

Tellus



# UCDB

Universidade Católica Dom Bosco  
Instituição Salesiana de Educação Superior

## **Chanceler**

Pe. Gildásio Mendes dos Santos

## **Reitor**

Pe. Ricardo Carlos

## **Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

Prof. Hemerson Pistori

---

Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações  
Indígenas - NEPPI, ano 15, n. 28, jan./jun. 2015. Campo  
Grande : UCDB, 2001 -

Semestral - 179 p.

ISSN 1519-9452

1. Populações indígenas - Periódicos I. UCDB - Núcleo de  
Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas - NEPPI.

---

Clélia Takie Nakahata Bezerra  
Bibliotecária - CRB n. 1/757

Publicação do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas - NEPPI da Universidade  
Católica Dom Bosco.

### **Indexada em:**

**Sumarios.org**, Sumários de Revistas Brasileiras ([www.sumarios.org](http://www.sumarios.org))

**Latindex**, Directorio de publicaciones científicas seriadas de America Latina, El Caribe, España y  
Portugal ([www.latindex.org](http://www.latindex.org))

**IUPERJ**, Banco de Dados Bibliográficos do Instituto Universitário de Pesquisas do  
Rio de Janeiro-IUPERJ (<http://dataindice.iuperj.br/>)

**Clase**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autôno-  
ma de México ([http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local\\_base=CLA01](http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01))

**IBSS**, International Bibliography of the Social Sciences, The London School of Economics and Politi-  
cal Science (<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/>)

**HAPI** - Hispanic American Periodicals Index, International Institute - University of California  
(<http://hapi.ucla.edu/web/?token=69daf7174e1a601cf82fdb20d8dc15ac>)

# Tellus

Ano 15  
Número 28  
jan./jun. 2015  
p. 1-179

Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas - NEPPI  
Universidade Católica Dom Bosco - UCDB  
Campo Grande, MS, Brasil  
[www.ucdb.br/neppi](http://www.ucdb.br/neppi)  
[neppi@ucdb.br](mailto:neppi@ucdb.br)

---

Direitos desta edição reservados à **Editora UCDB**

Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

Coordenação de Editoração: Ereni dos Santos Benvenuti

Editoração Eletrônica: Glauciene da Silva Lima

Revisão: Maria Helena Silva Cruz

Capa: Cesto Guarani-Mbya, da artesã Para Poty, da aldeia Paraty-Mirim, localizada em Paraty, no interior do estado do Rio de Janeiro.

Autor da foto: José Francisco Sarmento Nogueira

Seleção de imagem: Comissão Editorial da Revista Tellus

Criação e arte final: José Francisco Sarmento Nogueira

Tiragem: 1.000 exemplares

Solicita-se permuta/Exchange desired

### **Editor Responsável**

Georg Lachnitt - MSMT - NEPPI/UCDB

### **Comissão Editorial**

Adir Casaro Nascimento - PPGE/UCDB

Carla Fabiana Costa Calarge - MCDB/UCDB

Eva Maria Luiz Ferreira - NEPPI/UCDB

José Francisco Sarmento - NEPPI/UCDB

Leandro Skowronski - NEPPI/UCDB

### **Conselho Editorial**

Ángel Espina Barrio - USAL/Espanha

Antonella Tassinari - UFSC

Antonio Carlos de Souza Lima - MN-UFRJ

Antonio Hilário Aguilera Urquiza - UFMS

Beatriz Landa - UEMS

Daniel Mato - UNTREF/Argentina

Deise Lucy Montardo - UFAM

Dominique Tilkin Gallois - USP

Esther Jean Langdon - UFSC

Flávio Braune Wiik - UEL

Graciela Chamorro - UFGD

Inge Sichra - UMSS/Bolívia

Josè Zanardini - UCA/Paraguay

Levi Marques Pereira - UFGD

Marcelo Marinho - UNILA

Márcio Ferreira da Silva - USP

Maria Augusta de Castilho - UCDB

Manuel Ferreira Lima Filho - UFG

Marta Azevedo - UNICAMP

Miguel Alberto Bartolomé - INAH/México

Mônica Thereza Soares Pechincha - UFG

Nádia Heusi Silveira

Neimar Machado de Sousa - UFGD

Pedro Ignacio Schmitz - UNISINOS

Rodrigo de Azeredo Grünwald - UFCG

Roque de Barros Laraia - UnB

Rosa Sebastiana Colman

Ruth Montserrat - UFRJ

Wilmar D'Angelis - UNICAMP

### **Pareceristas Ad Hoc**

Anita Guazzelli Bernardes (UCDB)

Josemar de Campos Maciel (UCDB)

KatyaVietta (UEMS)

Maria Aparecida de Souza Perrelli (UCDB)

NadiaHeusi Silveira

Suzete Wiziak (UFMS)

Thiago Cavalcante (UFGD)

Valeria Esteves Nascimento Barros (UFFS)



**Editora UCDB**

Av. Tamandaré, 6.000 - Jardim Seminário

79117-900 - Campo Grande, MS

Fone/Fax: (67) 3312-3373

[www.ucdb.br/editora](http://www.ucdb.br/editora) - [editora@ucdb.br](mailto:editora@ucdb.br)

# Editorial

Desde 2001, a revista Tellus tem-se comprometido com a publicação de materiais resultantes de pesquisas e de documentação sobre as populações indígenas. Sempre na perspectiva de proporcionar aos seus leitores os últimos resultados relacionados a esse tema, por meio de publicações que são recebidas de toda parte do Brasil e da América Latina, a TELLUS incentiva pesquisadores, professores e comunidade indígena a publicarem suas narrativas, suas histórias, sua realidade, seus contos, na seção Escritos Indígenas. Um espaço que muito nos orgulha, pois possibilita a esses povos um espaço de expressão, no qual podem apresentar seus contos, mitos, experiências em sua comunidade ou na universidade.

Neste número 28, a revista traz, na seção dos escritos indígenas, a colaboração da Terena Devane Alves Gabriel, que mora na aldeia Buriti, em Mato Grosso do Sul, e que concluiu recentemente a graduação em história, na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Devane nos apresenta o texto: “Mulheres terena: das universidades para as terras de retomadas da aldeia Buriti em busca do direito coletivo da terra mãe”. Um texto construído a partir de sua reflexão a respeito das dificuldades das mulheres Terena em se dividir entre os compromissos com sua comunidade e as exigências do meio acadêmico.

A revista apresenta também trabalhos na seção de artigos, documentos e iconografia de importante relevância para a pesquisa indígena.

Tenha uma boa leitura!

*Dr. Pe. Georg Lachmitt*

Editor



# Sumário

## Artigos

- Análise de elementos da etno-história Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê) ..... 11  
*Analysis of elements of Tapayuna's (Kajkhwokratxi-jê) ethno-history* ..... 11  
Daniela Batista de Lima
- Conhecimento e uso de plantas nativas entre os xavante de Pimentel  
Barbosa, MT ..... 27  
*Knowledge and use of native plants between xavante of Pimentel Barbosa land, MT* ..... 27  
Rafael Navas  
Maria Elisa de Paula Eduardo Garavello
- Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de  
xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980) .....43  
*Indigenous leadership, indigenous policy and religious missions: the loss of charism  
guarani kaiowá shaman in the multiethnic area in Dourados, MS (1917-1980)*..... 43  
Lígia Duque Platero
- Este lixo não me pertence! Relato e discussão de um caso de violência  
interétnica..... 65  
*This garbage does not belong to me! Presentation and discussion of a case of  
inter-ethnic violence*..... 65  
Volmir Rabaioli Rabaioli  
Leosmar Antonio  
Josemar de Campos Maciel
- Direito Consuetudinário como elemento de desenvolvimento local: o caso  
indígena ..... 83  
*Common Law as local development feature: the indigenous case*..... 83  
Heitor Romero Marques  
Lamartine Santos Ribeiro
- Mborayú: sobre os seis meses em que vivi com o povo Mbyá..... 107  
*Mborayú: about six months that i lived at the Mbyá* ..... 107  
Viviane Fernandes Silveira

## Documento

- “Os ossos do irmão dele” – uma narrativa tradicional Laklãnõ recuperada .... 131  
*“His brother's bones” – a Laklanõ traditional recovered narrative* ..... 131  
Odair Vedovato

## Escrito indígena

- Mulheres Terena: das universidades para as terras de retomadas da Aldeia  
Buriti em busca do direito coletivo: terra mãe..... 157  
Devane Alves Gabriel

## Iconografia

O que dizem as crianças não indígenas sobre as populações indígenas: um estudo a partir de desenhos infantis .....	167
<i>What they saytheydo notindiansonindigenous populations: a study from children's drawings .....</i>	167
Carlos Magno Naglis Vieira	





artigos



# Análise de elementos da etno-história Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê)\* *Analysis of elements of Tapayuna's (Kajkhwokratxi-jê) ethno-history*

Daniela Batista de Lima\*\*

**Resumo:** Os Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê) pertencem à família linguística Jê, inserida no tronco Macro-Jê. Habitavam a região do rio Arinos, no noroeste mato-grossense, e foram transferidos, na época do contato, em 1971, para o Parque Indígena do Xingu. Nesse período sofreram uma drástica redução populacional, consequência do processo de etnocídio ao qual foram submetidos. A experiência e percepção desse processo são analisadas no presente artigo a partir dos relatos de duas senhoras tapayuna que sobreviveram aos episódios trágicos que marcaram a história de contato dos Tapayuna com os brancos.  
**Palavras-chave:** Tapayuna; etnocídio; contato com os brancos.

**Abstract:** The Tapayuna (Kajkhwokratxi-jê) belong to the Ge linguistic family. They used to live in the region of the river Arinos in the northwest of Mato Grosso state and were transferred, at the time of contact with the national society, in 1971, to the Xingu Indigenous Park. At that time they suffered a drastic depopulation, consequence of the ethnocide process to which they were submitted. The experience and perception of this process are analysed in the present article from the narratives of two Tapayuna ladies who survived the tragic episodes which characterised the history of contact of the Tapayuna with the Whiteman.

**Key words:** Tapayuna; ethnocide; contact with the whiteman.

\* Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 3 e 6 de agosto de 2014, Natal, RN.

\*\* Doutoranda em Antropologia na Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-UnB). Tem experiência na área de antropologia como assessora e consultora em organizações indígenas e socioambientais. Também atuou como coordenadora de planejamento, coordenadora de delimitação e análise e coordenadora geral substituta da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/Funai), em Brasília. E-mail: danielablma2013@gmail.com

Os Tapayuna se autodenominam Kajkhwakratxi-jê (literalmente, “começo do céu”, leste) e são também conhecidos como Beijo de Pau ou Suyá Ocidentais. Pertencem à família linguística Jê, inserida no tronco Macro-Jê. As línguas suyá (kīsêdjê), panará e tapayuna são aparentadas com o Kayapó. Elas estão inseridas, junto com o Timbira e Apinajé, no grupo dos Jê do Norte (RODRIGUES, 1986). Seki (1989) faz uma comparação preliminar entre as línguas tapayuna e kīsêdjê e destas com o Kayapó. As duas primeiras, segundo a autora, apresentam grandes semelhanças em termos fonéticos e lexicais, o que a faz concluir que são uma mesma língua, próximas ao Kayapó.

Os Tapayuna foram considerados extintos enquanto povo autônomo devido à drástica redução populacional que resultou na sua dispersão, consequência do processo de etnocídio ao qual foram submetidos quando viviam na margem esquerda do rio Arinos, no noroeste mato-grossense, próximos aos Irantxe, Paresi, Rikbatsa, Kayabi e Apiacá.

A ocupação do Brasil Central, então fomentada pelos governos estadual e federal, na esteira da colonização do norte do Mato Grosso, teve impacto violento sobre o povo em questão, em decorrência das invasões de seu território na região do rio Arinos. A Funai calculava, em 1969, que os Tapayuna somavam mais de mil indígenas (a estimativa de Anthony Seeger, baseada em genealogias coletadas entre os sobreviventes que foram viver entre os Kisêdjê, é mais modesta, em torno de 400 indivíduos). Ao final do processo de contato, em 1971, estão reduzidos a 41. Dois episódios trágicos marcam a história de contato dos Tapayuna com os brancos: no primeiro (na década de 1950), foram envenenados com arsênico no açúcar; anos mais tarde (na década de 1960), com carne de anta contaminada, o que causou a morte de muitos do grupo. Mas as maiores perdas ocorreram devido à proliferação da gripe.

O processo de contato com os Tapayuna foi conduzido, entre 1958 e 1968, pelos missionários João Evangelista Dornstauder, Adalberto Pereira e Antônio Iasi da Prelazia de Diamantino. Em 1968, a Funai se responsabilizou pela assistência ao grupo por meio do indigenista João Américo Peret. Um dos membros da expedição liderada por Peret estava gripado e contaminou grande parte da população. “É impossível ouvir a história dos Suyá Ocidentais sobre assassinato e matança sem atribuir o horror da sua dizimação a uma combinação de proteção inadequada por parte do órgão indigenista, à ganância dos fazendeiros locais e à fragilidade da equipe de pacificação. Em poucos anos mais de 90% da população morreu ou foi morta” (SEEGGER, 1981, p. 55).

As cerca de 40 pessoas sobreviventes foram transferidas, em 1971, para o Parque Indígena do Xingu, MT, para viver junto aos Kisêdjê (Suyá) – uma decisão tomada à revelia dos índios com base na proximidade em termos cul-

turais e linguísticos. Na década de 1980, porém, conflitos internos envolvendo acusações de feitiçaria e a morte de um importante líder tapayuna suscitam a mudança destes para aldeia Kayapó Metyktire (Mebengôkre), na T.I. Capoto-Jarina, MT. Permaneceram quase que apenas algumas mulheres tapayuna que haviam se casado com homens do povo Kîsêdjê.

Os Tapayuna viveram assim, desde a remoção de seu território no Arinos, abrigados por outros povos e em territórios alheios, uma vez que a “Reserva Indígena Tapayuna”, criada naquele território em 1968, foi extinta em 1976, após uma expedição da Funai verificar que não havia mais sobreviventes na área delimitada. Trechos do relatório dessa “Operação Tapaiuna ou Beçu de Pau”, chefiada por Antônio de Souza Campinas, descrevem os vestígios das aldeias abandonadas, queimadas, presença de artefatos, flechas e ossos de vários cadáveres insepultos (CAMPINAS, 1971). Os Tapayuna haviam sido efetivamente varridos de suas terras.

Pierre Clastres (2004) distingue, em “Arqueologia da Violência”, o genocídio como destruição física de uma minoria racial do etnocídio enquanto destruição cultural de um povo. Ambas as práticas, características da civilização ocidental, expressam “a vocação de recusa do múltiplo, o temor e horror da diferença”, ou seja, a supressão autoritária e radical da alteridade que se enraizam no Estado. “Há, portanto certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago ‘mundo branco’ indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado” (CLASTRES, 2004, p. 61).

Os Tapayuna foram vítimas tanto do genocídio quanto do etnocídio; sua população, que foi calculada em mais de mil pessoas, reduziu-se a cerca de 40 indivíduos, dizimados pelo envenenamento que sofreram, ao ingerirem carne de anta contaminada pelos brancos, e com a proliferação da gripe. A transferência dos sobreviventes para o Parque do Xingu, em 1971, junto aos Kîsêdjê foi uma tentativa do Estado brasileiro de evitar o total extermínio da população. Infelizmente essa ação tardia do órgão indigenista não evitou que os Tapayuna, que já haviam sido vítimas do genocídio, sofressem intensamente o processo etnocida, por meio da destruição de seu modo de vida, cultura e língua. As consequências desse processo se perpetuam até o presente, quando os Tapayuna decidem resgatar a memória desses eventos para tentar combater os efeitos do etnocídio e emergir como povo autônomo.

Os Tapayuna vivem hoje distribuídos em duas terras indígenas, a T.I.Wawi, do povo Kîsêdjê, e a T.I. Capoto-Jarinã, dos Kayapó, em Mato Grosso. O censo demográfico da população tapayuna realizado pelo Instituto Socioambiental em 2010, que considerou os indivíduos tapayuna e todos seus

descendentes (incluindo os de casamentos com Kĩsêdjê e Kayapó), somou 160 indivíduos nas duas TIs, dos quais a maior parte (98) encontrava-se habitando a aldeia Kawêrêtxikô (T.I. Capoto-Jarina) (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

De acordo com Anthony Seeger, os Tapayuna e os Kĩsêdjê acreditam ter tido um passado em comum, migrando de leste para o oeste e atravessando o rio Xingu em direção ao Tapajós. De lá provavelmente se desviaram para o sudeste e se separaram. Um grupo, os Suyá Orientais (Kisêjdê), seguiu em direção ao Xingu, enquanto os Suyá Ocidentais (Tapayuna) estabeleceram-se no rio Arinos, onde foram contatados (SEEGER, 1981, p. 49).

Conforme acima aludido, na década de 1980, conflitos internos contrapondo Kĩsêdjê e Tapayuna suscitaram a mudança dos últimos para a aldeia Kayapó no Capoto, tendo permanecido apenas algumas mulheres casadas com homens kĩsêdjê. Tendo solicitado auxílio a Megaron (Mebengôkrê), administrador do Parque Indígena do Xingu, os Tapayuna mudaram-se primeiro para uma aldeia próxima ao rio Jarina, que estava desabitada, mas continha casas e roças produtivas. Permaneceram nesse local por pouco tempo, pois logo se transferiram para aldeia Metyktire dos Kayapó, onde ocupavam três casas, atrás da casa do líder Raoni (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

Após anos de convivência e intercassamentos com os Kayapó, muitos Tapayuna já não se identificavam como tal e, por vezes, negavam-se a falar e aprender a própria língua, como constatado pela equipe de profissionais do Curso de Formação de Professores ministrado pela Coordenação Geral de Educação da Fundação Nacional do Índio de Brasília. Práticas rituais e outros aspectos culturais importantes dos Tapayuna deixaram de ser enfatizados, dando lugar à incorporação de atividades características dos Kayapó. No ano 2000, entretanto, a situação começava a se alterar com a decisão dos Tapayuna do Capoto-Jarinã em participar no curso acima referido como povo distinto dos Mebengôkre. Eles solicitaram, então, assessoria linguística para trabalhar aspectos da própria língua, e o resultado foi a publicação de um material didático para alfabetização na língua tapayuna (CAMARGO, 2010, p. 33). A proposta de construir uma aldeia tapayuna era aventada desde 2004, porém foi apenas em 2009 que se formou a aldeia Kawêrêtxikô, localizada na margem esquerda do rio Xingu, na T.I. Capoto-Jarinã, próxima à aldeia kayapó Piaracu (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Quando os Tapayuna deixaram a aldeia Metyktire, os Kayapó também decidiram sair e fundaram uma nova aldeia em outro lugar, porém com o mesmo nome (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

Um dos impactos da dispersão dos Tapayuna incide fortemente na sua situação sociolinguística, pois devido ao longo período de convivência junto aos Kĩsêdjê e Mebengôkrê (Kayapó) a fala dos Tapayuna sofreu forte influência das línguas faladas por esses povos.

Na TI Wawi, onde os Tapayuna vivem junto com Kĩsêdjê (o tapayuna e o kĩsêdjê parecem poder ser considerados variantes dialetais de uma mesma língua), a língua tapayuna não é utilizada no cotidiano, e há apenas alguns falantes (creio que os nove Tapayuna que lá residem têm conhecimento da língua). Na TI Capoto-Jarinã, a língua majoritariamente falada é o Mebengôkrê (próxima à língua tapayuna, mas menos que o Kĩsêdjê). A língua tapayuna é falada apenas pelos mais velhos. “A proximidade dessas três línguas e a grande influência que o Mebengôkrê e o Suyá exercem sobre os falantes da língua tapayuna representam dificuldades para a análise da língua, especialmente porque não há registros dessa língua feitos em período anterior à transferência dos Tapayuna para o Xingu” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2011).

O processo de valorização e resgate da língua tapayuna está estritamente relacionado ao projeto de afirmação identitária/cultural desse povo. O modo como esses aspectos se conectam e emergem, na forma de uma “unidade tapayuana”, coloca-se como um aspecto importante, considerando os diferentes contextos e influências sociolinguísticas aos quais os Tapayuna estão submetidos nas duas terras indígenas.

Nessa perspectiva, alguns jovens, descendentes de Tapayuna na TI Wawi emergem num processo de reivindicação de uma “identidade tapayuna”, o qual assume, diante da importância da influência xinguanas<sup>2</sup> nos Kĩsêdjê, a forma de uma ênfase nos aspectos jê da cultura comum aos dois povos. O processo de afirmação tapayuna encontra-se aqui, portanto, inextricavelmente ligado aos processos políticos internos à sociedade kĩsêdjê. É nesse contexto que se pode ler, por exemplo, o discurso de Yaiku, meu principal interlocutor durante a pesquisa de mestrado, quanto ao interesse em recuperar e fortalecer o aspecto Jê da vida ritual local, em contraposição às festas xinguanas que são também realizadas pelos Kĩsêdjê na TI Wawi. O projeto Tapayuna está voltado, como descreve Coelho de Souza (2010) com relação ao processo de “revitalização cultural” em curso entre os Kĩsêdjê, tanto para “dentro” (para eles mesmos) como para “fora”, ou seja, para a “gestão das relações intertribais”, considerando a cultura como constituída e anunciada entre o dentro e o fora (COELHO DE SOUZA, 2010, p. 107).

---

<sup>2</sup> Os Kĩsêdjê, assim como os Tapayuna, são um povo Jê, porém, devido aos longos anos de relação e convivência com os povos do Alto Xingu, incorporaram vários elementos da cultura cerimonial e material xinguanas.

Um dos objetivos da minha dissertação de mestrado foi criar um quadro histórico, a partir de pesquisa documental que reuniu materiais relativos a um vasto período, desde o século XVIII à década de 1970, a fim de evidenciar e compreender os processos etnocidas que marcaram a história de contato tapayuna. A experiência e percepção desse processo foram analisadas a partir dos relatos de duas senhoras tapayuna que sobreviveram aos episódios trágicos que marcaram a história de contato dos Tapayuna com os brancos. Nesse sentido, a intenção é compreender como as memórias recentes e relatos sobre o etnocídio e genocídio, como descrito na minha dissertação de mestrado, influenciam e/ou influenciarão o processo de etnogênese desse povo. A opção de contar a história do contato e o pedido para que eu a registrasse durante o mestrado foi uma decisão tomada pelos Tapayuna da T.I. Wawi. Creio que, para eles, retomar a memória dos eventos trágicos que marcaram a história tapayuna pode, na atual conjuntura, ter importância crucial no seu processo de emergência e fortalecimento como povo autônomo. Isto posto, enfatizarei nas próximas páginas alguns aspectos dessa história que pareceram especialmente importantes para os Tapayuna (isto é, para as narradoras, seus ouvintes e tradutores).

