após a apresentação do percurso teórico da pesquisa, este capítulo aborda os procedimentos metodológicos adotados na análise das postagens do perfil da Kuñangue Aty Guasu na rede social Instagram. A proposta consiste na combinação do levantamento quantitativo com possíveis interpretações a partir da aplicação da roleta interseccional (Carrera, 2021a; 2021b).

As ferramentas metodológicas nos permitem compreender de que forma as mulheres Guarani e Kaiowá utilizam as redes sociais para reivindicar protagonismo, ao mesmo tempo que são atravessadas por diferentes formas de opressão. Assim, o método da roleta contribui para identificar de que maneira a interseccionalidade é manifestada nos produtos de comunicação deste grupo, a forma em que elas expressam e constroem a imagem de si mesmas e como negociam e interagem com diferentes públicos, nem sempre devidamente identificados em um ambiente como as redes sociais.

A discussão auxilia a entender as configurações da etnomídia específica dessas mulheres. Neste sentido, a pesquisa quantitativa contribui para compreender a frequência de publicação, os temas mais frequentes, o uso de recursos multimídia e o que as mulheres buscam a partir da veiculação desses conteúdos. A etapa qualitativa, com a aplicação da roleta interseccional e análise dos posts, ajuda a perceber como elas buscam ser representadas e como negociam suas próprias identidades considerando a interseccionalidade de opressões a que estão sujeitas.

A interseccionalidade, além de ter sido abordada como conceito no primeiro capítulo deste trabalho, é também uma categoria analítica que atravessa esta pesquisa. Ao evidenciar as relações de poder e opressão a que as mulheres indígenas estão submetidas, a interseccionalidade também é discutida metodologicamente, a partir da proposta da roleta interseccional de Fernanda Carrera (2021a, 2021b).

4.1 Primeiras impressões

Fernanda Carrera (2021a, p. 6) propõe a metodologia da roleta interseccional como “uma ferramenta discursivo-operacional que pretende identificar os rastros da

interseccionalidade nas diversas expressões e experiências comunicacionais, sem perder de vista, é claro, sua motivação elementar: a reivindicação pela dignidade”. A autora reforça a importância de ir além do debate sobre raça e gênero e avançar para contemplar as outras avenidas identitárias: classe, deficiência, sexualidade, peso, idade e geolocalização.

De acordo com Carrera (2021a), a metodologia não tem a intenção de identificar o sujeito de uma forma aditiva ou hierarquizar opressões. Além disso, a roleta interseccional adota a perspectiva decolonial e destaca o lugar da pesquisadora, ao invés de colocá-la como sujeita universal.

O objetivo fundamental é identificar as marcas, os rastros destas avenidas de opressão que se revelam nas interações cotidianas, na comunicação midiática e nas representações discursivas. É mostrar, também, como a comunicação se constrói também a partir de estruturas interseccionais [...] Aqui se busca perceber como opressões interseccionais rasuram a subjetividade, os discursos, os produtos e espaços comunicacionais, e podem ser fundamentais para a composição dos sujeitos e dos seus comportamentos em interação (Carrera, 2021a, p. 9).

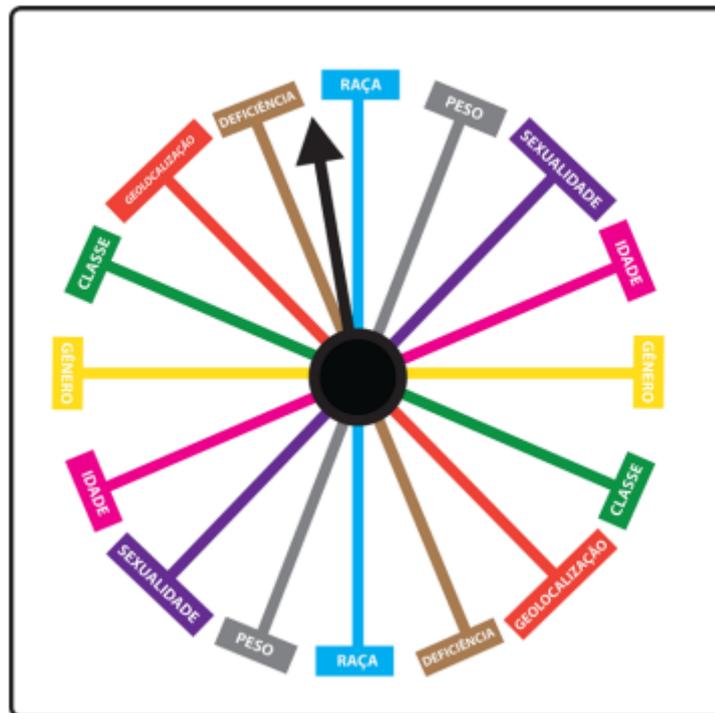
A intenção é, portanto, compreender as marcas e negociações das interseccionalidades nos processos e práticas comunicacionais - que podem reforçar ou contribuir para a manutenção de desigualdades sociais, segundo a autora. “O objetivo da interdisciplinaridade na roleta interseccional, então, é a busca pela compreensão aprofundada dos princípios, das disputas e das implicações que envolvem cada avenida identitária” (Carrera, 2021b, p. 3).

É preciso considerar como essas formas de opressão interagem, se cruzam e combinam entre si. A autora ressalta que a teoria interseccional pode ser aplicada para diferentes categorias sociais e não tem a intenção de definir o sujeito de forma aditiva, ou seja, qual acumula mais formas de subjugação. Carrera (2021a, p. 6) cita que as opressões rasuram os espaços comunicacionais, afinal, na Comunicação, o olhar é voltado para a representação, ou seja, a “construção cultural e os sentidos marginalizantes que circulam sobre estes sujeitos”. Ela ainda reforça que os espaços midiáticos são simbólicos para o debate sobre a opressão e discriminação, por serem dominados pelas mesmas estruturas de poder que subjugam os grupos marginalizados.

A potência comunicacional das fotografias, dos materiais audiovisuais, dos produtos culturais em torno da música, das artes visuais e plásticas; a força das conversações diárias e das interações face a face e os modos de interação assíncrona propostos por tecnologias digitais; os ambientes de sociabilidade contemporâneos, que ora se fundamentam pela produção de novos mecanismos, dispositivos e práticas, ora são meros resgates e ressignificações de práticas passadas; e os produtos jornalísticos, publicitários e da mídia massiva, cujos lugares de poder não se podem negligenciar: todas essas manifestações e seus aparatos são objetos de análise comuns em estudos da Comunicação e, também, estão sujeitos à reprodução e reforço de dinâmicas de opressão interseccionais (Carrera, 2021a, p. 6).

É importante destacar que, assim como a autora, exploramos a interseccionalidade para além da teoria, utilizando-a como uma metodologia, ou seja, além de contribuir para explicar a dinâmica das opressões, serviu para direcionar a construção da pesquisa e, agora, também interessa para a análise das práticas comunicacionais das mulheres indígenas. Carrera (2021a) complementa que a metodologia não busca apenas compreender quais intersecções formam o sujeito, mas identificar quais delas são mobilizadas. Por meio da metáfora das cores, a autora ilustra como a combinação das opressões formam uma experiência completamente diferente. A reflexão é necessária para pensar como os cruzamentos dos eixos de opressão constroem a identidade das sujeitas subalternas.

Figura 3 - Roleta interseccional proposta pela autora para estudos em comunicação



Fonte: Fernanda Carrera (2021a)

Outro ponto importante é que a ideia de uma roleta não é por mero acaso. Fernanda Carrera (2021a, p. 12) destaca que elas são ligadas a jogos de azar, que são imprevisíveis, “como aquelas que acometem indivíduos no âmbito da sexualidade, gênero, raça, peso, idade, geolocalização, deficiência e classe também são impostas aos indivíduos, que se veem encurralados, cercados pela violência das suas desvantagens sociais”.

Após a identificação de quais hastes são iluminadas na roleta, a segunda etapa analisa três domínios: a formação interseccional-discursiva, o *ethos* interseccional e as negociações interseccionais.

O método proposto pela roleta interseccional pressupõe duas etapas fundamentais. Se a primeira constrói a silhueta do objeto analisado a partir de oito categorias fundamentais (gênero, raça, classe, sexualidade, deficiência, peso, geolocalização e idade), a segunda fase é o estudo da complexidade que envolve cada marcador relevante para o objeto e de seus atravessamentos e interseções (Carrera, 2021b, p. 3).

O primeiro domínio considera que a descrição da formação interseccional-discursiva é essencial para “identificar quais são os imperativos e quais são os silenciamentos aos quais os indivíduos, marcados pelas hastes iluminadas, estão assujeitados” (Carrera, 2021a, p. 13). De acordo com Carrera (2021b), é essencial contextualizar e aprofundar sobre a conjuntura social, cultural, simbólica e também sobre as hastes que iluminaram no giro da roleta.

A autora considera que os sujeitos são construídos a partir do que se fala sobre eles. Portanto, a metodologia questiona o que se espera de uma pessoa em determinado contexto comunicacional. Assim, surge o questionamento sobre quais são os silenciamentos impostos diante da interseccionalidade das opressões.

Se a AD entende a formação discursiva como dependente dos direcionamentos de classe (com a adoção da formação ideológica), entende-se aqui que há tantas formações discursivas quanto há estruturas de opressão. Nesse sentido, a classe não se sobrepõe aos outros eixos aqui descritos, mas cada um deles oferece constrangimentos próprios à existência do sujeito (Carrera, 2021a, p. 13).

Em seguida, o *ethos* interseccional contribui para observar como o sujeito constrói a imagem de si no discurso, “ou seja: é a silhueta imagética do sujeito construída no e pelo discurso, a partir de suas estratégias de enunciação” (Carrera, 2021a, p. 13). De acordo com a autora, mesmo sem perceber, o sujeito incorpora uma aparência a partir do discurso adotado, seja por meio do ritmo, da escolha de palavras ou do tom.

O conceito de *ethos* interseccional, portanto, é a tentativa de reconhecer quais as construções identitárias legítimas em determinados eixos de opressão e de que forma os sujeitos deixam rastros desta imagem de si nos seus discursos. Mais do que isso, é relevante perceber não somente os estereótipos atribuídos a cada eixo que podem constrianger as liberdades identitárias dos indivíduos, como também compreender as negociações, que acontecem nas interações e resignificam os limites das suas existências (Carrera, 2021a, p. 14).

Neste sentido, a Análise do Discurso também é cara à pesquisa para compreender as práticas das mulheres indígenas e de que forma elas constroem a sua própria representação.

O *ethos* efetivo, aquele que, pelo discurso, os co-enunciadores, em sua diversidade, construirão, resulta assim da interação entre diversas instâncias, cujo peso varia segundo os discursos. A distinção entre *ethos* dito e *ethos* mostrado inscreve-se nos extremos de uma linha contínua, já que é impossível definir uma fronteira clara entre o "dito" sugerido e o "mostrado" não explícito (Maingueneau, 2008, p. 82).

Para Maingueneau (2008), o *ethos* está diretamente e indiscutivelmente ligado ao ato de enunciação. Ao mesmo tempo, ele ressalta que o público também constrói representações do *ethos* do enunciador - antes mesmo que se pronuncie e até caso não diga nada. Neste sentido, é fundamental analisar o *ethos* interseccional no contexto das mulheres indígenas. A representação dos povos indígenas e das mulheres, especialmente, tem sido construída no imaginário da sociedade há séculos e se mantém mesmo diante do seu silenciamento. Ignorante, atrasada, excêntrica (Urquiza, 2017) e selvagem (Kilomba, 2019) são apenas alguns dos adjetivos utilizados para se referir às mulheres indígenas e a representação midiática ainda contribui para reforçar os estereótipos já enraizados (Urquiza, 2017; Monteiro, 2017). De acordo com Fabiana Borges (2016), existe um apagamento da mulher indígena na mídia, já que elas são representadas como pessoas que vivem nas aldeias, longe da cidade, do mercado de trabalho e de questões que, geralmente, estão relacionadas às mulheres (brancas). Porém, quando elas assumem o poder sobre suas próprias vozes e narrativas, têm a oportunidade de quebrar ou, ao menos, desafiar paradigmas, estereótipos e preconceitos já enraizados.

O *ethos* de um discurso resulta da interação de diversos fatores: *ethos* pré-discursivo, *ethos* discursivo (*ethos* mostrado), mas também os fragmentos do texto nos quais o enunciador evoca sua própria enunciação (*ethos* dito) – diretamente (“é um amigo que lhes fala”) ou indiretamente, por meio de metáforas ou de alusões a outras cenas de fala, por exemplo. A distinção entre *ethos* dito e mostrado se inscreve nos extremos de uma linha contínua, uma vez que é impossível definir uma fronteira nítida entre o “dito” sugerido e o puramente “mostrado” pela enunciação. O *ethos* efetivo, construído por tal ou qual destinatário, resulta da interação dessas diversas instâncias (Maingueneau, 2008, p. 18).

O *ethos* pré-discursivo que Maingueneau (2008) se refere existe antes mesmo da construção da imagem por meio do discurso. Ruth Amossy (2008) argumenta que o orador sabe como será percebido pelo público e pode trabalhar para confirmar essa imagem prévia ou para transformá-la, ou seja, a noção de estereótipo tem papel crucial na construção do *ethos*. Neste sentido, entendemos que as mulheres indígenas buscam transformar o modo como são vistas pela sociedade. Elas se apropriam da imagem que já habita o imaginário da sociedade, ao utilizar adereços e pinturas típicas de suas etnias, concomitante ao *ethos* de mulheres fortes, inteligentes, militantes e modernas - ao utilizarem as ferramentas digitais em prol de suas lutas. Por meio da prática da comunicação no Instagram, elas reforçam suas tradições ao mesmo tempo que buscam reconstruir o *ethos* do que é ser uma mulher indígena nos dias atuais.

Amossy (2008) ressalta que o próprio ato de se comunicar já implica a construção da imagem de si. Assim, essa constituição tem o poder de modificar as representações prévias e

contribuir para o surgimento de uma nova imagem, uma nova ideia. Para a autora, o discurso pode contribuir para dar a legitimidade que nem sempre está assegurada, ou seja, a autoridade de quem se comunica “é também produzida pelo discurso em uma troca verbal que visa a produzir e a fazer reconhecer sua legitimidade” (Amossy, 2008, p. 138).

No cenário das redes sociais, o *ethos* discursivo pode ser construído a partir do conteúdo postado, pelas escolhas enunciativas, pela linguagem e pelas imagens escolhidas (Carrera, 2021b). A partir da pesquisa, podemos refletir como as mulheres da Kuñangue Aty Guasu constroem a imagem de si mesmas. Qual direcionamento elas preferem adotar? As escolhas discursivas estão de acordo com as representações prévias que a sociedade faz delas?

