

**NÃO-LUGAR X CORPO-TERRITÓRIO:
RETOMADA IDENTITÁRIA E RETERRITORIALIZAÇÃO
INDÍGENA EM CONTEXTO URBANO**

Susan Ribeiro Eloy¹

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)²

Palavras-chave: Retomada Identitária; Corpo-território; Ancestralidade.

¹ Mulher, indígena do povo Terena, em contexto urbano, o “L” do LGBTQIAPN+. Artivista (poeta e cantora) dos povos originários e das retomadas identitárias. Mestra pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pós graduada em Controladoria e Finanças pela UNIDERP (2020). Graduada em Administração de Empresas pela UNIDERP (2015).

² Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026)

Resumo:

Este trabalho analisa a retomada identitária como um processo de reterritorialização existencial vivido por uma mulher indígena em contexto urbano, articulando as noções de não-lugar (AUGÉ, 1992; 2005), corpo-território e ancestralidade. Parto de uma autoetnografia situada, atravessada por memórias, experiências de deslocamento, violências de gênero, racialização e vivências espirituais, para refletir sobre como a expropriação territorial e simbólica incide sobre os corpos indígenas e como, simultaneamente, emergem formas de re-existência. Dialogando criticamente com Marc Augé, argumento que a categoria de não-lugar, embora potente para pensar a supermodernidade, é insuficiente para compreender corpos-território atravessados por colonialidade, ancestralidade e resistência cotidiana. Em contraponto, mobilizo Rogério Haesbaert (2021) para pensar a multiterritorialidade e os processos de reterritorialização simbólica e afetiva, compreendendo o território não apenas como espaço físico, mas como experiência vivida, vínculo e produção de sentido. Articulo ainda as reflexões de Joelma Boaventura da Silva (2020) sobre memória e descoberta da ancestralidade no percurso acadêmico, entendendo a retomada identitária como um processo epistemológico e político que reconfigura a produção do conhecimento. O texto discute como o corpo indígena urbano, frequentemente situado em zonas de não pertencimento, torna-se um arquivo vivo de memória, dor, espiritualidade e potência, no qual a ancestralidade se manifesta por sonhos, intuições e reencontros familiares. A retomada é compreendida, assim, não apenas como ocupação territorial, mas como reapropriação simbólica, corporal e espiritual do território, antecedendo e sustentando lutas mais amplas por reconhecimento e direitos originários. Ao articular experiência vivida, teoria antropológica e crítica decolonial, o trabalho propõe uma ampliação da noção de retomada para além do jurídico-territorial, evidenciando suas dimensões subjetivas, corporais e cosmopolíticas, especialmente no contexto de indígenas em situação urbana. Defendo que pensar as retomadas exige considerar os corpos como territórios em re-existência, nos quais se inscrevem conflitos, afetos, memórias e projetos de futuro.

Palavras-chave: Retomada Identitária; Corpo-território; Ancestralidade; Não-lugar; Multiterritorialidade; Indígena em contexto urbano.

1. Introdução:

Pensar a retomada identitária indígena em contexto urbano exige compreender que o pertencimento não se limita à presença física em um território tradicional. Para muitos povos indígenas atravessados por processos históricos de deslocamento, apagamento e negação identitária, o território permanece inscrito nos corpos, nas memórias, nas relações familiares, nos sonhos e nas práticas de resistência cotidiana.

Este artigo parte de uma experiência autoetnográfica situada, vivenciada por uma mulher indígena em contexto urbano, para refletir sobre a retomada identitária como processo de reterritorialização existencial. A partir de memórias, experiências de deslocamento, violências de gênero, racialização e reencontro com a ancestralidade Terena, busco compreender como corpos indígenas, mesmo inseridos em espaços marcados pelo não pertencimento, permanecem como lugares de produção de sentidos, saberes e continuidade histórica.

A reflexão estabelece um diálogo entre a noção de não-lugar, proposta por Marc Augé (1992; 2005), e a perspectiva do corpo-território. Embora o conceito de não-lugar contribua para compreender experiências de anonimato, circulação e ausência de vínculos na contemporaneidade, ele apresenta limites quando pensado a partir das experiências indígenas, pois esses corpos não se constituem como espaços vazios de significado. Mesmo diante do não reconhecimento social, carregam memórias ancestrais, marcas históricas e formas próprias de produzir pertencimento.

Nesse sentido, dialogo com Rogério Haesbaert (2020; 2021) para compreender o corpo-território como uma dimensão na qual corpo e território são inseparáveis. O território não é apenas espaço físico, mas também experiência vivida, memória, espiritualidade e resistência. O corpo indígena, portanto, torna-se território de existência e continuidade, carregando saberes e vínculos ancestrais mesmo quando atravessa diferentes espaços sociais.

A partir dessa perspectiva, o artigo também incorpora narrativas de mulheres indígenas em contexto urbano, cujas experiências evidenciam que o corpo-território não depende exclusivamente da localização geográfica, mas manifesta-se como presença ancestral, resistência e reinvenção identitária. Suas falas ampliam a compreensão sobre a retomada, revelando-a como um processo que envolve memória, reconhecimento e reconstrução de pertencimentos.

A memória coletiva Terena constitui outro eixo fundamental desta reflexão, compreendida não como lembrança estática do passado, mas como força viva de

continuidade e resistência diante dos processos históricos de apagamento, incluindo impactos das intervenções coloniais e religiosas sobre os modos indígenas de existir. Assim, a retomada identitária é compreendida neste trabalho para além da dimensão territorial ou jurídica, como um movimento corporal, simbólico e espiritual de reapropriação de si.

Defendo, portanto, que os corpos indígenas em contexto urbano não devem ser compreendidos a partir da ausência, mas a partir de suas permanências e potências: corpos-territórios onde ancestralidade, memória e resistência continuam produzindo existência.