### Elementos da etno-história Kajkhwokratxi-jê (Tapayuna)

A principal preocupação na dissertação de mestrado foi de transformar a narrativa indígena, no caso os relatos de Ngejwotxi<sup>3</sup> e Khôkhôtxi - ou melhor, as versões comentadas deles oferecidas pelos tradutores -, em algo compreensível para os leitores. Tratava-se de reconstituir a sequência de eventos e experiências que marcaram o processo de contato, descritas pelas narradoras, desde os primeiros encontros com os *khuwêkátxi* (brancos), os episódios de envenenamento por meio da ingestão de alimentos contaminados, a proliferação do vírus da gripe e a transferência para o Xingu.

Um primeiro aspecto ressaltado foi evidentemente o interesse pelas coisas dos brancos. Ngejwotxi conta como os objetos dos brancos foram pela

---

<sup>3</sup> As duas narradoras são ambas mulheres que permaneceram entre os Kîsêdjê quando os demais Tapayuna mudaram-se para o Capoto na década de 1980. Ngejwotxi tinha ao chegar no PIX aproximadamente 25 anos, era viúva e mãe de duas filhas (pelas genealogias de SEEGER, 1974; 1981). Ao chegar nos Kîsêdjê foi adotada pela família do cacique Kuiuissi. Atualmente, Ngejwotxi é casada com um importante ancião kîsêdjê (Ndemuntxi), e mãe de quatro filhos, sendo duas mulheres e dois homens. Todos estavam vivendo na aldeia Ngôsoko quando de minha visita. Khôkhôtxi, assim como Ngejwotxi, também estava entre os que chegaram ao Xingu. Ainda de acordo com a genealogia de Seeger (1981), ela tinha então aproximadamente 23 anos e era casada com Werã, com quem tinha dois filhos. Até 2009, vivia na aldeia Ngojhwêrê, mas se mudou com seu atual marido, Wotká, para aldeia Kawêrêtxikô.



primeira vez adquiridos, sem conflito, por um personagem, Thótkákatá, que, após esse episódio, começou a ser visto pelas pessoas como um *wajanga* (xamã). A partir de então, iniciou-se uma intensa movimentação entre os Tapayuna em busca dos brancos. As pessoas arriscavam suas vidas para encontrá-los, deslocavam-se para outras aldeias, estabeleciam novas relações, criavam novos acampamentos, comiam alimentos desconhecidos e, em alguns casos, como eles mesmos descrevem, abandonavam suas próprias aldeias para ficarem próximos aos *khuwêkátxi*. De certa forma, a vida dos Tapayuna é posta em suspenso em função dos brancos, como se a presença desses últimos exercesse um poder atrativo capaz de gerar uma verdadeira subversão da vida cotidiana indígena.

A vida tapayuna parece ter sido transformada por uma persistente e intensa busca pelo acesso a esses objetos, acentuando-se a movimentação de pessoas entre aldeias e em direção aos brancos. Por arredios que os Tapayuna tivessem se mantido até então (durante toda a primeira metade do século XX), nesse momento eles parecem abraçar resolutamente um projeto de “contato”, motivados pelo desejo pelas coisas dos brancos.

O modo como objetos não indígenas são incorporados, de diversas formas, nos processos de transformação e na dinâmica interna próprios às sociedades ameríndias, é um tema já explorado em várias etnografias (HOWARD, 2002; BUCHILLET, 2002; VELTHEM, 2002, entre outros). Os temas do roubo e aquisição de bens (materiais ou imateriais) de outros seres são recorrentes nas descrições históricas e míticas dos povos indígenas, Jê em particular.

Gordon (2006) faz referência às guerras de apropriação que eram empreendidas pelos Kayapó, sempre desencadeadas pela iniciativa de um homem considerado importante, e cuja finalidade era a aquisição de itens da cultura material (cantos e cerimônias) de outros povos ou a captura de mulheres e crianças. Essas incursões eram extremamente promissoras para os homens que as empreendiam, pois os fortaleciam e ampliavam seu poder de liderança e prestígio (GORDON, 2006, p. 360). No caso dos Xikrin há especialistas que, por meio de práticas xamânicas, fazem os brancos aparecerem. Essa função dos xamãs também se verifica entre os Kîsêdjê e Tapayuna, através dos *wajanga* (xamã), que tem como uma de suas atribuições atrair inimigos para conseguir presentes, objetos de interesses ou coisas desejáveis. Ele detém o poder de transformação, o que lhe permite assumir a forma de corpos animais. Pode com isso lutar contra inimigos e auxiliar em casos de guerra utilizando sua visão e o poder de metamorfosear-se para percorrer longos caminhos (SEEGER, 1974).

Esse alinhamento dos brancos com posições de alteridade que implicam a mediação xamânica não é desprovido de paralelos nas terras baixas. Os

Waiwai, por exemplo, segundo Howard (2002), especulavam se os brancos, vistos como figuras grotescas, eram de fato seres humanos. Contudo buscavam seus objetos, fazendo do controle sobre eles uma forma de domesticar os poderes dos brancos que os objetos reificavam. Os Xikrin, afirma Gordon (2006), de forma geral podem virar “outro” de maneira coletivamente controlável, ou seja, somente por meio dos rituais, enquanto o xamã tem o poder de fazê-lo individualmente, uma operação arriscada que pode ser mortal ou levá-lo a não reconhecer e ser reconhecido pelos parentes. O argumento de Gordon é que o acesso ao dinheiro e objetos dos brancos remete a um tipo de “xamanismo”. “O dinheiro pode fazer com que todos virem branco rapidamente, que todos sejam pequenos xamãs. Ele permite que os Xikrin transitem em vários mundos e vejam com a pele de branco e de Mebêngôkre” (GORDON, 2006, p. 410). Dessa forma, para os Xikrin, segundo o autor, “virar branco” é um projeto coletivo, mas que está sendo vivenciado por meio de experiências pessoais, sobretudo por parte dos chefes que são os que detêm maior acesso e domínio do mundo dos brancos (GORDON, 2006, p. 410-411). Na lógica tapayuna, de modo similar, só foi possível Thótkákatá fazer contato e adquirir os objetos dos brancos devido aos seus poderes xamânicos.

A possibilidade de acesso às coisas dos brancos teve intensa repercussão na dinâmica social tapayuna, aumentando a mobilidade territorial, provocando mudanças de aldeias, a criação de novas relações e alianças e, certamente, o acirramento de conflitos e cisões. As narrativas sugerem alguma competição entre aldeias na busca por esses objetos, ou pelas relações que abririam o acesso a eles - quando por exemplo Ngejwotxi destaca a afirmação de um cacique (Thepjawy) que, motivado pelo encontro bem sucedido de Thótkákatá com os brancos, decidiu partir em busca do mesmo resultado. Competição e rivalidade concernentes ao acesso a objetos e relações podem também ter contribuído para a dinâmica de acusações de feitiçaria a cujo acirramento se referem as narradoras<sup>4</sup>. Mas aqui o fator fundamental foi indubitavelmente a catástrofe da gripe.

Khôkhôtxi narra vários conflitos e cisões decorrentes das acusações de feitiçaria suscitadas pelas mortes em massa por contaminação por gripe. Uma das questões também levantadas na dissertação foi a relação entre os objetos dos brancos e epidemia. Este é outro tema em que encontramos paralelos importantes na literatura. Buchillet (2002), por exemplo, analisa a concepção dos

---

<sup>4</sup> No caso dos Xikrin, segundo Gordon (2006), as pessoas que tinham inveja eram as que mais praticavam feitiçaria. Essas acusações ocorriam a partir de um contexto provocado pela aquisição e distribuição desigual dos objetos, no qual aqueles que eram mais desprovidos desses bens consequentemente eram mais invejosos e era sobre quem recaíam as acusações de feitiçaria.

Desano sobre quatro doenças infecciosas: varíola, sarampo, gripe e malária. A autora esclarece que os Desano fazem uma conexão direta entre as doenças e os objetos dos brancos. Eles associavam a gripe ao transporte de catarros em caixotes feito pelos brancos. A proliferação da malária é explicada no mito, onde o “Demiurgo foi ferido na garganta com curare e vomitou a malária pelos quatro cantos do mundo”. As cachoeiras da região, afirmam os índios, contêm “potes de malária” que são associadas às poças de água paradas. Os mosquitos habitam esses “potes” e são controlados apenas pelos xamãs, que detêm o poder de conduzi-los de volta para os potes, mas também podem abri-los e alastrar a malária (BUCHILLET, 2002). Em síntese, a autora afirma que muitos povos indígenas relacionam as epidemias à tecnologia ocidental, que expressaria um tipo de poder “sobrenatural” ou “mágico” dos brancos (BUCHILLET, 2002, p. 130), o que pode ter sido talvez o caso dos Tapayuna.

Um segundo aspecto que ressalta dos relatos é a tensão constante entre o parentesco e a morte - morte dos indivíduos, morte do grupo. O que impulsionou a saída dos Kajkhwokratxi-jê do rio Arinos para o Xingu foi a possibilidade de encontrar os ex-parentes, ou seja, os mortos, que, segundo eles, teriam reaparecido no Xingu.

Escutamos barulho. “Tahati<sup>5</sup> está chegando”. Nós estávamos sempre atrás dele, quando ele chegava todo mundo juntava. O padre falou “vamos juntar aqui para gente escutar a música do Witiwaia”<sup>6</sup>. E o padre chegou com gravador no meio de todo mundo. “Vocês estão preparados?” “Estamos”. Enquanto tocava a música o pessoal reparava a fala deles. Perceberam que era o mesmo som dos Kajkhwokratxi-jê e todo mundo que estava sentado em volta começou a chorar. Eles ouviram que o som era parecido e por isso eles choraram, até as crianças estavam chorando. Nós perguntamos “quem são esses parentes?” “Esses são os Witiwaia”. “Acho que é um grupo nosso que está lá. Será que as pessoas que morreram aqui apareceram lá no Xingu?” O padre falou, “não, é o Witiwaia. Amanhã ou depois de amanhã vocês vão embora daqui para outro lugar. Vocês vão chegar lá no Witiwaia. Quando vocês chegarem lá eles vão chorar também”. Perguntaram de novo “será que não é nosso parente?” “Não, são outros índios, mas são parecidos com vocês”. Eles pediram para o padre tocar a música novamente. Todo mundo continuou chorando, crianças, mulheres, homens... Foi nesse lugar que a gente deixou todos os nossos produtos da roça. Nós achávamos que íamos viver junto com os brancos nesse rio, mas Orlando e Claudio pediram para nos transferirem para o Xingu. E agora nós estamos aqui no Xingu, vivemos com outros parentes. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 104).

<sup>5</sup> Nome dado pelos Tapayuna ao padre.

<sup>6</sup> Nome utilizado pelo padre para se referir aos Kisêdjê (Suyá). Não tenho conhecimento sobre a origem do nome.

Isso nos leva a imaginar que, de certa forma, eles buscavam a morte, já que de fato ela estava muito próxima. Em vários trechos do relato, Ngejwotxi salienta a afirmação de pessoas que diziam não se importar em morrer, que os brancos podiam matá-los, já que eles não tinham mais parentes, não tinham mais com quem viver. Alguns inclusive entregaram-se a morte, devido a essa falta de parentes e à saudade deles. Algumas partes do depoimento referem-se a crianças que se recusaram a juntar-se ao restante do grupo, pois, segundo elas mesmas, não tinham mais parentes para cuidar delas, por isso não fazia sentido prosseguir e viver. Em outros momentos, menciona-se que as pessoas se negavam a cuidar das crianças órfãs alegando que elas não eram suas parentes. Tudo se passa como se entre a solidão e a morte quase não houvesse mais muita *diferença*...

A narrativa da expectativa dos Tapayuna quanto ao encontro de seus ex-parentes no Xingu nos coloca a questão do por que eles queriam se juntar aos mortos. Se o desespero ou tristeza podem muito bem responder a isso, talvez haja aqui algo mais. Talvez não fosse uma questão de opção: se estar vivo significa ter parentes, em um contexto em que todos os parentes estavam morrendo, é como se o próprio parentesco conduzisse à morte.

Ao avistarem outros índios da aeronave, na chegada ao posto Leonardo no Parque do Xingu, os Tapayuna pegaram seus facões e se armaram para enfrentar, o que para eles, eram os mortos. Nesse momento, é como se o arriscado parentesco fosse então negado, e os mortos voltassem então a encarnar para eles, como para os Krahó e tantos outros ameríndios, “a alteridade máxima, vivendo em uma antissociedade, na medida em que esta, ao mesmo tempo, nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e a hostiliza roubando-lhe seus membros: os mortos configuram-se assim duplamente como ‘outros’ enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 03).

Alguns trechos da narrativa enfatizam que as pessoas optavam por morrer a viver sem parentes para cuidar delas. Não estou certa do tipo de parentes a que eles se referiam, se apenas a suas famílias mais imediatas, aos parentes corresidentes ou mesmo àqueles mais distantes. Seja como for, se é evidente que muitos dos sobreviventes estavam ligados por relações de parentesco entre si, não é difícil imaginar que as perdas sofridas os tenham confrontado com uma experiência dramática de solidão. Relacionamentos mais distantes necessitariam investimento (e tempo) para converter-se em parentesco verdadeiro. Creio que, no contexto descrito, dadas as condições críticas, materiais, sanitárias, alimentares e emocionais, as pessoas não conseguiam imaginar ser possível voltar a *fazer* parentes. Se as relações de parentesco pre-

cisam ser produzidas ativamente por meio da comensalidade, corresponsabilidade e cuidados mútuos, como ocorre entre outros povos jê e de modo geral na Amazônia (GOW, 1991; VILAÇA, 2002; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; COELHO DE SOUZA, 2001), está claro que a capacidade de fazê-lo encontrava-se aqui profundamente comprometida. A impossibilidade de levar a cabo esse trabalho não poderia deixar de colocar em risco a produção desses corpos - pessoas e grupos, isto é, não poderia deixar de colocar em risco a sustentação de suas vidas.

As narradoras enfatizam em seus depoimentos que as pessoas optavam por morrer já que não tinham parentes para cuidar delas. Eram inúmeras as crianças órfãs, que tiveram seus pais mortos pelo envenenamento ou pela gripe. Elas eram encontradas sozinhas, perdidas e famintas, pelos grupos ao longo do caminho, que as chamavam para juntar-se a eles. Algumas se recusavam dizendo que aquelas pessoas não eram suas parentes e por isso não iriam cuidar delas, preferindo assim entregar-se à morte.

O pessoal falou “vamos junto”. “Não, eu não tenho parente, quem vai cuidar de mim? Vou ficar por aqui mesmo. Já que eu perdi minha mãe, eu vou ficar por aqui. Vocês não são parentes. Se eu for com vocês ninguém vai cuidar de mim, vou ficar por aqui mesmo”. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 109).

[O esposo da Ngejwotxi e Wejtumtxi falaram] “e agora o que nós vamos fazer com as crianças? Eles vão todos morrer. “Vamos ter que ir embora, temos que seguir” “Mas como é que a gente vai cuidar? Estão sem mãe e pai, como é que a gente vai cuidar?” “Nós estamos levando, mas mesmo assim eles vão morrer”. E a gente ficou preocupado com as crianças. Com pouco tempo, morreu uma menina na frente das outras crianças. Wejtumtxi chamou eles “vamos lá tirar mel para vocês chuparem”. Eles foram e de repente uma menina desmaiou<sup>7</sup>. [Ngejwotxi perguntou] “o que foi?” e a menina não respondia nada. Ela ficou cheia de maribondo e formiga no rosto. Ela desmaiou e esses bichinhos juntaram no rosto. Mesmo assim, depois ela foi andando, fraca. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 107).

Em outros casos, eram os adultos que se negavam a cuidar das crianças órfãs que pediam ajuda, alegando que elas não eram suas parentas.

Acho que vou levar uma criança para morar comigo. Ela [esposa de Wotká] falou “não, eu não posso levar nenhuma criança, não tem condições de cuidar e criar esse menino. Eu perdi tudo, meu pai, minha mãe. Eu não quero levar ninguém, ele não é filho do meu parente, é filho dos outros. Já que eu perdi todos os meus parentes, minha mãe, meu tio, minha tia, minha prima, então deixa essas crianças”. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 107).

<sup>7</sup> É comum os Kĩsêdjê dizerem que alguém morreu durante um desmaio, o que também pode ser o caso dos Tapayuna. Por isso, no caso desta garota, não estou certa se ela faleceu ou desmaiou.

Os Tapayuna se encontravam, naquela conjuntura, num cenário de mortes, doenças, escassez de alimentos, falta de moradia, em um estado de insegurança e desespero no qual parecia sem dúvida impossível fazer parentes, “cuidar” uns dos outros de modo a sustentar o parentesco. Talvez por isso, dada a conexão intrínseca entre fazer parentes e estar vivo, entre parentela e humanidade, os Tapayuna, vendo-se sem opção, pensaram que nada lhes restava senão ir ao encontro de seus ex-parentes mortos.

O ponto mais agudo aparece ali quando os Tapayuna, após o episódio do envenenamento com a carne de anta contaminada e, sobretudo, a proliferação da gripe, diante das inúmeras mortes, perda dos parentes, escassez de alimentos e condições precárias de moradia, parecem abrir mão de sua autonomia, constatando que seu modo de vida estava irremediavelmente comprometido. Sentem então que a única garantia de sobrevivência física do grupo residia no apoio dos brancos que se mostravam seus aliados naquelas circunstâncias - principalmente o padre Tomás de Aquino Lisboa. Os Tapayuna dedicam-se, então, a reunir os sobreviventes com intuito de juntarem-se para viver numa única aldeia, sob a proteção do padre. Este parece ter sido um momento em que vislumbraram a possibilidade de se reconstituírem como grupo no rio Arinos, pois os depoimentos das narradoras enfatizam que desejavam e acreditavam que poderiam permanecer naquele local. O parentesco poderia ali, talvez, vencer a morte.

Wotká falou “ nós estamos chegando”. Todo mundo foi na frente e viu as casas. Quando nós chegamos todo mundo começou a chorar de saudade dos parentes. “Olha esse é o lugar que eu falei. Vocês vão morar aqui”. “Nossa como eles fizeram esse acampamento para nós? Então nós vamos morar aqui. Os brancos vão cuidar da gente” “É essa aldeia de vocês, vocês vão morar aqui”. Os grupos foram divididos para cada casa [eram cinco casas]. A gente ficou muito contente de morar na aldeia que já tinha construção de casa. Seu tio [dirigindo-se ao tradutor] chegou lá também, e eu fiquei mais contente ainda. E a gente morou lá. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 100).

Os brancos trouxeram muitos alimentos da roça para nós plantarmos. Mostraram a cana de açúcar e falaram “esses produtos vocês vão plantar, vão bater com pá, mastigar para vocês chuparem” E quando o pessoal fez a roça, todo mundo ficou contente. Pensávamos que íamos morar naquele lugar para sempre. Nós ficamos contentes de ver nossa casa, nossa roça, mas só que a gente não ficou morando lá. Acho que o padre encontrou com Orlando e Claudio [referindo-se aos irmãos Villas Boas] e eles pediram para o padre nos levar para o Xingu. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 104).

Mas outros tinham outros planos. A ocupação intensa da região por parte das empresas colonizadoras, que traziam em números cada vez maiores

colonos do sul do país para se instalarem no Arinos, foi certamente um fator decisivo para a retirada dos Tapayuna de seu território e sua transferência para o Parque Indígena do Xingu, em 1971. Os índios, a princípio, recusaram a proposta do padre Tomás de Aquino de se mudarem para o PIX. O que os fez aceitá-la no final foi, segundo as narrativas, a possibilidade de encontrar os ex-parentes mortos que, segundo pensaram, haviam reaparecido no Xingu. Essa hipótese surgiu após eles escutarem as músicas dos Kĩsêdjê, cujos cantos eram semelhantes aos seus e a língua era quase a mesma, descontadas diferenças dialetais. Ao ouvirem os cantos dos Kĩsêdjê, que tinham sido gravados e levados pelo padre, os Tapayuna se emocionaram e deduziram que seus parentes falecidos haviam reaparecido no Xingu.

Assim, contam as duas narradoras, os Tapayuna partiram do rio Arinos na expectativa de encontrar os ex-parentes. Todavia, logo que se aproximaram do PIX e avistaram, do avião, os índios que os esperavam no Posto Leonardo, e que para eles eram os mortos, armaram-se com seus facões para enfrentá-los. Mas, porque eles lutariam com seus ex-parentes, já que afinal tinham aceitado deixar o Arinos para encontrá-los?

Quando a gente estava pousando, todo mundo pegou o facão. O seu tio Kunin [dirigindo-se ao tradutor]<sup>8</sup> pegou uma faca. O padre falou para eles “o que vocês estão aprontando?” Eles pensaram que eram as pessoas que tinham morrido e reaparecido, por isso eles estavam preocupados. Alguém falou para eles “tem que ir preparado mesmo”. O padre falou “não, não pega facão, deixa aí”. Vimos pela janela os índios lá no Leonardo, pintados de urucum na cabeça, com brinco, braceira e tudo. “Nossa, quem são esses caras? Quem são esses povos? Esses povos a gente não conhecia”. “Nossa, está cheio de sangue no corpo deles. Acho que é o povo do sangue. Eles pintaram todo o corpo. Até o cabelo deles está vermelho”. Por isso o pessoal chamou de “povo de sangue”. Nós paramos lá. Veio todo mundo para nos conhecer e nos receber. Tinha muita gente aguardando nossa chegada. Kunin chamou todo mundo. Ele foi lá ver os índios na porta do avião, olhou, voltou de novo e chamou todo mundo. “Agora não vamos escapar mais. Nós vamos todos morrer” Todo mundo preparou facão. O piloto desceu e nós não. Ficamos lá dentro do avião. Ficaram com medo dos índios. Orlando e o Claudio falaram com meu cunhado que é o Kuiussi e Hwãkhê [“irmã” de Kuiussi], esses dois Kisedjê que estavam lá, esperando para nos receber. O Orlando falou [para os Kĩsêdjê] “são parecidos com vocês. Vocês podem ir lá na frente para recebê-los”. (NGEJWOTXI apud BATISTA DE LIMA, 2012, p. 116).

Essa ambiguidade diante dos mortos não é de surpreender. Manuela Carneiro da Cunha (1978), em seu estudo sobre as representações relativas

---

<sup>8</sup> Os trechos que estão em colchetes e itálicos são os esclarecimentos que os tradutores faziam ao longo da tradução dos depoimentos.

aos mortos e a noção de pessoa entre os Krahô, aponta como a morte ali é acompanhada de um processo de “dissolução do homem social”, ou seja, os rituais funerários, diferentemente das outras cerimônias que constituem a personalidade social dos indivíduos, encarregam-se de anular essa personalidade, marcando uma distinção enfática entre o mundo dos vivos e dos mortos. A oposição entre vivos e mortos é um aspecto central da sociedade Krahô, já que os mortos são considerados estrangeiros e inimigos por roubarem os vivos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 03).