Por fim, a noção de negociações interseccionais visa identificar, a partir das interações, como os sujeitos negociam as suas identidades, conforme Carrera (2021a, 2021b). Realizar essa análise é relevante para compreender os impactos interacionais na construção discursiva. Ainda de acordo com a autora, o outro é fundamental para a construção da identidade do sujeito, que é constituída a partir do contato social. Ou seja, os sujeitos “negociam suas imagens de si, seus comportamentos e seus discursos, numa tentativa de gerenciar as impressões causadas e fazer valer a sua existência” (Carrera, 2021a, p. 15). A autora complementa que o processo depende da interação e os sujeitos subalternizados são coagidos a partir das expectativas de outras pessoas, por conta dos eixos de opressão que participam.

Neste contexto, é importante analisar e compreender a negociação de subjetividades das mulheres Guarani e Kaiowá por meio da rede social. Apesar de não terem o hábito de responder os comentários dos usuários, elas ainda fazem negociações a partir de suas postagens, seja pelo uso das hashtags como uma forma de incentivar a mobilização ou chamar a atenção para suas reivindicações, ou quando marcam os usuários que ocupam posições importantes, como deputados e deputadas, ministros e ministras e gestores, de forma geral. Além disso, elas também podem negociar com os usuários da rede social por meio do próprio discurso, como quando incentivam ou convidam para que se engajem em um movimento ou quando utilizam o espaço para repercutir ou se pronunciarem sobre algum tema que as atinge. Portanto, a negociação é percebida nas entrelinhas da própria prática comunicativa, ou seja, a negociação ocorre no plano discursivo a partir de uma linguagem combativa ou provocadora, a depender do contexto.

A partir de uma pesquisa exploratória sobre iniciativas de comunicação empreendidas pelos indígenas de Mato Grosso do Sul nas redes sociais durante o ano de 2023, diagnosticamos perfis organizados por indígenas Guarani, Kaiowá e Terena, além de coletivos

compostos por jovens indígenas de diferentes etnias. Porém, como a proposta busca analisar as estratégias utilizadas pelas mulheres, identificamos os perfis da Kuñangue Aty Guasu, ou Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani. O grupo formado por nove mulheres da região sul de Mato Grosso do Sul mantém perfis nas redes sociais Instagram⁸, Facebook⁹ e YouTube¹⁰, além do site oficial¹¹. Conforme dados da plataforma, o perfil no Instagram foi criado em outubro de 2019, com 7.894 seguidores e 1.692 publicações¹². Apesar da conta do Facebook ter sido a primeira a ser criada, em julho de 2017, não tem sido atualizada desde julho de 2023. Mesmo sem novos *posts*, o perfil mantém 4,3 mil seguidores. O YouTube, por fim, é a plataforma menos utilizada, com 104 vídeos publicados e 79 seguidores. Considerando que foram mais ativas nas redes sociais Instagram e Facebook no período analisado, com postagens duplicadas em ambos os perfis, selecionamos os conteúdos do Instagram para formar o *corpus* da pesquisa, uma vez que constatamos ser a rede prioritária.

Mas, afinal, quem são essas mulheres? A equipe da Kuñangue Aty Guasu é composta por mulheres das etnias Guarani e Kaiowá, que vivem na região sul de Mato Grosso do Sul: Kuña Kuarahy, Kuña Aranduha, Kuña Apyka Rendy'i, Rosicleide Vilhalva, Mbo'y Jegua'i, Kuña Poty Rendy'i, Flavia Arino e Kuña Potyrua. Conforme a descrição do grupo na aba 'Equipe' do site oficial¹³, sete mulheres são da etnia Guarani Kaiowá e duas são da etnia Guarani, também conhecida como Guarani Nhandeva. É importante ressaltar que estas informações ficam disponíveis somente no site. No Instagram, contudo, não há detalhes sobre quem são as mulheres que compõem a equipe.

Figura 4 - Perfil da equipe da Kuñangue Aty Guasu

⁸ <https://www.instagram.com/kunangueatyguasu/>

⁹ <https://www.facebook.com/kunangueatyguasu/>

¹⁰ <https://www.youtube.com/@kunangueatyguasu5653>

¹¹ <https://www.kunangue.com/>

¹² Dados atualizados no dia 28 de fevereiro de 2024.

¹³ <https://www.kunangue.com/equipe>



KUÑA KUARAHY
Etnia: Guaraní Nhandeva
Tekoha: Yvy Katu Potrerito -
Japorá/MS



KUÑA ARANDUHA
Etnia: Kaiowa
Tekoha: RID - Dourados/MS



KUÑA APYKA RENDY'I
Etnia: Guaraní
Tekoha: Rancho Jacaré



ROSICLEIDE VILHALVA
Etnia: Kaiowa
Tekoha: Rancho Jacaré - Laguna
Carapá/MS



MBO'Y JEGUA'I
Etnia: Kaiowa
Tekoha: Laranjeira Nhanderu 1



KUÑA POTY RENDY'I
Etnia: Kaiowa
Tekoha: Nhanderu Marangatu /
Antonio Joao - MS
Profissão: Professora



FLAVIA ARINO
Etnia: Kaiowa
Tekoha: Pirakua - Antonio Joao/MS



KUÑA POTYRUA
Etnia: Kaiowa
Tekoha: Panambizinho -
Dourados/MS

Fonte: Site da Kuñangue Aty Guasu, 2024.

Elas vivem em terras indígenas localizadas nos municípios de Antônio João, Japorã, Laguna Carapã, Dourados e Rio Brillante. Entre os territórios de origem das mulheres da Kuñangue Aty Guasu, cinco estão em processo mais avançado de reconhecimento: um está reservado (Reserva Indígena de Dourados) e quatro são territórios homologados (Rancho

reestruturação da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai). A mudança de governo contrasta com a maneira que a causa indígena era tratada no governo anterior, do ex-presidente Jair Bolsonaro, marcada pelo descaso e por discursos violentos. Apesar da mudança de governo, muitos dos problemas persistem e outro ponto relevante para o período selecionado é o Marco Temporal, que foi aprovado na Câmara dos Deputados no dia 30 de maio¹⁴. O texto propõe restringir a demarcação de terras indígenas, ou seja, os povos têm direito apenas às terras que ocupavam ou já disputavam no dia da promulgação da Constituição Federal, 5 de outubro de 1988.

No primeiro momento, realizamos um levantamento exploratório¹⁵, de abordagem quantitativa, a partir das categorias de data, tipo de post, uso de recurso multimidiático, *hashtags*, tema central e intenção comunicativa. As tabelas com os levantamentos, separados por mês, estão disponíveis nos apêndices.

O período contabiliza 322 postagens no Instagram, com uma média de 53 *posts* por mês. Há oscilações, em alguns períodos elas estiveram mais ou menos ativas na rede social. Em janeiro, por exemplo, foram registrados 51 *posts*, enquanto em fevereiro foram 21 publicações, seguidos por 61 *posts* em março, 51 em abril, 68 em maio e 70 em junho.

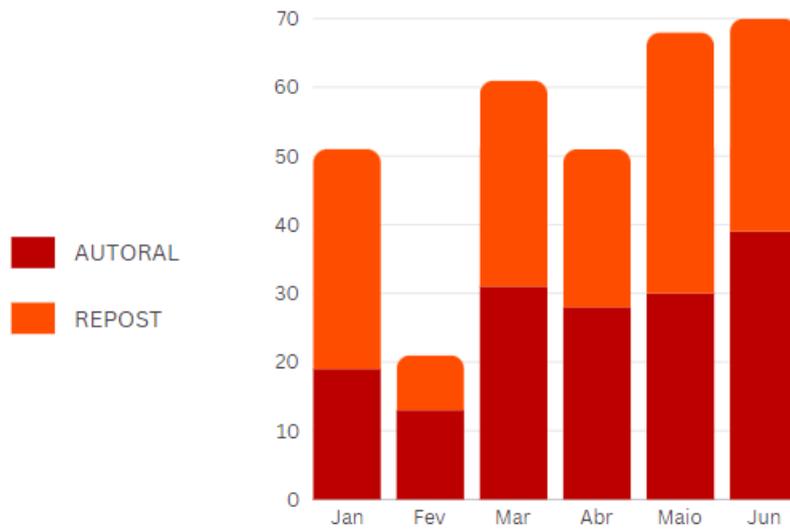
A coluna sobre o tipo de *post* classifica se as publicações são autorais ou *reposts*. Entre as postagens publicadas, 160 eram de autoria da Kuñangue Aty Guasu e 162 eram repostagens. Ou seja, cerca de metade do conteúdo compartilhado foi de autoria de terceiros.

Gráfico 1 - Quantidade de postagens autorais e *reposts* mês a mês

¹⁴ Posteriormente, o projeto foi aprovado pelo Senado em setembro. Como o STF considerou a tese inconstitucional, o projeto foi vetado pelo presidente Lula. Em dezembro, contudo, senadores e deputados votaram para devolver à Lei 14.701, de 2023, o trecho que dá nome ao projeto e define as terras indígenas como aquelas habitadas e ocupadas em 1988.

¹⁵ Disponível em:

https://docs.google.com/spreadsheets/d/1DIaYMSI1F1CKfJg8DQO4MGQx927k-jxxHrbSr2_Wugo/edit?usp=sharing.

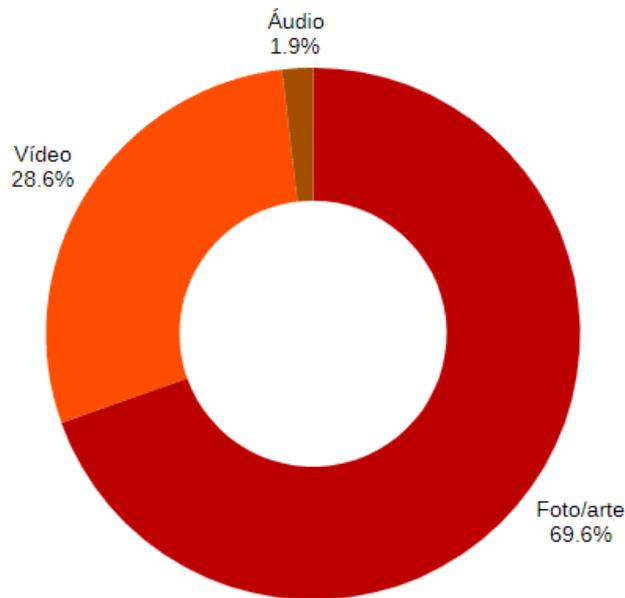


Fonte: Elaborado pela autora, 2024.

Os chamados *reposts* representam, principalmente, o compartilhamento de notícias que se referem ou que têm impacto nas comunidades indígenas, como projetos de lei, por exemplo. As repostagens também ocorrem em cooperação com páginas parceiras, como é o caso da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga) e da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib).

Para a categoria uso de recurso multimidiático, analisamos se as mulheres utilizam vídeos ou áudios. Percebemos a pouca utilização desses recursos nas publicações: de 322 *posts* analisados, 224 utilizam apenas fotos, enquanto 92 fazem uso de vídeos e seis exploram o recurso de áudio combinado com a imagem.

Gráfico 2 - Uso de recurso multimídia nas publicações da Kuñangue Aty Guasu



Fonte: Elaborado pela autora, 2024.

Com relação ao uso de *hashtags*, a maioria dos *posts* (207 ou 64,2%) possuía o recurso, seja como uma forma de classificar o conteúdo ou de participar de uma mobilização on-line.

O tema central considera o assunto abordado pelas mulheres indígenas, de acordo com o texto da legenda e a imagem. Entre os assuntos centrais abordados por elas, o mais frequente foi o Marco Temporal, com 56 *posts*. As retomadas em Mato Grosso do Sul também se destacam, com 11 *posts* referentes ao território de Laranjeira Nhanduru, em Rio Brillhante (MS), cinco *posts* referentes à retomada de um território próximo à Reserva de Dourados (MS) com a prisão de indígenas, dois *posts* sobre a retomada de Guapo'y Mirin Tujury, em Amambai (MS) e um sobre a retomada no território de Yvú Verá, em Dourados (MS). Outros assuntos que tiveram visibilidade na rede social das mulheres indígenas foram o Acampamento Terra Livre, com 11 *posts*, e o deputado federal Zeca do PT, com 10 *posts*.

A categoria de intenção considera a proposta das mulheres indígenas com a publicação, a partir da nossa interpretação sobre o texto da legenda. Classificamos os *posts* a partir das seguintes intenções comunicativas:

Mobilização: situações nas quais elas convocam/convidam mulheres e homens indígenas para participarem de algum movimento ou manifestação;

Informação: compartilhamentos de notícias ou atualizações sobre casos que envolvem ou interessam à causa indígena;

Saudação: postagens em que congratulam parentes pelas suas conquistas, feitos ou por terem assumido cargos relevantes para a causa;

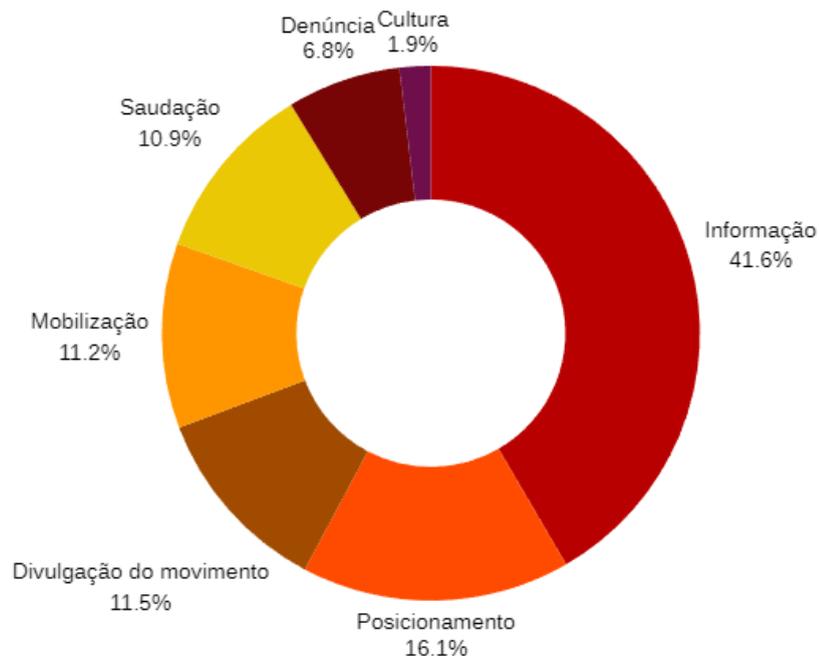
Denúncia: quando tornam pública alguma violência ou violação de direitos dos indígenas;

Posicionamento: publicações no intuito de definir a opinião em determinado assunto;

Divulgação do movimento: quando utilizam a rede social para divulgar como têm atuado em prol da causa dos indígenas, como uma forma de prestar contas sobre as atividades que têm desenvolvido como coletivo de mulheres.