2. NÃO-LUGAR X CORPO TERRITÓRIO

No começo o corpo não é identificado, parece mais um conjunto de células como a biologia explica, como o que é dito nas ciências, quer dizer com as energias que circulam dentro de cada corpo, cada músculo, cada circuito nervoso, cardiovascular, cérebro, pele, sangue, ar então há vida.

É com uma imagem de si próprio que se acha em última análise confrontado, mas com uma muito estranha imagem na verdade. O único rosto que se desenha, a única voz que ganha corpo, no diálogo silencioso que desenrola com a paisagem-texto que a ele se dirige como aos demais, são os seus - rosto e voz de uma solidão ainda mais desconcertante pelo fato de evocar milhões de outras (AUGÉ, 1992, p.87).

Nesse espaço de não-lugar, o corpo vive, mas não é lido. Circula, mas não se ancora. A identidade se embaralha, entre o que pulsa por dentro e o que não é percebido por fora. Ou seja, tem vida biofísica, mas sem significado social e culturalmente irrelevante.

Ainda que a noção de não-lugar seja fundamental para compreender experiências de anonimato, circulação e desenraizamento produzidas pela supermodernidade, ela apresenta limites quando aplicada a corpos indígenas em contexto urbano. Isso porque tais corpos não se esvaziam completamente de sentido ao atravessarem espaços de não pertencimento. Mesmo quando não são reconhecidos, carregam memórias, ancestralidades e marcas históricas que insistem em permanecer. Assim, o não-lugar ajuda a nomear a experiência da ausência de reconhecimento, mas não esgota a complexidade de corpos que seguem significando, lembrando e resistindo.

É nesse ponto que o conceito de corpo-território emerge como contraponto analítico e existencial ao não-lugar. Em contraste com a lógica da transitoriedade e do apagamento, o corpo-território afirma o corpo como espaço de enraizamento, continuidade e memória viva.

Mas o que é o corpo sem o território, ou o território sem o corpo? Haesbaert (2020) propõe um deslocamento conceitual ao inverter essas categorias, justamente para indicar que, ontologicamente, corpo e território se constituem de forma indissociável. O corpo-território é compreendido como espaço de luta e resistência, enquanto o território-corpo remete à terra como organismo vivo, sensível, que também sente.

Ao dialogar com

...proposições oriundas de pesquisadoras feministas, ecofeministas e do movimento indígena, o autor destaca o poder da corporeidade simultaneamente como objeto de exercício do poder e como sujeito corporificado de resistência (HAESBAERT, 2020, p. 76).

Trata-se, portanto, de um corpo que sabe se localizar no mundo, que reconhece suas marcas e que carrega saberes ancestrais mesmo em contextos de deslocamento e violência simbólica.

O território, nesse sentido, não se restringe à terra física, mas se inscreve na carne, nos gestos, nos sonhos e nas formas de existir. Tal compreensão do corpo-território, amplamente mobilizada “no âmbito latino-americano, emerge de modo particular nas discussões de gênero promovidas por movimentos feministas e, de forma mais específica, pelas mulheres indígenas” (HAESBAERT, 2020; pg. 79).

Nascer é um ato de magnitude, experienciar a vida no sentido do corpo, é uma dádiva. Corpos estes que sabem se localizar, que sabem se estreitar no cotidiano, no tempo que lhe cabe, na luta diária da supermodernidade. O magnetismo que se estabelece entre o corpo e os espaços que atravessa — a casa, a escola, o trabalho, o transporte público, os corredores de uma universidade — transmite pertencimentos, mas também revela exclusões. Nem todos os lugares se tornam espaços de acolhimento; muitos deles são vividos como não-lugares, onde o corpo sente, antes mesmo de compreender, que não lhe cabe estar ali.

Ao compreender o corpo como espaço vivido e produtor de espacialidades, Haesbaert (2020), em diálogo com Henri Lefebvre, contribui para tensionar as dicotomias entre corpo, território e terra. Como afirma Lefebvre

Antes de produzir efeitos no âmbito material (utensílios e objetos), antes de produzir-se (alimentando-se dessa materialidade) e de reproduzir-se (pela geração de um outro corpo), cada corpo vivo é um espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e produz o espaço (LEFEBVRE, 1986[1974]:199 apud: HAESBAERT, 2020, p. 77).

Essa relação corpo—espaço—território tem sido central nos estudos de geógrafos como os de Haesbaert, especialmente em suas reflexões sobre multiterritorialidade, mas também emerge, de forma:

...sintomática, contudo, que sejam os indígenas e as mulheres (muitas delas também indígenas) os principais protagonistas a tratar o território como corpo, ou melhor, a problematizar a concepção de “corpo-território” na América Latina e utilizá-lo como ferramenta de luta (HAESBAERT, 2020, p. 78).

É nesse ponto que a noção de corpo-território se articula às discussões sobre identidade. Como lembra Fredrik Barth (1998), a identidade não se constitui como essência fixa, mas se produz nas interações, por meio de critérios de pertença, reconhecimento e exclusão. Nesse sentido, o corpo — enquanto território vivido — só é lido, marcado e reconhecido quando se apresenta em relação com o outro. A identidade, portanto, constrói-se e, por vezes, silencia-se nas interações cotidianas, onde o corpo se torna superfície de inscrição social.

Todos estes, são lugares. Dentro destes lugares, temos espaços, que talvez nos sintamos acomodados ou às vezes nem tanto. Eu, passei por vários lugares e nunca consegui me encaixar. O meu corpo rejeitou e rejeita espaços que não me cabem, que não consigo sentir pertença. Sempre me senti estranha, em espaços dentro de lugares comuns: escolas, ônibus, empregos, parques, sempre me senti frustrada ao respirar.

A cada suspiro meu corpo tremia, tentando compreender o que eu estava fazendo neste lugar, por que não em outro, onde tudo faria sentido. Qual sentido deveria buscar, se mal sabia onde estava? Meu corpo falava e eu nunca parei para escutar.