Um dos princípios vitais para os Krahô, denominado *ratëk*, está relacionado à respiração. Outro princípio é o *karõ* (traduzido por duplo, imagem) que habita o corpo e, por vezes, ausenta-se em momentos de sonho e doença. A morte ocorre quando o *karõ* decide compartilhar uma vida social com os mortos na aldeia destes. Quando isso ocorre, o *karõ* transforma-se numa imagem livre, podendo metamorfosear-se e assumir a forma de animais de maior ou menor porte, pedra, raiz, toco de árvore etc. Nessa perspectiva, a doença é consequência de uma proximidade muito estreita com os mortos, os quais desejam levar consigo o *karõ* do enfermo para aldeia dos mortos. A diferença entre a doença e o feitiço é que, no primeiro caso, há uma aproximação intensa entre o doente e os mortos, o que se manifesta na exterioridade do *karõ*. O feitiço, em contrapartida, refere-se à ingestão ou invasão de uma substância exterior ao corpo. O primeiro caso é resolvido resgatando e inserindo o *karõ* de volta no doente, enquanto no segundo deve-se extrair a substância para eliminar o feitiço (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Dessa forma, a morte por doença é concebida como uma traição, em que o *karõ* é seduzido por seus parentes mortos, passando a ficar do lado daqueles que, do ponto de vista dos vivos, são sobretudo inimigos.

O que possibilita essa traição é, todavia, o parentesco. Os parentes mortos que vêm buscar as pessoas na sociedade dos vivos são, no caso krahó, associados ao lado materno, em consonância com a uxorilocalidade que estrutura a organização socioespacial dos Jê setentrionais. “Uma vez que os Krahô são uxorilocais, a casa materna é quem oferece o homem à sociedade”; portanto “dizer que os parentes maternos vêm buscar o doente é dizer que a porta da saída é a mesma porta de entrada, é fechar uma trajetória que se completa na exterioridade da morte à qual se acede pela mesma casa em que se viu a luz. Entradas e saídas são assunto de família” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 16). Os rituais funerários são governados pelos parentes consanguíneos na família de origem, que são os que reivindicam o morto para si. Os cadáveres são enterrados nos arredores das residências, para mantê-los perto dos parentes consanguíneos. As casas tornam-se assim um espaço ambíguo, em que não



fica claro o limite ou a separação entre os mortos e os vivos. “Nesse espaço de transição entre o dentro e o fora da aldeia, cometem-se traições à sociedade, cede-se à sedução dos laços de sangue com os mortos, tenta-se guardar o cadáver perto de si” (CARNEIRO DA CUNHA, 1978, p. 37). Essa ambivalência dos mortos (recentes) remete, pois, a sua condição de (ex) parentes – recentes, pois morto e parente<sup>9</sup> parecem ser atributos incongruentes, senão inconciliáveis.

Essas considerações sobre a ambivalência dos mortos talvez nos ajudem a compreender o episódio em que os Tapayuna armaram-se, ao chegarem ao Xingu, para enfrentar aqueles que acreditavam ser seus ex-parentes. Essa atitude corroboraria um aspecto fortemente característico dos Jê, a identificação dos mortos como ‘outros’ e inimigos. Permanece talvez por compreender por que os Tapayuna foram ao encontro desses inimigos.

Os Kajkhwakratxi-jê não encontraram os ex-parentes, como esperavam, quando chegaram ao Xingu. Contudo depararam-se, ao conhecer os Kîsêdjê, com pessoas cujos nomes pessoais eram similares aos deles. Considerando a centralidade da nomenclatura na constituição da pessoa entre os Jê, não é de se espantar que estas tenham assim lhes aparecido como, senão parentes, pelo menos como fortemente aparentáveis. Estava aberta a possibilidade para que os Tapayuna voltassem a fabricar, entre os Kîsêdjê e por meio deles, novos parentes.

## Referências

BATISTA DE LIMA, Daniela. *Vamos amansar um branco para pegar as coisas*: elementos da etnohistória Kajkhwakratxi-jê (Tapayuna). 2012. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

CAMARGO, Nayara da Silva. *Língua Tapayúna*: aspectos sociolinguísticos e uma análise fonológica preliminar. 2010. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto da Linguagem, UNICAMP, Campinas, SP.

CAMPINAS, Antonio de Souza. *Relatório da Operação Tapaiuna ou Beijo de Pau*. [S.l.: s.n.], 1971.

---

<sup>9</sup> “Parente” dos/ para os vivos, entenda-se. Entre os próprios mortos, para os Krahó, por outro lado, o que não há são relações de afinidade, o seu mundo é o da pura consanguinidade, marcado pela inexistência de conflitos e pela harmonia. Por outro lado, a ausência de relações de afinidade e das regras de etiqueta a ela associadas torna os mortos, para os Krahó, pessoas desprovidas de ‘vergonha’, que não sabem se comportar, cujo mundo é, portanto inviolável e caótico.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela. Nós os vivos: “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*: V. 16 (46), 2001. p. 69-96.

\_\_\_\_\_. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; COFFACI DE LIMA, Edilene (Org.). *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, 2010.

GORDON, César. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/Rio de Janeiro: UNESP/Instituto Socioambiental, 2006.

GOW, Peter. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HOWARD, Catherine V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Tapayuna*. Povos indígenas no Brasil. 2011. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapayuna>>. Acesso em: 1º ago. 2012.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras*. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SEEGER, Antony. *Nature and culture and their transformations in the cosmology and social organization of the Suyá, a ge-speaking tribe of central Brazil*. Chicago: University of Chicago, 1974.

\_\_\_\_\_. *Nature and society in central Brazil*. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEKI, Lucy. Evidências de Relações Genéticas na Família Jê. In: ESTUDOS LINGÜÍSTICOS, 18. / SEMINÁRIO DO GRUPO DE ESTUDOS LINGUISTICOS DO ESTADO DE SÃO PAULO, 36., 1989, Lorena. *Resumos...* Lorena, SP: Unicamp, 1989. p. 604-611.

VELTHEM, Lúcia Hussak van. “Feito por inimigos”: os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco*. Cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: UNESP, 2002.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n. 2, p. 347-365, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

**Recebido em 4 de fevereiro de 2015**

**Aprovado para publicação em 30 de junho de 2015**

# Conhecimento e uso de plantas nativas entre os xavante de Pimentel Barbosa, MT\*

## *Knowledge and use of native plants between xavante of Pimentel Barbosa land, MT*

Rafael Navas\*\*

Maria Elisa de Paula Eduardo Garavello\*\*\*

**Resumo:** O uso de plantas nativas sempre esteve presente na alimentação Xavante, junto com a caça. A agricultura possuía importância secundária para o grupo e, após o fim da mobilidade espacial pelo território, essa atividade ganhou importância para obtenção de alimentos, incentivada pelas políticas da Fundação Nacional do Índio, com aquisição de máquinas agrícolas. Nesse contexto, o objetivo deste trabalho foi avaliar o conhecimento e uso de plantas nativas pelos Xavante da Terra Indígena Pimentel Barbosa, Mato Grosso e o impacto da agricultura na atividade. O trabalho foi realizado entre 2006 e 2010, por meio de técnicas qualitativas, com entrevistas e observação participante. Observou-se aproximadamente 60 espécies nativas de uso na alimentação, porém, com o incremento da agricultura mecanizada e o cultivo nos quintais, a coleta foi sendo reduzida, com aumento no consumo de arroz.

**Palavras-chave:** Jê; Etnoecologia; cerrado.

**Abstract:** The use of native plants always been present in Xavante's food habits, along with hunting. The agriculture had secondary importance to the group and after the end of spatial mobility throughout the territory, this activity has gained importance for obtaining food, encouraged by the policies of the Fundação Nacional do Índio, with the acquisition of agricultural machinery. In this context, the objective of this study was to evaluate the knowledge and use of native plants by Xavante of Terra Indígena Pimentel Barbosa, Mato Grosso and the impact of agriculture in the activity. The study was conducted between 2006 and 2010, using qualitative techniques, with interviews and participant observation. There was about 60 native species of use in food, but with the increase of mechanized farming and farming in backyards, the collection was being reduced with increased consumption of rice.

**Key words:** Jê; Ethnoecology; cerrado.

\* Parte da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ecologia Aplicada – ESALQ/USP, Piracicaba, SP.

\*\* Doutor em Ecologia Aplicada pela Universidade de São Paulo, Eng. Agrônomo. E-mail: navas\_rj@yahoo.com.br

\*\*\* Professora Associada da Escola Superior de Agricultura Luiz de Queiroz, Universidade de São Paulo. E-mail: mepegara@usp.br

## 1 Introdução

No início do século XVIII, os xavante junto com os xerente habitavam a bacia do Rio Tocantins e formavam um só povo, pertencente ao grupo etno-linguístico Acuen, da família Jê. Nessa região, ocupavam um amplo território. Com a descoberta de ouro na região ocupada por esse povo, atuais Estados de Goiás e Tocantins, e a chegada de mineradores, bandeirantes, colonos e missionários, houve pressão sobre esse povo, ocasionando diversos conflitos. Alguns nativos reagiram com ataques e guerras, outros aceitaram a aproximação ou migraram em busca de novos territórios (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Na segunda metade do século XVIII, em busca de refúgio, alguns grupos xavante estiveram assentados em aldeamentos do governo, mas tiveram os efeitos das epidemias. Diante dos problemas de saúde nesses locais, os indígenas optaram pela saída dos aldeamentos e, no final do século XVIII, os xavante cruzaram o Rio Araguaia e se estabeleceram na região da Serra do Roncador, atual estado de Mato Grosso. Durante o século XIX e a primeira metade do XX, o grupo sofreu divisões, e realizaram novas migrações para oeste, nas margens do Rio das Mortes, Suiá-Missu e Kuluene. Até a terceira década do século XX, todos eles viveram relativamente livres do contato da sociedade não indígena. Após esse período, a política adotada pelo governo, através da conhecida “Marcha para o Oeste”, empreendeu os primeiros esforços para colonizar a região, incentivado em promover seu povoamento e a crescente preocupação com a ocupação das fronteiras. Nessa época, a maior parte dos grupos xavante estabeleceu contato pacífico com representantes da sociedade nacional, esgotados por doenças, fome e conflitos. Alguns grupos buscaram refúgio nos postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>1</sup> ou em missões religiosas. O último grupo a aceitar o contato permanente foi o de Pimentel Barbosa, ocorrido em 1946 (MENEZES, 1982).

À medida que os xavantes cederam à pressão da expansão nacional, os territórios que ocupavam tornavam-se acessíveis aos propósitos do governo. Assim, conseguiu-se implantar o modelo econômico capitalista no setor rural, através da política adotada no período pós-64, ao mesmo tempo em que se realizaram projetos fundiários, alguns em áreas tradicionalmente ocupadas pelos indígenas (MENEZES, 1982).

Com a adoção do novo modelo agropecuário, extensas áreas de cerrado foram desmatadas, principalmente para o cultivo de arroz e criação de gado.

---

<sup>1</sup> O SPI foi criado em 1910 e substituído pela FUNAI em 1967.

No final da década de 1970 e início de 1980, os xavantes procederam a intensas lutas, visando à recuperação de territórios tradicionalmente ocupados, principalmente aqueles entre aqueles que haviam se refugiado em missões ou postos do SPI. Diante destes conflitos, os xavantes pressionavam a FUNAI e, com os problemas alimentares nas aldeias, principalmente com escassez de caça, o governo reconheceu a necessidade de realizar um projeto para os xavantes, o qual estaria alinhado ao modelo de modernização da região, ao mesmo tempo em que solucionaria os problemas enfrentados. Essa modernização deveria ocorrer também às áreas indígenas, atrelando os índios ao sistema econômico, transformando-os em produtores comerciais. Esta era a política de integração definida pelo governo, em que o índio era reconhecido como sujeito transitório, ou seja, estava sendo preparado para ingressar na “civilização”. Essa política apontava para o fim da diversidade étnica e cultural, pois reconhecia essa diversidade apenas como um estágio de desenvolvimento, que se concluiria com a incorporação do índio à sociedade nacional. A política de integração fundava-se na crença de que a civilização ocidental representava o estágio mais avançado, além do que, não se reconhecia o caráter coletivo dessas populações. Por isso, o SPI desenvolvia uma política que propunha dar aos índios condições de evoluir lentamente, até integrarem-se totalmente à sociedade (FUNAI, s.d.). Assim, o órgão demarcava as Terras Indígenas, prestava atendimento de saúde, ensinava técnicas de cultivo e proporcionava educação formal. No final de 1981, seis Terras Xavantes haviam sido demarcadas: Areões, Pimentel Barbosa, São Marcos, Sangradouro, Marechal Rondon e Parabubure.

Com essa submissão dos indígenas ao SPI, o órgão tentou incentivá-los à prática da agricultura, pois para este, os xavantes possuíam um vasto território, que economicamente estava sendo pouco utilizado com o modo de vida tradicional, baseado na realização de excursões de caça e coleta. Essa mesma área poderia sustentar um número bem maior de agricultores, principalmente em uma região que estava sendo aberta à colonização e a atividades produtivas. Para o órgão, incorporando a agricultura como fonte importante de obtenção de alimentos, os xavantes poderiam se adaptar aos poucos à redução de seu território. Além disso, os funcionários do SPI teriam facilidade para administrar os indígenas (MAYBURY-LEWIS, 1984).

Mesmo com esse incentivo, os xavantes ainda realizavam excursões de caça e coleta, em que os índios percorriam o território durante meses, até voltarem para aldeia base, quando se dedicavam à colheita dos produtos que eram cultivados no início da estação das chuvas, e realizavam alguns rituais. De acordo com Silva (1983), os xavantes de Pimentel Barbosa realizaram essas

excursões até o início da década de 1980. Porém, com o contato permanente e a fragmentação dos territórios, a realização das excursões tornou-se cada vez mais difícil. Com a modernização da agropecuária, a paisagem do entorno de suas Terras foi alterada, e as fontes de alimentos tradicionais reduzidas, principalmente a caça.

Silva (1983), em trabalho com os xavantes na década de 1980, destacou que eles estavam se tornando agricultores, e esse evento poderia fazer com que gastassem mais tempo com essa atividade e menos tempo teriam para a vida social. Da mesma forma, para Sahlins (1978), em sociedades de agricultores, maior tempo é gasto para as atividades produtivas em comparação com sociedades de caçadores-coletores.

Atualmente os xavantes somam 13.000 pessoas, distribuídas em onze Terras Indígenas, geograficamente descontínuas. Apresentam elevadas taxas de natalidade e crescimento populacional desde a década de 1960. Porém a mortalidade infantil é relativamente alta. Dados indicam que 14% das crianças xavantes não sobrevivem até os dez anos de idade. As causas de morte são resultados de precárias condições sanitárias e contaminação da água. Doenças gastrointestinais e infecções respiratórias são as principais causas das mortes. Esses problemas resultam, em parte, da mudança do padrão de vida com mobilidade espacial pelo sedentarismo (ISA, s.d.).

O sedentarismo, a carência de caça e de outras fontes de proteína, assim como os projetos desenvolvimentistas da FUNAI resultaram em profundas mudanças em sua dieta, que têm levado à desnutrição e a problemas de saúde, como a anemia.

Assim, o objetivo deste trabalho foi realizar o levantamento das espécies nativas do cerrado de uso entre os xavantes e relacionar o aumento da atividade agrícola com a redução na coleta e consumo de frutos.

## 2 Metodologia

A Terra Indígena Pimentel Barbosa (14°41'S e 52°20'W) possui área de 328.966 hectares e localiza-se nos municípios de Canarana e Ribeirão Cascalheira, no estado de Mato Grosso. Essa TI foi homologada em 1986, e a população atual é de aproximadamente 1.800 pessoas, distribuída em oito aldeias.

Entre essas aldeias, a *Wedé'rá* foi o local deste estudo, sendo criada em 1997, com população de 57 pessoas, distribuídas em sete casas. Nessa aldeia, há quatro pessoas da geração anterior ao contato com o não-índio.

Em todas as viagens para coleta de dados, foram usadas técnicas qualitativas, como as de observação participante, em que o pesquisador participa da rotina e atividades dos pesquisados; entrevistas parcialmente estruturadas, em que alguns tópicos são fixados e outros redefinidos conforme o andamento da entrevista; entrevistas não estruturadas coletivas, em que há um diálogo livre entre pesquisador e informantes; desenhos (VIERTLER, 1988) e conversas informais.

A coleta de dados foi realizada entre os anos de 2006 a 2010.

### **3 Resultados e discussão**

#### **3.1 As plantas nativas e a atividade de coleta**

A subsistência xavante tinha como base as atividades de caça, a coleta de vegetais, a agricultura e a pesca, sendo as duas últimas consideradas de importância secundária (MAYBURY-LEWIS, 1984). Essas diferentes atividades eram condicionadas pela estação, e sua importância variava conforme o período do ano, e harmonizavam-se garantindo uma alimentação equilibrada e completa.

A atividade de coleta constituía-se uma atividade feminina, sendo realizada pelas mulheres de um mesmo grupo familiar e, também, junto com outras mulheres da aldeia, representando uma das poucas oportunidades de relacionamento social fora da casa (MAYBURY-LEWIS, 1984). Badinter (1986) relatou essa divisão do trabalho como sendo evidente em todas as sociedades. Segundo a autora, em sociedades de caçadores-coletores, a divisão do trabalho na obtenção do alimento fazia com que homens e mulheres traçassem trajetórias diferentes, dividindo o território de maneira que a mulher ficava em um espaço circunscrito, enquanto o homem percorria um campo mais vasto.

Durante o trabalho de campo, verificamos o conhecimento pela população da aldeia *Wedetã* de diversas espécies vegetais de uso na alimentação, e estas estão listadas na Tabela 1, com o tipo de vegetação que ocorre e a forma de consumo.

**Tabela 1** – Plantas conhecidas de uso na alimentação xavante.

Nome xavante	Nome comum	Nome científico	Local de ocorrência	Modo de consumo
<i>abaré'ture</i>	pequi do cerrado	<i>Caryocar brasiliense</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	in <i>natura</i> e cozido
<i>abaré</i>	pequi	<i>Caryocar brasiliense</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	in <i>natura</i> e cozido
<i>aõ</i>	jatobá da mata	<i>Hymenaea stilbocarpa</i>	mata ciliar	in <i>natura</i> e mingau
<i>a'ódo</i>	macaúba	<i>Acromiia aculeata</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	in <i>natura</i> e assado
<i>aõ'onrê</i>	jatobá do cerrado	<i>Hymenaea stigonocarpa</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	in <i>natura</i> e mingau
<i>ariwede</i>	tucum (castanha)	<i>Bactris setosa</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	
<i>berásinã</i>	tarumã	<i>Vitex sp.</i>	mata ciliar	in <i>natura</i>
<i>buru' wò</i>	cará	<i>Indeterminada</i>	mata ciliar	assado e cozido
<i>citopré</i>	indeterminada	<i>Indeterminada</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	in <i>natura</i>
<i>mã'are</i>	cará	<i>Indeterminada</i>	bambuzais	cozido
<i>monitó</i>	cajú	<i>Anacardium sp.</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	in <i>natura</i>
<i>mooní' waprú</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido e assado
<i>mo'õni'á</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido e assado
<i>mooní'höiré</i>	cará	<i>Dioscorea trifida</i>	mata ciliar	cozido
<i>mooní'supó</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar	cozido e assado
<i>norõmiré</i>	coco indaiá	<i>Attalea sp.</i>	cerrado <i>stricto sensu</i> / campos de murundum	in <i>natura</i>
<i>parabubu</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar	assado
<i>patesui' ré</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar	cozido e assado
<i>patede</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido
<i>patede'höicoa' wi</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	assado
<i>patedetsuiré</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / campos de murundum	cozido e assado
<i>patede'uptabi</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	indeterminada	cozido e assado
<i>púzi</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido e assado



Nome xavante	Nome comum	Nome científico	Local de ocorrência	Modo de consumo
<i>poné're</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	campos de murundum /mata ciliar	cozido e assado
<i>ritó</i>	mangaba	<i>Hancornia speciosa</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>sé</i>	palmito da macaúba	<i>Acrornomia sp.</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	mingau e assado
<i>terã</i>	jatobá do cerradão	<i>Hymenaea sp.</i>	mata ciliar	<i>in natura</i> e mingau
<i>têrire</i>	coquinho	<i>Indeterminada</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>tinini</i>	tipo de jabuticaba	<i>Indeterminada</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>tirí</i>	tipo de coquinho	<i>Indeterminada</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>tiriré</i>	acuri	<i>Attalea sp.</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>tomonti</i>	marmelada	<i>Alibertia sp.</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>tomonti'hai' rudu</i>	indeterminada	<i>Indeterminada</i>	mata ciliar	<i>in natura</i>
<i>tomõsu</i>	cará	<i>Dioscorea sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido
<i>tomõti' waawen</i>	marmelo	<i>Cydonia sp.</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>tonhõ</i>	indeterminada	<i>Indeterminada</i>	mata ciliar	<i>in natura</i>
<i>tonhõ'rirené</i>	indeterminada	<i>Indeterminada</i>	campos de murundum	
<i>tritebe</i>	coquinho	<i>Indeterminada</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>u' waire</i>	curriola	<i>Pouteria ramiflora</i>	campos de murundum	<i>in natura</i>
<i>ubãt</i>	cará	<i>Indeterminada</i>	mata ciliar	cozido
<i>udzutsi wã' á</i>	cará	<i>Stromanthe sp.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido e assado
<i>uhãnhõrrene</i>	caju rasteiro	<i>Anacardium sp.</i>	campos de murundum	<i>in natura</i>
<i>uzapó do apsênãhã</i>	cará	<i>Indeterminada</i>	campos de murundum / bambuzais	assado
<i>uso</i>	buriti	<i>Mauritia sp.</i>	mata ciliar	<i>in natura</i>
<i>utãtiri' waséde</i>	araticum	<i>Annona crassiflora</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	
<i>wõ</i>	cará	<i>Indeterminada</i>	mata ciliar	<i>in natura</i> e cozido
<i>wõ' riré</i>	cará	<i>Indeterminada</i>	mata ciliar	<i>in natura</i>

Nome xavante	Nome comum	Nome científico	Local de ocorrência	Modo de consumo
<i>vesuárã</i>	mama-cadela	<i>Brosimum guadichaudii</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>wa'á</i>	bacaba	<i>Oenocarpus bacaba</i>	mata ciliar	<i>in natura</i> e suco
<i>waré</i>	abiu do cerrado	<i>Pouteria</i> spp.	campos de murundum	<i>in natura</i>
<i>warazu' hã' assazé</i>	cagaita	<i>Eugenia dysenterica</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>warazu' rã á</i>	pitanga do cerrado	<i>Eugenia calycina</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>wairê</i>	palmeira	<i>Indeterminada</i>	campos de murundum	<i>in natura</i>
<i>wededú</i>	cará	<i>Fabaceae indet.</i>	mata ciliar / bambuzais	cozido e assado
<i>wederanpó</i>	baru	<i>Dipteryx alata</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>wesuarã</i>	muricizão	<i>B. verbascifolia</i>	campo sujo / campo limpo	<i>in natura</i>
<i>weteranti</i>	indeterminada	<i>Indeterminada</i>	bambuzais	
<i>zarare' pré</i>	indeterminada	<i>indeterminada</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>zôroiró</i>	tucum	<i>Bactris setosa</i>	cerrado <i>stricto sensu</i>	<i>in natura</i>
<i>patedé' supó</i>	cará	<i>indeterminada</i>	<i>Indeterminada</i>	

Com relação aos locais de ocorrência das espécies, o tipo de vegetação correspondente ao cerrado *stricto sensu* (*Am'hiü*), é o local com maior frequência de frutos. Os carás ocorrem com mais frequência em matas ciliares (*Ma'rã*). A vegetação tipo *A'pê* corresponde aos campos de murundum, e *Sada'rã* ao campo limpo, *Buru'rã* ao campo sujo e *Umratã'nã* são os locais em que ocorrem os bambuzais. A classificação da vegetação não se limita àquelas citadas neste trabalho: o que foi relatado refere-se aos locais visitados pelo pesquisador com os indígenas nas atividades de campo.