Manifestação da cultura: conteúdos para exaltar, destacar ou explicar sobre sua própria cultura.

Gráfico 3 - Intenção das publicações da Kuñangue Aty Guasu



Fonte: Elaborado pela autora, 2024.

A partir da análise dos dados quantitativos a respeito da proposta das mulheres indígenas com as suas publicações, percebemos que os *posts* que visam compartilhar informações relevantes para a causa indígena foram mais evidentes (41,6%). Isso pode ser explicado pelo fato dos dados contabilizarem tanto as publicações autorais como os *reposts*. E como os *reposts*, na maioria das vezes, têm a intenção de compartilhar uma informação, notícia, novidade, essa intenção se destacou no levantamento quantitativo. Em segundo lugar, percebemos a intenção das mulheres de se posicionarem diante de um fato ou notícia (16,1%). Neste sentido, percebemos ainda mais a proposta de utilizar as redes sociais para romper o

silenciamento. O que elas querem? O que pensam? Ao utilizarem as ferramentas do Instagram, as mulheres da Kuñangue Aty Guasu se posicionam de forma incisiva. Em seguida, com a intenção de divulgar o movimento (11,5%), as mulheres compartilham atividades e ações que têm desenvolvido e apoiado como grupo, além de também incentivarem as pessoas a se unirem à sua causa, por meio da mobilização (11,2%). Por fim, as intenções de denúncias (6,8%) e manifestação de cultura (1,9%) foram menos representativas, por se tratarem de situações pontuais e menos corriqueiras. Essa menor frequência também pode ser explicada pelo fato de que as publicações referentes a denúncia e manifestação de cultura são, majoritariamente, somente autorais. Por não estarem entre os *reposts*, figuram em menor número.

É importante destacar, ainda, que a categorização foi realizada a partir da nossa interpretação sobre a característica que consideramos predominante na postagem. As características se cruzam e uma mesma publicação poderia ser classificada em mais de uma intenção. Um exemplo é que apesar da classificação das intenções de informação e mobilização serem distintas, muitas vezes, percebemos que as mulheres buscam informar também com a intenção de mobilizar.

Diante dos dados coletados na rede social da Kuñangue Aty Guasu, a etapa qualitativa da pesquisa a partir da aplicação da roleta interseccional em *posts* com conteúdos próprios, contribui para a reflexão sobre a prática comunicativa das mulheres indígenas da Assembleia na proposta da etnomídia. Selecionamos a exibição da página do perfil no Instagram e mais sete postagens para analisar como elas se representam nas publicações, quais são os marcadores sociais revelados e os negociados.

As publicações com conteúdos autorais foram divulgadas durante o período selecionado, de janeiro a junho de 2023, para demonstrar as diferentes práticas comunicativas, de acordo com momentos distintos. Em janeiro, por exemplo, selecionamos uma publicação no qual as mulheres denunciavam o boicote da Aty Guasu, formada principalmente por homens, à Kuñangue Aty Guasu, evidenciando o embate entre homens e mulheres na tomada de decisões no âmbito público. Em fevereiro, elegemos um *post* de saudação em celebração a uma das membras da Assembleia. Em março, os *posts* analisados são de posicionamento por meio da publicação de um álbum de fotografias virtual, e de informação, com a atualização sobre os fatos em uma retomada na região sul do estado. Em abril, o *post* analisado reforça a importância da manifestação cultural, por meio do ritual Jerosy Puku. Em maio, o *post* é de divulgação do movimento por meio da participação no Acampamento Terra Livre, e em junho

uma publicação sobre o Marco Temporal convoca os indígenas a agirem em defesa de seus direitos.

4.2 O giro da roleta interseccional no perfil da Kuñangue Aty Guasu

Inicialmente, analisamos a apresentação do perfil das mulheres da Kuñangue Aty Guasu no Instagram a partir do primeiro giro da roleta interseccional. A princípio, fizemos a observação da foto de perfil, a descrição e os destaques fixos, que transmitem a primeira impressão dos usuários que o acessam. A partir da observação, já é possível iluminar algumas hastes da roleta, como raça/etnia, gênero e geolocalização, mesmo com a breve biografia: “A maior assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá de MS desde 2006”.

Figura 6 - Perfil da Kuñangue Aty Guasu no Instagram



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

A foto do perfil contém a logo da assembleia, com a ilustração de duas mulheres indígenas e os dizeres “Kuñangue Aty Guasu” e logo abaixo “Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá”. Além disso, a foto ainda contém grafismos, que estão atrelados às características étnicas, sociais, religiosas e culturais e ainda são “uma forma de prestar tributo a tradições ancestrais e de transmitir conceitos dos anciãos para as gerações mais novas”, conforme explicam as próprias mulheres em uma das abas do site¹⁶ - uma informação que não é evidente para quem as acompanha somente pela rede social. Todas estas características evidenciam os rastros de etnia e de gênero. Com o primeiro giro da roleta, é possível perceber as avenidas identitárias que mais as atingem e que fazem questão de ressaltar: são mulheres (gênero) Guarani e Kaiowá (etnia) de Mato Grosso do Sul (geolocalização).

¹⁶ <https://www.kunangue.com/grafismos>

Figura 7 - Foto do perfil da Kuñangue Aty Guasu no Instagram



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

O coletivo é composto por oito mulheres indígenas, conforme apresentado no site (Figura 2), mas, mais uma vez, isso não fica claro somente no perfil do Instagram. Outra informação disponível somente no site é o território dessas mulheres. Apesar de não ficar evidente, o marcador de classe fica implícito a partir da informação de que todas vivem em aldeias, reservas ou retomadas. No Instagram, as mulheres não se identificam na biografia do perfil e também não aparecem nos destaques. Assim, alguns marcadores são silenciados, já que não sabemos a sua faixa etária, o seu peso, se possuem deficiência e qual a orientação sexual de cada uma.

A partir de uma rápida análise da apresentação do perfil das mulheres, ainda sem nos atermos às postagens, podemos perceber o *ethos* interseccional construído, ou seja, de que maneiras elas pretendem ser percebidas. As mulheres da Kuñangue Aty Guasu constroem o *ethos* de um coletivo, de uma comunidade. Sem se identificarem e sem mostrarem os seus rostos, elas evitam serem percebidas como indivíduos e mantêm a imagem de um grupo singular, indiviso, unido na luta pela defesa de seus direitos e territórios. Isso reforça a ideia de coletivo entre os indígenas, que se opõe ao individualismo ocidental, assim como propõe Ailton Krenak (2018, p. 2): “o sujeito coletivo pertence ao lugar, é o oposto político do lugar que pertence ao indivíduo. Os Kaiowá Guaraní lutam pela terra porque pertencem à terra, não porque a terra pertence a eles; a terra não pertence a ninguém”. Julieta Paredes (2014)

também reforça a importância de entender os grupos como comunidades, a partir do feminismo indígena comunitário, a proposta defende a horizontalidade e a identidade comum (Sacavino, 2016). Além de se identificarem como um coletivo, elas também reforçam a imagem de representatividade e força no contexto do estado, ao destacarem que são a “maior” assembleia de Mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, “desde 2006”, o que também ressalta o *ethos* de tradição.

Também a partir da visão do perfil, podemos perceber a construção da ideia de um grupo de mulheres que luta em defesa dos povos Guarani e Kaiowá, por meio do território e da cultura. Além de evidenciarem estas características por meio da biografia, do nome e da foto de perfil, isso também fica claro por meio das chamadas dos destaques, que enfatizam as realizações da assembleia, seus corpos femininos e a importância que dão à cultura, por meio da religiosidade e do artesanato, mais uma vez dando destaque à tradição.

As evidências de negociações interseccionais, por sua vez, são muito mais sutis. As mulheres indígenas não interagem com os seguidores por meio de respostas aos comentários, como Carrera (2021b) propõe materializar. Neste trabalho, passamos a considerar a negociação por meio da observação do que está nas entrelinhas. Pelo simples fato de criarem um perfil para se comunicarem pelo Instagram, elas já negociam suas identidades e questionam o estereótipo do “atrasado”, adjetivo comumente utilizado para se referir aos povos indígenas. Mais do que isso, elas utilizam características ligadas ao tradicional, como as roupas típicas, os adereços e os grafismos para reforçar sua cultura, ao mesmo tempo que criam uma nova ferramenta para se comunicarem - o próprio perfil do Instagram. Desta forma, elas questionam os estereótipos, desafiam paradigmas e criam uma nova mídia - que denominamos como etnomídia.

Post 1: Denúncia

Para iniciar a análise das postagens, selecionamos uma publicação do dia 7 de janeiro de 2023, um dos poucos *posts* autorais da Kuñangue Aty Guasu ao longo do mês. De 51 postagens em janeiro, 32 eram *reposts* e somente 19 de autoria da Assembleia. A postagem¹⁷ tem a intenção de propor uma **denúncia** e relata o boicote da Aty Guasu, a assembleia geral do povo Guarani e Kaiowá, à assembleia formada pelas mulheres.

Figura 8 - Postagem denuncia boicote às mulheres da Kuñangue Aty Guasu

¹⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CnIRxevPxca/>



kunangueatyguasu • Seguir

Nota da Kuñangue Aty Guasu

A Kuñangue Aty Guasu nasceu em 2006 justamente por que não tinha voz, espaço de encaminhamentos e decisões dentro da assembleia geral do nosso povo a Aty Guasu. Hoje, dezesseis anos depois a maior assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, com destaque nacional de enfrentamento a violência, continua o silenciamento pela Aty Guasu.

Todos os encaminhamentos feitos pela nossa assembleia nunca foi acatado pelas lideranças de frente da Aty Guasu.

E mais a vez, a Aty Guasu viola o nosso direito de espaço, participação.

413 curtidas
7 de janeiro de 2023

Entrar para curtir ou comentar.

Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023):

👉 Nota da Kuñangue Aty Guasu

A Kuñangue Aty Guasu nasceu em 2006 justamente por que não tinha voz, espaço de encaminhamentos e decisões dentro da assembleia geral do nosso povo a Aty Guasu. Hoje, dezesseis anos depois a maior assembleia das Mulheres Kaiowa e Guarani, com destaque nacional de enfrentamento a violência, continua o silenciamento pela Aty Guasu.

Todos os encaminhamentos feitos pela nossa assembleia nunca foi acatado pelas lideranças de frente da Aty Guasu.

E mais a vez, a Aty Guasu viola o nosso direito de espaço, participação, igualdade e decisão nos encaminhamentos que fez recentemente ao Ministério Dos Povos Indígenas, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas, e a Secretaria Especial de Saúde Indígena.

Lideranças de frente da Kunangue Aty Guasu, coordenadoras da organização, conselho das Nhandesys estiveram presentes na reunião convocada em Amambai-MS para discutir a conjuntura política e encaminhar nomes para assumir funções dentro do estado de MS e a nível nacional. A Kuñangue Aty Guasu apresentou uma lista triplíce e uma carta aberta, a Kuñangue Aty Guasu auxiliou nos encaminhamentos, as companheiras até foram chamadas na frente da plenária.

Porém no documento oficial os nomes para funções importantes de participação de igualdade de gênero, os nomes das mulheres profissionais indígenas foram trocados por outros e nomes de homens.

Solicitamos a gestão do Ministério Dos Povos Indígenas, a gestão da Sesai de Brasília e a gestão Funai de Brasília que é uma demanda do governo do Lula, que haja participação igualitária nesses espaços.

Denunciamos aqui a assembleia geral Aty Guasu, que sempre nos silenciou os encaminhamentos efetivos diretos da coordenação da Kuñangue Aty Guasu.

Estamos para somar, mas o que vemos é o machismo, a exclusão de mulheres, silenciamento de nossas pautas.

Alô ministra Sônia Guajajara, Joenia Wapichana, Weber Tapeba, queremos nosso espaço de voz. Somos a segunda maior população indígena do país.

@guajajarasonia
@joeniawapichana
@weibetapeba
@anmigaorg
@lulaoficial
@atyguasu.

A partir do primeiro giro da roleta, para a identificação dos marcadores interseccionais mobilizados, percebemos, mais uma vez, que as hastes de gênero, etnia e geolocalização são iluminadas. A partir do texto na legenda e da imagem, é possível compreender o destaque para o gênero e a etnia, mas também podemos perceber a presença do marcador da geolocalização quando elas citam o local da reunião abordada na postagem, Amambai (MS), e o tema que envolve a conjuntura política e cargos em Mato Grosso do Sul.

Após o primeiro giro da roleta, é fundamental partirmos para a segunda etapa de modo a compreender a conjuntura sociocultural das mulheres. Podemos perceber que há o acionamento de questões importantes para as mulheres indígenas Guarani e Kaiowá, como a participação nas decisões que envolvem as comunidades. A Assembleia, que surgiu em 2006, inicialmente como um complemento à assembleia geral, a Aty Guasu, foi uma forma que as mulheres encontraram de conquistar protagonismo e propor debates que estão relacionados ao gênero (Anzoategui, 2017).

“Denunciamos aqui a assembleia geral Aty Guasu, que sempre nos silenciou os encaminhamentos efetivos diretos da coordenação da Kuñangue Aty Guasu” (Kunangue Aty Guasu, 2023). Ao fazer este pronunciamento e optar por expor os conflitos com os homens das comunidades, a postagem evidencia a importância que as mulheres da Kuñangue Aty Guasu dão à igualdade de gênero e reforça que apesar de toda a luta, elas ainda não conquistaram a posição que almejam. Pelo contrário, permanecem sendo silenciadas mesmo entre os homens Guarani e Kaiowá. Sendo assim, a experiência de gênero das mulheres está atrelada à etnia.

Ainda segundo a publicação, elas denunciam que os nomes das mulheres profissionais indígenas indicadas pela Kuñangue Aty Guasu para ocupar cargos em nível regional e nacional foram trocados por outros nomes - de homens. Assim, quando destacam a necessidade de precisarem se manifestar, exigir escuta e espaço para falar e participar das decisões, elas reforçam o quanto são silenciadas. Conforme Oliveira (2018), elas buscam combater o machismo dentro das comunidades e ainda propõem a reformulação dos papéis desempenhados pelas mulheres da etnia.