Marc Augé nos alerta que os não-lugares não são apenas espaços, mas também experiências subjetivas, que nos colocam numa espécie de contrato solitário

com o mundo. “Do mesmo modo que os lugares antropológicos criam social orgânico, os não-lugares criam contratualidade solitária” (AUGÉ, 2005, p. 80). Nesses espaços, os corpos existem, mas não pertencem. Circulam, mas não se conectam. E o corpo, sem ser ouvido, tenta se comunicar com tremores, com angústias, com silêncios.

Lembro que na fase de escola era uma criança muito tímida, meu avô por parte de mãe me dizia que eu era coreana pois tinha olhos puxados, pele clara, cabelos lisos bem pretos, então ele cortava meu cabelo com franja que iam até as sobrancelhas.

Na adolescência meu corpo quis me avisar novamente, cresci muito, pois brincava nas ruas, magra de pele morena, cabelos ondulados, olhos um pouco mais abertos do que antes. Sofri muito por não ter o perfil feminino das outras meninas, o corpo diferenciado, começaram a me encarar como um ser humano feio. Comecei a acreditar, e por muitos anos carreguei esse fardo. O fardo de ter um corpo indesejado socialmente, pelos lugares onde nascemos, pelos espaços que poderíamos frequentar, mas que não fomos convidados. Como observa Fredrik Barth (1998, p. 188) “as distinções étnicas... frequentemente são as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes.”

Nessa perspectiva, as fronteiras étnicas não apenas distinguem grupos, mas estruturam relações desiguais de poder e pertencimento. Os corpos que não se alinham às normatividades hegemônicas — sobretudo corpos racializados, indígenas e femininos — tornam-se marcadores de diferença em um espaço que opera pela negação da pluralidade.

Tais corpos, ao mesmo tempo que são socialmente situados como desvios, tornam-se centrais na produção de outras narrativas, revelando que a exclusão não é ausência, mas forma ativa de controle e silenciamento. No entanto, é precisamente na margem, no que é considerado desvio, que emergem potências outras de existir e significar o mundo. Foi nesse limiar, entre o socialmente rejeitado e o espiritualmente sensível, que meu corpo encontrou caminhos para falar de si por outras linguagens.

Ainda na fase da adolescência eu pude experienciar o corpo de uma outra forma: a forma espiritual, da fé, dos dons. Dons estes que acreditei apreciar apenas nos momentos de culto, oração, visitas. Mas, na verdade, esses dons já se anunciavam desde a infância, quando sonhos percorriam não apenas minha mente, como também passavam intensamente pelo meu corpo. Na igreja evangélica que frequentei por anos, sonhos e visões eram valorizados, vistos como manifestações divinas, revelações.

Sentia meu corpo estremecer quando estava prestes a obter uma visão ou um sonho com significado — era como se o espírito se anunciasse através da carne.

Desenvolvi ali, naquele espaço religioso, um dom que era reconhecido como dom da revelação: sonhar com situações futuras, com acontecimentos que envolviam outras pessoas, como a casa de um irmão que estava passando por dificuldades, ou visões que traziam mensagens sobre a vida de alguém. Esses sonhos e visões, muitas vezes tidos como sinal de chamado, foram interpretados pela igreja como uma premissa para o dom da evangelização — um indicativo de que havia sobre mim uma missão espiritual a ser cumprida. Mas, mesmo nesse reconhecimento, havia também um controle: os sonhos tinham que ser lidos à luz da doutrina, e os sentidos que eu atribuí a eles nem sempre eram bem aceitos. Meu corpo, atravessado por visões, tremores e intuições, era um canal — mas era também constantemente vigiado.

Eu não posso acreditar que somente na fase adulta, descobri que o meu corpo reclamava para mim o tempo todo, reclamando dos lugares que frequentava e não me pertenciam, não me cabiam. Mas como, se geograficamente nasci ali? Como o chão da minha casa, casa de meus avós maternos não me representavam?

Essas trocas despertaram em mim uma memória adormecida — a de que meu corpo já trazia, há muito tempo, marcas de ancestralidade. Foi após me reconhecer como indígena, após compartilhar com entusiasmo a alegria de saber minha real identidade e origem, que passei a compreender que minha existência fazia sentido. Meu corpo já sabia. Quando contei sobre minha origem, senti como se estivesse recuperando um pedaço perdido de mim mesma. Era como se as peças do meu corpo-território finalmente se encaixassem. A busca por meus familiares na aldeia, a vontade de me reconectar com a terra de onde vim, não surgiram como um projeto racional, mas como uma necessidade visceral — um chamado que atravessou meu corpo em forma de sonho, de dor, de lembrança, de reencontro.

Nesse processo, fui entendendo que meu corpo não era apenas um lugar de dores e violências, mas também um espaço de escuta, de revelação e de potência. Um corpo que sonha, que sente, que pressente. Um corpo espiritual, carregado de terra e de história. Um corpo-território que resiste, mesmo quando tudo ao redor tenta silenciá-lo.

A compreensão do corpo-território, no entanto, não se constrói apenas na experiência individual ou na linguagem da arte. Ao perguntar a mulheres, indígenas,

em contexto urbano o que compreendiam como corpo-território, percebi que a noção se constrói a partir de experiências atravessadas pelo deslocamento, pela ancestralidade e pela resistência cotidiana, mesmo fora da terra ancestral.

Para Soane, mulher afro-indígena do povo Terena, o corpo-território se manifesta como uma encruzilhada de atravessamentos:

“Tudo o que vivi e aprendi na aldeia com meus parentes, sobretudo com meu avô, está operando todo tempo dentro de mim esteja eu onde estiver... meu posicionamento intercultural tensiona espaços e relações por onde eu vá independente da minha vontade... Acho que até para além das questões ambientais, corpo-território é também essa encruzilhada de atravessamentos que se presentificam em nós inexoravelmente”.