Há carás que ocorrem em regiões específicas, e alguns, como *Moo'ni'á* e *Mooni'wapru*, localizam-se longe das áreas da aldeia, e outros, como *Mooni'höi'ré*, localizam-se em áreas próximas. Essa especificidade de ocorrência das plantas e a fixação das aldeias contribuem também para que os jovens não conheçam tantas espécies de plantas, em especial pelo estilo de vida com pouca mobilidade pelo território. Alguns carás relatados pelos xavantes, também foram observados por Maybury-Lewis (1984, p. 88).

Na prática de coleta, as mulheres saem caminhando pelo cerrado com cestos, coletando os frutos encontrados. Saem nas primeiras horas do dia para realizarem essa atividade, devido a temperaturas elevadas da região. Quando vão para a roça, aproveitam para coletar frutos que encontram, como o buriti, pois as roças são em áreas de mata ciliar e nestas encontram-se muitas plantas dessa espécie, além de frutos de palmeiras nativas do cerrado, presentes nas roças-de-toco.

Tal conhecimento, entretanto, não é garantia de uso na alimentação. Pôde ser verificado que atualmente a coleta não tem a mesma importância como base alimentar. As mulheres não a realizam com frequência. Apenas em uma casa houve o relato dessa prática rotineiramente realizada pelas mulheres desse grupo familiar. Já as demais a realizam apenas quando não há outra fonte de alimento.

Leeuwenberg e Salimon (1999), em trabalho com os xavantes, observou que as mulheres não estavam realizando a atividade de coleta com frequência, e esse mesmo fato foi descrito por Leite (2007) entre os Wari, embora esse povo possuísse fonte desse alimento em seu território.

Em contexto diferente, Woortmann (1999) observou, entre comunidades pesqueiras, que, com a mudança na paisagem, as mulheres deixaram de praticar a coleta de plantas nativas e, com isso, a concepção da comunidade em relação a elas foi alterada.

Badinter (1986) citou que, entre sociedades de caçadores-coletores, a coleta era uma atividade perigosa e exigia muita energia e inteligência. As

mulheres tinham que realizá-la com rapidez e eficiência, buscando plantas nutritivas, ao mesmo tempo em que estavam atentas aos perigos e aos filhos pequenos que as acompanham.

Quando é época de frutificação de determinadas espécies, como pequi e baru, os membros da aldeia vão de carro até os locais conhecidos para realizarem a coleta destes, pois são produtos apreciados na dieta, e as plantas produzem grande quantidade de frutos. Assim, a coleta realizada por todas as mulheres, só é praticada nessa ocasião. O espaço explorado por elas altera-se dessa forma, pois, indo de carro, vão apenas para os locais conhecidos de determinadas espécies, principalmente aquelas citadas acima. O uso do território limita-se aos locais próximos a estradas. De acordo com informação dada, por estar em uma área nova no território, já que a aldeia foi criada em 1997, a comunidade não conhece muitos locais com espécies frutíferas, sendo que, por esse motivo, o conhecimento também deixa de ser transmitido para as mais jovens.

Os homens também conhecem as épocas de frutificação das espécies, sendo comum quando caçam e pescam, alimentarem-se de frutos encontrados no caminho.

Na classificação das plantas de uso na alimentação, nota-se que existem diferentes denominações para a mesma espécie vegetal, dependendo da parte consumida. Isto evidencia como o conhecimento e a classificação das plantas que a comunidade faz se relacionam às funções práticas do cotidiano.

Os conhecimentos que as populações indígenas possuem são produzidos a partir de atividades e práticas coletivamente desenvolvidas nos ambientes ocupados e explorados, correspondendo ao que a Convenção sobre a Diversidade Biológica designa de “conhecimentos, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais”. São essas práticas, inovações e conhecimentos que conservam a diversidade biológica dos ecossistemas (ALTIERI; NICHOLLS, 2000). Barbosa e Craveiro (2004) descreveram entre os xavante que, durante as realizações do *zõmo'ri* (caçadas familiares), “os jovens, homens e mulheres recebiam ensinamentos sobre os detalhes de caça, pesca e coleta de materiais naturais e medicinais”.

Os processos, práticas e atividades tradicionais dos povos indígenas - que geram a produção de conhecimentos e inovações relacionados a espécies e ecossistemas - dependem de um modo de vida estreitamente relacionado à natureza. A continuidade da produção desses conhecimentos depende de condições que assegurem a sobrevivência física e cultural desses povos.

Devido à redução do território dos xavantes a partir da criação da TI Pimentel Barbosa, aos conflitos pela ocupação das terras indígenas<sup>2</sup>, ao fim da mobilidade pelo território a partir das décadas de 1970 e 1980 e aos problemas de alimentação surgidos, a FUNAI implementou projetos de cultivo mecanizado de arroz nas aldeias da região Central do Brasil. Tais projetos visavam solucionar os problemas advindos da redução dos territórios indígenas, agravados pelo desmatamento das áreas do entorno e pela ocupação de suas terras, sendo que o excedente de produção seria comercializado. Esse projeto teve duração até o fim da década de 1980, provocando alterações nos padrões de subsistência das populações indígenas dessa região, principalmente pela substituição dos produtos tradicionais, como o milho, pelo arroz, levando à perda de sementes tradicionais. Assim, o arroz passou a ser base da alimentação xavante, fato que permanece nos dias atuais.

Sem a solução dos problemas de alimentação nas aldeias xavantes de Pimentel Barbosa, uma solução pensada pelos indígenas foi pedir o aumento do território para ter maior acesso a fontes de alimentos tradicionais. Com esse aumento, as áreas contíguas seriam desapropriadas. Assim uma Associação da região, formada pelos proprietários do entorno, propôs a realização de um novo projeto de cultivo mecanizado de arroz em conjunto com os indígenas para estes não pedirem o aumento da TI, considerando que esse aumento do território não supriria a necessidade de alimentos por essas comunidades. A duração desse projeto foi prevista para os anos de 2004 a 2010, tendo apoio da FUNAI e da Prefeitura Municipal de Canarana, MT.

A área total de cultivo desse projeto foi de 90 hectares, dividida entre as seis aldeias existentes nessa TI. A área de plantio para cada aldeia era obtida através de cálculos da relação entre a área total a ser plantada (90 ha) e a população de cada aldeia. A aldeia *Wedé'rã* possuía área de plantio de seis hectares, com colheita no último plantio de 280 sacos de arroz. A lavoura pertencente à aldeia *Wedé'rã* foi implantada em área aberta em anos anteriores. A área de plantio foi escolhida pelos membros da comunidade. O sistema de produção foi convencional, utilizando tratores e grade aradora das próprias aldeias. Utilizou-se tratamento das sementes com inseticida e adubação química. Nas etapas de limpeza e preparo do solo para plantio, essas operações eram realizadas por funcionários da prefeitura, com máquinas agrícolas. A capina das lavouras foi realizada pela comunidade das aldeias. A colheita foi

---

<sup>2</sup> A TI Pimentel Barbosa foi homologada apenas em 1986, havendo muitos conflitos entre índios e fazendeiros do entorno, devido à ocupação de suas terras e redução do território. Ainda hoje se observa no território áreas de ocupação de fazendas da década de 80, com presença de currais e construções.

terceirizada, com custo de R\$ 7.500,00 para todas as aldeias, sendo parte deste valor pago pela FUNAI em espécie e uma parte paga em produto colhido. Nas etapas de colheita, a comunidade foi para a lavoura ajudar a ensacar o arroz colhido mecanicamente. A técnica responsável relatou que, no período de colheita, mulheres e crianças percorreram a área após a passagem da colhedora recolhendo cachos de arroz caídos no chão. Para a responsável, esse fato confirmou o interesse da comunidade pelo projeto.

Em 2008, durante nosso trabalho de campo, os membros da aldeia informaram que o projeto da Associação havia terminado devido aos altos custos dos insumos utilizados no cultivo.

### 3.2 Os impactos da agricultura e da implantação dos quintais

Atualmente existe maior importância da agricultura para a obtenção de alimentos entre os xavantes da aldeia *Wedde'rá*, quando no passado essa atividade possuía importância secundária como forma de obter alimentos.

Como entre os bororos, também do grupo Jê, após o contato, a atividade agrícola foi intensificada, com introdução de novos cultivos e técnicas (SERPA, 2001). Os produtos cultivados entre os xavantes eram de ciclo curto, o que favorecia seu cultivo esporádico. Tratava-se de espécies apropriadas, pois dedicavam pouco tempo para essa atividade (MAYBURY-LEWIS, 1984). Os homens mais idosos da aldeia relataram que, quando colhiam os produtos da agricultura, realizavam alguns rituais, como nomeação das mulheres, dança e corrida de toras e era a época em que as famílias se encontravam na aldeia base, depois de terem realizado as expedições familiares de caça e coleta.

A partir da fixação das aldeias, os cultivos agrícolas foram também incrementados nos quintais, sendo de cuidado e uso do grupo doméstico. As Tabelas 2, 3 e 4 mostram a evolução dos cultivos nessas áreas entre os anos de 2008 e 2010. Nos dois primeiros anos, o incremento no número de espécies pode ser atribuído à ação do projeto Nutrição, da ONG Nossa Tribo, que implantou diversas espécies frutíferas nativas e exóticas e, também, ao fato de que não houve roças em 2008, todos os cultivos ocorreram nos quintais.

**Tabela 2** – Espécies cultivadas nos quintais da aldeia *Wede'rã* em 2008.

Casa 1	Casa 2	Casa 3	Casa 4	Casa 5
Mandioca brava	Mandioca brava	Mandioca	Mandioca	Mandioca
Mandioca mesa	Mandioca mesa	Jatobá	Baru	Cará
Abacaxi	Caju		Jatobá	
Mamão	Manga		Timbó	
Urucum	Limão		Pequi	
Pequi	Laranja		Caju	
Buriti	Buriti		Laranja	
	Pequi		Abacaxi	
	Baru		Limão	
	Coco			

**Tabela 3** – Espécies cultivadas nos quintais da aldeia *Wede'rã* em 2009.

Casa 1	Casa 2	Casa 3	Casa 4	Casa 5
Abacaxi	Abacaxi	Abacaxi	Abacaxi	Abacaxi
Caju	Abóbora	Caju	Caju	Caju
Coco	Baru	Coco	Abóbora	Amendoim
Palmeira nativa	Batata-doce	Erva-cidreira	Baru	Baru
Jatobá	Cabaça	Laranja	Cará	Cará
Laranja	Caju	Macaúba	Erva-cidreira	Abóbora sp.1
Mandioca brava	Cará xavante	Mandioca brava	Laranja	Abóbora sp. 2
Manga	Coco	Melancia	Limão	Coco
Melancia	Laranja	Pequi	Mandioca brava	<i>Mooni'höiré</i>
<i>Nodzö'á</i>	Limão	Urucum	Manga	Erva-cidreira
<i>Nodzö'pré</i>	Macaúba		Melancia	Feijão xavante
Urucum	Mandioca brava		Pequi	Laranja
Pequi	Manga		Babaçu	Macaúba
	Melancia			Mandioca brava
	Pequi			Manga
	Urucum			Melancia
	Medicinal			Algodãoxavante
				Milho xavante

**Tabela 4** - Espécies cultivadas nos quintais da aldeia *Wedé'rá* em 2010.

Casa 1	Casa 2	Casa 3	Casa 4	Casa 5	Casa 6	Casa 7
Abacaxi	Manga	Caju	Baru	Abóbora	Macaúba	Abóbora
Abóbora	Caju	Abacaxi	Abóbora	Laranja	Baru	Pequi
Caju	Abacaxi	Abóbora	Abacaxi	Melancia	<i>Abare'ture</i>	Macaúba
Pequi	Macaúba	Urucum	Melancia	<i>Abare'ture</i>	Algodão xavante	Mandioca brava
Melancia	Urucum	Macaúba	Limão	<i>Tomonti</i>	Melancia	Abacaxi
Macaúba	Laranja	<i>Abare'ture</i>	<i>Abare'ture</i>	<i>Zoroin'ró</i>	Mandioca brava	Mandioca mesa
Mandioca brava	Mandioca brava	Algodão xavante	Mandioca brava	Mandioca brava	Erva-cidreira	Algodão xavante
Urucum	Limão	Melancia	Macaúba		<i>Zoroin'ró</i>	Caju
Jatobá	Erva-cidreira	Mandioca brava	Jatobá		Abóbora	Laranja
Laranja	Cana	Laranja	Laranja		Feijão	<i>Abare'ture</i>
Manga	Coco	Pequi	Manga		Coco	Manga
<i>Zoroin'ró</i>	Algodão					Melancia
	Abóbora					
	Mamão					
	Pequi					
	Melancia					
	Baru					
	Gengibre					
	Banana					
	<i>Abare'ture</i>					
	<i>Tomonti</i>					

Esse incremento de espécies cultivadas nos quintais deu-se principalmente pelo plantio de frutíferas perenes, quando antes os cultivos eram realizados nas roças e, após a fixação das aldeias, é que houve a produção alimentícia nesses locais.

Os quintais tornaram-se importantes para produção agrícola e possuem alta diversidade de espécies, tanto nativas do cerrado, quanto exóticas. Adams et al. (2005) relataram a importância destas entre populações ribeirinhas do Amazonas, em que a maior parte dos cultivos era para alimentação e havia pouco cultivo de medicinais.

Os quintais apresentam-se como fonte complementar de alimentos. A comunidade considera que essas áreas não são boas para o cultivo de roças, como milho e feijão. As frutíferas, por não exigirem muitos cuidados, são compatíveis com o pouco tempo dedicado para essa atividade, mesmo a comunidade atualmente dependendo mais dos produtos da agricultura para sua subsistência. Silva (1983) chamou atenção, na década de 1980, para o fato



de que os xavantes estavam se tornando agricultores, e esse evento poderia fazer com que eles gastassem mais tempo com essa atividade, e menos tempo teriam para a vida social.

Num primeiro momento, a agricultura que se intensificou entre os xavantes, foi a de cultivos mecanizados, havendo maior tempo de trabalho nessa atividade. De fato, na TI Pimentel Barbosa, nas décadas de 1970 e 1980, foi realizado cultivo de arroz mecanizado, havendo participação da comunidade. Esse projeto encerrou-se nos anos 1980. Porém, de 2005 a 2008, a Associação Cana Rica desenvolveu esse mesmo modelo de projeto, numa concepção na qual a maior parte das etapas agrícolas era realizada por não-índios; a comunidade de *Wedé'rá* participava apenas nas etapas da capina e colheita.

Atualmente, com mais produtos da agricultura, principalmente o arroz, a coleta não é praticada com frequência. As jovens não conhecem tantas espécies de plantas do cerrado, sua localização e época de produção. Essa situação é agravada pelo fim da mobilidade espacial. A maior exploração do território permanece apenas com os homens na prática de caça.

Para Ferreira (2006), a produção do alimento se estabelece como relação moral dos homens com a natureza, onde a terra de trabalho é construída pelos saberes. A organização da produção leva em conta os ciclos próprios da natureza, a partir do qual se constroem as técnicas mais adequadas e os processos de trabalho. Em suas práticas produtivas, essas comunidades expressam sua leitura do ambiente, desenvolvida num movimento de relações empíricas e cotidianas com o meio, na construção de seu modo de vida. A leitura que fazem do seu espaço ecológico remete aos usos que elas aí praticam, diretamente relacionados à reprodução da sua vida material e simbólica.

#### **4 Considerações finais**

A partir do fim da mobilidade espacial pelo território entre os Xavantes de Pimentel Barbosa, houve incremento da agricultura e do plantio nos quintais, com redução da coleta de frutos nativos e seu uso na alimentação. Há conhecimento das espécies e das diferentes formas de uso, porém isso não garante seu consumo com frequência, devido principalmente ao consumo de arroz, que é produzido mecanicamente através de projetos desenvolvidos por agricultores da região e da FUNAI.

## Referências

- ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui Sérgio; SANCHES, Rosely Alvim. Agricultura e alimentação em populações ribeirinhas das várzeas do Amazonas: novas perspectivas. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. 8, n. 1, p. 65-86, 2005.
- ALTIERI, Miguel; NICHOLLS, Clara. *Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, 2000.
- BADINTER, Elisabeth. *Um é o outro: relações entre homens e mulheres*. 4. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- BARBOSA, Hélio Batista; CRAVEIRO, Silvia (Org.). *Na trilha da cidadania: iniciativas para a promoção dos direitos das comunidades indígenas*. São Paulo: Programa Gestão Pública e Cidadania, 2004.
- FERREIRA, Simone Raquel Batista. Campesinidade e território quilombola no Norte do Espírito Santo. *GEOgrafia*, Rio de Janeiro, n. 16, p. 57-82, 2006.
- FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. [s.d.]. Disponível em: <www.funai.gov.br>. Acesso em: 10 fev. 2007.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. *Transformando o arco do desmatamento no arco do desenvolvimento sustentável: uma proposta de ações emergenciais*, [s.d.]. [online]. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/esp/novogov/proposta.htm>. Acesso em: 12 dez. 2009.
- LEEUWENBERG, Frans; SALIMON, Mario. *Para sempre A'uwê: os xavante na balança das civilizações*. Brasília: Artwork, 1999.
- LEITE, Maurício Soares. *Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984.
- MENEZES, Cláudia. Os xavante e o movimento de fronteira no leste matogrossense. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 25, p. 63-87, 1982.
- SAHLINS, Marshal. A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, Edgar (Org.). *Antropologia econômica*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978. p. 6-43.
- SERPA, P. *Povos indígenas do Brasil*. Instituto Socioambiental, 2001. [online]. Disponível em: <www.socioambiental.org.br>. Acesso em: 22 jan. 2010.
- SILVA, Aracy Lopes da. Xavante: casa - aldeia - chão - terra - vida. In: CAIUBY, Sylvia Novaes (Org.). *Habitacões indígenas*. São Paulo: Nobel, 1983.
- VIERTLER, Renate Brigitte. *Ecologia cultural: uma antropologia da mudança*. São Paulo: Ática, 1988.
- WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. O ambiente e a mulher: o caso do litoral do Rio Grande do Norte, Brasil. In: WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. *Respeito à diferença: uma introdução à antropologia*. Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1999.

**Recebido em 4 de fevereiro de 2014**

**Aprovado para publicação em 10 de junho de 2015**

# **Chefia indígena, política indigenista e missões religiosas: a perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva multiétnica de Dourados, MS (1917-1980)**

*Indigenous leadership, indigenous policy and religious missions: the loss of charism guarani kaiowá shaman in the multiethnic area in Dourados, MS (1917-1980)*

Lígia Duque Platero\*

**Resumo:** Neste artigo, abordo o problema da perda do carisma de xamãs Kaiowá e Guarani na reserva de Dourados, no Mato Grosso do Sul, entre 1917 e 1980. A temática se associa à questão da aliança política e religiosa entre os Terena e parentelas Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva, com a Missão Evangélica Presbiteriana Caiuá (MEC). Neste texto, mostro que vários elementos da política indigenista do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em associação à MEC, contribuíram para a diminuição da presença de xamãs na reserva indígena de Dourados (RID) como lideranças carismáticas, que exerciam o lugar de chefia política e religiosa. Entre esses elementos, destaco a política de terras do Estado brasileiro, a criação da figura do capitão, a existência de comunidades que se opunham politicamente (em facções) dentro da reserva e o desmatamento. Além disso, destaco situações de violência simbólica e física contra os praticantes da “religião tradicional” dos Kaiowá e Guarani da reserva de Dourados, nas décadas de 1960 e 1970, associadas a acusações de feitiçaria. Essas situações podem ser consideradas como casos de intolerância religiosa. O artigo se insere nos campos da Etnohistória, Antropologia Política e Antropologia da Religião.

**Palavras-chave:** Guarani-Kaiowá e Guarani-Ñandeva; intolerância religiosa; xamãs.

**Abstract:** In this article, I discuss the problem of loss of charisma Guarani Kaiowá shaman and on the Dourados reserve in Mato Grosso do Sul, between 1917 and 1980. The topic is associated with the issue of religious and political alliance between the Terena and kinsfolk

\* Doutoranda em Antropologia do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da UFRJ. Bolsista CAPES. Mestre em Estudos Latino-americanos pela Universidade Nacional Autónoma do México (UNAM). Bacharel e licenciada em História pela USP. E-mail: ligiaplatero@gmail.com

Guarani-Kaiowá and Guarani-Ñandeva with the Missão Evangélica Presbiteriana Caiuá (MEC). In this paper, I show that various elements of the indigenous policy of the Serviço de Proteção ao Índio (SPI) and the Fundação Nacional do Índio (FUNAI), in association with MEC, contributed to the reduction of the presence of shamans in RID as charismatic leaders, who exercised the place of political and religious leadership. Among these elements, highlight the land policy of the Brazilian government, the creation of the captain's figure, the existence of communities that are politically opposed (in factions) within the reserve and deforestation. Also, highlight situations of symbolic and physical violence against practitioners of "traditional religion" of the Guarani Kaiowá and the Dourados reservation, in the 1960s and 1970s, associated with witchcraft accusations. These situations can be considered as cases of religious intolerance. The article falls in the fields of Ethnohistory, political anthropology and religion anthropology.