Referente ao conceito de *ethos interseccional*, entendemos que há uma ênfase aos marcadores de gênero e etnia, já que as interlocutoras evidenciam estas características e ainda constroem a imagem de mulheres Guarani e Kaiowá que buscam igualdade não apenas na sociedade, mas dentro das próprias comunidades. No *post*, elas destacam o silenciamento promovido pela Aty Guasu ou, mais especificamente, pelos homens da referida assembleia. O uso de termos como “boicote”, “machismo”, “exclusão das mulheres” e “silenciamento”, deixa evidente a postura combativa das mulheres frente à situação. Desta forma, elas enfatizam a desigualdade de poderes dentro das comunidades. Apesar de estarem presentes nos ambientes de discussão e tomada de decisão, elas não têm poder de ação. Percebemos, então, que elas constroem a imagem de um coletivo que tem buscado abrir espaço para as mulheres mesmo diante das dificuldades e que não irá se calar diante dos homens (“vimos nos manifestar, e exigir escuta, espaço de voz, encaminhamentos e decisões no que se refere a nós”).

Além disso, as mulheres ainda evidenciam a atuação de um coletivo consolidado, com quase duas décadas de história, que busca direitos igualitários e participa ativamente da política regional. Neste sentido, entendemos que elas reforçam o *ethos* de tradição, não só ao evidenciar o tempo de atuação da Assembleia, mas também pelo significado da própria imagem utilizada na publicação, que mostra mulheres utilizando adereços típicos na cabeça e nas mãos instrumentos relacionados à religiosidade dos Guarani Kaiowá.

Ao chamar a atenção do Ministério dos Povos Indígenas e das gestões da Funai e da Secretaria de Saúde Indígena (Sesai) em Brasília, inclusive marcando os perfis de seus dirigentes na rede social, elas ressaltam a característica de denúncia.

Na última etapa, analisamos as negociações interseccionais presentes na postagem. Apesar de não haver interação direta com os seguidores por meio dos comentários, entendemos que há indícios da negociação no texto da legenda, já que ressalta um conflito interno de gênero. As mulheres denunciam as contradições, o machismo e o silenciamento que ocorre dentro da própria comunidade. Quando elas enfatizam que foram desrespeitadas mais uma vez, também fica evidente que o conflito de gênero não foi um caso isolado, o que reforça a ideia de patriarcado de baixa intensidade, conforme Rita Segato (2012). A autora defende que o machismo sempre esteve presente dentro das comunidades, mas que se agrava com a colonização. Julieta Paredes (2014) traz o conceito do entroncamento entre o patriarcado pré-colonial e o ocidental e também argumenta que a desigualdade de gênero sempre existiu nas comunidades originárias. Outro indicativo sobre as negociações está

presente na legenda. Com a marcação dos perfis da ministra dos Povos Indígenas, Sonia Guajajara; da presidenta da Funai, Joenia Wapichana; do Secretário de Saúde Indígena, Weibe Tapeba; da Anmiga, da Aty Guasu e do presidente Lula, as mulheres indígenas buscam chamar a atenção para o problema do silenciamento promovido pelos homens da etnia e requerem espaço para recuperarem suas vozes e participarem da tomada de decisões que afetam seus povos.

Post 2: Saudação

De modo a contemplar as diferentes características das práticas comunicativas da Kuñangue Aty Guasu, também selecionamos um post do dia 8 de fevereiro classificado como saudação, quando as mulheres utilizam o espaço para celebrar uma das membras da Assembleia, Jaque Kuña Aranduhá. Moradora da Reserva Indígena de Dourados, Jaque é uma ativista pela causa dos povos indígenas e das mulheres, conhecida por ser também uma das co-fundadoras da Anmiga..

Figura 9 - Post em celebração ao aniversário de Jaque Kuña Aranduhá



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023)

Hoje é dia dela, Jaque Kuña Aranduhá;
 Desde muito cedo iniciou a caminhada junto ao seu povo, liderou, contribuiu em muitas ações para o povo Kaiowá e Guarani, a segunda maior população indígena do país. Neta do nhanderu Severino e Oreste Gonçalves, filha de muitas mães/nhandesys. Mulher terra, mulher água, ou a grande árvore como se refere o seu pai de santo. Ela é aquariana, é mãe, co-fundadora da ANMIGA e membra da kuñangue Aty Guasu, a maior assembléia das mulheres Kaiowá e Guarani do centro oeste, bioma pantanal.
 Saudamos a ti Kuña Aranduhá, nesse dia tão especial que é o seu aniversário. Que os encantados estejam sempre contigo onde quer que esteja.
 Feliz aniversário, parabéns!
 Att,
 Família Kuñangue Aty Guasu.
 @jaque_aranduha | @anmigaorg

No primeiro giro da roleta interseccional, são iluminadas as hastes de etnia, gênero e geolocalização e maternidade. A presença do marcador de etnia e gênero fica evidente tanto pela imagem, que apresenta Jaque com o rosto pintado e utilizando adornos da etnia, como na foto central, que traz uma outra indígena segurando um *mbaraka* em mãos (chocalho utilizado em rituais dos Guarani Kaiowá). Além disso, também está presente na legenda, quando reforça que ela é neta de nhanderu, atuante na causa dos Guarani e Kaiowá, além de membra da Assembleia. Por outro lado, o gênero pode ser percebido na flexão das palavras e no uso de alguns termos que as mulheres usam para caracterizar Jaque, como “Mulher terra, mulher água” e “ela é aquariana, é mãe, co-fundadora da Anmiga e membra da kuñangue Aty Guasu”.

Na formação interseccional discursiva, percebemos que as mulheres da Assembleia utilizam o espaço na rede social para exaltar a atuação de Jaque na luta pelos direitos dos povos indígenas. As principais questões acionadas estão relacionadas ao gênero, já que elas celebram características que são vinculadas ao feminino, como a maternidade, além do fato de ser a co-fundadora da Anmiga e membra da Kuñangue Aty Guasu, duas organizações com foco nas mulheres indígenas. O acionamento de questões relacionadas à etnia também se faz presente, seja por meio da religiosidade, quando é mencionado que Jaque é “neta do nhanderu Severino e Oreste Gonçalves, filha de muitas mães/nhandesys”, ou quando a caracterizam como “a grande árvore como se refere o seu pai de santo”, ou até mesmo pelo uso do seu nome Guarani, Kuña Aranduhá.

Com relação ao *ethos* interseccional, vemos a construção da imagem de um coletivo que apoia e celebra as mulheres da etnia. No post, a Kuñangue Aty Guasu exalta as conquistas e a atuação de Jaque no dia de seu aniversário e é possível perceber a admiração pela sua trajetória, quando ressaltam que ela, ainda muito jovem, “iniciou a caminhada junto ao seu povo, liderou, contribuiu em muitas ações para o povo Kaiowá e Guarani”. Percebemos

também a construção do *ethos* de guerreira e de tradição, já que elas evidenciam características relacionadas à resiliência, ao mesmo tempo que as imagens reforçam a importância da tradição da etnia, por meio do rosto pintado, do adereço na cabeça, acessórios de penas e sementes, evidenciando a valorização à sua própria origem. O uso de termos como “neta do nhanderu”, “filha de *nhandesys*”, “pai de santo” e “que os encantados estejam sempre contigo” destacam a importância da espiritualidade para Jaque, o que também remete ao *ethos* de tradição, por meio da religião.

Quando elas se apropriam do estereótipo sobre os povos indígenas e o ressignificam, de maneira a criar uma nova identidade, vemos indícios de negociação interseccional. Na publicação, entendemos que Jaque, como representante da Assembleia, é uma indígena que não perdeu suas origens e tem orgulho delas e, ao mesmo tempo, utiliza ferramentas das redes sociais para manter sua cultura e suas tradições vivas.

Post 3: Informação

Analisamos também uma postagem da Kuñangue Aty Guasu publicada no Instagram no dia 4 de março, no mês em que é celebrado o Dia da Mulher. O *post*, classificado como **informação**, tem a proposta de informar e atualizar os seguidores sobre Mboy Jegua, uma das integrantes do conselho da Kuñangue Aty Guasu, detida no dia anterior durante a retomada do território de Laranjeira Nhanderu, em Rio Brillhante. Conforme informações da Kuñangue Aty Guasu, ela havia sido presa durante a ocupação da fazenda, sob a alegação de resistência, desobediência e desacato. O *post* utiliza o recurso de vídeo, quando mostra o reencontro da liderança com seus parentes da comunidade. O vídeo não utiliza o som original, mas possui a trilha sonora com a canção “Demarcação Já (Remix)”, dos artistas Ney Matogrosso, Zélia Duncan, DJ Mam, Deeplick, Ruxell, Carlos Rennó e Chico César.

Figura 10 - Post de atualização após a prisão de Mboy Jegua



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023).

Vimos comunicar a todxs que a nossa companheira Mboy Jegua finalmente foi solta.

Kuñangue Aty Guasu esteve hoje ouvindo a comunidade sobre o ataque da polícia e a prisão de Adalto, Lucas e Mboy Jeguá, à polícia agiu de forma violenta e tem sim feridos na Retomada.

Felizmente a mobilização de todxs teve resultado positivo, o MPF está acompanhando, a Funai, a ministra indígena Sônia Guajajara, as deputadas federais Célia Xacriaba e Sônia Guajajara.

Vários movimentos sociais se juntaram a nós para denunciar ao mundo a violência policial contra a comunidade Guarani e Kaiowá, e a prisão de membros da comunidade. Obrigadx a todxs!

A luta continua! Segue o avanço da Retomada de Laranjeira Nhanderu! Fiquemxs atentxs!

A luta pelo território é legítima!

#demarcaçãojá

@minpovosindigenas | @apiboficial | @anmigaorg | @camilajarams | @celia.xakriaba | @onumulheresbr | @cfemea_feminista | @funaioficial | @guajajarasonia | @jeguai | @joeniawapichana | @jaque_aranduha”

A partir da análise, identificamos no primeiro giro da roleta interseccional o acionamento das hastes de etnia, gênero e geolocalização. O marcador de etnia é o mais evidente, pois o *post* reforça a violência policial sofrida pelos Guarani Kaiowá durante uma ação para a retomada de um território tradicional. Além disso, podemos perceber no vídeo a realização de um ritual na recepção à Mboy Jegua. Mulheres seguram e chacoalham o *mbaraka* e dançam em roda, ao redor da recém-chegada. Também vemos o uso de roupas características da etnia, como mulheres com saias de franjas e adereços na cabeça. A imagem também mostra que o encontro ocorreu em uma fazenda, possivelmente a fazenda do Inho, onde ocorreu a tentativa de retomada¹⁸. O marcador de gênero está presente devido ao destaque dado à Mboy Jegua, que foi a liderança feminina presa durante a retomada, além da presença de diversas mulheres na imagem, com a realização do ritual de recepção. Já o marcador de geolocalização se faz presente na legenda, quando a Assembleia destaca o território onde ocorreu a retomada: Laranjeira Nhanderu, um *tekoha* localizado na região sul do Estado, em Rio Brillhante.

Ao explorarmos a formação interseccional discursiva, observamos que as mulheres mobilizam o tema considerado o mais importante para a causa indígena: a luta pelo território tradicional. Expulsos de seus territórios tradicionais, os indígenas têm lutado para recuperar seus *tekohas*. O uso de termos como “ataque”, “violenta”, feridos” “denúncia”, “violência” e “luta” ressalta a postura combativa adotada pelo coletivo de mulheres e evidencia a situação de conflito em que ela e os indígenas de Mato Grosso do Sul, de maneira geral, se encontram.

Apesar do marcador de gênero se fazer presente devido ao destaque dado à prisão de uma das membras, Mboy Jegua, o marcador de etnia é enfatizado. Além de comunicar os usuários da rede social sobre as movimentações durante a retomada (“polícia agiu de forma violenta e tem sim feridos na Retomada”), elas agradecem o apoio recebido e ainda ressaltam que todos devem acompanhar as ações, de modo a denunciar novas violências que poderiam ocorrer (“A luta continua! Segue o avanço da Retomada de Laranjeira Nhanderu! Fiquemxs atentxs!”).

Com relação ao *ethos* interseccional, percebemos que as mulheres indígenas constroem a imagem de comunicadoras - militantes em prol de suas causas e antenadas, inclusive, quanto ao uso da linguagem neutra - ao se proporem a manter os usuários da rede social atualizados sobre as movimentações envolvendo a retomada do território de Laranjeira Nhanderu. Elas reforçam que participam de forma ativa, não só por meio dos *posts*, mas por

¹⁸ Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/03/retomada-laranjeira-nhanderu-despejo/>

meio da apuração sobre o que de fato ocorreu, como quando citam que a Assembleia “esteve hoje ouvindo a comunidade sobre o ataque da polícia e a prisão de Adalto, Lucas e Mboy Jegua”. Como a indígena presa durante a ação policial fazia parte do Conselho da Kuñangue Aty Guasu, elas também assumem a imagem de lideranças no movimento para a liberação de dos três indígenas, quando enfatizam que outros movimentos sociais se juntaram à causa incitada por elas.

Apesar de não haver uma interação direta com os usuários por meio dos comentários, percebemos que há uma negociação por meio do discurso, inclusive com repercussão por conta das postagens anteriores. Nesse *post*, as mulheres da Kuñangue Aty Guasu utilizam o espaço para detalhar o que houve, como uma prestação de contas. Nas legendas, elas detalham que ouviram a comunidade e que souberam que há, sim, feridos na retomada. Além disso, elas relatam que o MPF e demais autoridades acompanham o caso, além de agradecer o apoio de outros movimentos sociais para “denunciar ao mundo a violência policial contra a comunidade Guarani e Kaiowá”. Por fim, elas agradecem o apoio. Deste modo, entendemos que houve uma negociação no momento que as mulheres utilizaram a rede social para denunciar a violência ocorrida, o que corroborou para o apoio de pessoas sensíveis à causa e para a mobilização do MPF e das autoridades. De acordo com o levantamento “‘É muita terra pra pouco índio’? Ou muita terra na mão de poucos? Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul”, do Instituto Socioambiental, as 48 terras indígenas delimitadas correspondem a 2,5% das extensão territorial de Mato Grosso do Sul. Neste cenário, Mato Grosso do Sul também se destaca pela violência, conforme relatório da Comissão Pastoral da Terra (CPT), com dados de 2023¹⁹. De acordo com o documento, Mato Grosso do Sul é o sexto estado com o maior número de conflitos no campo, com casos que envolvem, principalmente, comunidades indígenas.

Notamos que há, sim, características que se relacionam com a etnomídia, pois elas utilizam o espaço das redes sociais para se comunicarem e informarem os usuários sobre os fatos envolvendo a retomada de Laranjeira Nhanderu, assim como a atualização sobre o estado de Mboy Jegua, que havia sido detida.