MC's Serena, mulher indígena do povo Guató, amplia a noção ao afirmar:

“O corpo é um território vivo, que independe de localização, ele é a materialização de todos que vieram antes, através de traços, sangue, DNA, alma e energia, é a resistência apesar das circunstâncias, é a etnia sobrevivendo através dos corpos, se multiplicando, se deslocando, se reinventando e o principal... existindo”.

As falas das mulheres indígenas evidenciam um limite importante no conceito de não-lugar formulado por Marc Augé. Ao tratar os espaços urbanos como territórios de anonimato e esvaziamento simbólico, o autor não considera corpos que, mesmo deslocados, seguem produzindo pertencimento, memória e ancestralidade. Para mulheres indígenas em contexto urbano, o corpo não é atravessado pelo vazio, mas pela presença contínua da terra, ainda que esta não esteja fisicamente acessível.

Porque a ancestralidade não está apenas no sangue: ela se manifesta na carne, nos sonhos, nas palavras, nos gestos, nas dores e nos silêncios. Está no que herdamos, mas também no que escolhemos sustentar. E foi nesse caminho de retorno — de retomada de mim mesma — que a figura de minha avó paterna, dona Adelaide, voltou a mim em sonho. Como um marco, um aviso, uma bênção.

3. IN MEMORIAN COLETIVA ATUANDO NA RESISTÊNCIA IDENTITÁRIA TERENA

Quando o corpo pressente, não é premonição — é memória viva chamando. Quando lembro deles, não é tristeza que vem primeiro. É força. Porque até no silêncio deles havia grito.

Susan Eloy,

A memória, para nós, não é um retrato antigo guardado na gaveta. É um corpo vivo, pulsando nas palavras, nos gestos e até nas pausas. Quando penso na minha avó, não a vejo como ausente: ela é presença constante, acompanhando cada passo que dou sobre este chão de concreto.

Neste sentido, dialogo com o artigo de Joelma Boaventura (2024), quando a autora distingue dois grupos de memórias:

...a saber: a) memória básica, enquanto uma coletânea de frases registradas pela pesquisadora a partir de relato de seus familiares; b) memórias construídas, aquelas resultantes da observação e breve vivência da pesquisadora com o avô indígena (DA SILVA, J. B, 2024, p. 6).

No meu percurso, essas duas dimensões da memória também se entrelaçam: por um lado, herdo memórias mediadas por falas familiares muitas vezes pejorativas – “A sua família por parte de pai é tudo índio” – Conforme analisa a autora o uso do termo “índio” remete a uma identidade genérica e velada, que não reconhece a pertença a um grupo específico, produzindo a ideia de um sujeito diferente e, ao mesmo tempo, desidentificado (DA SILVA, J. B., 2024).

Por outro, construo memória a partir do encontro com minha avó, ainda que por um curto período. Assim como Joelma destaca aspectos comportamentais e corporais em sua vivência com o avô, aqui aciono os traços diacríticos como marcadores de pertencimento: “Minha vó tem pintas pretas no rosto, iguais às minhas”. Essa lembrança constitui a memória construída mais recente que tenho dela, inscrita no corpo como território de reconhecimento.

De maneira sucinta, percebe-se que por meio da análise dessas memórias há uma verdadeira riqueza de detalhes que podem ser perquiridos através de conceitos, categorias e de aporte histórico, pois a memória é um direito cultural, o qual é bastante valorizado pelas comunidades tradicionais graças à oralidade (DA SILVA, J. B, 2024, p. 8).

Para além das memórias mediadas pela oralidade e pela experiência vivida, há outras formas de conhecimento que atravessam o processo de retomada identitária e que não se enquadram nas categorias racionais ocidentais. Entre povos indígenas, o sonho constitui um território de comunicação ancestral.

Quando sonhei com minha avó pela primeira vez, acreditei que era para reencontrá-la de alguma forma — uma visão, um chamamento dela para mim, algo tão íntimo que só a ancestralidade nos permite vivenciar. No sonho, vi minhas mãos amarradas ao chão como correntes. Vi também minha avó deitada sob a cama, com uma faixa envolvendo seu estômago. Tudo era tão nítido, tão denso, que o próprio sonho não me permitia escapar dele.

A noite é da imagem, dos mortos e dos outros seres que habitam o cosmos. É quando a imagem, liberta do corpo, pode vagar por lugares desconhecidos, encontrar parentes distantes ou falecidos. A noite é o momento do outro; e esse outro dentro da pessoa yanomami é a imagem, o utupë. Entretanto, esse outro não supõe uma dualidade, pois tudo o que afeta a imagem também afeta o corpo (LIMULJA, 2022, p. 67).

Dias depois, ao revê-la, percebi a semelhança quase exata entre o que sonhei e o que vi. Então compreendi: não era apenas um sonho. Era uma visão. Era um chamado. Era propósito — e, como descrevem os Yanomami, aquilo que afeta a imagem também afeta o corpo.

Entre os Terena, o sonho é mais que um estado onírico; é território onde se cruzam os caminhos dos vivos e dos *mortos*, é espaço legítimo de transmissão de mensagens e saberes.

Essa estreita relação entre o mundo material (“mundo dos vivos”) e o mundo dos mortos (“mundo dos espíritos”) que na lógica indígena estão vivos, porém, numa outra dimensão, mais caminhando lado a lado com aqueles que deixaram no mundo físico, é buscada para livrar e proteger a família, a casa, os bens, a roça, o gado e a comunidade dos infortúnios “naturais” e/ou produzidos pelas artes “mágicas” dos feiticeiros do qual se acredita que produzem malefícios a saúde, a paz familiar e/ou comunitária e o bem-estar. Para essas evocações tem artefatos importantíssimos como a pena da ema e a própria ema que vigia das constelações todo o povo Terena e que deve ser “cantada” como dizem, com cantos específicos na cerimônia do Ohókoti³ para sua pacificação,

³ Em nossa religião tradicional, a data mais importante é do Ohókoti uma celebração de um novo tempo, de um novo ano que ocorre entre os meses de abril e maio sendo mais preciso quando as Plêiades (*Grupo de estrelas na Constelação de Touro ou popularmente conhecida de sete estrelas*) voltam a aparecer no céu,

pois é um elemento binário que produz o bem e/ou o mal (SEIZER, 2016, p. 28).