**Key words:** Kaiowá and Guarani; religious intolerance; shamans.

## 1 Introdução

Neste artigo, mostro elementos da política indigenista do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em associação com a Missão Evangélica Caiuá (MEC), os quais produziram a perda do carisma dos xamãs "tradicionais" na reserva indígena de Dourados (RID), no período entre 1917 a 1980. Por que houve a diminuição da presença da liderança carismática dos rezadores na RID, no período entre a criação da reserva, em 1917, até o período quando as igrejas evangélicas pentecostais começaram a ingressar nessa Terra Indígena, em 1980? Pereira (2004, 2012), Vietta e Brand (2004) e Mura (2006) afirmaram que parte dos moradores da reserva acredita que os rezadores "não curam mais" e que, na reserva, "não há mais *ñanderú* de verdade". Neste artigo, apresento possíveis razões para essa transformação da chefia política e religiosa na RID.

Abarco o período da formação da reserva, em 1917, até 1980, para pensar sobre as relações e processos que podem ter gerado a transformação em relação à chefia espiritual e política na reserva. Essa transformação se deu com a presença dos capitães, e com a presença de novas lideranças indígenas políticas e espirituais, a partir da década de 1980, quais sejam os pastores evangélicos. No caso da Terra Indígena de Panambizinho, Souza (2012) chamou essa crise de "enfraquecimento da figura do rezador". A presença civilizadora da MEC nessa reserva, desde 1929, possui importância fundamental nesse processo.

Para abordar essas questões, baseei-me em discussão bibliográfica, em observação participante, realizada em um trabalho de campo exploratório na reserva de Dourados, com duração de um mês, entre novembro e dezembro de 2010, e entre 21 a 30 de março de 2015; além da análise do conteúdo de

seis entrevistas em profundidade<sup>1</sup> e na crítica documental (BLOCH, 2001) de quatro documentos escritos<sup>2</sup>, cuja análise foi feita por meio da crítica desses documentos históricos (BLOCH, 2001; RICOEUR, 2003).

Estabeleci um tipo ideal das relações entre pastores e xamãs, chefes de posto e capitães indígenas, visando entender como essas relações influenciaram na transformação da posição política dos xamãs “tradicionais”. Utilizei o conceito de Max Weber (2012) de carisma, para pensar a questão da chefia na reserva.

Percebi que a aliança política e religiosa de parentelas Terena, Kaiowá e Guarani (Ñandeva) à Missão Evangélica Caiuá até a década de 1960 não foi o único elemento que levou os *ñanderú* e/ou rezadores Kaiowá e Guarani a diminuir a realização de seus rituais tradicionais na RID, apesar da postura dos missionários da MEC, de inibir a realização de rituais “tradicionais”, desde sua entrada na reserva até a década de 1980. De acordo com relatos de pessoas Guarani (Ñandeva), ainda que os pastores presbiterianos da MEC aconselhassem os fiéis a não participarem dos rituais tradicionais, afirmando que era “coisa do diabo”, muitos Kaiowá e Guarani continuavam participando de ambos os tipos de cerimônias religiosas.

Por outro lado, de acordo com informantes, a derrubada da floresta na reserva, a partir da década de 1950, impossibilitou a presença e conexão com os espíritos da floresta, os-jara (donos), donos das árvores e dos animais, levando a uma transformação do xamanismo “tradicional” dos Kaiowá e Guarani (Ñandeva).

Além disso, nas décadas de 1960 e 1970, a política de terras do Estado brasileiro gerou a entrada compulsória de muitas parentelas Kaiowá e Guarani na reserva, principalmente a partir da década de 1960. Com a entrada de várias famílias extensas de Kaiowá e Guarani (Ñandeva) na reserva, estas passaram

---

<sup>1</sup> Para preservar os interlocutores, a maioria dos nomes dos entrevistados foi ocultada ou alterada. As entrevistas utilizadas foram realizadas com uma professora Kaiowá, uma professora Guarani (Ñandeva), um idoso Guarani (Ñandeva), um reverendo da Missão Caiuá e uma rezadora Guarani (Ñandeva). Além dessas entrevistas, utilizei trechos de uma entrevista realizada por Santos (2012). Sendo a maioria dos interlocutores Guarani-Ñandeva, este artigo explicita a memória de membros dessa etnia em relação a eventos ocorridos sobretudo nas décadas de 1960 e 1970, na RID.

<sup>2</sup> Os documentos utilizados foram os seguintes: MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ - MEC. *Associação Evangélica de Catequese dos Índios*. Biblioteca Marechal Rondon. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, [s.d.]; SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *Relatório das atividades dos membros do “Summer Institute of Linguistics” entre os índios brasileiros no ano de 1959, dirigido ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI. Microfilme 338, fotograma 881 - 893, 1960; SPI, *Sobre ministração de escola e cultos religiosos*, 1953, Microfilme 380, fotograma 1507; SPI, *Separata do regulamento do Serviço de Proteção aos Índios relativa aos Postos Indígenas - decreto n. 736 de 5 de abril de 1936*, microfilme 338, fotograma 2274b, p.15.

a se organizar em relações de alianças e oposições entre parentelas, gerando o que Thomaz de Almeida (2001) chamou de faccionalismo.

O ideal de vida dos Kaiowá e Guarani é a existência de cada família extensa em seu *tekoa*, sendo as parentelas lideradas pelos cabeças de parentela, cujo ideal de vida é a consanguinidade (e a consanguinização dos afins por meio da coabitação). Com a coexistência de várias parentelas dividindo espaço na mesma reserva, essas facções agem por meio do que os Kaiowá e Guarani chamam de *política* (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001), associada a fofocas e boatos (e acusações de feitiçaria), sendo que cada um visa sempre à proteção dos interesses de sua própria parentela ou parentelas aliadas.

A presença de diferentes comunidades de Terenas, Kaiowás e Guaranis (Ñandeva) na reserva possibilitou a existência de casamentos interétnicos, gerando comunidades multiétnicas hierarquizadas, com um vasto leque de distintividades culturais (PEREIRA, 2012).

De acordo com relatos de Guaranis (Ñandeva), a ação dos capitães Terena nas décadas de 1960 e 1970 foi muito violenta, marcada pelo apoio da MEC e do SPI e da FUNAI (existente a partir de 1967). Entre essas comunidades, a maioria Terena da aldeia Jaguapirú foi a que mais se aliou à MEC. O apoio dado pela MEC às famílias de capitães terena significou uma amplificação das acusações de feitiçaria e da perseguição política contra os xamãs e pessoas que participavam das práticas religiosas “tradicionais”.

De acordo com Thomaz de Almeida (2001 apud MURA, 2010), as afirmações dos pastores da MEC de que as práticas religiosas dos xamãs tradicionais eram “coisas do diabo” resultaram na amplificação das acusações de feitiçaria entre parentelas rivais, ampliando as lutas internas na RID. Essas afirmações dos missionários de que as cerimônias dos Kaiowá e Guarani eram diabólicas podem ser consideradas como casos de violação de direitos à liberdade religiosa ou casos de intolerância religiosa<sup>3</sup>. É possível que, nessas décadas,

---

<sup>3</sup> De acordo a Miranda (2010), a intolerância religiosa é uma categoria moral fortemente usada pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR). Essa comissão foi criada em 2008 como reação às ações violentas de neopentecostais contra terreiros de candomblé e umbanda no Rio de Janeiro. Segundo Silva (2009), a intolerância religiosa assemelha-se à discriminação em geral, associada ao preconceito étnico e racial, como atitude em face ao “outro”. De acordo a Miranda e Goulart (2009), o tema da tolerância faz parte da construção simbólica da sociedade ocidental, representando a tentativa de tratar por meio de acordos públicos a cisão e a diferença. John Locke (1964, apud MIRANDA; GOULART, 2009) afirmou em sua *Carta a respeito da tolerância* que o “problema da intolerância” resultava da confusão entre os domínios civil e religioso. Nessa carta, o autor estabelece o princípio da laicidade do Estado moderno, ao afirmar que “pessoa alguma tem o direito de prejudicar de qualquer maneira a outrem em seus direitos civis por ser de outra igreja ou religião”. À luz da legislação brasileira, a intolerância religiosa correspondia, até abril de 2014, à infração da legislação antirracismo no que diz respeito à liberdade de culto e de crença. A lei antirracismo é a Lei Caó, n.7.716/89, que

alguns xamãs tenham se retirado da reserva para evitar maiores conflitos, após violências simbólicas e físicas associadas a acusações de feitiçaria.

Assim, a perda do carisma dos *ñanderú* ou rezadores foi gerada devido à confluência de vários fatores que alteraram a presença da chefia indígena tradicional. Entre esses fatores, destacam-se a política de terras do Estado brasileiro, que gerou o confinamento; a criação pelo SPI e FUNAI da figura política do capitão, que foi incorporado às práticas políticas das comunidades inseridas na RID; o desmatamento, que levou à expulsão dos espíritos donos dos animais e da floresta, segundo a cosmologia dos Kaiowá e Guarani (*Ñandeva*), impossibilitando práticas do xamanismo “tradicional” e a comunicação com as divindades. Além disso, a existência de disputas entre comunidades rivais dentro da RID, intensificadas devido ao apoio da MEC no combate às práticas religiosas dos *ñanderú*, desde sua inserção na reserva em 1929 até a década de 1980, também foi um fator muito importante para a perda do espaço político e do carisma dos rezadores. Entretanto, na década de 1980, a MEC iniciou uma autocrítica em relação a suas práticas e alterou o seu discurso, já não tão contrária às práticas religiosas dos xamãs.

## 2 A política indigenista e a reserva de Dourados

Entre 1915 e 1928, o SPI criou sete reservas indígenas<sup>4</sup> no atual Mato Grosso do Sul, destinadas à ocupação dos Kaiowá, visando à “proteção” e à “civilização” dos indígenas e à abertura de territórios tradicionalmente indígenas para a ocupação de colonos brasileiros. A Reserva Indígena de Dourados foi criada em 1917, com 3600 ha, junto ao Posto Indígena Francisco Horta, como Posto de Assistência, Nacionalização e Educação. As áreas reservadas pelo SPI não eram os lugares onde se instalavam tradicionalmente as famílias extensas dos Kaiowá. Estas habitavam tradicionalmente os *tekoa*, lugares onde se constrói o modo de ser Kaiowá e Guarani.

Nessas unidades familiares, os *ñanderú* eram tradicionalmente os guias espirituais e a autoridade política principal. Eles eram líderes carismáticos,

---

vigora hoje em sua quarta versão (SILVA, 2009, p.27). Entretanto, além dessa lei, atualmente vigora a Lei de Ação Civil Pública, n. 12.966, de 24 de abril de 2014, com a inclusão da proteção à honra e dignidade de grupos raciais, étnicos ou religiosos.

<sup>4</sup> A primeira foi a reserva Benjamim Constant, criada em 1915, em Amambai, com 3.600ha. A segunda, criada em 1917, foi a reserva de Dourados, com 3.600ha. A terceira foi a reserva Carapó, de 1924, com uma extensão de 3700 ha. Em 1928, foram criadas mais quatro reservas: a reserva Limão Verde, em Amambai, com 900 ha, e as reservas Pirajuy, em Paranhos, Sassoró/Ramada, em Tacuru e a reserva de Tacuaperi, em Coronel Sapucaia, todas com 3600ha cada (BRAND, 1997).

cuja autoridade era baseada em conhecimentos e conselhos, não sendo uma autoridade coercitiva (SHADEN, 1962).

Desde a formação do Posto Indígena Francisco Horta, o SPI criou a figura do *capitão* na reserva, indígena escolhido pelo SPI para ser uma autoridade e um intermediário entre as parentelas e os chefes de Posto. De acordo com interlocutores indígenas, os capitães não eram uma figura política importante desde a criação da reserva até a década de 1950. Entretanto, a partir das décadas de 1950 e 1960, a sua presença política e coercitiva começou a ofuscar a liderança dos xamãs.

Desde a década de 1920, parentelas Terena foram levadas pelo SPI para ocupar a reserva de Dourados junto aos Kaiowá, pois eles eram considerados mais “civilizados” porque falavam português, eram produtores rurais e haviam lutado junto aos brasileiros na Guerra do Paraguai. A entrada dos Terena na reserva foi parte do projeto de nacionalização do SPI. Parentelas Guarani (Ñandeva) também passaram a habitar a reserva, muitas delas vindas do Paraguai ou de outras localidades.

Além da presença dos capitães indígenas na reserva, desde 1928 havia também a presença carismática dos pastores da presbiteriana MEC<sup>5</sup>. Eles foram autorizados pelo SPI a ingressar na reserva, pois a política indigenista do SPI de “civilização” ou nacionalização considerava que a conversão religiosa ao cristianismo poderia ser uma maneira exitosa de incorporação dos indígenas à sociedade brasileira<sup>6</sup>. Os missionários receberam autorização para utilizar o edifício escolar do Posto como escola diária da missão e para realizarem reuniões dominicais (LOURENÇO, 2008, p.134).

Estou de acordo com Lourenço (2008, p.134), quando afirma que houve uma confluência entre a política indigenista realizada pelo SPI e o trabalho da MEC<sup>7</sup>. A assistência nas áreas de educação e saúde foi o foco do trabalho da

---

<sup>5</sup> Os fundadores da MEC eram o reverendo Alberto Sydney Maxwell e sua esposa Mabel Davis Maxwell. Eles eram missionários presbiterianos estadunidenses que representavam a *East Brazil Mission* (LOURENÇO, 2008).

<sup>6</sup> Durante a formação do SPI, houve um processo de laicização da questão indígena no país (ROCHA, 2003, p.147). Entretanto, pode-se perceber que, principalmente a partir da década de 1930, as igrejas foram consideradas como instrumento de “incorporação” e “civilização” das populações indígenas, ainda que tivessem que seguir as normas estabelecidas pela política indigenista oficial. No regulamento do SPI de 1936, esta questão fica explicitada: “Os índios são também inteiramente livres, quando queiram, **de guardar e praticar as crenças e ritos de seus maiores, e com eles atingir a incorporação à nacionalidade**” (SPI, Separata do regulamento do Serviço de Proteção aos Índios relativa aos Postos Indígenas – decreto n. 736 de 5 de abril de 1936, microfilme 338, fotograma 2274b, p.15).

<sup>7</sup> De acordo com Miranda (2010), a separação oficial entre Estado e Igreja nos remete à promulgação da primeira Constituição da República, de 24 de fevereiro de 1891, que aboliu a religião



MEC, visando à mudança de costumes e à conversão religiosa dos indígenas da reserva, no sentido de conversão no âmbito das crenças. Como afirma uma interlocutora Guarani (Ñandeva), “O ensino do português na escola estava diretamente relacionado com a catequização, pois o objetivo era ensinar a ler a bíblia”.

A MEC realizava um trabalho assistencialista distribuindo roupas, remédios e ensinando as primeiras letras e hábitos de higiene aos indígenas. Além disso, a Missão criou, em 1938, o orfanato *Nhanderoga*, onde se instalavam os filhos órfãos dos indígenas da região. No *Nhanderoga*, a antiga prática missionária de educação das crianças indígenas como foco principal para a conversão religiosa persistia, na longa duração: “É na criança índia que a Missão deposita as suas mais ricas esperanças” (MEC, s.d., p. 04).

De acordo com outra interlocutora Guarani (Ñandeva):

Era um internato onde a missão Kaiowá criou tipo um orfanato. Tinha muitas crianças que perderam os pais, ficaram órfãos no período da epidemia de febre amarela, sarampo, catapora e varíola que se abateu aqui na comunidade. Muitas crianças ficaram órfãs, aí a missão criou em *Nhanderoga*, que é a nossa casa em Português.

As mortes devido às epidemias e as curas alcançadas com a utilização de remédios da medicina ocidental davam margem a ideias de que “a missão ajuda o índio”. Já nas primeiras décadas da presença da Missão na reserva, muitas parentelas se aproximaram dos pastores que, como os xamãs, também eram conselheiros, curadores e líderes carismáticos.

Em 1941, existiam duas escolas na reserva de Dourados, ambas na aldeia Jaguapirú. Uma era a escola do Posto, e a outra era a Escola da Missão. De acordo com interlocutores, essas escolas eram a escola da Missão era “igual à escola de branco”, com as mesmas disciplinas. O principal ponto curricular nas escolas era o ensino do português, junto ao ensino de hábitos associados à higiene, ao uso de roupas regionais, o combate ao alcoolismo e a crença no trabalho produtivo.

Entre as atividades da MEC, eram realizados aos domingos atos cívicos, nos quais se levantava a bandeira e se cantava o hino nacional, além de

---

oficial no país “ao afirmar que “todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum” (§ 3º do art. 72, Seção II - Declaração de Direitos)” (MIRANDA, 2010, p.127). Entretanto, como afirma a autora, “o primeiro marco legal republicano que entrou em vigor foi o Código Penal, de 11 de outubro de 1890, no qual estava prevista a criminalização de algumas práticas não classificadas como “religiosas”, mas que eram associadas aos crimes contra a saúde pública e ao exercício ilegal da medicina” (MIRANDA, 2010, p.127). Sendo assim, as práticas que não se enquadravam à concepção da prática religiosa vigente (cristã), com direito à proteção legal, ganhavam uma distinção de status, podendo ser criminalizadas.

executar rituais e cerimônias religiosas cristãs, configurando uma unidade entre rituais cívicos nacionais e religiosos (SPI, Sobre ministração de escola e cultos religiosos, 1953, Microfilme 380, fotograma 1507). Na década de 1950, os principais trabalhos da Missão associavam-se à Escola primária (Escola da Missão), o orfanato *Ñhanderoğa*, o ambulatório médico e a Igreja Evangélica Caiuá (com uma escola dominical, com 150 alunos, divididos em oito turmas). A Missão também possuía duas escolas na matas e cincopontos regulares de pregação (MEC, s.d., p. 05).

### 3 Os significados da conversão religiosa

Desde a entrada da Missão Evangélica Caiuá na Reserva, em 1928, até a década de 1980, a conversão religiosa ao protestantismo histórico de algumas parentelas Kaiowá e Guarani e também de parentelas terena significava fazer parte de um grupo de convívio e solidariedade, que possibilitava receber auxílios materiais relacionados com a assistência educativa e ajuda na área da saúde e no orfanato. De acordo com entrevista realizada com uma professora Guarani (*Ñandeva*), como uma espécie de contrapartida à ajuda da missão, as famílias participavam dos cultos e frequentavam os pontos de pregação.

A presença dos pastores da Missão dentro da Reserva de Dourados, nesse período, gerou uma alternativa à autoridade carismática dos chefes de parentela e xamãs, que indicavam os costumes e a forma adequada de ser. Entretanto, não havia brigas entre pastores e xamãs, existindo em geral relações respeitadas e cordiais.

O que movia o trabalho dos obreiros da Missão Caiuá era a fé que tinham na necessidade da cristianização das populações indígenas Kaiowá e Guarani. Aos olhos dos pastores, a vida dos indígenas com poucos recursos materiais, com doenças e privações era a expressão da falta de Deus em suas vidas. Ainda que a assistência educacional e de saúde fossem pontos fortes do trabalho da Missão de mudança de costumes, o seu principal objetivo seguia sendo a catequização<sup>8</sup>. O tripé do trabalho da missão era a catequização na igreja, o ensino religioso e o atendimento ambulatorial (MEC, s.d., p.05).

Desde as primeiras décadas da permanência da Missão na reserva de Dourados, os Kaiowá e os Guarani estiveram disponíveis e quiseram participar das atividades escolares do SPI e da Missão e das reuniões dominicais

---

<sup>8</sup> A temática da associação entre o projeto de mudança de costumes e “conversão religiosa” é uma continuidade da longa duração. O projeto de catequização dos jesuítas foi, desde o século XVI, um projeto de transformação dos maus costumes (VIVEIROS DE CASTRO, 2013).

de catequização. Essa “abertura ao outro” dos Kaiowá e Guarani para a participação nas atividades da Missão se dava porque a língua portuguesa, a bíblia e os rituais cristãos eram compreendidos como poderes dos brancos, que eram almejados por muitos indígenas.

Como afirma Viveiros de Castro (2013, p. 195), a busca de absorver o outro é uma constante em meio à inconstância da alma selvagem<sup>9</sup>. O problema é perceber o significado desse “crer sem fé”, esse obscuro desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos.

Como afirma Benites (2009), a frequência à escola foi estimulada por muitas parentelas Kaiowá, pois a escrita e a escolarização eram consideradas fontes de saberes externos, prestígio e poder político dos não indígenas. Por isso a aprendizagem da escrita foi, muitas vezes, desejada e estimulada pelas famílias dos Kaiowá, dos Guarani e dos Terena.

De acordo com interlocutores, muitas parentelas Kaiowá e Guarani estimulavam seus filhos a participarem das atividades escolares. Como afirmou a professora Marlene Guarani (entrevista de 2010)<sup>10</sup>, que iniciou seus estudos em 1957,

Era uma coisa nova que tinha na aldeia -, e os pais queriam que os filhos lessem. [...] eles deixavam ir à escola, porque era uma coisa nova e falava que o filho ia aprender ler. E outro que a missão veio pregar uma religião e o índio Kaiowá sempre frequentou a igreja e frequentou a escola também.

Além do ensino do português, a MEC também buscou cristianizar por meio do ensino bilíngue. Na década de 1950, a MEC aliou-se à missão protestante *Summer Institute of Linguistics* (SIL). Junto ao Summer, os pastores realizaram um trabalho de tradução da bíblia e de criação de cartilhas. Diversos indígenas participaram desse processo, entre eles, o Kaiowá Marçal de Souza. Primeiramente, as cartilhas foram usadas por professores não indígenas na Reserva. Como afirmou uma interlocutora Guarani (Ñandeva), esse ensino era algo como “faz de conta que eu ensino e faz de conta que eu aprendo”.

Além da alfabetização associada à catequização, que era realizada nas escolas, a Missão possuía outras formas de expansão do evangelho na reserva. Em documento (MEC, s.d.), a missionária Dona Loide conta sobre uma convenção evangélica realizada entre 15 e 16 de agosto de 1951, com a

<sup>9</sup> Como afirma Viveiros de Castro (2013, p. 195): “O problema, portanto, é determinar o sentido desse misto de volubilidade e obstinação, docilidade e recalcitrância, entusiasmo e indiferença com que os Tupinambá receberam a boa-nova. É saber o que eram essa “fraca memória” e essa “deficiência da vontade” dos índios, esse crer sem fé; é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos”.

<sup>10</sup> O nome da entrevistada foi alterado.

presença de crentes e missionários da *South American Indian Mission*. Um dos objetivos da reunião era “despertar as igrejas indígenas para a evangelização dos seus irmãos”.

De acordo com o relato da missionária Dona Loide, naquela reunião, o capitão da aldeia Bororó da reserva de Dourados dirigiu-se para lá com trinta pessoas Kaiowá, que não falavam português. Uma estratégia dos missionários era traduzir as pregações para as línguas terena e guarani e, naquela ocasião, houve tradução para essas duas línguas.