A publicação também dialoga com a ideia de midiativismo, quando as ferramentas da rede social são utilizadas para mobilização. Neste caso, as mulheres conseguiram mobilizar autoridades e o MPF. Bogado (2018, p. 32) explica que as redes permitem a proliferação de

¹⁹ Disponível em:

<https://www.cptnacional.org.br/downloads/download/41-conflitos-no-campo-brasil-publicacao/14308-conflitos-no-campo-brasil-2023>

micro lideranças “que agem como pequenos vetores de força ou agência mobilizadora”. De acordo com Braighi e Câmara (2018), o midiativismo ocorre quando o registro midiático busca ampliar o conhecimento sobre determinadas causas, além de marcar presença e empreender resistência.

Post 4: Posicionamento

Selecionamos também uma postagem²⁰ de posicionamento, alusiva ao Dia da Mulher, celebrado em 8 de março. Durante a etapa do levantamento, classificamos o *post* com a proposta de marcar o posicionamento das mulheres indígenas. Apesar de ser uma produção própria da Kuñangue Aty Guasu, o que também poderia qualificar a postagem como divulgação do movimento, acreditamos que a publicação busca, principalmente, reafirmar a posição das Guarani e Kaiowá como atuantes na luta pelos direitos dos povos indígenas, especialmente das mulheres.

Figura 11 - Postagem sobre o álbum fotográfico em alusão ao Dia da Mulher



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023).

²⁰ Disponível em: https://www.instagram.com/p/Cph_Ru7uOhi/?img_index=1

A Kuñangue Aty Guasu, a maior Assembleia das Mulheres Kaiowá e Guarani/MS disponibiliza aqui o I álbum fotográfico virtual: NUNCA MAIS UM BRASIL SEM NÓS MULHERES INDÍGENAS.

Hoje é um dia simbólico para todas nós que lutamos para existir há 523 anos, desde a invasão de nossos territórios. Esse álbum online conta a nossa história através da fotografia. O material não possui legenda, pois muitos registros foram em momentos difíceis, onde as legendas são de dores, mas também de resistência cotidiana pela sobrevivência no estado de MS, que liderou o índice de feminicídio do país em 2022. E que segue com o projeto da morte contra a segunda maior população indígena do país: o contínuo genocídio, epistemicídio e ecocídio, heranças coloniais que seguem marcando nosso corpo território de diversas formas.

Todo material faz parte dos registros de campo das conselheiras da Kuñangue Aty Guasu e da equipe de comunicação Kaiowá e Guarani, do arquivo extenso da Kuñangue Aty Guasu.

O álbum NUNCA MAIS UM BRASIL SEM NÓS MULHERES INDÍGENAS, é uma homenagem às Nhandesys, mulheres, meninas, jovens, mães e avós do Povo Kaiowá e Guarani/MS.

O material pode ser acessado em nosso site: www.kunangue.com

Siga nossa rede: [@kunangue.com](https://www.instagram.com/kunangue).

No primeiro giro da roleta interseccional, percebemos a mobilização dos marcadores de gênero, etnia, idade e geolocalização. A imagem de capa do carrossel no Instagram apresenta o rosto de uma anciã indígena (gênero, idade e etnia) e um texto em destaque, cercados por grafismos característicos dos Guarani e Kaiowá (marcador de etnia). O marcador de geolocalização está presente por meio da legenda, quando cita o dado sobre Mato Grosso do Sul como líder no registro de feminicídios em 2022, o que reforça a posição de desigualdade e opressão em um estado marcado pela cultura da violência. O dado se refere ao levantamento feito pelo Monitor da Violência do portal G1²¹, que indica que Mato Grosso do Sul teve a maior taxa de feminicídio do país, com 3,5 a cada 100 mil mulheres. Com relação ao feminicídio de mulheres indígenas, dados do último Mapa do Feminicídio de Mato Grosso do Sul²², com informações de 2021, indicam que de 34 crimes tipificados como feminicídios, três eram de mulheres indígenas, de 11, 34 e 78 anos - dado que reforça a cultura da violência contra a mulher, independente da idade e da etnia.

Na segunda etapa da análise, seguimos com o aprofundamento sobre o contexto das mulheres, com a formação interseccional discursiva. Pode-se perceber que há o acionamento de questões importantes para elas, como a luta pelos direitos das mulheres e a resistência diante da violência (que vem de dentro e de fora das comunidades). O título do álbum fotográfico “Nunca mais um Brasil sem nós mulheres indígenas” ressalta a importância de destacar o papel das mulheres na construção do Brasil ao longo da história e demonstra que,

²¹ Disponível em:

<https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2023/03/08/brasil-bate-recorde-de-feminicidios-em-2022-com-uma-mulher-morta-a-cada-6-horas.ghtml>

²² Disponível em:

<https://www.naosecale.ms.gov.br/wp-content/uploads/2022/06/Mapa-do-Feminicidio-2022-Entrega-Final-1.pdf>

apesar de apagadas, silenciadas e violentadas, elas permanecem firmes em busca de um futuro melhor e que não serão caladas novamente. Conforme descrito na legenda, o material é composto por fotografias do arquivo da Kuñangue Aty Guasu, com registros de campo das conselheiras da Assembleia e da equipe de comunicação, característica que também se alinha aos preceitos da etnomídia. Aqui, percebemos que elas compreendem o poder da comunicação e se apropriam das mídias como uma forma de compartilhar informações, manter a sua cultura viva e também como uma forma de empoderamento étnico (Tupinambá, 2016).

A partir do discurso adotado e das escolhas enunciativas, analisamos o *ethos* interseccional das mulheres da Kuñangue Aty Guasu no *post* alusivo ao Dia da Mulher e entendemos que elas constroem a imagem de si como ativistas no movimento pela igualdade de gênero, contra a violência e na defesa do direito das mulheres indígenas de existirem. O *ethos* interseccional atravessa as hastes de gênero, etnia, idade e geolocalização. Elas destacam que o álbum virtual conta a história das mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul por meio da fotografia, o que reforça a importância que elas dão ao registro visual, já que se entendem como comunicadoras. A escolha das imagens das mulheres no carrossel do Instagram, que representa apenas uma porção das fotos presentes no álbum, evidencia ainda o perfil de combate ao etarismo. Ao reforçar, tanto na legenda, quanto nas fotos, a diversidade etária, com registros dos rostos das *nhandesys*, das mulheres e de jovens, elas comunicam que todas importam.

Além disso, a escolha das fotos, que mostra mulheres utilizando roupas, adornos e pinturas tradicionais da etnia, além do grafismo utilizados no plano de fundo, ressaltam como elas se orgulham da sua cultura. Desta forma, acreditamos que elas buscam ressignificar o estereótipo acerca da imagem da mulher indígena. Ao mesmo tempo que exibem com orgulho adereços e características ligadas à tradição, elas novamente interagem com as exigências tecnológicas, por meio do uso da rede social.

Elas também demonstram serem empáticas diante das dores das mulheres de sua etnia quando explicam que optaram por não incluir legenda nas fotos dos álbuns, já que muitos registros foram feitos em momentos difíceis. Elas adotam, principalmente, o discurso de um coletivo em prol da resistência, diante do “contínuo genocídio, epistemicídio e ecocídio, heranças coloniais que seguem marcando nosso corpo território de diversas formas”. Não podemos deixar de notar que elas optam pelo uso de palavras contundentes, como “luta”, “violência”, “invasão”, “dores”, “resistência”, “sobrevivência”, “projeto de morte”,

“genocídio”, “epistemicídio” e “ecocídio”, o que demonstra a escolha de uma imagem de exaltação, de quem se revolta com a violência sofrida e que está pronta para a luta - por direitos, pelo território tradicional e para, simplesmente, existir.

Por fim, podemos concluir que as mulheres da Kuñangue Aty Guasu constroem a imagem de si como comunicadoras - que não são isentas, pelo contrário, que lutam e atuam em prol dos direitos das mulheres e dos povos indígenas, de maneira geral. Quando mencionam que os registros fotográficos são próprios do coletivo e ainda destacam que o material é de circulação livre e gratuita, fica claro que elas compreendem que têm o poder sobre a produção e circulação do próprio conteúdo, mas optam por permitir a reprodução como uma forma de disseminar as informações sobre a sua cultura e as suas lutas.

Para Fernanda Carrera (2021b, p. 15), identificar as negociações interseccionais é relevante para “reconhecer os impactos interacionais para a construção discursiva do objeto analisado”. Nesta etapa da roleta, nos aprofundamos para compreender como elas negociam as próprias subjetividades por meio da comunicação e percebemos que, novamente, não há interação por meio dos comentários. Por outro lado, compreendemos que há uma negociação quando a Kuñangue Aty Guasu dedica o álbum fotográfico às mulheres da própria etnia, como uma forma de homenagear a todas que resistem diariamente na defesa dos direitos dos indígenas e das mulheres. Desta forma, elas não apenas homenageiam, mas também aproximam essas mulheres, de forma que todas se sintam como pertencentes ao coletivo. Além disso, há negociação quando elas enfatizam que o material é de circulação livre e gratuito, estimulando que os usuários da rede social o acessem, por meio do site, e ainda reproduzam o conteúdo como uma forma de disseminar a principal mensagem: nunca mais teremos um Brasil sem as mulheres indígenas, ou seja, elas pretendem não serem silenciadas novamente.

Post 5: Manifestação da cultura

Outro *post*²³ selecionado para o *corpus* da pesquisa, publicado em 4 de abril de 2023, apresenta um ritual da etnia Guarani e Kaiowá, o Jerosy Puku ou batismo do milho branco. O ritual foi realizado no *tekoha* Guyra Camby’i, localizado no distrito de Bocajá, na cidade de Douradina (MS). De acordo com a descrição da legenda, o dia é considerado sagrado para a comunidade e marca o encontro de rezadoras e rezadores, jovens e crianças.

²³ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CqoEEbGOTnJ/>

Figura 12 - Post em alusão ao Jerosy Puku



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023).

Ritual do Jerosy Puku - Avaty Moronti Ñemongarai - O batismo do milho branco
É tempo do Jerosy em nosso calendário ancestral Kaiowá e Guarani. O grande ritual de batismo do milho branco acontece na Retomada Guyra Camby'i nesta semana, dia 07 e 08 de abril.

Neste dia o canto é para curar os corpos, abençoar os alimentos, fortalecer as roças, as florestas, é a reza para ir de encontro com o tempo de cura das doenças, etc. É dia de sentir nossos grande protetores Kaiowá e Guarani descer na Terra, neste dia sentimos os grandes Nhanderu Guasu, sentimos e ouvimos Pa'i Tambeju, Jakaira Guasu, Jakaira Mirĩ, Tupã Guasu e muitas outras ancestralidades.

O ritual do Jerosy (mborahéi itymbýry rete rehegua), dividido em canto longo (jerosy puku) e canto menor (jerosy mbyky) é uma canto-dança-reza sobre as plantas que brotam do corpo de Jakaira. Este dia é celebrado com um dia muito sagrado ao povo Kaiowá e Guarani, um encontro entre as comunidades, rezadores, rezadeiras, jovens, crianças, etc.

Um dos realizadores do grande ritual, o companheiro Germano convida a todxs para participar deste grande dia, e também solicitou apoio em alimentos para a grande festa. Quem puder doar fisicamente entre em contato, quem não puder, um pix solidário a festa do Jerosy Puku de qualquer valor ajuda, segue a conta do companheiro:

Germano Lima Alziro - Chave pix: 67998691023

Atyma porã, seguimos juntxs.

Sigam nossa rede: @kunangueatyguasu

#abrilindigena

#jerosypuku

@anmigaorg | @atyguasu | @germano_kaiowa

A publicação foi classificada como manifestação da cultura, já que percebemos que há a intenção de compartilhar e tornar conhecido um ritual típico da etnia. A postagem também

se alinha aos princípios da etnomídia, já que contribui para o empoderamento étnico (Tupinambá, 2016). Aqui, a prática da comunicação empreendida pelas mulheres indígenas vai além da função instrumental e está relacionada à manutenção dos conhecimentos tradicionais e funciona como uma plataforma para a “performance da cultura”, como explica Klein (2020). Desta forma, o uso das tecnologias também tem o propósito de empoderar, preservar tradições e resgatar a cultura (Mesquita; Pesce; Hessel, 2016). Quando utilizamos o termo empoderar, é importante reforçar o seu sentido coletivo, como argumentam Angelica Amado, Cleonice Le Bourlegat e Antônio Hilário Urquiza (2019). Desta forma, tratamos o empoderamento como uma conquista comunitária.

O primeiro giro da roleta interseccional apresenta um olhar inicial e entendemos que as mulheres da Kuñangue Aty Guasu iluminam as hastes de etnia e geolocalização. Trata-se da única publicação selecionada para o *corpus* da pesquisa que não aciona diretamente o marcador de gênero. A publicação da Kuñangue Aty Guasu ilumina a haste de etnia principalmente por tratar-se da divulgação de um ritual típico, relacionado à espiritualidade dos Guarani e Kaiowá. Já o marcador de geolocalização está presente tanto na legenda quanto na imagem, quando elas detalham o local onde o ritual será realizado, a retomada de Guyra Camby'i, localizada na Terra Indígena Panambi Lagoa Rica. O *tekoha* esteve em evidência nos noticiários principalmente em 2015, quando a comunidade foi alvo de um atentado praticado por proprietários rurais. No mesmo ano, os indígenas ainda sofreram com a pulverização de agrotóxico sobre a aldeia, o que demonstra a vulnerabilidade e a violência a que estão sujeitos.

Na etapa de formação interseccional discursiva, nos aprofundamos para analisar e compreender o contexto da publicação. Percebemos que as mulheres da Assembleia mobilizam um assunto importante para a etnia, que é a manutenção da sua cultura. Há, portanto, o acionamento de questões relacionadas, principalmente, a etnia e, em segundo plano, a geolocalização e classe. Diante de um cenário em que as comunidades indígenas são, historicamente, afetadas pela colonialidade e sofrem interferências em sua própria cultura, a resistência étnica e cultural é um fator relevante. Neste sentido, a etnomídia pode contribuir para disseminar essa cultura, evidenciado pelo uso da língua nativa em consonância com o português, como ocorre neste contexto, além de apresentar suas reivindicações, difundir informações e ressignificar estereótipos, por exemplo.

A partir da escolha de explicar sobre o que é o batismo do milho branco, percebemos a intenção de atingir não somente os parentes Guarani e Kaiowá, mas também aqueles que estão

de fora e podem se interessar pelo assunto. Além da questão étnica, há o acionamento do marcador de geolocalização quando há a identificação de onde o ritual será realizado. A escolha do território não é aleatória e a realização do encontro em uma área de retomada, em uma região dominada pelo agronegócio, demonstra a resistência dos povos Guarani e Kaiowá. Percebemos, ainda, o marcador de classe, quando a organização pede apoio com a doação de alimentos para a festa. Uma particularidade deste *post* é que há um silenciamento sobre o marcador de gênero. Apesar de ser uma publicação feita pelas mulheres, as questões de gênero não são evidenciadas em nenhum momento, seja pela legenda ou pelo vídeo. Na verdade, há uma escolha de uso da linguagem neutra, de modo a contemplar a todos, independente do gênero.