Eu vivi essa experiência mesmo antes de compreender quão sagrado é carregar a pena de uma ema. No início da minha pertença com a comunidade indígena dentro da universidade, conheci um rapaz. Foi em uma das viagens que realizei com os parentes, participando de movimentos indígenas. A conexão que tive com ele nos deixou muito alegres; conversávamos sobre estes mundos — e sobre outros mundos que desconhecemos.

Viajamos no mundo dos mortos e refletimos sobre guias, aqueles que estão sempre ao nosso lado. Eu tinha um, e ainda não sabia. Esse rapaz via além do olhar comum; via o que estava me acompanhando.

Em uma dessas conversas, já em meio a um grupo de novos amigos que havia feito, mostrei a foto que tirei com minha avó — a mesma do sonho. Um outro menino sentiu o cheiro, o perfume dela, e disse ter visto outra mulher na imagem.

Horas mais tarde, aquele primeiro rapaz, com quem eu conversava antes e a quem havia contado minha história, retirou uma pena de seu traje de dança⁴ e colocou-a em minha mão. Quando ele realizou esse gesto, de forma tão carinhosa, senti-me acolhida e emocionada. Mas não apenas isso: senti também que estava protegida. A pena de ema começou a fazer sentido para mim naquele momento; mesmo sem conhecer minha cultura profundamente ou entender a dança, percebi que aquele presente era uma forma de resguardo. Desde então, nas outras viagens que faço, levo comigo esse presente, como se levasse junto a proteção e o cuidado que recebi naquele dia.

Esse gesto, para mim, é mais do que memória: é a forma de manter acesa a chama que me conecta com aqueles que vieram antes, preservando um vínculo que o tempo não apaga. O que vivi naquele instante não se explica somente pelo afeto ou pela saudade. Era também resistência. Resistir é manter abertas as pontes que nos ligam aos

mais especificamente na semana santa do cristianismo. Nessa época, os porungueiro e os Koixómuneti, cada qual em seu espaço não mais comunitário, como era na minha infância, repetem cantos cerimoniais pedindo tudo que seja necessário para o “bem viver” – pessoal, familiar e comunitário (SEIZER, 2016, p.27).

⁴ A dança ao qual me refiro é a tradicional dança masculina terena que se chama Kohixóti Kipaé (dança da ema).

nossos mortos, é recusar a separação imposta pelo colonialismo entre corpo e espírito, entre presente e passado.

E, nesse sentido, o sonho foi minha primeira forma de luta naquele luto: não aceitar a perda como rompimento, mas como continuidade — dolorosa, sim, mas também carregada de sentido e identidade.

Esse luto pessoal se entrelaça com outro, coletivo, que marcou profundamente nosso povo: a morte de Oziel Gabriel Terena, assassinado em 2013 durante a retomada da antiga Fazenda Buriti, em Sidrolândia, Mato Grosso do Sul. A luta era — e continua sendo — pela reconquista de um território tradicional, tomado de nós décadas antes. A repercussão foi imediata, mas acompanhada de falas racistas e preconceituosas, que tentavam reduzir a vida e a morte de Oziel a estatísticas de “conflito agrário”.

Nessa mesma época, estava em curso a denominada mesa do diálogo, instituída pelo Ministério da Justiça após o conflito ocorrido na terra indígena Buriti, em maio de 2013, que resultou na morte de Oziel Gabriel. O objetivo da mesa era, segundo o governo, solucionar o impasse na região, mas, na visão das lideranças, era, na verdade, um instrumento para “acalmar” os Terena, que iniciaram uma onda sucessiva de retomadas (ELOY, 2019, p. 152).

A retomada da Fazenda Buriti, em Sidrolândia, representa muito mais que uma disputa territorial: é o reencontro dos Terena com seu *Poké'ixa úti* — “no idioma Terena, ‘nosso território tradicional’ (nossa terra)” (ELOY, 2019). Trago portanto o relato do dia em que ocorreu o assassinato de Oziel, do próprio advogado do caso Luiz Henrique Eloy Amado:

Era 30 de maio de 2013, um feriado de Corpus Christi. Eu estava na residência de nossa família na cidade de Campo Grande. Estava me arrumando para viajar para a cidade de Dourados, para participar de um candomblé no Ilê Axé Angola Megemulebaonã, que aconteceria no próximo fim de semana. Foi logo pela manhã. Meu celular tocava sem parar. Quem estava telefonando eram alguns acadêmicos da aldeia Buriti, relatando que a Polícia Federal estava na retomada, fazendo a reintegração de posse da fazenda Buriti, e que havia um verdadeiro clima de guerra. Havia muitos agentes federais, fortemente armados, liderados pelo delegado federal Alcídio. Eles chegaram cedo atirando contra a comunidade indígena. Imediatamente acionei o Ministério Público Federal e a Funai. Ato seguinte, telefonei para outros advogados que militam na seara dos direitos humanos (representantes da OAB, Centro de Direitos Humanos Marçal de Souza, Movimento Sem Terra, Conselho Indigenista Missionário). Assim, rapidamente formamos uma comitiva para ir ao local, na terra indígena Buriti. Chegando ao local, a situação era de cena de guerra, vários feridos, a

fazenda destruída. Oziel já estava morto e 18 lideranças indígenas tinham sido presas e foram encaminhadas para a sede da Polícia Federal em Campo Grande (ELOY, 2019, p. 153).