Para a missionária, os momentos mais emocionantes daquele encontro foram os indígenas Kaiowá ao falarem publicamente e “se entregarem para Cristo”. Exponho a seguir a fala de um Kaiowá, segundo o relato da missionária:

Eu não tenho nada, sou muito pobre, nem a minha família eu trouxe comigo, mas viajei dia e noite sem parar para assistir esta reunião. Não tenho nada para dar a Jesus, mas dou a ele hoje o meu coração, quero segui-lo sempre, estou encantado em ver tanta gente. (MEC, s.d., p.05).

A adoção do cristianismo nesse contexto se associava a fazer parte de um grupo de solidariedade. Nessa fala de um Kaiowá, é perceptível a adoção do discurso da Missão Caiuá sobre a miséria dos indígenas. De acordo com os pastores da Missão, a miséria material era expressão da miséria espiritual. Com esse discurso sobre a miséria e ausência de Deus, a Missão justificava a sua atuação junto aos indígenas e junto aos fiéis das igrejas financiadoras (GONÇALVES, 2012).

De acordo com a missionária, entre todos os que falaram, o momento que gerou mais alegria foi na fala de Marçal de Souza. Segundo ela, ele subiu no púlpito onde estava o reverendo Orlando e falou: “Reverendo, o senhor tem trabalhado sozinho, mas de hoje em diante, eu estarei ao seu lado em todo o Serviço do Senhor e em todas as lutas, eu não tenho feito nada pelo meu Mestre e agora Ele me chama, eu irei, nem que seja para sofrer ou morrer por Ele”.

Ele se tornou a primeira liderança indígena letrada na aldeia, na década de 1950. De acordo com uma interlocutora, Marçal de Souza foi uma liderança que frequentava a Missão e os cultos. Ele foi o primeiro indígena da reserva a se tornar professor e catequista<sup>11</sup>.

De acordo com a fala da professora Guarani (Ñandeva) Edna Guarani (SOUZA, 2012),

---

<sup>11</sup> Entretanto, Marçal foi demitido do SPI na década de 1950, pois um indígena não poderia ser professor. Marçal se tornou uma liderança letrada e foi assassinado devido às lutas pelas terras, no dia 25 de novembro de 1983.

Nós aqui da minha família, nós fomos educados na igreja Presbiteriana que é a da Missão Caiuá. Meu pai [Marçal de Souza] chegou a fazer o curso de missionário, e a gente nasceu e foi criado na religião cristã e vendo como se vivia nessa outra crença. Mas, paralelo a isso, meu pai sempre explicava e mostrava que a gente tinha outro tipo de crença, do índio mesmo, e que os ensinamentos da Missão eram a crença do não índio. Contudo, a maioria de nós indígenas, como a missão era coisa nova, ia por necessidade material ou pelo medo da igreja.

Como percebido nas falas de interlocutores, o trabalho da Missão Caiuá possuía um aspecto persuasivo, devido ao seu persistente trabalho de assistência e à criação de uma visão generalizada na reserva de que “a missão ajuda o índio”. Entretanto percebi, na fala dos interlocutores, que os pastores da MEC também realizavam ameaças para que os frequentadores de seus cultos não participassem mais das práticas rituais tradicionais, associando-as a “coisas do diabo” e ao pecado.

Como afirmou uma interlocutora Guarani (Ñandeva) (entrevista de 2010), os pastores proibiam a participação dos “fiéis” Kaiowá e Guarani nas cerimônias religiosas tradicionais: “proibia, falava que era pecado, que era coisa do diabo, que tinha que seguir a religião de Jesus”. Essa postura da Missão fazia com que algumas parentelas deixassem de participar das cerimônias religiosas e dos rituais tradicionais dos *ñanderú*.

Portanto houve uma espécie de comparação e competição entre as lideranças carismáticas dos pastores da missão e dos xamãs tradicionais. Lembrando que esses dois atores religiosos eram também lideranças políticas importantes na reserva. Como líderes carismáticos, a sua presença e suas falas continham exemplos sobre “a boa maneira de se viver”.

De acordo com Edna Guarani, muitas parentelas seguiam frequentando os dois tipos de culto, o cristão e as cerimônias de chicha tradicionais. Entretanto algumas famílias ficavam amedrontadas e já não participavam das cerimônias de chicha:

[...] uns deixavam de ir porque tinham medo, porque a religião dizia que era pecado, as festas tradicionais eram pecado, eram coisa do diabo e quem fazia isso ia sofrer penalização, ia para o fogo do inferno. E tanto que o fogo é sagrado para nós, olha que contradição.

De acordo com Mura (2006), as afirmações dos pastores da MEC de que a religião dos Kaiowá e Guarani era “coisa do diabo” resultou na intensificação das acusações de feitiçaria entre os próprios indígenas. Por meio da observação e das entrevistas, percebo que a adoção da crença cristã, a participação dos cultos e o pertencimento a grupos aliados à MEC não significou a “perda da cultura”, nas palavras de Terenas e Guaranis. Ainda que algumas parentelas ficassem com medo de participar dos rituais tradicionais, associando-os à

possível execução de feitiços feitos pelos xamãs, muitos continuavam participando e a estrutura sociocosmológica persistia.

#### 4 Significados do feitiço, da cura e da doença para pastores e xamãs

De acordo com Mura (2006), a feitiçaria é uma forma de predação no nível da magia. Muitos autores separaram a religião dos Guarani e dos Kaiowá da crença na magia. Entretanto, a magia e a religião são um só para os Kaiowá e Guarani. Na crença tradicional, a feitiçaria é uma prática que pode ser realizada por um xamã, mas que teve uma formação diferenciada, com o auxílio de seres telúricos e não somente de seres divinos.

Quando o doente respeita o *teko porã* (o bom viver), as doenças poderiam ter sido transmitidas por outros xamãs, por meio da prática do feitiço. Para os Kaiowá e os Guarani, as doenças são problemas de desequilíbrio social (violência, homicídio, briga, etc.) provocados pela quebra de interditos (quando a pessoa não se comporta de acordo ao *teko porã* – a maneira certa de se viver). Mas muitos desses interditos deixaram de ser praticados com o contato com não índios e com as instituições da sociedade nacional na Reserva, porque a nova situação não viabilizava essa prática nas ações cotidianas e rituais que constituíam o *teko porã*.

Estou de acordo com Mura (2006, p. 267) ao afirmar que:

As doenças são associadas a anomias sociais, e os xamãs tradicionais afirmam que muitas doenças são resultado das experiências do *teko reta*, as múltiplas formas de ser Kaiowá. Quando uma pessoa não segue as normas tradicionais, os xamãs afirmam que a “culpa” para a existência da doença é o próprio doente.

Um exemplo dessa quebra de interditos é a mistura das crianças de parentelas diversas nas mesmas escolas. A educação das crianças, que era realizada pelas próprias parentelas, passou a ser realizada unindo as crianças de diferentes parentelas nos mesmos espaços, criando situações de brincadeiras e chacotas que eram desaconselhadas pelos mais velhos, guiados pelos aconselhamentos do xamã líder de parentela. As crianças também não podiam andar sozinhas nas estradas, o que passou a acontecer (BENITES, 2006).

De acordo com Mura (2006), para os xamãs Kaiowá, a cura era uma questão de equilíbrio e harmonia social. Quando uma pessoa adoece, os xamãs afirmam que isso é resultado das atitudes da pessoa, que não seguia o *teko porã*, o bom viver. Quando a pessoa seguia essa maneira de ser, os xamãs diziam que a doença podia ser resultado devido ao mau comportamento de outros

familiares. Para os xamãs, o procedimento de cura se associava à capacidade do xamã de afastar os maus espíritos.

Para os pastores, as doenças eram resultado da miséria na qual viviam os Kaiowá Guarani, em uma situação “sem Deus no mundo”. O significado da doença para os pastores é a debilidade do corpo físico, que pode ser contida com o uso de medicamentos. Em 1961, a Missão Evangélica Caiuá criou um Hospital, que representou um maior atrativo para a população da reserva em torno à Missão e aos pastores. Desde a década de 1930, os pastores de Missão Caiuá recebiam os Kaiowá e Guarani para tratá-los de tuberculose, devido à epidemia que havia na região (VIETTA, 2007).

Como diz a fala do reverendo Benedito, que também foi muito repetida por interlocutores terena, “se não fosse a Missão, muitos indígenas não estariam vivos, pois estavam todos doentes, e a Missão os ajudou a curar”. Além disso, a missão ajudou a criar os filhos e filhas dos órfãos, o que comprova que “a missão ajuda o índio”. Essa ajuda fazia com que a Missão se transformasse em um polo de atração dos Kaiowá e dos Guarani da reserva.

## 5 O desmatamento

Entre os fatores que levaram à perda de carisma dos *ñanderú* ou rezadores na reserva está o desmatamento, promovido pelo SPI desde a década de 1950, e prosseguido pela FUNAI na década de 1970. O desmatamento levou à transformação do modo de vida, inviabilizou um tipo de existência próximo aos espíritos da natureza e a manutenção de práticas cotidianas associadas à religião tradicional. O desmatamento ocorreu não apenas dentro da RID, mas também nas fazendas onde ainda viviam parentelas Kaiowá e Guarani.

De acordo com os interlocutores, era a conexão com a natureza que permitia aos indígenas vivenciarem a sua religião “tradicional”. A presença da vegetação na reserva foi extinta na década de 1970:

Até na década de 70 ainda existia floresta, eu aqui, a gente foi criado totalmente em sintonia, em harmonia com a natureza, em todos os sentidos, a questão cultural religiosa indígena. (Entrevista de novembro de 2010).

De acordo com a entrevista a Edna Guarani realizada por Santos (2012, p. 207), as famílias se reuniam espontaneamente:

Aqui era floresta! [...] Então, a gente ia para as rezas, a chicha, as danças tradicionais e participava das reuniões de família, das histórias orais, da tradição.

Um interlocutor Terena (entrevista de 2010) afirmou que, até o começo da década de 1970, ainda existia muita peroba e aroeira na reserva. Mas a FU-

NAI disse que iria derrubar as matas para “fazer casa para o índio”. “Sempre aquela história de fazer para o índio, né? Mas pouco se faz para o índio, né?”.

## 6 Política territorial e sobreposição de parentelas na RID

Além da questão do desmatamento, de acordo com Brand (1997), o processo de *esparramo* foi mais intenso entre 1950 e 1980, gerando o que o autor chamou de confinamento. Essas décadas foram um período de criação de fazendas, e os Kaiowá foram sendo expulsos de suas aldeias, buscando refúgio no fundo das fazendas (onde havia floresta) e nas reservas (BRAND, 1997)<sup>12</sup>.

De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1976 apud MURA, 2006), na década de 1950, havia, na reserva de Dourados, quatro comunidades, uma terena e outras três Kaiowá, cada grupo mantendo sua autonomia. A família mais influente era a Fernandes, seguida pela dos Snards, ambas Kaiowá.

Devido à entrada de um grande número de parentelas Kaiowá, Guarani e Terena na década de 1960, a situação transformou-se e acirraram-se os conflitos entre as parentelas. Com a entrada de várias famílias extensas de Kaiowá e Guarani (Ñandeva) na reserva, estas passaram a se organizar em relações de alianças e oposições entre parentelas, gerando o que Thomaz de Almeida (2001) chamou de faccionalismo. Com a coexistência de várias parentelas dividindo espaço na mesma reserva, essas facções agem por meio do que os Kaiowá e Guarani chamam de *política* (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001), associada a fofocas e boatos (e acusações de feitiçaria), sendo que cada um visa sempre à proteção dos interesses de sua própria parentela ou parentelas aliadas.

De acordo Thomas de Almeida (2001 apud MURA, 2010), criou-se na década de 1960 uma tríade entre os capitães, os chefes de posto e os pastores, favorecendo a consolidação do papel do “capitão” indígena na RID. Essa tríade possibilitou que algumas famílias indígenas, principalmente terenas, pudessem sobrepor-se às famílias rivais.

---

<sup>12</sup> Alguns autores trataram do histórico do contato entre os Kaiowá, os Guarani e a sociedade nacional (BRAND, 1997; VIETTA, 2007), nessa região de fronteira entre os países Paraguai e Brasil. Esses autores associaram a questão do contato ao problema da perda da terra dos *tekoa* dos Kaiowá. Durante o Estado Novo, como parte da Marcha para o Oeste – uma campanha ideológica que previa a “construção da nação” e a colonização do “interior desabitado” do país – foram criadas várias Colônias Agrícolas Nacionais e, entre elas, a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), criada em 1943 no território federal de Ponta Porã. Essas Colônias Agrícolas buscavam colonizar e nacionalizar o interior do país e as regiões de fronteira e formavam parte do Ministério da Agricultura, correspondendo ao plano de colonização do governo federal (BRAND, 1997, p.85). Assim, foi intensificado o processo de dispersão das parentelas e o desmantelamento das famílias extensas, em um processo chamado pelos Kaiowá de *esparramo*, segundo Brand (1997).



Segundo Thomas de Almeida (2001 apud MURA, 2010), entre os anos 1960 e 1970, as reservas tiveram a sua população duplicada ou mesmo triplicada. Famílias pertencentes a grupos políticos inimigos foram obrigadas a viver em pequenos espaços reservados:

Nessa situação, a eficácia da intervenção dos agentes coloniais aumentou, permitindo a construção de novas estruturas de poder que tiveram significativas consequências sobre a organização interna das reservas, favorecendo a consolidação do papel de “capitão” indígena, instituído pelo SPI para mediar as relações com essa população. (THOMAS DE ALMEIDA, 2001 apud MURA, 2010, p. 128).

De acordo com Mura (2006), essa articulação entre chefes de Posto, pastores da Missão Caiuá e “capitães”, instaurou um clima de tensão e violência nas reservas. As famílias articuladas a esses capitães conseguiram diminuir a influência política dos xamãs. Nesse contexto, havia muitas acusações de feitiçaria, e as famílias tinham medo de desenvolver doenças que, supostamente, poderiam ser lançadas por feitiços:

Criava-se assim, uma tríade, composta por chefe de Posto, pastor e “capitão”, que impunha regras políticas e lógicas de desenvolvimento alheias à tradição indígena. Isto ocorria muitas vezes porque, apoiadas nesse suporte externo, algumas famílias indígenas podiam exercer com maior eficácia poder sobre suas rivais, não significando que se teriam convertido ou assumido outra ótica comportamental. O fator cultural básico permanecia o mesmo, sendo que a acusação de práticas de feitiçaria (dirigida aos xamãs relacionados a famílias não aliadas), por exemplo, constituiu uma significativa arma nas mãos dos missionários, que conseguiram, por certo período, isolar os xamãs de muitas famílias, que temiam ser atingidas por doenças – estas sendo consideradas obra de algum feiticeiro. (MURA, 2006, p.128).

De acordo com entrevista de uma professora Guarani (Ñandeva) e seu pai, habitantes da RID, havia um trauma de muitas famílias Kaiowá e Guarani em relação aos capitães terena, devido à sua atuação nas décadas de 1960 e 1970. Nesse período, “qualquer reza dos Kaiowá e dos Guarani eram consideradas como rezas para matar”. As cerimônias religiosas dos Kaiowá e dos Guarani foram identificadas com feitiçaria, “como algo do diabo, como macumba”. A fala dessa professora guarani é interessante, pois há a presença da ideia do senso comum da sociedade brasileira de que a “macumba” ou manifestações religiosas de origem africana são “coisas do diabo”. Nesse sentido, as cerimônias religiosas dos Kaiowá e dos Guarani eram identificadas negativamente a religiões afro-brasileiras, sofrendo tipos comparáveis de violência simbólica.

De acordo com Mura (2006), a acusação da feitiçaria foi utilizada como uma arma significativa nas mãos dos missionários ou dos capitães. Havia a

crença na Reserva de que as doenças poderiam ser provocadas por algum feiticeiro, e as cerimônias religiosas tradicionais e os rituais passaram a ser identificados à feitiçaria. Devido ao aumento do número de parentelas na reserva e a conflitos resultantes da divisão dos lotes entre as novas parentelas que chegavam, aumentavam também as acusações de feitiçaria. De acordo com interlocutores Ñandeva, as acusações levaram à existência de mais violência física e simbólica na reserva, nas décadas de 1960 e 1970, principalmente contra pessoas Kaiowá e Guarani (Ñandeva)<sup>13</sup>.

De acordo com Mura (2006), na década de 1970, o equilíbrio da reserva mudou, e a família Fernandes perdeu espaço territorial para os terena, sob a liderança de Ramon Machado. Com a divisão territorial da Reserva em duas, sendo uma a aldeia Jaguapirú e a outra a aldeia Bororó, Ramon passou a ser capitão da aldeia Jaguapirú, deixando a aldeia Bororó sob comando de Ireño Snard. Segundo esse autor, o surgimento de Ramon se deveu principalmente devido ao apoio da Missão Caiuá (que lhe entregou um trator) e do chefe do Posto da época, instituições que acreditavam que esse apoio aos Terena contribuiria para o “desenvolvimento da Reserva” (MURA, 2006, p. 333).

Segundo a interlocutora Guarani (Ñandeva), “depois que entrou o Ramon Machado e o Chaquinho começou a dividir, por questões políticas”. Eles “eram bravos, davam castigos para as pessoas, colocavam as mulheres para trabalharem peladas nas estradas”. De acordo com a interlocutora, os novos capitães proibiam a prática da “cultura” dentro da aldeia:

Na época dos Ramon, esses novos capitães, eles proibiram a prática da cultura dentro da aldeia. Impediam os Guarani e Kaiowá achando que eles cantavam à noite e dançando à noite, que eles estavam fazendo macumba. Estavam fazendo reza brava, estavam fazendo feitiçaria, que era coisa do diabo. Proibia. Eles iam nas festas e falavam que os índios Guarani e Kaiowá tinham rezas só para matar. Ou às vezes a pessoa estava cantando na casa e já achavam que estava bêbado. Outro dia chegavam os conselheiros, levavam, não é, pai? Bate. Leva para trabalhar na beira da estrada. Surra ainda.

Na década de 1970, houve uma diminuição do número dos rituais na reserva, principalmente porque havia a ameaça de retaliações e da violência física. Os *ñanderú* foram perdendo espaço político e religioso na RID. Suas rezas visando à cura foram cada vez menos acreditadas, em um processo de

---

<sup>13</sup> De acordo com um reverendo da Missão Caiuá, em 2007, os pastores da reserva tiveram que assinar um Termo de Ajuste de Conduta junto ao Ministério Público, “para respeitar a cultura”: “Essa coisa de não deixar o paciente ir no pajé ou não ir no hospital pra ficar só na igreja, barulho, discriminação - você não pode cumprimentar o outro que não é da tua igreja - essas coisas assim. E tudo botava no TAC pra se respeitar essas coisas, pra se viver harmonicamente aqui dentro”.

perda de prestígio e carisma desses tradicionais chefes de parentela. De acordo com Max Weber (2012, p. 159):

Se, por muito tempo, não há provas do carisma, se o agraciado carismático parece abandonado por seu deus ou sua força mágica e heroica, se lhe falha o sucesso de modo permanente e, sobretudo, se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a possibilidade de desvanecer sua autoridade carismática.

Além disso, os xamãs já não podiam resolver os conflitos entre as parentelas, que eram associados a problemas espirituais.

De acordo a Mura (2006), a partir da década de 1970, houve a expulsão de muitos *ñanderú* da RID, levando à consequente diminuição do número de rituais “tradicionais” nessa localidade:

[...] segundo informam os Kaiowá, o líder terena, com a ajuda de sua “policia indígena” teria sido alvo de inúmeras violências e expulsões de líderes políticos e religiosos, chegando a ter, após a morte de Ireno Snard (ocorrido no fim dos anos 80), o pleno controle da reserva. (MURA, 2006, p.333).

Com a expulsão de xamãs Kaiowá e Guarani e o controle da RID, então efetuada por Ramon Machado, criou-se uma diminuição da presença de lideranças políticas e religiosas tradicionais na RID. Dessa forma, muitos habitantes da RID começaram a afirmar que “na reserva não existem mais rezadores de verdade”. Sendo assim, amplificou-se a descrença em relação aos rituais e às curas promovidas pelos *ñanderú*.

Com a redução do número de xamãs Kaiowá e Guarani na RID, os que restaram já não tinham recebido o mesmo preparo e conhecimento como os *ñanderú*, sendo chamados de caciques ou rezadores. Apesar de também serem líderes carismáticos, os rezadores e rezadoras não possuíam o mesmo reconhecimento como possuíam os *ñanderú* (MURA, 2006).

No final da década de 1970, os pastores da Missão Caiuá seguiam sendo personalidades carismáticas de importância, mas não atendiam às expectativas dos Kaiowá e Guarani em relação à cura espiritual, considerada como resultado do afastamento dos maus espíritos.

A situação descrita abriu espaço para a entrada de um grande número de igrejas evangélicas pentecostais na Reserva, no começo da década de 1980. Diferente das igrejas protestantes históricas, como a Missão Caiuá, igrejas como a Deus é Amor permitiam aos indígenas tornarem-se pastores sem a cobrança de um profundo estudo teológico (PEREIRA, 2004). No começo da década de 1980, iniciou-se uma nova situação histórica na Reserva, associada à entrada de um amplo número de missões pentecostais e à realização de conversões religiosas em massa a essas igrejas.

Segundo uma interlocutora Guarani (Ñandeva):

Depois de muitos anos, já na década de 1980, é que a Missão [Evangélica Caiuá] deixou de colocar as práticas tradicionais guarani kaiowá como se fosse coisa de pecado. Aí eles não pressionaram mais, evoluíram um pouco.

## 7 Reflexões finais

A política indigenista na reserva de Dourados posta em prática pelo SPI e pela FUNAI em associação à MEC atrelou a mudança de costumes e a “civilização” à conversão religiosa, desde a entrada da Missão na Reserva, em 1929. Muitos Kaiowá e Guarani quiseram participar das atividades escolares e religiosas da Missão e fizeram uso da assistência na área de saúde. A sua “conversão” à religião presbiteriana associava-se mais ao vínculo que possuíam com a Missão Caiuá, como uma contrapartida pela ajuda material dada pela Missão.

Estabeleceu-se uma espécie de concorrência entre líderes carismáticos, os pastores da Missão Caiuá e os *ñanderú*. Os pastores da missão estimulavam os Kaiowá e os Guarani a não participarem dos rituais e das cerimônias religiosas dos Kaiowá e dos Guarani. Entretanto, essas etnias seguiam participando dos dois tipos de rituais.

A situação histórica a partir da década de 1950 até 1980 foi um período de maior transformação econômica e política na reserva, que influenciou na perda do carisma dos *ñanderú* ou rezadores. Devido ao início da derrubada das matas a partir da década de 1950, muitos rituais e interditos já não podiam mais ser praticados.