Com relação ao *ethos* interseccional, percebemos que as mulheres aderem a uma imagem de um coletivo ativista, que busca a manutenção da própria cultura e apoia as iniciativas junto a suas comunidades. O *ethos* interseccional da Kuñangue Aty Guasu passa, principalmente, pelas hastes de etnia e classe. Percebemos que elas assumem um perfil didático, quando explicam o que consiste o ritual da etnia, também reforçando a intenção de disseminar e preservar manifestações culturais dos Guarani e Kaiowá. O *ethos* da tradição também é reforçado por meio de palavras ligadas à espiritualidade e à tradição, como “ancestral”, “ritual”, “curar”, “abençoar”, “protetores” e “sagrado”.

Também entendemos que elas aderem a um *ethos* ativista quando incentivam a arrecadação de recursos para a realização da festa, com a presença de um marcador de classe. Ao divulgar a campanha para arrecadação de alimentos ou de doações por meio do pix, também desempenham o papel de apoiadoras. Por fim, ao não mencionarem questões de gênero na publicação, percebemos que, nesta publicação em específico, elas integram uma campanha que abrange a todos os indígenas da etnia, e, por isso, optam por não especificar.

A identificação das negociações interseccionais é importante para entender como as mulheres da Kuñangue Aty Guasu negociam suas subjetividades, tanto “em relação ao contexto em que vivem, aos contextos interseccionais, quanto em relação aos seus contatos imediatos” (Carrera, 2021b, p. 15). Apesar de, mais uma vez, não interagirem diretamente com os usuários por meio de curtidas ou comentários, entendemos que elas praticam a negociação por meio do discurso, quando utilizam o espaço da rede social para disseminar a informação sobre o ritual, ao mesmo tempo que convidam o público para conhecer a cultura, vivenciar a experiência ou para, ao menos, contribuir financeiramente para a sua realização.

Post 6: Divulgação do movimento

Analizamos também um *post*²⁴, publicado no dia 2 de maio, que aborda a atuação das mulheres da Kuñangue Aty Guasu no Acampamento Terra Livre (ATL). O ATL é considerado a maior Assembleia dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, de acordo com a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, e ocorre desde 2004. O encontro costuma ser realizado durante o mês de abril em Brasília (DF). Em 2023, a 19ª edição do acampamento teve como tema “O futuro indígena é hoje. Sem demarcação não há democracia!”.

O acampamento é organizado com a Apib em parceria com a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (Apoimne), Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpinsul), Articulação dos Povos Indígenas da Região Sudeste (Arpinsudeste), Comissão Guarani Yvyrupa, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), Conselho do Povo Terena e Assembléia Geral do Povo Kaiowá e Guarani (Aty Guasu). De acordo com a organização, entre os dias 24 e 28 de abril, cerca de seis mil indígenas e 200 povos estiveram acampados na Praça da Cidadania, na capital federal.

Figura 13 - Post sobre o Acampamento Terra Livre

²⁴ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CrwnLBVRx9Y/>



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023).

#ATL2023

As Nhandesy sempre estiveram presentes no Acampamento Terra Livre, um momento de encontro e união entre os povos indígenas. ATL é a resistência indígena na capital federal do Brasil, o maior encontro dos povos originários da América Latina.

As Nhandesy estiveram em constantes agendas durante a ATL sobre os encaminhamentos da situação da crise humanitária que vive o povo kaiowá e Guarani em MS, assim como também marcando presença na plenária, sendo uma delas a plenária das Mulheres indígenas, que teve como um dos encaminhamentos as tessituras para a III Marcha Nacional Das Mulheres Indígenas que ocorrerá em setembro.

Nesse vídeo a nossa última participação antes do retorno aos nossos Tekohas na reunião da Bancada do Cocar, junto com as parcerias @institutoupdate, @onumulheresbr, @anmigaorg, @cfemea_feminista dentre outras. Pois está chegando as eleições municipais, é preciso apoiar, incentivar e formar as companheiras indígenas que estarão nessa caminhada.

Dessa forma agradecemos à todxs colaboradores/apoiadores que vieram conosco e nos ajudaram a ser possível a ida da delegação da Kuñangue Aty Guasu para o Acampamento Terra Livre 2023.

A caminhada é árdua, ainda há muitas pautas anti-indígena tramitando contra a nossa existência e contra o nosso território. Segue a criminalização de lideranças indígenas em MS, um dos presos na retomada segue no encarceramento do estado e ainda poderá sair com a tornozeleira eletrônica, o julgamento histórico da Tese do Marco Temporal se aproxima, PL 191 foi ressuscitada na câmara dos deputados, MS segue sem demarcação e homologação de nossas terras...

Seguiremos em luta!
 #demarcaçãojá
 #mulheresindigenas
 @coletivo_terra_vermelha
 @luiza.ribeiro.g
 @fondoaccionurgenteal
 @camilajarams
 @marii_anaps
 @adufdourados

No primeiro giro da roleta interseccional, percebemos que são iluminadas as hastes de etnia, gênero, geolocalização e idade. As hastes de etnia e gênero são acionadas tanto pelo vídeo registrado como pela legenda, já que a Kuñangue Aty Guasu reforça a atuação das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá durante o acampamento. O *post*, classificado como **divulgação do movimento**, explora o recurso de vídeo e tem o propósito de informar sobre a participação das *nhandesys* da etnia durante o encontro em Brasília, além de comunicar os temas abordados. Já a haste de geolocalização é acionada por meio da legenda, quando a Kuñangue Aty Guasu cita os temas urgentes e necessários que foram abordados e que são característicos da região, “As Nhandesy estiveram em constantes agendas durante a ATL sobre os encaminhamentos da situação da crise humanitária que vive o povo Kaiowá e Guarani em MS”, ou quando mencionam que “segue a criminalização de lideranças indígenas em MS, um dos presos na retomada segue no encarceramento do estado”, ou ainda quando mencionam que “MS segue sem demarcação e homologação”. Enfim, percebemos que a haste da idade é iluminada porque a Kuñangue Aty Guasu reforça a atuação das *nhandesys*, que costumam ser mulheres mais velhas que desempenham o papel de rezadeiras dentro das comunidades indígenas.

Na etapa da análise da formação interseccional discursiva, há o acionamento de uma questão importante para as mulheres indígenas, que é a participação política. Conforme já discutimos, as mulheres da etnia têm buscado espaço para dialogar e colocar suas demandas em pauta, diante do silenciamento sofrido na assembleia geral, a Aty Guasu. Logo no início do texto da legenda, elas ressaltam que as *nhandesys* “sempre estiveram presentes no Acampamento Terra Livre”, destacando que as mulheres participaram desde sempre da luta pelos direitos dos povos indígenas. Mais uma vez, percebemos o acionamento de questões de etnia, gênero e geolocalização. As mulheres do coletivo são atravessadas por questões de geolocalização e reforçam esse marcador quando citam que a violência não é de hoje: “Segue a criminalização de lideranças indígenas em MS”. No discurso, elas também citam outras problemáticas, como o julgamento da tese do Marco Temporal, o julgamento do projeto de lei que autoriza a mineração e construção de hidrelétricas em terras indígenas e o descaso com a

demarcação e homologação dos territórios. Há, ainda, o uso das hashtags (#demarcaçãojá #mulheresindigenas) como uma forma de reforçar o posicionamento pela demarcação e pelo protagonismo das mulheres na luta indígena.

A partir do material analisado, podemos identificar a silhueta que as mulheres constroem sobre si na etapa do *ethos* interseccional. Percebemos que elas constroem a imagem de mulheres ativistas na luta pelos direitos dos povos indígenas. Quando mencionam que as *nhandesys* “estiveram em constantes agendas”, fica certa a intenção de ressaltar o ativismo e a atuação política das mulheres Guarani e Kaiowá na luta pelo território. O propósito de ressaltar a imagem de um coletivo ativista também pode ser percebido quando citam que as mulheres participaram de reuniões com organizações parceiras e ainda que têm se organizado para apoiar e incentivar aquelas que estiverem envolvidas nas eleições municipais de 2024. Além disso, mais uma vez, elas reforçam a característica de serem um grupo resistente, que tem buscado soluções em meio às violências sofridas, quando ressaltam que “a caminhada é árdua”, mas que, apesar de tudo, “seguiremos em luta!”.

As negociações interseccionais revelam que as mulheres da Kuñangue Aty Guasu buscam estabelecer relações de parceria com entidades e colaboradores. Além de marcarem perfis que atuam junto aos povos indígenas, como o Coletivo Terra Vermelha, a vereadora Luiza Ribeiro (PT), o Fundo de Ação Urgente da América Latina e Caribe, a deputada federal Camila Jara (PT) e o Sindicato de Docentes da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), elas ainda reforçam a importância dos colaboradores. Percebemos também essa negociação quando elas fazem questão de destacar que o apoio dos colaboradores possibilitou a ida da delegação da Kuñangue Aty Guasu para o acampamento em Brasília.

Post 7: Mobilização

Também selecionamos para o *corpus* da pesquisa uma postagem²⁵ sobre as manifestações contra o Marco Temporal, publicada no dia 6 de junho de 2023. Este foi um período com diversas publicações referentes ao assunto no Instagram da Kuñangue Aty Guasu, por ser um tema que interfere na luta dos indígenas pelo território. A tese, defendida por proprietários de terras, indica que os indígenas teriam direito somente aos territórios que estavam sob sua posse no dia 5 de outubro de 1988 ou em disputa judicial. O julgamento do Marco Temporal foi retomado no dia 7 de junho pelo Superior Tribunal Federal (STF), o que motivou as mobilizações entre os povos indígenas neste período. As postagens sobre o Marco

²⁵ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CtKOx3ONUkc/>

Temporal estão entre os principais temas abordados pela Kuñangue Aty Guasu no Instagram durante o período analisado, com 56 *posts*, sendo 32 autorais e 24 *reposts*, representando 17,39% das publicações realizadas entre os meses de janeiro e junho de 2023.

Figura 14 - Post de mobilização contra o Marco Temporal



Fonte: Instagram @kunangueatyguasu, 2023.

Segue a transcrição da publicação do Instagram do perfil @kunangueatyguasu (2023).

MOBILIZAÇÃO KAIOWÁ E GUARANI CONTRA O MARCO TEMPORAL

> O QUE É A TESE DO MARCO TEMPORAL?

É UMA TESE PERVERSA, QUE LEGITIMA A VIOLÊNCIA CONTRA O CORPO-TERRITÓRIO DOS POVOS ORIGINÁRIOS. MARCO TEMPORAL NEGA A PRESENÇA DOS POVOS ORIGINÁRIOS EM SEUS PRÓPRIOS TERRITÓRIOS. NEGA AS PRÁTICAS DE SUBSISTÊNCIA, DE SABERES TRADICIONAIS, DO CONJUNTO DE CULTURA EXPRESSA NA DIVERSIDADE ÉTNICA EXISTENTE NO PAÍS.

O MARCO TEMPORAL NEGA A NOSSA PRÓPRIA ANCESTRALIDADE ENQUANTO NAÇÃO BRASILEIRA.

ESSA TESE IGNORA QUE MUITOS INDÍGENAS FORAM ASSASSINADOS E EXPULSOS DE SEUS TERRITÓRIOS ANCESTRAIS. PORTANTO, NÃO PODERIAM ESTAR NAS SUAS TERRAS SAGRADAS NA DATA DA PROMULGAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO.

O DIREITO À TERRA É UM DIREITO FUNDAMENTAL, INALIENÁVEL E IMPRESCRITÍVEL. A SENSACÃO QUE FICA É QUE O ESTADO DESRESPEITA SUA PRÓPRIA CONSTITUIÇÃO, E QUE OS NÃO INDÍGENAS VIOLAM AS LEIS CRIADAS POR ELES MESMOS, MUDANDO-AS E MANIPULANDO-AS QUANDO LHEM CONVÉM.

O BRASIL É TERRA INDÍGENA, E O FUTURO DOS POVOS INDÍGENAS ESTÃO AMEAÇADOS. A VOTAÇÃO SOBRE O MARCO TEMPORAL NO STF

ESTÁ PREVISTA PARA AMANHÃ E OS POVOS INDÍGENAS ESTÃO MOBILIZADOS NOS TERRITÓRIOS E NA CAPITAL FEDERAL. VENHAM CONOSCO! ESSA LUTA É DE TODXS!
 #DEMARCAÇÃOJÁ #MARCOTEMPORALNÃO
 #KUNANGUEATYGUASU #KAIOWA #GUARANI
 #MULHERESINDÍGENAS #MOBILIZAÇÃO NACIONAL
 Sigam a @kunangueatyguasu, nos ajudem a ecoar o grito das mulheres Kaiowá e Guarani.
 @anmigaorg
 @apiboficial
 @atyguasu
 @stfemfoco
 @cfemea_feminista
 @funaioficial
 @minpovosindigenas
 @onumulheresbr
 @onubrasil
 Comunidade Kaiowá e Guarani do Território Indígena de Nhanderu Marangatu/MS

O post em questão utiliza o recurso multimídia, por meio de um vídeo registrado no território de Nhanderu Marangatu, e foi classificado como mobilização, já que notamos que as mulheres Guarani e Kaiowá convidam as pessoas a participarem e se manifestarem. Quando elas convocam “VENHAM CONOSCO! ESSA LUTA É DE TODXS!”, percebemos que há a intenção de incluir a todos e todas, independente do gênero ou etnia. Além disso, a frase “Sigam a @kunangueatyguasu, nos ajudem a ecoar o grito das mulheres Kaiowá e Guarani” evidencia o chamado para que o público participe da mobilização, mesmo que no ambiente virtual.

Para iniciar a análise, realizamos o primeiro giro da roleta interseccional e percebemos o acionamento dos marcadores de gênero, etnia e geolocalização. O vídeo apresenta um grupo de mulheres em uma manifestação em meio a uma rodovia, o que também é simbólico, considerando que os indígenas expulsos de seus territórios costumam fazer acampamentos à beira das estradas. Ao centro, a mulher que profere o discurso utiliza adereços típicos da etnia, como o cocar e o *mbaraka*. No vídeo, não fica claro onde, exatamente, as mulheres estão se manifestando, mas percebemos o marcador da geolocalização pela legenda, quando o coletivo indica que as imagens foram registradas pela comunidade do território de Nhanderu Marangatu, localizado no município de Antônio João (MS).