O caso repercutiu na época em todos os noticiários do estado de Mato Grosso do Sul. Ao assistir à entrevista realizada há doze anos pelo MSTV (programa jornalístico da TV Globo local), percebi atentamente falas que hoje são consideradas pejorativas, como “índios”, “a correria dos índios” e “lamentou a morte do índio”. Um delegado, durante a entrevista, afirmou que aquele confronto ocorria justamente para conter os “índios” e que estavam lá para “manter a ordem”. Nas cenas gravadas pelo jornal, o cenário parecia de guerra: de um lado, PM e soldados da tropa de choque, armados com balas de borracha e gás — inclusive, no momento da reportagem, o repórter cinematográfico foi atingido; do outro, indígenas defensores de suas terras, armados com arcos e flechas e reivindicando seus direitos. Diante desse confronto, a pergunta que se impõe é: quem poderia realmente vencer?

Oziel Gabriel, liderança Terena, foi morto, depois de ser gravemente ferido por um projétil de arma de fogo. O episódio marcado pelo uso violento, por parte da Polícia Federal, de modus operandi desproporcional, numa ação mal planejada, iniciou a execução da reintegração de posse da área ocupada pela comunidade, que vinha sendo reivindicada pelo ex-deputado estadual Ricardo Bacha. Mesmo com uso de bombas de efeito moral, spray de pimenta e tiros de armas letais e não letais, os Terena resistiram (ELOY, 2019, p. 153).

O episódio da morte de Oziel Gabriel Terena, durante a retomada da Fazenda Buriti, revela mais do que um confronto territorial: evidencia a violência histórica que recai sobre os corpos indígenas. Esse luto não se limita à perda individual; atravessa gerações, como senti na dor de minha avó, e se transforma em memória viva. Quando os corpos tombam, ancestralizam-se⁵: o corpo-território de Oziel, assim como os de tantos outros, permanece presente, incorporado à nossa história e aos nossos corpos, fortalecendo a luta coletiva. É a partir desse reconhecimento que entendemos que o território não é apenas um espaço físico, mas um espaço de memória, pertencimento e resistência. Assim, somos chamados a nos engajar — seja nas casas urbanas, seja nas

⁵ Ancestralizou para nós é um gesto carinhoso de falar dos parentes que já se foram. Uma forma de diferenciar quem vive no que chamamos de Terra, e os que vivem noutra Terra. Eles podem se conectar a nós. No meu caso o sonho foi e ainda é a ponte para esta conexão ancestral.

aldeias —, continuando a luta iniciada pelos que vieram antes de nós e mantendo vivos os precursores de nossos movimentos indígenas.

Como ressalta Victor Turner (1974):

Resumindo, diremos que em determinadas crises da vida, a adolescência, a chegada da velhice e a morte, variando em significação de cultura para cultura, a passagem de uma condição estrutural para outra pode ser acompanhada por um forte sentimento de "bondade humana", um sentido do laço social genérico entre todos os membros da sociedade — em alguns casos transcendendo do mesmo as fronteiras tribais ou nacionais — independentemente das afiliações subgrupais ou da ocupação de posições estruturais (TURNER, 1974, p. 142).

Nesse sentido, o luto e a memória dos corpos ancestralizados não apenas nos conectam às gerações anteriores, mas reforçam a solidariedade e a continuidade da luta indígena. O território não é apenas solo: é onde nossos mortos repousam, onde nossa língua respira, onde nossos corpos se reconhecem.

Assim como minha avó partiu na cidade, longe da aldeia, Oziel também tombou em um espaço de disputa, cercado pela violência colonial que insiste em separar nossos corpos da nossa terra. No luto por minha avó, carrego através dos sonhos que tenho, e das poucas conversas que tive com meu pai, as lembranças de quem ela foi e dos saberes que transmitiu, mesmo sem nomeá-los como “tradição”. No luto por Oziel, carrego o grito de um povo que não aceita ser arrancado de si mesmo.

A morte de minha avó não se encerra em um ato de despedida — ela ecoa no modo como caminho, como penso e como respiro. Quando penso no “modo como caminho”, recordo-me da infância: dos gestos físicos, como o de me sentar para almoçar e ouvir minha mãe dizer: “Para de balançar essa perna! Tá nervosa, ansiosa? Tá parecendo sua vó Adelaide!”. Poucas vezes ouvi minha mãe falar dela, mas, quando falava, quase sempre era sobre o balançar constante de suas pernas na cadeira de fio e sobre como ela “mexia com coisas ruins” (ela era uma xamã).

Entre os Terena, as mulheres têm papel central na manutenção da memória coletiva — “A mulher indígena é uma agente social que veicula e reproduz a tradição de seu povo, como as Terena o fazem. Língua, mitos, artefatos como as cerâmicas, conhecimentos sobre as ervas medicinais...” (SEBASTIÃO, 2018, p. 140), não apenas como transmissoras de histórias, mas como guardiãs de rituais, práticas de cura, modos

de falar e formas de se relacionar com a terra e com o outro. “O corpo está interligado com a natureza no sentido indissociável; espaço para poder (re)produzir cultural e fisicamente, propagando o corpo social[...]” (SEBASTIÃO, 2018, p. 141) É pelo corpo dessas mulheres que a língua se mantém viva, que a relação com o território é ensinada, mesmo quando este território se encontra distante ou violado.

O acervo de saberes é conservado pelas mulheres, que cuidam não só de seus corpos, mas dos corpos sociais que compõem a aldeia. O cuidado atinge a natureza: matas, campos ou florestas e tudo que neles há como parte de nossa sobrevivência. As mulheres, ao adentrarem o meio ambiente natural em busca das ervas medicinais, jamais o fazem sem antes pedir licença à mãe natureza. Há uma conexão entre a sábia mulher, os saberes e a natureza (SEBASTIÃO, 2018, p. 141).