Com a entrada massiva de parentelas na Reserva nas décadas de 1960 e 1970, e a formação da tríade estabelecida entre chefes de posto, pastores da Missão Evangélica Caiuá e capitães (sobretudo terena), muitos rezadores perderam importância política na Reserva. O apoio dado pelas agências indigenistas aos capitães legitimava suas ações violentas contra Kaiowás e Guaranis que participavam de rezas tradicionais.

Nessas décadas, como resultado do apoio dado pela MEC às parentelas dos capitães terena e o aumento das rivalidades internas, houve uma amplificação das acusações de feitiçaria entre as parentelas e o aumento da violência simbólica e física contra os Kaiowá e Guarani participantes dos rituais tradicionais.

A perda do carisma de muitos *ñanderú* e rezadores, no final da década de 1970, foi resultado, por um lado, das consequências da política de terras

e do confinamento, que inviabilizou a reprodução de muitas práticas sociais tradicionais dentro da Reserva. Por outro lado, a amplificação das acusações de feitiçaria entre parentelas rivais relaciona-se ao discurso da Missão Evangélica, que insistia em afirmar o caráter demoníaco dos rituais organizados pelos *ñanderú*. A expulsão de muitos *ñanderú* da Reserva nas décadas de 1960 e 1970 gerou uma situação de crise espiritual, que abriu espaço para a entrada das missões pentecostais na reserva de Dourados, desde o início da década de 1980.

Muitas situações existentes na reserva de Dourados desde o ingresso da MEC, mas, principalmente, no período entre 1960 e 1980, se ocorressem na atualidade, seriam consideradas violações de direitos de liberdade religiosa e intolerância religiosa contra os Kaiowá e os Guarani. Entretanto, na legislação vigente naquele período, que tinha origem na legislação do início da República, o combate à feitiçaria era instituído como uma prática legal e resultou na discriminação em relação às religiões afro-brasileiras e em relação às religiões indígenas.

## Referências

BENITES, Tonico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2009.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre, RS: PUC/RS, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

GONÇALVES, Carlos Barros. Missionários de papel: imagens dos índios Caiuá em jornais protestantes. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2012. 368p. v. II.

LOCKE, John. *Carta a respeito da tolerância*. São Paulo: IBRASA, 1964[1689].

LOURENÇO, Renata. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*. Dourados, MS: UEMS, 2008.

MIRANDA, A. P. M. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in) criminalização da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, Brasília, 2009/II, p. 125-152, dez. 2010.

MIRANDA, A. P. M.; GOULART, J. B. Combate à intolerância ou defesa da liberdade religiosa: paradigmas em conflito na construção de uma política pública de enfrentamento ao crime de discriminação étnico-racial-religiosa. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 26-30 out. 2009, Caxambu, MG. *Anais...* Caxambu: ANPOCS, 2009.

MURA, Fabio. *À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. Rio de Janeiro: UFRJ/MN/PPGAS, 2006.

\_\_\_\_\_. A trajetória dos *Chiru* na tradição de conhecimento Kaiowá. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 123-150, 2010.

MARQUES, Levi Pereira. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2012. 368 p. v. II.

\_\_\_\_\_. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. v. II.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

SILVA, Jorge da. *Guia de luta contra a intolerância religiosa e o racismo*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SOUZA, Ana Maria Melo. Liderança Kaiowá: entre a religião tradicional e a Igreja pentecostal. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti, 2012. 368p.v. II.

THOMAZ DE ALMEIDA. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs Kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai*. 2007. 512f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP.

VIETTA, Katya; BRAND, Antônio. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais ente os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004. v. II.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WEBER, MAX. *Economia e sociedade – elementos da sociologia compreensiva*. 4. ed. 1. reimp. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2012. v. 1.

**Documentos:**

Entrevista com Marlene Guarani, aldeia Jaguapirú, março de 2010.

MISSÃO EVANGÉLICA CAIUÁ – MEC. *Associação Evangélica de Catequese dos Índios*. Biblioteca Marechal Rondon. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, [s.d.].

SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO – SPI. *Sobre ministração de escola e cultos religiosos*, 1953. Microfilme 380, fotograma 1507.

\_\_\_\_\_. *Separata do regulamento do Serviço de Proteção aos Índios relativa aos Postos Indígenas* – decreto n. 736 de 5 de abril de 1936. Microfilme 338, fotograma 2274b. p.15.

SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS. *Relatório das atividades dos membros do "Summer Institute of Linguistics" entre os índios brasileiros no ano de 1959, dirigido ao diretor do Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI. Microfilme 338, fotograma 881-893, 1960.

**Recebido em 28 de julho de 2014**

**Aprovado para publicação em 20 de maio de 2015**





# Este lixo não me pertence! Relato e discussão de um caso de violência interétnica

*This garbage does not belong to me!*  
*Presentation and discussion of a case of inter-ethnic violence*

Volmir Rabaioli Rabaioli\*

Leosmar Antonio\*\*

Josemar de Campos Maciel\*\*\*

**Resumo:** O trabalho que segue almeja documentar um caso de violência interétnica em andamento, na relação entre uma prefeitura, órgão de representação com atribuições de assistência aos seus cidadãos, e uma territorialidade indígena. Trata-se de um caso de violência interétnica, porque perpetrada por autoridades públicas contra uma população de indígenas. Trata-se ainda de violência simbólica, por ostentar uma situação na qual a população que devia ser alvo de interlocução e cuidados, é tratada como invisível. São apresentadas e comentadas, com base na teoria decolonial, imagens e depoimentos da população em questão acerca dos resíduos de cidade vizinha, sistematicamente depositados em seu terreno, sem aviso, negociação ou tratamento. É preservada a anonimidade de autoridades e da população, revelando apenas a etnia Terena.

**Palavras-chave:** descolonização; resíduos; comunidade/nação Terena.

**Abstract:** This paper aims to document a case of inter-ethnic violence in progress, involving a municipality, officially in the position of a representative body with responsibilities for assistance to their citizens, and an indigenous territoriality, a group which affirms itself as ethnically distinct. A situation is presented and interpreted like an event of interethnic and symbolic violence: the population that should be subject for dialogue and care, instead is handled as invisible. One discusses, based on decolonial theory, images and testimonials given by people concerned in the situation of disposal of the waste from the nearby town, systematically deposited on their land without notices, negotiations or treatment. One preserves the anonymity of authorities and the population involved, revealing only that one deals with a Terena community.

**Key words:** decolonial thought; waste; Terena community/nation.

\* Graduação em Administração pela Faculdade de Itapiranga. Mestrado em Desenvolvimento Local. Doutorado em andamento em Ciências Ambientais e Sustentabilidade Agropecuária (UCDB). Atualmente docente e Coordenador do Curso Superior de Tecnologia em Logística do Centro Universitário Anhanguera – Unidade II de Campo Grande, MS. E-mail: rabaiole@hotmail.com

\*\* Graduação em Biologia (UEMS); Mestrado em Desenvolvimento Local (UCDB). Atualmente é docente da UFMS, no Curso Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, Assessor Regional do Núcleo Cerrado/Pantanal do Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena. E-mail: leosmarantonio@yahoo.com.br

\*\*\* Graduação em Filosofia (FUCMT); Mestrado (UCDB) e Doutorado (PUC-Campinas) em Psicologia. Pós-doutorado em andamento (USP-EACH) em Estudos Culturais. Atualmente docente do curso de graduação em Filosofia (UCDB), do Mestrado em Desenvolvimento Local (UCDB) e no Programa Erasmus Mundus (UCDB; KULeuven; Universidade de Pádua; Paris-Panthéon-Sorbonne I). E-mail: maciel50334@yahoo.com.br

## 1 Introdução

O povo Terena corresponde ao grupo que vive nas regiões mais meridionais da ocupação da família Aruak no Brasil. Atualmente, estão distribuídos na região dos rios Aquidauana, Miranda, afluentes do Rio Paraguai e em diversos outros municípios de Mato Grosso do Sul.

O último levantamento divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, em 2010 coloca-os entre as etnias mais populosas do país, com o contingente populacional Terena de 28.845 indivíduos (IBGE, 2010). Atualmente, esse povo se encontra distribuído entre os estados de São Paulo, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

Ainda de acordo com o IBGE (2010), o município de Miranda detém a terceira maior população indígena do Estado de Mato Grosso do Sul, aproximadamente 6.476 indígenas.

A história do povo Terena divide-se em três etapas (BITTENCOURT; LADEIRA, 2000, p. 24-26). A primeira, o Tempo Antigo, que corresponde à saída do Êxiva, quando transpuseram o rio Paraguai e instalaram-se no atual estado de Mato Grosso do Sul.

Em seguida, vem a Guerra do Paraguai, lembrada como talvez o momento mais significativo para a vida dos Terena (1864-1870). Os Terenas e os Guaicurús foram aliados dos brasileiros na luta para preservar seus territórios. Porém esse momento significou a maior perda de suas terras tradicionais, afetando profundamente o modo de vida desse povo.

A terceira etapa e atual momento correspondem ao Pós-Guerra ou Tempo de Servidão. O que marca esse período é a busca pela autonomia, a reconquista dos territórios tradicionais do povo Terena. Este momento está sendo vivido com maior aproximação da sociedade não indígena, submetidos à imposição de hábitos dos *purutuyes*.

O descompasso entre o crescimento demográfico Terena e a perda de suas terras tradicionais levaram às pressões cada vez mais intensas sobre os recursos naturais, impondo dia após dia, maiores dificuldades para as práticas tradicionais agrícolas desse povo. Sem condições de auferir da terra a produção mínima para sua subsistência, eles são obrigados a viver na dependência cada vez maior de produtos industrializados e de programas sociais de segurança alimentar.

A situação agrava-se porque o consumismo espalha-se em ritmo cada vez mais crescente nessas comunidades, desencadeando o acúmulo de resíduos sólidos que, aliado à inexistência do serviço de coleta de lixo, agrava

as condições ambientais nessas comunidades, em relação à sua capacidade de suporte.

## **2 Caracterização da Terra Indígena**

Intermediado por Cândido Mariano da Silva Rondon, a Aldeia foi demarcada, em 1905, em 2.260 hectares e, mais tarde, em 1911, foi reconhecida pelo Serviço de Proteção ao Índio. Contudo só foi expedido o Título Definitivo pelo Governo de Mato Grosso em 1965, quando foi criada oficialmente a Reserva Indígena Cachoeirinha.

Essa área geográfica, segundo o Instituto Socioambiental (ISA, 2010), possui 36.263 hectares e uma população de 4.920 pessoas. Essa Terra Indígena contém seis aldeias, sendo uma em processo de reconhecimento. Embora essas unidades sociológicas tenham suas organizações geopolíticas independentes, cada uma delas com um Cacique, elas mantêm fortes relações de parentescos e de solidariedade.

Essa comunidade está cercada por fazendas destinadas à produção de bens oriunda do agronegócio, promovendo problemas ambientais de diversas ordens que têm afetado diretamente o modo de vida desse povo.

O povo Terena possui formas de organizações peculiares, facilmente detectáveis, sendo tradicionalmente agricultores e detentores de técnicas de tecelagem e cerâmica. A Terra Indígena em estudo tem-se destacado na confecção das cerâmicas Terenas e possui grupos de mulheres com conhecimentos específicos nessa área, inclusive associação das mulheres ceramistas, que atualmente estão se deslocando para outras áreas indígenas para dar cursos de produção de cerâmicas para outras mulheres da etnia.

Essa comunidade possui duas escolas, sendo uma municipal com cinco extensões que atende da pré-escola ao ensino fundamental completo, e outra que oferta as três séries do ensino médio. Contudo o número de jovens concluintes que migram para as áreas urbanas e vão para as usinas de álcool do estado é cada vez maior e preocupante, pois partem em busca de trabalho e melhores condições de vida, visto que, nessas aldeias assim como em várias outras, a prática da agricultura é cada vez menor. Esse fato decorre principalmente da influência do confinamento em terras diminutas e improdutivas e do crescente índice demográfico.

## 2 Por que estudar resíduos?

As mudanças estruturais do trabalho, da economia e da política ocorridas ao longo da história da humanidade afetaram diretamente as formas de pensar, agir e ser das pessoas. A diversidade cultural e as características étnicas dos povos tendem a padronizar-se sob a ótica de uma forma única de hábitos, comportamento e estilo de vida. A configuração de um modelo produtivo sistêmico que se estrutura a partir da produção em massa, argumentando que isso ocasiona a diminuição da pobreza e da desigualdade social, transformou, de fato, as sociedades em escravas dessa ideologia ocidental que se apropria não somente da força de trabalho, mas também das mentes e das vidas das pessoas (ESCOBAR, 2007).

Alienadas de si mesmas e submissas ao discurso subalternizante da modernidade, as pessoas tornam-se vítimas dessa fábrica de necessidades e desejos oriunda do expansionismo econômico e comercial em prol da sustentabilidade econômica. Em todas as partes, em princípio sem distinção de particularidades entre formas de ser, de viver e de consumir, são criados diversos atributos indutores de consumo, sem que supostos clientes percebam a real necessidade de compra dos produtos. Para Elizalde (2000), as pessoas estão cada vez mais dementes ao consumismo descontrolado imposto pelo sistema, o qual não se preocupa com as questões ambientais e com o destino dos resíduos após o uso do produto.

Nessa mesma corrente das mudanças, os povos indígenas foram afetados e passaram a viver sob a influência do estilo de vida dos não índios. Esse assunto é pouco documentado, razão pela qual muitos dados do presente artigo são reflexões oriundas da memória de participantes e de lideranças (um dos autores do presente texto é Terena e documenta em primeira pessoa as observações aqui inseridas).

O aumento populacional aliado às limitações geográficas de suas terras são fatores que dificultam a sua sobrevivência, pois seus métodos produtivos tradicionais já não produzem o suficiente para suprir a demanda de alimentos de sua gente. Gradativamente, eles foram forçados a buscar produtos fora de seu território, e, aos poucos, a influência das civilizações não índias modificou seus hábitos alimentares e de consumo. Inerente a esse processo, após o consumo dos alimentos e produtos industrializados, passaram a conviver com diversas alterações na forma de gerir os resíduos.

Em áreas urbanas ou em comunidades não tradicionais, já acontece de haver problemas de coleta e de destinação do lixo. Nessas comunidades, a situação agrava-se. Nas aldeias, não há coleta nem destinação, em absoluto,

o que torna a situação insustentável, pois é deixado ao encargo da natureza para que esta o absorva e conseqüentemente assuma os prejuízos causados. Em outras palavras, inexistente uma consciência sobre o consumo de produtos industrializados e de novas formas de substâncias, como embalagens e sacos de plástico; substâncias químicas e outros fatores diversos, o que modificou fortemente as necessidades de manejo de resíduos. A falta de coleta de lixo nas aldeias agrava ainda mais as precárias condições de vida dessas pessoas, que não recebem a atenção necessária, tampouco são tratadas conforme o princípio de igualdade assegurado pela Constituição Federal.

A necessidade de comprar os alimentos que não mais conseguem produzir cria um vínculo inevitável com o lixo, uma vez que não podem levar os produtos para suas casas sem a utilização de embalagens ou recipientes (vidro; embalagens TetraPak; papelão; plástico, e assim por diante). O sentimento expresso entre os Terenas é de “não pertencimento” desse lixo, ou seja, trata-se de um elemento estranho, não assimilado à rotina e aos hábitos da comunidade. Sua intenção é sanar suas necessidades básicas de alimentação, e não comprar lixo.

Notam-se, nesse trabalho, sucessivas penalizações aos povos indígenas. Primeiramente perderam suas terras e, devido à falta de alimentos, recorrem aos centros urbanos e comerciais e passam a assumir um resíduo numa venda casada com os produtos, haja vista que não é esta a intenção deles. Além disso, são obrigados a conviver com um “lixão municipal” localizado próximo da comunidade, assumindo mais uma vez algo que lhe é imposto.

Não somente as autoridades têm a responsabilidade da destinação correta do lixo. As ações produtivas das indústrias modificaram as relações entre os seres humanos entre si e entre estes e o meio ambiente. Políticas sobre gestão ambiental ganham força e, aos poucos, são incorporadas pelos clientes que reconhecem a importância das empresas produtoras que respeitam o meio ambiente e estão preocupadas com as questões ambientais e a destinação de seus produtos após sua vida útil (SOMMER, 2011). Com isso, os resíduos gerados após a venda ou consumo do produto fazem o caminho inverso dos produtos com a coleta e reaproveitamento, inserindo-os novamente na cadeia produtiva, seja na mesma linha produtiva ou em produtos alternativos.

#### **4 Uma nota a partir do pensamento descolonial**

A ideia de raça é o mais eficaz instrumento de dominação social dos últimos 500 anos na história da humanidade. Surgiu no início da formação da América e do capitalismo, na passagem do século XV para o século XVI,

sendo imposta posteriormente a toda a população do planeta pela dominação colonial europeia. Estabelece uma ideia de diferenças de natureza biológicas entre a população mundial em relação à capacidade de desenvolvimento cultural, mental entre outros. É uma denominação utilizada como critério de classificação social da população mundial distribuída em novas identidades sociais e geoculturais do mundo (QUIJANO, 2000).

De um lado, classifica como índio, negro, asiático, branco e mestiço. Por outro, em América, África, Ásia, Europa e Oceania. A partir de então, criou-se o eurocentrismo do poder mundial do capitalismo e a distribuição do trabalho entre centros e periferias. Baseada nessa classificação de sociedades configura-se uma estrutura de poder na formação das nações e Estados modernos entre colonizadores e colonizados (QUIJANO, 2000).

Em relação a este poder hegemônico ocidental, Walsh (2008) menciona que historicamente os povos indígenas e de descendência africana estão no imaginário de controle étnico racial e colonial como subalternos e capazes de se conformar às normas e privilégios da cidadania. Esta colonialidade se estende ao campo do ser desumanizado e a não existência de alguns grupos étnicos, posicionando o eurocentrismo e o ocidentalismo como modelos únicos do conhecimento.

Quijano (2000) observa que o racismo não é a única modalidade de expressão ou formatação da colonialidade do poder, mas, sem dúvida, é uma das mais perceptíveis e o principal motivo de conflitos entre os homens. Com a derrota dos países do eixo nazista na segunda guerra mundial no início do século XX, seu projeto de ideologia formal e explícita foi deslegitimado para grande parte da população mundial.

Soler (2009) assinala que, desde o final da década de 1960, importantes mudanças ocorreram nos cenários sociais, econômicos, ambientais e culturais de todo o planeta. Baseado em Castro-Gómez e Grosfoguel Grosfoguel (2006) e Quijano (2007), o autor relata que o socialismo, que aparecia desde a Segunda Guerra Mundial como uma força de mudança, ou como uma alternativa, inicia um processo de desmobilização, e o mundo assiste ao crescimento e expansão de um projeto de globalização neoliberal que avança nas relações mercantis e configura o sistema capitalista com somente um padrão do poder mundial.

Com a desintegração da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas no final da década de 1980, inicia-se um processo de reconfiguração de caráter antirrevolucionário sob a hegemonia americana que enfraqueceu os movimentos e organizações sociais. Surge um novo processo histórico que equivale à revolução industrial burguesa, porém com outras formas de dominação e

discriminação, mas com a mesma brutalidade e violência que leva à destruição das condições de vida do planeta, à polarização social extrema e à extinção de muitas pessoas pela fome (QUIJANO, 2000).

Quijano (2000) aponta ainda que o capitalismo colonial moderno produziu um desenvolvimento científico e tecnológico que obtém o maior proveito possível da inteligência humana, seja individual ou associado, com produção material e imaterial sem limites em escala mundial. Seu objetivo é a acumulação financeira, pois não produz mais emprego nem renda, salvo “precarizado ou flexibilizado”, tampouco serviços públicos ou direitos de liberdade.

A escravidão e servidão estão em plena re-expansão, com sua perversa ética social a serviço do capitalismo. Os desejos e necessidades de poder e lucro são cada vez mais perversos, concentrando todos os recursos para esse fim. Com isso, além do planeta, o homem está matando a si mesmo, afirmando a ideia de que atualmente este sistema é o maior perigo global.

Cabe saber se, e até que ponto, a tecnologia permite produzir tudo o que a população mundial necessita sem recorrer à dominação, exploração, discriminação e violência. Essa forma moderna do capitalismo colonial é avaliada como perigosa e inútil, e sua superação ou ao menos seu desuso é uma necessidade. No entanto um novo cenário com perspectivas de conflitos profundos está configurado. Além do imperialismo unipolar americano, surge outro multipolar formado pela União Europeia, China, Brasil, Índia e Rússia - que não parece apresentar-se como menos brutal ou violento. A resistência ao sistema passa a ser compartilhada pela alternativa, sendo a América Latina o centro dessa nova etapa do movimento mundial da sociedade contra o capitalismo (QUIJANO, 2000).

Atualmente, a luta dos dominados e explorados do mundo industrial urbano soma-se aos indígenas, que são os mais afetados pela colonialidade do poder global, em defesa de seus recursos de sobrevivência, ou seja, os “recursos naturais” maldosamente denominados pela perspectiva eurocêntrica de “exploração da natureza”. Não somente os indígenas, mas de modo consciente todos os setores da população mundial estão descobrindo que os recursos de sobrevivência dos indígenas são os mesmos recursos de sobrevivência do planeta e de todos os povos.

Está emergindo uma coalizão social iniciando um processo de descolonialização desta existência social e a emancipação frente ao eurocentrismo, o qual produz subjetividades no imaginário social, memória histórica e conhecimento de maneira distorcida a partir da violência, o instrumento mais eficaz que o capitalismo colonial moderno possui para manter as sociedades dentro do poder hegemônico (QUIJANO, 2000).

Nesse sentido, Mignolo (2005) enfatiza que a expansão colonial não foi somente econômica e religiosa, mas também, sobretudo, educativa e intelectual. Primeiramente, as teorias implantadas nas áreas colonizadas eram produzidas na Europa, depois nos Estados Unidos. Os conhecimentos produzidos nas colônias, quando interessantes, serviam como objeto de estudo para compreender as formas locais de vida, mas não sendo considerados a sério, ou seja, como parte dos saberes universais produzidos pela humanidade.

Quijano (2000) descreve que esse movimento de libertação colonial resulta em uma organização com formas próprias de existência social livre da dominação e discriminação de raça, etnia e sexo. Produz novos formatos de comunidades, liberdade e autonomia do indivíduo que expressa a diversidade social solidária, decidindo democraticamente quais recursos e níveis de tecnologia devem ser utilizados na distribuição do trabalho, produtos e serviços, estruturados numa ética social alternativa ao mercado e ao lucro colonial capitalista.

Como observado, há uma tendência entre autores do pensamento dito descolonial a caracterizar a relação entre os países do centro e os da periferia, ou entre os autores dos processos de colonização e os seus subalternos, como um processo de invisibilidade negociada. Os agentes da colonização são também agentes de designação, de posicionamento dos outros agentes ao seu redor. É simbólica a situação examinada, em que o lixo do “centro” (cidade) não é visto, notado nem representado, em nenhum momento como sujeira ou ameaça. A questão não é posta, porque, para os agentes territoriais que depositam o lixo na terra indígena, aquela terra não interessa, ou não é visível.