O vídeo demonstra o discurso acalorado de uma *nhandesy*, mas também percebemos a ira das mulheres indígenas por meio da legenda. Diante da tese, que tempos depois até seria considerada inconstitucional pelo STF²⁶, fica evidente a revolta até pelo uso da caixa alta no texto da legenda, diferente das outras publicações. Com relação à formação interseccional

²⁶ Em setembro, o STF derrubou o Marco Temporal das terras indígenas por 9 votos contra 2. A decisão reconheceu que a Constituição não prevê um critério de tempo para validar as demarcações.

discursiva, há o acionamento da questão que é considerada a mais relevante para os povos indígenas: a demarcação dos territórios tradicionais. Na postagem, as mulheres reforçam que a tese legitima a violência contra o corpo-território dos povos originários e ainda nega a própria ancestralidade como nação brasileira. Elas ainda destacam que o direito à terra é fundamental e que a tese desrespeita a própria Constituição Federal.

Portanto, percebemos que é mais evidente a presença do marcador de etnia, já que a questão do território atinge a todos os indígenas. O marcador de gênero também se faz presente, apesar de ser uma das raras situações onde elas não reforçam que são mulheres indígenas. Neste caso, percebemos o marcador de gênero por meio da neutralidade. Quando dizem que a “essa luta é de todxs”, elas generalizam a mensagem, para que todos se sintam contemplados e convidados a participar da mobilização. A legenda, a princípio, não indica que trata-se de um conteúdo produzido por mulheres. Somente no final do texto é que elas categorizam o *post* com o uso da hashtag #MULHERESINDÍGENAS e em seguida convidam os usuários da rede social a integrar o movimento delas: “Sigam a @kunangueatyguasu, nos ajudem a ecoar o grito das mulheres Kaiowá e Guarani”. Já os vocábulos como “perversa”, “violência”, “assassinados”, “expulsos”, “ameaçados”, “luta” e “grito” reforçam a postura de revolta diante das violências a que estão sujeitas, ao mesmo tempo que reafirmam a posição de resistência e luta.

No olhar sobre o *ethos* interseccional, percebemos que as mulheres adotam um posicionamento que não ressalta as questões de gênero. Desta vez, o marcador de etnia é mais explícito. Na postagem, vemos que elas assumem a imagem de um grupo indignado com a violação de seus direitos. Neste contexto, entendemos que elas ressaltam a ideia de um coletivo que busca contemplar as demandas dos povos indígenas e contribuir para a causa, independente do gênero.

Apesar de não interagirem diretamente com os seguidores, ou usuários da rede social de forma geral, por meio de curtidas e comentários, podemos perceber as negociações de interseccionalidade presentes no discurso. Ao utilizarem uma linguagem neutra, elas tentam incluir a todos na luta pelo território - indígenas e não indígenas. Ao mesmo tempo, o uso de termos combativos, exalta a revolta das mulheres indígenas, como quem convida os seguidores a entenderem a sua dor e se juntarem a elas. A abordagem também pode ser notada quando elas decidem explicar o que é o Marco Temporal, tema que não necessita de explanação entre os próprios indígenas. Ou seja, ao detalhar sobre o que trata a tese, elas

tentam conquistar novos adeptos à causa, para que se juntem e lutem por um Brasil mais indígena.

Com a análise das postagens das mulheres da Kuñangue Aty Guasu, conseguimos observar como elas utilizam as redes sociais para se apropriar de suas próprias narrativas. Em contraposição ao silenciamento empreendido pela mídia hegemônica, elas criam a sua própria etnomídia, que serve para informar, denunciar, romper e ressignificar estereótipos, sensibilizar sobre a sua luta e até mobilizar os usuários que as acompanham. As práticas comunicativas, portanto, colocam essas mulheres em uma posição de protagonistas de suas narrativas, além de reforçarem o seu papel de comunicadoras que são, ao mesmo tempo, militantes, o que rompe com a perspectiva de comunicação isenta e neutra pregada pelo jornalismo tradicional.

Aproveitamos para retomar a reflexão instigada no início deste capítulo a respeito de como essas mulheres constroem a imagem de si mesmas. Quando observamos o direcionamento adotado por elas, entendemos que buscam ser representadas como mulheres que lutam pelos direitos e pela cultura de seu povo. Ao reforçarem o uso de adereços e roupas típicas, o que poderia ser considerado como um ponto de reforço de estereótipos, elas podem ressignificar a imagem a respeito das mulheres indígenas. Assim, constroem a imagem de mulheres que assumiram posições de liderança em suas comunidades, que estão atualizadas sobre as tendências e ferramentas disponíveis nas redes sociais, mas que utilizam os recursos tecnológicos como ferramenta para garantir direitos, difundir informações, ressignificar estereótipos e preservar sua cultura.

Percebemos que elas fazem escolhas discursivas que negociam as representações prévias que a sociedade faz delas. Ao mesmo tempo que utilizam um discurso mais combativo, o que poderia dialogar com o estereótipo da mulher selvagem e raivosa, elas buscam sensibilizar os usuários em prol da sua causa e angariar apoio, seja por meio da participação presencial, online ou por doações.

CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS

Em um estado com expressiva população indígena, marcado pela miséria, violência e pela concentração de terras na mão de poucos, nos propomos a pesquisar sobre as práticas comunicativas das mulheres das etnias Guarani e Kaiowá. Em Mato Grosso do Sul, elas se encontram na base da pirâmide da sociedade e são atravessadas por diversas formas de opressão. Além de serem privadas de seus territórios tradicionais, terem sofrido interferências na própria cultura, viverem em condições de vulnerabilidade socioeconômica, sob constante ameaça de violência e de não serem consideradas como parte da população do próprio estado, elas ainda têm que lidar com o machismo dentro e fora de suas comunidades e com uma mídia hegemônica que silencia, ao mesmo tempo que perpetua estereótipos. Considerando todo esse contexto de opressão, buscamos responder às seguintes perguntas: Como elas utilizam as ferramentas das redes sociais para romper com o silenciamento imposto pela mídia hegemônica e se posicionar de modo a divulgar suas lutas? Como as suas práticas comunicativas se alinham aos preceitos da etnomídia?

Ao final desta trajetória, há questionamentos que persistem, o que é de se esperar. A pesquisa não tem a intenção de fornecer uma resposta simples e concreta, mas levar à reflexão sobre a maneira como as mulheres indígenas têm se organizado, por meio das redes sociais, para informar, lutar pelos seus direitos e questionar estereótipos impostos pela hegemonia. E, ainda, entender o que podemos aprender com elas.

Nesta trajetória, a interseccionalidade direcionou, atravessou e serviu como metodologia para compreender as diversas opressões e violências que permeiam as experiências das mulheres indígenas Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Ao mesmo tempo, o conceito de etnomídia nos permitiu refletir sobre as práticas comunicativas dessas mulheres, como forma de desafiar a hegemonia, romper com estereótipos e reconstruir a imagem do que é ser uma mulher indígena no Mato Grosso do Sul nos dias atuais.

Retomemos os capítulos da dissertação para refletir sobre o caminho percorrido ao longo da pesquisa. No primeiro capítulo, discutimos sobre as opressões que as mulheres indígenas sofrem por conta do gênero e da etnia. As construções de gênero, a interseccionalidade e as implicações da colonialidade nos serviram como base para compreender as múltiplas opressões às quais essas mulheres estão sujeitas. O aporte teórico

nos levou a refletir também sobre a limitação do feminismo universal, que não leva em conta os diversos atravessamentos aos quais as mulheres estão sujeitas.

A interseccionalidade não esteve presente somente no primeiro capítulo, no debate sobre gênero e colonialidade. No segundo capítulo, também nos ajudou a compreender a opressão nos veículos de imprensa hegemônicos, que reproduzem e perpetuam uma violência simbólica, em um contexto onde as mulheres indígenas não têm voz. Desta forma, a etnomídia surge como uma alternativa para romper com o silenciamento, dar voz e protagonismo a elas e ainda desafiar a imagem construída há séculos sobre a mulher indígena.

No terceiro capítulo, a interseccionalidade também está presente como metodologia, por meio da roleta interseccional de Fernanda Carrera (2021). Com o método da autora e com a contribuição de referências da Análise do Discurso, como Maingueneau (2008) e Ruth Amossy (2008), pudemos analisar as publicações das mulheres da Kuñangue Aty Guasu, a Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, suas práticas comunicativas e intenções, a interseccionalidade presente nos conteúdos, assim como a expressão da imagem de si mesmas, que elas buscam construir por meio do discurso. Não deixamos de lado, é claro, as características da etnomídia que estão presentes no conteúdo analisado.

Por meio da metodologia de Carrera (2021), pudemos nos aprofundar na interseccionalidade e refletir sobre como as mulheres da Kuñangue Aty Guasu são afetadas por diferentes formas de opressão, que envolvem gênero, etnia, classe, geolocalização e idade, etc, e compreender como formam uma experiência única de dominação e de violência - física ou simbólica. A etnomídia, por sua vez, nos permitiu entender como elas têm buscado alternativas para o silenciamento a que estão sujeitas, como uma forma de questionar o que se espera delas no contexto da comunicação. Elas podem tanto romper, como confirmar ou reinventar a imagem prévia que a sociedade faz delas.

Considerando a roleta interseccional, analisamos que as mulheres da Kuñangue Aty Guasu optam por enfatizar as questões relacionadas a gênero e etnia, principalmente. O marcador de geolocalização também se faz presente, mas não tem tanto destaque quanto os outros dois. Já as demais formas de opressão ficam em segundo plano e apesar de poderem ser percebidas nas entrelinhas, não recebem tanta atenção, como é o caso da classe, da idade, maternidade e sexualidade. Não pudemos perceber, entretanto, marcadores de deficiência e peso, por exemplo.

Ao longo desta dissertação, percebemos que as mulheres da Assembleia evitam manifestarem-se no sentido individual. No Instagram não há qualquer informação na biografia ou nos destaques sobre quem são - um fato interessante, mas também controverso, considerando que elas possuem uma aba no site com a foto de cada uma, seus nomes e territórios de origem. Ao atuarem como um coletivo, elas buscam falar em nome das mulheres Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Desta forma, constroem o *ethos* de um coletivo, de uma comunidade unida na luta pelos direitos dos povos indígenas e podem falar sem medo sobre empoderamento.

Além de evitarem expor seus rostos na rede social, elas preferem se preservar e manter certo anonimato. Apesar de exibirem algumas informações no site, no perfil não há qualquer menção sobre quem e quantas mulheres compõem a Assembleia e elas também optaram por não responder os questionamentos feitos via e-mail para a pesquisa. Com o objetivo de compreender quem são essas mulheres, suas ocupações e sua escolaridade, as acionamos e explicamos que as perguntas tinham como único fim contribuir para a pesquisa. Mesmo assim, elas preferiram manter as informações privadas.

Outra imagem que as mulheres indígenas preferiram construir de si mesmas foi a da tradição e da ancestralidade. Apesar de se apropriarem das tecnologias e do que pode se entender como moderno, por meio do discurso ou da própria presença e atividade nas redes sociais, elas buscam dialogar com a tradição, seja manifestando a religiosidade ou com uso de artefatos que remetem à tradição das etnia Guarani e Kaiowá, simbolizadas pelos grafismos, pelas roupas e adereços típicos, pela pintura nos rostos ou pela própria língua, já que a maioria delas opta por utilizar o nome na língua nativa. Assim, elas ressignificam a ideia do que é ser uma mulher indígena Guarani e Kaiowá nos tempos atuais.

Também percebemos o tom exaltado que as mulheres indígenas, por muitas vezes, utilizam em seu discurso. Palavras fortes como violência, machismo, exclusão, ataque, denúncia, luta, dor, morte, genocídio, assassinato, expulsão, grito e ameaça compõem o vocabulário das publicações analisadas. Desta forma, entendemos que elas evitam eufemismos e, pelo contrário, preferem ser diretas sobre as violências que sofrem. Também podemos interpretar como uma forma de extravasar a revolta por séculos de opressão e negligência.

Ao mesmo tempo em que mantém um discurso acalorado, com o propósito de contagiar os seguidores com sua indignação, por outro lado, elas também adotam um tom didático ocasionalmente. Elas parecem entender que o público-alvo não é somente formado

por indígenas, mas também por pessoas que se comovem com a causa. Portanto, notamos que elas utilizam tom professoral em determinadas situações, como uma forma de ensinar, incluir e obter apoio.

A prática comunicacional das mulheres de Assembleia se assemelha aos preceitos da etnomídia a partir do momento em que elas utilizam a plataforma para compartilhar informações. Neste sentido, não nos referimos apenas às notícias, que integram um percentual significativo (41,6%) entre as postagens analisadas. Elas também informam por meio de denúncias (6,8%) sobre a violação de direitos dos povos indígenas, ensinam sobre sua própria cultura (1,9%), apresentam suas opiniões por meio do posicionamento como grupo (16,1%) e ainda divulgam suas próprias atividades como Assembleia (11,5%), atividades essas que se aproximam da ideia de etnomídia (Tupinambá, 2016; Santi; Araújo, 2019, 2021, 2022; Freitas, 2021).

Além disso, também utilizam para mobilizar, convocar e convidar os seguidores para que participem do movimento em prol dos direitos dos povos indígenas (11,2%). Outra finalidade é a de saudação (10,9%), que serve para parabenizar algum indígena por ter realizado um feito importante. Apesar da intenção de mobilização e da saudação não serem, a princípio, definidas como características da etnomídia, ainda acabam atendendo ao propósito de informar. Ao convidar as pessoas para um movimento ou ao parabenizar um parente por uma conquista, elas explicam o contexto e, desta forma, acabam transmitindo uma informação, ainda que não fosse o propósito inicial.

Desta forma, entendemos que as mulheres indígenas da Kuñangue Aty Guasu utilizam diversos recursos para romper com o silenciamento imposto pela mídia hegemônica. Por meio do discurso, elas desafiam os estereótipos impostos pela sociedade ao longo dos últimos séculos, tentam retomar o protagonismo da própria história e, de quebra, conquistam potenciais apoiadores da causa indígena. Ao explorar as funcionalidades oferecidas pelas redes sociais, as mulheres da Kuñangue Aty Guasu informam, mobilizam e ensinam sobre a própria cultura.

Não podemos negar que existem limitações, já que a internet é um território interditado. Apesar de já estar presente na maioria dos lares brasileiros, o acesso nos territórios tradicionais, geralmente localizados na área rural, ainda apresenta limitações e dificuldades. O algoritmo das redes sociais define quais conteúdos terão maior alcance. Também devemos ressaltar que apesar do sucesso das mulheres em conquistarem novos

seguidores e ampliam suas vozes por meio do Instagram, ainda não se equipara ao poder que a mídia hegemônica exerce - e onde o silenciamento da mulher indígena ainda persiste.