Desde pequena, meus sonhos carregavam mais do que imagens. Sonhava com morros e montanhas — às vezes elas conversavam comigo, às vezes me devoravam. Havia também os sonhos que se tornavam realidade. Aprendi cedo a reconhecer quando estava diante de um sonho comum ou de um sonho revelador, desses que anunciam algo, seja bom, seja ruim. E, mesmo percebendo o aviso, nunca sabia o dia, a hora ou o ano em que iria acontecer.

Sempre fui cercada por vozes, cheiros e arrepios no corpo. Esses sinais me levaram a frequentar cultos religiosos, onde aprendi a me portar diante do que chamam de “Espírito Santo” e a sentir a “presença de Deus” segundo a doutrina que me acolhia naquele momento. Eu pouco sabia sobre o passado de meus avós paternos, exceto pelo que ouvia, de forma fragmentada, por familiares maternos. Assim, cresci acreditando que o que minha avó Adelaide fazia — e que meu pai chamava de “trabalhos” — era “fazer coisa ruim”.

Hoje percebo que esse “fazer coisa ruim” era mais um reflexo das missões religiosas e de seu legado: a imposição de que a cultura do outro é pecado, que a religião do outro é obra do “inimigo”⁶. Esse discurso reforça o velho padrão dualístico — bem e mal, profano e sagrado — que ainda marca tantas histórias indígenas.

⁶ Capeta, Cramulhão, Demônio, Lúcifer, Satanás, Cão, Diabo, A Besta... E como é libertador poder falar estes nomes sem sentir culpa que o que falo são nomes dados ao que dentro da doutrina cristã é considerado tão sujo, que nem citávamos os nomes, não é digno de falar, portanto: INIMIGO. O inimigo da nossa alma, que só quer puxar nosso tapete. O termo “sou crente, mas não sou tapete do Diabo”, muito utilizado no meio cristão. Que nos enfrenta em sonhos, que nos perturba e importuna a carne, fraca e errante do ser humano.

Contudo, também compreendo que, independentemente da religião, havia em meu pai um certo preconceito — dimensão igualmente problematizada por Sebastião (2018), ao relatar conversas informais em seu contexto familiar.

[...]Entre elas, uma Terena mãe relatou algumas ocorrências estranhas com seu filho ainda menor de idade ao ver elementos estranhos [...]Neto de xamã, a mãe o levou ao avô para buscar ajuda. Soube que se tratava do mundo espiritual para iniciação da criança... No entanto, parece haver uma forte resistência hoje das famílias em aceitar o saber como carreira a seguir pelos filhos, pelo menos na aldeia de meu convívio, e creio que nas outras aldeias também não seja diferente, na terra indígena Taunay/Ipegue, o que percebo não ser análogo à aldeia Buriti. A mãe, muito estarecida com a notícia, provocou-me a curiosidade com relação à resistência, por não ser protestante/evangélico, que demandaria o impasse. A resposta foi sucinta: Ah, não quero isso para o meu filho, quero que ele estude e tenha uma formação na vida (SEBASTIÃO, 2018, p. 153-154).

Nesse trecho, a autora indica claramente uma tensão que dialoga com minha própria experiência familiar. A resistência em aceitar o saber tradicional como caminho possível para os filhos parece atravessada pelo desejo de escolarização, de inserção no mundo do trabalho e de melhores condições de vida — projeto frequentemente associado à saída da aldeia e à vida na cidade.

Ao relatar que a mãe preferia que o filho estudasse e “tivesse uma formação na vida”, Sebastião (2018) evidencia uma hierarquização entre o saber xamânico e a formação escolar formal. Essa mesma lógica talvez ajude a compreender a postura de meu pai, que, ao conviver com o contexto urbano e alimentar o sonho de outras oportunidades, passou a rejeitar aquilo que pudesse remeter ao mundo espiritual indígena, compreendido como obstáculo e não como potência.

Meu pai conta que minha avó se batizou na igreja evangélica dois anos depois que nasci. Tanto ele quanto minha mãe diziam que ela era quem comandava a família: mulher forte, brava, e que sua palavra era a final. Ela não aprovava o casamento deles e, no início da união, houve muitos conflitos. Nas brigas, dizia que faria uma reza contra minha mãe, pois não aceitava o casamento.

Hoje, compreendo que aquela oposição não era apenas um conflito pessoal, mas também uma resistência histórica: muitas mães lutavam para que seus filhos não se casassem fora do povo, preservando o que entendiam como a pureza Terena. No fundo, a briga de minha avó era para que não houvesse um filho ou filha mestiço(a), mas “puro(a)” Terena.

Meu pai, o caçula de cinco irmãos, nunca aprovou o que minha avó praticava na aldeia Cachoeirinha, em Miranda-MS. Ele lembra que, quando criança, a acompanhava nas visitas às casas onde pediam por seus rituais de cura. Ela, ao lado de meu avô, entrava levando ervas e chás, invocando a natureza — os espíritos da mata — para realizar o que ele chamava de “trabalho”. Ele me contou isso com um tom ameaçador, afirmando que essas práticas eram do mal e que, quando chegaram à cidade, demorou alguns anos até que minha avó “tomasse jeito” e “servisse a Deus”. E concluiu: se eu continuasse a fazer perguntas sobre isso, era melhor esquecer que tinha pai.

Esses conflitos — internos e, eu diria, até ancestrais — que impediram minha avó de exercer plenamente a cultura Terena, ajudaram-me a compreender o sentido dos meus sonhos, o motivo do retorno e a razão pela qual, mesmo após sua morte, insisti na retomada identitária. Percebo hoje que respondia a um chamado dela, um chamado que atravessou o tempo e me alcançou.

Foi movida por esse chamado que, em uma conversa com meu colega de mestrado, Antonio Seizer⁷, compartilhei minhas memórias. Para minha surpresa, ele reconheceu de imediato que os rituais que minha avó praticava na aldeia haviam sido, por muitos anos, profundamente respeitados e valorizados entre os Terena.

Assim como entre outros povos se nomeia o poder espiritual como divino ou xamânico, na nossa etnia existem termos próprios: purungueiros e Koixómuneti. Pela minha descrição e pelo relato de meu pai, Seizer concluiu que minha avó fora uma poderosa Koixómuneti — alguém que invoca a força da natureza e dos ancestrais, que por vezes recebe mensagens espirituais e as traduz em ação ritual. No contexto Terena, ser Koixómuneti é ocupar um lugar de profunda responsabilidade e de ligação entre mundos, preservando a saúde, o equilíbrio e a continuidade da comunidade.

A diferença entre purungueiro e Koixómuneti conforme Elias Sobrinho e Antônio:

[..] é que o primeiro é um rezador/ orador, podendo ser da religião tradicional ou de outras, inclusive as que se denominam “evangélicas”. Os Koixómuneti (Xamãs) entram em transe, com espíritos de animais e/ou de ancestrais. São temidos por haver o entendimento de que suas

⁷ Indígena Terena, Doutor em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco. Mestre em Educação pela mesma Universidade, na linha de pesquisa Diversidade Cultural e Educação Escolar Indígena, Mestre em Antropologia Social na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) na linha de pesquisa Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteira. Realiza estágio pós doutoral na Universidade Católica Dom Bosco, palestrante, líder espiritual na aldeia, pai de santo e um grande amigo, ajudador e conselheiro nesta minha retomada.

“artes mágicas” tanto curam, como matam, e por isso são considerados feiticeiros. O título pejorativo de feiticeiro e/ou curador depende do prestígio junto à comunidade, que foi incorporado a partir da entrada das igrejas cristãs, nas comunidades Terena (ELIAS SOBRINHO, 2010, ANTÔNIO, 2010; apud SEIZER, 2016, p. 27).

Curiosa em aprender mais sobre como seria se eu me tornasse uma Koixómuneti, Seizer explicou que não é algo simples. Assim como levei anos lendo a bíblia e me dedicando aos cultos de jovens aos domingos e nas limpezas da casa de oração que frequentei por anos, me tornar uma líder espiritual ancestral não seria fácil.

Ele explicou que alguém te chama no Ohókoti, e você passa por longos anos de aprendizado. Depois terá que mostrar que está preparada num ato público, ou seja, o reconhecimento da comunidade comigo é de suma importância. O reconhecer de meus familiares que ainda permanecem na aldeia é importante.

Nessa vertente, o luto como já relatado aqui de minha vó e de Oziel, mas que não se resume a eles, e sim, a todos os parentes que já ancestralizaram, ganhou um significado para mim que até então entendia com o fim da linha, ou religiosamente falando como, “estar dormindo no Senhor”, termo usado para a confirmação que se o servo for firme e fiel nesta terra ele herdará a coroa de vida eterna, o paraíso.

No meu próprio percurso, o luto está inscrito em gestos cotidianos — nas palavras que escolho, nos silêncios que guardo, na presença que mantenho das histórias que me foram legadas. Essa corporalidade do luto e da resistência é, para mim, um modo de honrar o passado e sustentar o futuro, um compromisso que carrego na pele e no sangue.

Assim, o luto não é fim, mas começo. É a semente da resistência que germina no corpo e no espírito, convocando novas gerações a continuarem a caminhada. O nosso corpo-território não esquece, não abandona, não se rende.

O luto vivido no corpo, portanto, é também um gesto político. É a afirmação de que, mesmo diante das perdas, o povo Terena segue em pé, afirmando sua identidade e seus direitos. A organização política contemporânea, seja nas associações indígenas ou em redes de juventude, carrega esse legado de luta que tem no luto um catalisador para a transformação social.

Minha experiência pessoal de luto e resistência reflete esse movimento coletivo. Ao me colocar como narradora e guardiã da memória da minha avó, faço parte dessa rede

que conecta passado, presente e futuro. Essa interligação entre o íntimo e o político é característica fundamental da epistemologia Terena e de muitos povos indígenas que desafiam as dicotomias ocidentais entre corpo, identidade e ação política.

Por isso, escrever sobre a morte de minha avó e sobre a morte de Oziel não é falar de dois lutos diferentes. É narrar um mesmo fio de resistência que passa pelo corpo — o meu, o dela, o dele — e que insiste em existir, mesmo quando tentam apagá-lo.

4. Referências

- ALHURES. In: **Dicionário Priberam da Língua Portuguesa**. Lisboa: Priberam Informática, 2025. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/alhures>. Acesso em: 25 jun. 2025.
- AMADO, Luiz Henrique Eloy. **Vukápanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: 90 Graus, 2005. ISBN 972-8964-02-1;
- DA SILVA, Joelma Boaventura. **Memória e descoberta de ancestralidade no percurso acadêmico**. Revista Macambira, Serrinha (BA), v. 8, n. 1, e081036, jan./dez., 2024. <https://doi.org/10.35642/rm.v8i1.1241>;
- HAESBAERT, Rogério. **Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais**. Revista GEOgraphia, Niterói, Universidade Federal Fluminense ISSN 15177793 (eletrônico), GEOgraphia, vol: 22, n.48, 2020;
- LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros: Uma etnografia dos sonhos Yanomami**. UBU Editora. 2022.
- SEBASTIÃO, Lindomar Lili. **Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica. SenoTêrenoe: kixoku ko'ítukeyea mekuke yoko kóóyene xapa viyénoxapa Yoko nâti**. Dissertação. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), 2012;
- SEIZER DA SILVA, Antonio Carlos. **KALIVÔNO HIKÓ TÊRENOE. Sendo criança indígena Terena do/no século XXI – vivendo e aprendendo nas tramas das tradições, traduções e negociações**. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), 2016.
- TURNER, Victor W. **O processo ritual: Estrutura e Antiestrutura**. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis Editora Vozes Ltda. 1974.