Acreditamos que cumprimos com o objetivo da pesquisa e respondemos às perguntas iniciais. Desta forma, colaboramos para o debate sobre a interseccionalidade e sobre as práticas comunicativas empreendidas pelos povos indígenas nas redes sociais. Novas perguntas surgem, assim como a oportunidade para que nos debruçemos sobre elas em pesquisas futuras.

REFERÊNCIAS

- AMADO, A. M. M.; LE BOURLEGAT C. A.; URQUIZA, A. H. A. Empoderamento da mulher Kaiowa e Guarani na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural. *In: Polis: Revista Latino Americana* [s. l.], v. 54, 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/polis/18043>>.
- AMOSSY, R. **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. São Paulo, Contexto, 2008.
- ANGELO CORRÊA, M.; BANDUCCI JÚNIOR, A. Convergência midiática e apropriação das novas tecnologias pelos povos indígenas de Mato Grosso do Sul: perspectivas para o surgimento de um “cinema de índio”? *Revista Geminis*, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 189–214, 2016. Disponível em: <<https://www.revistageminis.ufscar.br/index.php/geminis/article/view/275>>.
- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. *In: HOLLANDA, H. B. Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- ANZOATEGUI, P. S. “**Somos Todas Guarani-Kaiowá**”: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossenses. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2017.
- BARBETA, N. B. **O silenciamento midiático de mulheres Kaiowá em Mato Grosso do Sul**: (auto)representação e visibilidade de seus discursos e papéis políticos em Ñande Ru Marangatu. 2022. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Bauri, 2022.
- BARTH, F. Etnicidade e o conceito de cultura. *Revista Antropolítica*, Niterói: EdUFF, n. 18, p. 15-30, 2005.
- BENTO, C. **Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOGADO, M. Rua. *In: HOLLANDA, H. B. (Org). Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BORGES, J. C. “A sociedade brasileira nos fez pobres”: Assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas. O caso de Dourados, Mato Grosso do Sul. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 22, ed. 46, jul./dez. 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/6nbHfY5vYf7pSNTyZ3P5QHs/?lang=pt&format=pdf>>.
- BRAIGHI, A. A.; C MARA, M. T. O que é Midiativismo? Uma proposta conceitual. *In: BRAIGHI, Antônio Augusto; LESSA, Cláudio; C MARA, Marco Túlio (orgs.). Interfaces do Midiativismo: do conceito à prática*. Belo Horizonte: CEFET-MG, 2018. p. 25-42.
- CARNEIRO, S. Mulheres em Movimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CARRERA, F. . Para além da descrição da diferença: apontamentos sobre o método da roleta interseccional para estudos em Comunicação. **Liinc em Revista**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 5715, 2021b. Disponível em: <<https://revista.ibict.br/liinc/article/view/5715>>.

CARRERA, F. Roleta interseccional: proposta metodológica para análises em Comunicação. **E-Compós**, [s. l.], v. 24, 2021a. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/2198>.

Certeau, M. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer** (22. ed.). Petrópolis: Vozes, 2014.

CHAMORRO, G.; COMBÈS, I. **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: História, cultura e transformações sociais**. Dourados: UFGD, 2015.

CIMI, Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2020**. [s.n], [s.l.], 2020.

COSTA, S. L. As Cartas das Mulheres Indígenas ao Brasil. **Estudos Linguísticos e Literários**, Salvador, n. 59, p. 109-123, jan./jun. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/estudos/article/view/28856/17125>>.

DEMARCHI, A. L. C.; GOMES, D. S. Etnomídia: contra-narrativas indígenas nas redes digitais. **Revista Extraprensa**, [s. l.], v. 16, n. 1, p. 5-23, 2022. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/198385>>.

DUARTE, D. C. Protagonismo de mulheres indígenas no espaço de poder: resistência e superação. **Movimentação**, Dourados, v. 4, n. 6, p. 20-44, 2017. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao>>.

FIGUEIREDO, A. A. A.; SGARBI, N. M. F. Q. Sistema de Confinamento e os Efeitos de Sentido sobre a Língua Guarani/Kaiowá. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 76, jan./abr. 2020. Disponível em: <<https://www.revistaphilologus.org.br/index.php/rph/article/view/459/492>>.

FREITAS, R. G. **Yandê: etnomídia pela poética de uma webrádio indígena**. 2021. Dissertação (Mestrado em Meios e Processos Audiovisuais) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

GONÇALVES, D. C.; ESTANISLAU, F. M.; SILVA, M. P. Miatização indígena: Uso de Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) entre os Puyanawa. **Anais de Resumos Expandidos do Seminário Internacional de Pesquisas em Miatização e Processos Sociais**, [s.l.], v. 1, n. 3, set. 2019. ISSN 2675-4169. Disponível em: <<https://midiaticom.org/anais/index.php/seminario-miatizacao-resumos/article/view/923>>.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural da Amefricanidade. *In*: HOLLANDA, H. B. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GUERRA, V. M. L. As Agruras do Movimento Identitário Indígena Guarani Kaiowá. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 7, n. 13, 2015. Disponível em: <<https://periodicos-teste.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3415>>.

HILL COLLINS, P.; BILGE, S. **Interseccionalidade**. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2021.

IBGE. **Censo Demográfico 2022: quilombolas e indígenas, por sexo e idade, segundo segundo recortes territoriais específicos**. Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=73107>>.

IJUIM, J. K. Jornalismo e Humanização: heranças eurocêntricas no pensar e no fazer jornalísticos. **Revista Extraprensa - Cultura e Comunicação na América Latina**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 91-108, jan./jun. 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/159921/162157>>.

IJUIM, J. K.; URQUIZA, A. H. A.; URQUIZA, M. G. Imprensa, Indígenas versus Ruralistas: as tensões entre o modo desenvolvimentista e o bom viver (tekove porã). **Revista Extraprensa – Cultura e Comunicação na América Latina**, São Paulo, v. 9, n. 2, 2016. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/113880/114618>>.

KILOMBA, G. **Memórias da Plantação - Episódios de Racismo Cotidiano**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Cobogó, 2019.

KRENAK, A. Ecologia política. **Ethnoscientia: Revista Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia**, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, 2018.

LANDA, G. S. **A construção da Imagem dos Povos Indígenas e Produtores Rurais nos Jornais Online da Região Sul do Estado de Mato Grosso do Sul**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados/MS, 2018.

LEMOS, F. C. S.; GALINDO, D. C. G. Massacre e Resistência Kaiowá e Guarani: Interrogações às Psicologias nos Traçados do Intolerável. **Psicologia: Ciência e profissão**, [s. l.], v. 33, ed. 4, p. 976-987, 2013.

LIMA, G. S. **Violência Simbólica na Televisão: cidadania e representação dos povos indígenas na demarcação de terras**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Bauru/SP, 2019.

LONGHINI, G. D. N. **Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2022. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/241036/PICH0255-T.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>>.

LORDE, A. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. *In*: HOLLANDA, H. B. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008. Disponível em: <<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>>.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, H. B. (Org). **Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020.

LUGONES, M. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. **Hypatia**, Bloomington, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007. <Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/206329>>.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo decolonial. *In*: HOLLANDA, H. B. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

MAINGUENEAU, D. A propósito do ethos. *In*: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (orgs.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008.

MELO, P. B. **O índio na mídia: discurso e representação social**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, [2008].

MESQUITA, A. C.; PESCE, L.; HESSEL, A. M. D. G. Cultura indígena e tecnologias digitais da informação e comunicação: uma narrativa sobre formação e empoderamento. **Educação & Linguagem**, [s. l.], v. 22, n. 1, p. 5-21, jan./jun. 2019. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/EL/article/view/9727/6924>>.

MONFORTE, M.; LEITE, N. A. **Etnomídias indígenas: a tecnologia como instrumento de divulgação das manifestações culturais e políticas**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Jornalismo) - Faculdade Cásper Líbero. São Paulo, 2019.

MONTEIRO, E. U. **Os cibermeios e a representação dos povos indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Estudo de caso da retomada do território Yvu Katu**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS, 2017.

MORAES, F. Subjetividade: ferramenta para um jornalismo íntegro e integral. **Revista Extraprensa**, São Paulo, v. 12, n. 2, p. 204-219, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/153247/155192>>.

NASCIMENTO, L. G. **Etnocomunicação indígena como prática de liberdade decolonialista e ancestral na formação comunicativa da Webrádio Yandê**. 2020. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

NEVES, E. M. R.; MAINIERI, T.. Protagonismo indígena no ciberespaço: uma busca pela comunicação contra-hegemônica? *In*: **Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste**, Águas Claras, v. 16, 2014.

OLIVEIRA, M. V. de. Feminismo indígena. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

OYĚWÙMÍ, O. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.

PACHECO, R. A. S. Mulheres indígenas e participação política: emergência étnica feminina em um contexto de expropriação territorial. **Religación: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades**, Quito, v. 2, n. 8, p. 101-114, dez. 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/6437/643767399008.pdf>>.

PAPPIANI, A. Programa de Índio: criando uma ponte sonora entre as culturas. **Novos Olhares**, São Paulo, p. 107-118, jun. 2012. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/novosolhares/article/view/51452/55519>>.

PAREDES, J. Descolonizar as lutas: a proposta do Feminismo Comunitário. **Epistemologias do Sul: Pensamento Social e Político em/desde/para América Latina, Caribe, África e Ásia**. Foz do Iguaçu, v. 3, n. 2, 2019.

PAREDES, J. **Hilando fino desde el Feminismo Comunitário**. México: Editora El Rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, 2014.

PINTO, A. A. Reinventando o feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero. Anais eletrônicos [recurso eletrônico] **Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. Florianópolis, 2010. Disponível em: <http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1276200140_ARQUIVO_ApresentFazendoGeneroAleword.pdf>.

QUEIROZ, P. R. C. Mato Grosso/Mato Grosso do Sul: Divisionismo e Identidades (Um breve ensaio). [s.l.]: **Diálogos**, v. 10, n. 2, p. 149-184, 2006.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *In*: **Peru Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, Marília, n. 37, 2002. <Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>>.

RABELO, N. R. S.; PARAGUASSÚ, A. C. M.; SILVA, N. X. O Discurso da Mulher Indígena na Rede Social Instagram: Protagonismo e Militância. **JNT- Facit Business and Technology Journal**, Tocantins, ed. 32, v. 1, p. 254-277, dez. 2021. Disponível em: <<http://revistas.faculadefacit.edu.br/index.php/JNT/article/view/1376/917>>.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Feminismos Plurais, 2017.

ROTHBERG, D. Jornalismo e informação para democracia: parâmetros de crítica de mídia. *In*: CHRISTOFOLETTI, Rogério (Org). **Vitrine e Vidraça: Crítica de Mídia e Qualidade no Jornalismo**. Covilhã: LabCom Books, 2010. p. 21-34.

ROTHBERG, D.; BARBETA, N. B.; SILVA, A. B. G. C. da; BARION, T. A. de M. O poder criativo do net-ativismo de povos originários no Brasil. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 45, p. e2022121, 2022. Disponível em: <<https://revistas.intercom.org.br/index.php/revistaintercom/article/view/4308>>.

RÜDIGER, F. **As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

SACAVINO, S. Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural. **Uni-pluri/versidad**, Antioquia, v. 16, n. 2, 2016. <Disponível em: <https://revistas.udea.edu.co/index.php/unip/article/view/328317/20785229>>.

SAFFIOTI, H. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SANTI, V. J.; ARAÚJO, B. C. A EtnoMídia Indígena na Construção dos Territórios EtnoMidiáticos. **Revista Comunicação, Cultura e Sociedade**, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 122–142, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.unemat.br/index.php/ccs/article/view/5182>>.

SANTI, V. J.; ARAÚJO, B. C. Etnomídia como campo de (re)apropriações das práticas midiáticas no portal do Conselho Indígena de Roraima. **Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação: 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação**, Belém, 2019.

SANTI, V. J.; ARAÚJO, B. C. Representações do Movimento dos Povos Indígenas na etnomídia roraimense. **Intercom, Rev. Bras. Ciênc. Comun.**, São Paulo, v. 45, e2022123, 2022.

SANTOS, A. S.; AMADO, L. H. E.; PASCA, D. “**É muita terra pra pouco índio?**” **Ou muita terra na mão de poucos?**: Conflitos fundiários no Mato Grosso do Sul. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2021. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/e-muita-terra-para-pouco-indio-ou-muita-terra-na-mao-de-poucos-conflitos>>.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *In*: HOLLANDA, H. B. **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, **E-cadernos CES** [Online], p. 106-131, 2012. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/1533>>.

SERAGUZA, L. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guarani de Aña à Kuña**. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/ MS, 2013.

SILVA, F. C. Mulheres indígenas e os espaços midiáticos: uma reflexão sobre silenciamento, memória e resistência. **Revista Latinoamericana de Estudios del Discurso**, [s.l.], v. 18, n. 2, 2018. p. 23-41, 2018.

SILVA, M. V. da; MORAES, F. A objetividade jornalística tem raça e tem gênero: a subjetividade como estratégia descolonizadora. *In*: **Anais do 28º encontro anual da Compós**, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <<https://proceedings.science/compos/compos-2019/trabalhos/a-objetividade-jornalistica-tem-ra-a-e-tem-genero-a-subjetividade-como-estrategi?lang=pt-br>>.

SOUZA, L. O.; MIGUEL, K. G. A construção de sentido na abordagem sobre direitos humanos no portal Campo Grande News: mulher criança indígena. **Revista Latino-americana de Jornalismo**, João Pessoa, ano 7, v. 7, ed. 2, jul./dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ancora/article/view/49284/31401>>.

SPIVAK, G. C. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TUPINAMBÁ, R. **Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários**. Brasil de Fato, Niterói, Rio de Janeiro, 11 de agosto de 2016. Disponível em:

<<https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povos-originais>>. Acesso em 22 ago 2022.

URQUIZA, A. H. A.; PRADO, J. H. O impacto do processo de territorialização dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. **Tellus**, Campo Grande, ano 15, n. 29, p. 49-71, jul./dez. 2015.

URQUIZA, M. G. **Identidades indígenas na mídia: um estudo com professores indígenas sobre identidade/diferença e representação**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2013.

URQUIZA, M. G. **O lugar do Outro na narrativa jornalística: um olhar a partir da cultura**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande, MS, 2017.

ZENHA, L.; GRANDO, B. S; SILVA, C. R. B. Pesquisa-formação em etnocomunicação no contexto contemporâneo: saberes e fazeres indígenas na relação comunicação/educação. **Revista da FAEEDBA: Educação e Contemporaneidade** [online], [s.l.], v. 31, n. 67, p. 37-54. 2022,

ZIMMERMANN, T. R.; SERAGUZA, L. VIANA, A. E. A. Relações de Gênero e Violência contra Mulheres Indígenas em Amambai - MS. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 105-126, 2015.