## **5 Geração e caracterização do resíduo sólido**

As transformações das sociedades são cada vez mais constantes e profundas, modificam conceitos, hábitos e costumes, impõem dinâmicas que dificultam a adaptação à nova realidade. As mudanças ocorrem na economia, interferem na estrutura do trabalho, nas relações sociais e novos hábitos de vida das sociedades que interagem diretamente com o meio ambiente (BAUMAN, 2003).

Os avanços tecnológicos possibilitam o desenvolvimento de novos métodos produtivos e conseqüentemente novos produtos, criando necessidades de consumo até então inexistentes. Contudo o consumismo está diretamente relacionado com a capacidade de produzir e oferecer esses produtos, e com a necessidade de descartar rapidamente o que é introduzido na sociedade,



haja vista que outros produtos substitutivos com mais atributos necessitam de espaço no mercado (ELIZALDE, 2000).

Essa mentalidade capitalista ao longo da história não deu a atenção necessária ao descarte de produtos que perdem sua utilidade e aos resíduos gerados nesse processo evolutivo. A qualidade de vida das sociedades, na visão capitalista, não é medida na observância dos aspectos sociais, culturais e ambientais, tampouco nas consequências às vidas das pessoas e do planeta e no uso racional dos recursos naturais.

Os novos sistemas produtivos com base na industrialização modificam as características demográficas, transformando as sociedades tradicionais em sociedades de base industrial. Esse processo de urbanização agrupa as pessoas em torno das unidades fabris, rompendo os vínculos sociais e culturais de base camponesa criando centros urbanos. Com o crescimento desordenado das cidades e o aumento do consumo de produtos industrializados, a geração de resíduos *per capita* toma maiores proporções, resultando em mais resíduo doméstico e público (MANSUR, 2004).

Quanto ao consumismo, Albuquerque e Strauch (2008) ressaltam uma grande diferença entre a sociedade medieval e a atualidade. A abertura das economias, o surgimento das tecnologias, a produção em escala, transporte e a comunicação de massa globalizaram as marcas e os mercados. Para atrair os clientes, muitos atributos visuais de diferenciação foram criados, a utilização de embalagens aumentou muito, bem como diversas formas de divulgação e propaganda, além do transporte desses produtos com distâncias maiores que geram lixo e poluentes que impactam no meio ambiente. Os autores ainda citam que a composição do lixo na sociedade medieval era muito diferente da sociedade atual, inclusive quanto às formas de os gerir.

Garbossa (2010) destaca que, até o surgimento das primeiras indústrias, em meados do século XVIII, o lixo era composto por sobras de alimentos produzidos em pequenas escalas. Com o surgimento da atividade agrícola, produziram-se ferramentas e armas e, conseqüentemente, resíduos, gerados pelos novos processos de produção e pelo descarte dos objetos após a utilização. Como as matérias-primas utilizadas na produção desses produtos eram naturais e em pequeno volume, a própria natureza se encarregava da sua absorção, e não geravam grandes impactos ambientais.

A palavra lixo tem sua origem do latim *lix*, que significa cinza. Mas não no sentido de objetos caoticamente descartados, ou de resultado em massa de combustão industrial, como se tem hoje em dia. Muito mais, a palavra refere-se originalmente a coisa raspada, literalmente lixada. Daí inclusive surgiu a expressão “lixívia” (cf. o Lewis and Short Latin Dictionary).

Houve períodos da sociedade nos quais as cinzas geradas nas cozinhas eram o maior gerador de lixo. Para remover as sujeiras deixadas nos fornos e fogões gerados pelos restos da lenha carbonizada, utilizava-se a lixa, e o lixo literalmente, seriam as sobras (GARBOSSA 2010). Esse significado é muito mais complexo que, por exemplo, o dado por um dicionário atual, o dicionário Houaiss (2010), que refere que lixo significa objeto sem valor ou utilidade, ou resto de trabalhos domésticos ou industriais que se deitam fora.

Nota-se, portanto que os resíduos fazem parte dos sistemas produtivos e econômicos, quando parte do material ou energia utilizada é desperdiçada. Com o incremento da industrialização, a geração de resíduos aumentou significativamente, e a natureza não absorve mais por si só essa grande quantidade, haja vista que as matérias-primas utilizadas na produção e conseqüentemente na composição desses resíduos deixaram de ser exclusivamente orgânicas, dificultando progressivamente a reciclagem natural realizada pela própria natureza.

Sommer (2011) aponta a questão do lixo como um dos principais problemas ambientais, especialmente no ambiente urbano. Destaca que os gestores públicos e a própria sociedade tem um enorme desafio de gerenciamento dos resíduos, especialmente os domésticos, inclusive no sentido de evitar a sua produção.

O mesmo autor (SOMMER, 2011) observa que a vida é produzida nas relações dos indivíduos com o meio físico, social e cultural. A qualidade de vida está relacionada à qualidade do ar que se respira, ao uso consciente do solo e da água e ao respeito a todas as formas de vidas existentes.

## 6 Notas metodológicas

As técnicas etnográficas e das alternativas micro-historiográficas (MONTENEGRO, 1992; REVEL, 1998) são importantes para contextualizar o trabalho que é feito neste artigo com o material construído a partir das memórias e das visitas em campo.

O material é construído e não analisado (SILVA, 2009), ou apresentado como se tratasse de achados (BOUMARD, 1999; BECKER, 1997), e deve ficar claro ao leitor que foi produzido a partir da opção por espousar a perspectiva dos falantes. Interessa ao presente trabalho mostrar o lixo, desocultar o manejo inadequado de resíduos por parte de agentes estranhos. Mas a responsabilidade existe, e aqui se preferiu documentar modestamente o ponto de vista das pessoas, da comunidade atingida pelo depósito de resíduos do vizinho

que, eventualmente, ainda nem percebeu o que fez. Ou que percebeu, mas o fez assim mesmo. As pessoas foram interrogadas de forma discreta, o que significa que falaram livremente a partir de perguntas que incentivavam a sua manifestação. Foram entrevistadas pessoas com diferentes níveis de escolaridade, idades e sexo que viveram realidades e épocas distintas que demonstram suas concepções em relação aos resíduos sólidos.

Entre os Terenas que vivem na comunidade visitada, encontram-se representados, e a seguir se mencionam diferentes grupos: Alguns são agentes de saúde; há um grupo, já abordado mais acima, de mulheres; outro de jovens, crianças, lideranças, e representantes dos homens.

## **7 Alguns Resultados**

Os índios Terenas que trabalham como agentes de saúde constroem contatos com a cultura não indígena que incentiva a segurança dos alimentos e dos resíduos, encapsulada sob o tema da sustentabilidade. Relatam que não têm como viver sem o lixo, pois este é comprado com o alimento e trazido para casa, causando mal-estar, mau cheiro e periculosidade devido aos produtos químicos que o compõem, podendo causar infecção. Já o lixo da aldeia transforma-se em matéria orgânica para o solo. As sobras dos alimentos são destinadas para a alimentação de animais. Em relação ao lixo hospitalar, os agentes de saúde indígenas são bem orientados quanto ao seu manejo correto, sendo que este é separado e recolhido pelas pessoas de fora da comunidade.

As mulheres reportam o fato de que seus ancestrais produziam todo seu alimento, o que significava que a maior parte do lixo constituía-se de cascas e sementes, carcaças e outros pedaços de elementos não consumidos que eram de fácil absorção pelo solo. A partir da década de 1980, a maioria dos indígenas teve que passar a comprar comida, ocasionando o surgimento do lixo e seu aumento gradativo. O lixo da aldeia é diferente do da cidade devido ao estilo de vida e aos hábitos alimentares, uma vez que parte de seus alimentos são produzidos na roça.

Relatam o surgimento de moscas, havendo o entendimento de que o lixo pode causar doenças como a anemia. Diante disso, estão tendo dificuldade em viver nesse novo tempo, pois antigamente seus parentes não morriam de doenças com tanta frequência, como hoje. Ao estudar com os brancos, descobriram que existem muitas doenças relacionadas ao lixo, e precisam buscar uma alternativa para esse problema.

Para os jovens, sempre existiu lixo jogado na aldeia e entendem que este é idêntico ao lixo da cidade. Na atual situação, acham que prejudica o solo

e, se for queimado, polui o ar. Além disso, o lixo é perigoso e pode causar doenças aos humanos, não sabendo especificar o tipo de doença. A coleta do lixo é necessária e não significa o seu fim, mas um destino correto, destacando que não tem como viver sem ele, já que tudo o que não tem utilidade é jogado fora. Embora a situação seja preocupante, a quantidade, aos poucos, está diminuindo devido à conscientização na escola e nas reuniões da comunidade.

Os homens mencionam que sempre existiu lixo na comunidade, porém suas características eram outras. As cascas de mandioca e milho eram utilizadas na alimentação de seus animais, ou então, retiradas dos pátios de casa para não ficarem jogadas no meio das pessoas. Atualmente, ao irem para a cidade comprar alimento, levam para casa enlatados, sacolas plásticas e garrafas, coisas que não existiam na aldeia. Na comunidade, não tem como reutilizar o lixo, embora utilizem ossos de animais para fazer artigos e produtos de sua cultura. O lixo da aldeia é muito semelhante ao lixo da cidade porque ele chega até a comunidade por meio do alimento que é comprado. Acreditam que esse lixo atrai moscas e pode causar doenças, mas desconhecem o tipo específico.

Foram entrevistadas três crianças com aproximadamente sete anos de idade, as quais citaram como lixo as latas, mato, embalagens de balas e embalagens (“cascas”) de chicletes. Para uma criança que está no primeiro ano do ensino fundamental, foi solicitado que desenhasse o que é lixo na sua concepção. Seu primeiro desenho foi um lixeiro devidamente identificando com a palavra “lixo”. Nos demais, explicitou sua consciência em relação ao desperdício da água, contaminação dos rios, a diversidade de peixes e a preservação das matas ciliares. Para finalizar sua obra, desenhou um índio devidamente vestido de acordo com a sua cultura, com arco e flecha apontando para um animal. Ao lado de cada desenho, a criança escreveu frases na língua portuguesa e terena alertando para a preservação da fauna, flora e do ecossistema.

Os escolarizados com nível superior enfatizam que, no passado, além de produzir seu próprio alimento, o que sobrava era comercializado em Campo Grande, Miranda e Corumbá. Com a nova organização social dos consumidores, após a utilização dos produtos, as embalagens são jogadas fora e gradativamente a quantidade de lixo tem aumentado. Em outras épocas, as embalagens eram guardadas para a próxima compra, isso gerava menos lixo. Nesse aspecto, o lixo atual da aldeia é muito semelhante ao lixo da cidade devido aos enlatados, plásticos e garrafas, os quais não se sabe quanto tempo demora para se decompor na natureza.

A aldeia possui duas escolas com aproximadamente mil alunos, e o lixo gerado não recebe tratamento adequado. Este é juntado e queimado, e o que

sobra da queima fica à mercê da chuva e do vento para serem levados. Há cerca de quatro anos, a escola buscou assessoria junto aos órgãos municipais quanto ao manuseio correto e coleta, além de uma educação para a comunidade, pois apenas a coleta não resolve.

O açude localizado no centro da aldeia que, em outras épocas, era o local para o banho e lazer, está poluído. Hoje, está abandonado porque não tem um tratamento para cuidar da questão ambiental. A prefeitura fez a abertura de uma vala para retirar a água das chuvas do centro da aldeia, e o lixo é levado até o açude que corre o risco de desaparecer. De acordo com os médicos do município, uma epidemia de dengue ocorrida na aldeia estava relacionada com o acúmulo de lixo.

Por meio de projetos de fora da aldeia, os mesmos indígenas afirmam ter conhecimento de que o lixo pode ser reaproveitado e gerar renda, o que poderia estar sendo pensado para a comunidade e empregando algumas pessoas na separação do lixo. Relatam ainda que, aproximadamente a quatro km da aldeia, está localizado o lixão municipal, motivo de revolta com a situação que causa mau cheiro e contamina a água. Indagam sobre o fato de que “...o lixo que vem lá da cidade é jogado próximo da aldeia e que a força dos poderes públicos é mais forte que os direitos dos índios...”.

Cabe relatar que, numa visita à aldeia, os pesquisadores presenciaram alguns índios no lixão selecionando lixo. Destacam que a iniciativa para solucionar esses problemas deve partir da própria comunidade, para gerar pressão sobre os órgãos públicos que, de per si, não têm tradição de olhar para a aldeia.

Para as lideranças comunitárias, o lixo não é da cultura do índio. Em seu discurso, a natureza fornecia feijão, banana, laranja, mandioca, batata, abacaxi, quiabo, milho - entre outros tipos de alimentos, e esse problema não existia. Diferentemente do lixo da cidade, o lixo original da aldeia pode ser reaproveitado, pois a erva-mate, após o uso, pode virar adubo para as plantas. Ou ainda, quando vão carpir, deixam as ervas ou mato depositados no solo para dar força para as plantas. Destacam que os índios não vivem sem a terra para produzir seu alimento.

Na atual situação, os indígenas não conseguem viver sem o lixo. Entendem que, ao comprar o alimento, este também lhe é vendido para depois ficar jogado no pátio das casas. O ideal é recolher o lixo como ocorre na cidade para possibilitar melhores condições de higiene, evitar riscos de contaminações e mesmo evitar a própria dengue. A falta de saneamento é outro problema da aldeia, onde as privadas são feitas em um buraco no solo, uma fossa negra.

Os anciões contam que o cultivo da terra para a produção de alimentos era feito por meio da união dos companheiros com a ajuda do cavalo. Poucos

produtos eram comprados, sendo que estes eram adquiridos em sacos grandes e não se acumulavam embalagens. Além da caça e da pesca, produziam mel de abelha e tomavam chá, não tomavam café, por isso os antigos eram saudáveis. Quando os jovens começaram estudar, perderam seus companheiros de trabalho na roça. Contudo, se tivessem parceiros para o trabalho, seria possível voltar a produzir seu próprio alimento.

Consideram muito importante a realização desta pesquisa na comunidade, mencionando que os índios devem receber com as duas mãos os brancos (porutuyes na língua Terena) que visitam a aldeia, “...nesse trabalho que eu vejo hoje aqui, nós temos que ajudar esses dois porutuyes, isso ajuda nós e eles...”. Devido à necessidade de sobrevivência, quando os filhos dos indígenas forem para a cidade estudar, terão que se adaptar e viver em harmonia com os povos não índios.

Quanto ao lixo da cidade, mencionam a grande poluição do ar pelo uso de automóveis e avião, botijão de gás e muitos tipos de embalagens. O lixo da aldeia é composto pela fumaça, algumas garrafas pet, enlatados, embalagens plásticas, e aos poucos, o ar começa a ser poluído por carros e motos adquiridos pelos índios. O ideal seria haver a coleta do lixo, pois, na atual situação, jogado nos quintais das casas, pode causar doenças.

No entanto relatam uma grande mudança nas características do lixo existente na comunidade ao longo do tempo. Lembram que, na época de seus antepassados e quando eram crianças, o lixo, na língua Terena, era conhecido como “*ho’komóry*” e designava restos vegetais, como folhas, gravetos, restos de galhos entre outros. Numa fase seguinte da história da etnia, “*sipu’haity*” passou a significar o lixo, então composto por sobras ou restos de produtos alimentícios como cascas de mandioca, palha de milho, frutas etc. Atualmente, o lixo industrializado existente na aldeia é denominado “*lixu*”. Nota-se, portanto, que houve uma evolução no conceito de lixo na aldeia à medida que este foi modificando suas características até o momento atual, o qual é composto basicamente por produtos industrializados vindos da sociedade capitalista.

De um modo geral, todos os entrevistados mencionaram como os principais tipos de lixo as garrafas pet, pneus, latas de alimentos, fraldas, alguns brinquedos e bicicletas velhas. Conforme recomendações vindas de fora da aldeia, o lixo é queimado ou enterrado. Havendo a coleta, entendem haver possibilidades de ganhos ambientais. No entanto algo é reaproveitado no cotidiano das pessoas. Além das embalagens plásticas, reaproveitam as garrafas pet para congelar água para o tereré ou plantio de flores e outras formas de embelezamento do ambiente do lar.

Ainda, foram unânimes em afirmar que os métodos tradicionais de produção de alimento sofreram alterações com a diminuição das quantidades

de terra dos indígenas, afetando diretamente seu estilo de vida. Os índios foram obrigados a viver como vivem os não índios e terão que se adequar a esse sistema. Em relação à escassez, foram buscar alimento na cidade porque hoje não tem mais caça e pesca, vivem espremidos.

## 8 Considerações finais

A escassez de alimentos é a principal causa da existência do lixo na comunidade, pois, ao adquirirem produtos alimentícios, automaticamente estão levando lixo para suas casas. Exceto os entrevistados com algum grau de escolaridade e com noções quanto às questões ambientais e o correto manuseio do lixo, todos os demais disseram que há diferença entre o lixo da comunidade indígena e da cidade. Em relação ao reaproveitamento, acreditam que o lixo pode ser reaproveitado de alguma maneira, mas não têm ideia de como pode ocorrer, tampouco inserir-se em uma nova cadeia produtiva. Nesse sentido, mencionam a coleta do lixo como uma alternativa necessária para lhe dar um destino correto.

A relação do lixo com doenças é percebida pelos indígenas, embora tenham poucas informações sobre os tipos de doenças e a gravidade do problema. Como não possuem um local específico e adequado para colocar o lixo, agem de acordo com as recomendações recebidas de fora da aldeia, ou seja, queimam o lixo no fundo de seus quintais ou o colocam em fossas cavadas na terra.

Há uma insatisfação geral quanto ao lixão municipal que está localizado a uma distância aproximada de quatro quilômetros da aldeia, em uma área reconhecida antropológicamente como Terra Indígena. Na sua visão, estão recebendo um lixo que não produziram. Alguns indígenas frequentam diariamente o “lixão municipal” para encontrar alternativas de sobrevivência. Em nenhum momento, o lixo foi citado como algo gerado ou produzido por eles, já que lhe é vendido junto com o alimento.

## Referências

ALBUQUERQUE, Paulo Peixoto de; STRAUCH, Manuel (Org.). *Resíduos: como lidar com os recursos naturais*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 258p.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

BOUMARD, P. O lugar da etnografia nas epistemologias construtivistas. *PSI – Revista de Psicologia Social e Institucional*, Londrina, PR, v. 1, n. 22, nov. 1999. Disponível em: <<http://www2.ccb/psicologia/revista/texto1v1n22.htm>>. Acesso em: 28 ago. 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Ed.). *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

ELIZALDE, Antonio. Desarrollo a escala humana: conceptos y experiencias. *Interações – Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, MS, v. 1, n. 1, p. 51-62, set. 2000.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: [s.n.], 2007.

GARBOSSA, Luis Hamilton Pospissil. *Gestão de resíduos: sólidos, líquidos e atmosféricos*. Indaial, SC: GRUPO UNIASSELVI/Centro Universitário Leonardo da Vinci, 2010

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Minidicionário da Língua Portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo 2010*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 2 set. 2013

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. 2010. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/>>. Acesso em: 2 set. 2013.

LEWIN, C. T.; SHORT, C. *A Latin Dictionary*. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>>. Acesso em: 28 ago. 2013.

MANSUR, Gilson Leite. *Gestão integrada de resíduos sólidos*. Campo Grande: UCDB, 2004.

MIGNOLO, Walter D. Espacios geograficos y localizaciones epistemologicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. *Geographia*, ano 7, n. 13, 2005. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/177/169>>. Acesso em: 1º out. 2013.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 1992.

QUIJANO, Anibal. Qué tal raza! *Agencia Latinoamericana de Información*, Quito, Ecuador, 2000. Disponível em: <<http://alainet.org/active/929>>. Acesso em: 29 set. 2013.

\_\_\_\_\_. Descolonianildad del poder: el horizonte alternativo. *Observatório Latinoamericano de Geopolítica*, Lima, Peru, Outubro 24 del 2007. Disponível em: <<http://www.geopolitica.ws/article/descolonialidad-del-poder-el-horizonte-alternativo/>>. Acesso em: 28 set. 2013.

REVEL, Jacques (Org.). *Jogos de escalas: a experiência da micro análise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.



SILVA, Hélio R. S. A situação etnográfica: andar e ver. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, RS, v. 15, n. 32, jul./dez. 2009. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832009000200008&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832009000200008&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 28 ago. 2013.

SOLER, Juan Carlos Vargas. La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de outra economia. *Otra Economía*, v. 3, n. 4, 1º sem. 2009. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/1124>>. Acesso em: 28 set. 2013.

SOMMER, José Constantino. *Gestão ambiental*. Indaial, SC: UNIASSELVI, 2011.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y descolonialidade. Las insurgências politico-epistêmicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colômbia, n. 9, p. 131-152, jul./dic. 2008.

**Recebido em 20 de setembro de 2014**

**Aprovado para publicação em 8 de junho de 2015**



# Direito Consuetudinário como elemento de desenvolvimento local: o caso indígena

## *Common Law as local development feature: the indigenous case*

Heitor Romero Marques\*  
Lamartine Santos Ribeiro\*\*

**Resumo:** A identidade cultural em um grupo humano o torna uma comunidade que possui expressões culturais, entre as quais, regras para manter a paz interna. O direito consuetudinário são regras nascidas dos usos e costumes, que são o amálgama da comunidade e lhe dão o caráter jurídico de sociedade. No Brasil, há comunidades com identidades culturais nem sempre coincidentes com a cultura hegemônica que adota a lei como fonte principal do direito, ditada por uma única fonte: o Poder Legislativo. Este é o direito positivista, no qual se insere o chamado direito indígena. Havendo diversidade de expressões culturais (como as indígenas), o ordenamento jurídico deve reconhecer a existência de um direito indígena consuetudinário, capaz de garantir a pacificação social interna dessas comunidades, como elemento indispensável ao desenvolvimento local sob a perspectiva humana.

**Palavras-chave:** desenvolvimento local; Direito Consuetudinário; comunidade indígena.

**Abstract:** Cultural identity in a human group makes a community that has cultural expressions, among which rules to maintain inner peace. The customary law are born of traditions and customs that are the amalgamation of the community and give you the legal character of society. In Brazil there are communities with cultural identities not always coincide with the hegemonic culture that adopts the law as the main source of law, dictated by a single source: the Legislative. This is the positivist law, which includes the called indigenous rights. If There is diversity of cultural expressions (such as indigenous) the legal system should recognize the existence of a customary indigenous right, able to ensure internal social peace in these communities as an essential element of local development in the human perspective.

**Key words:** local development; Customary Law; indigenous community.

\* Bacharel em Ciências e Pedagogia com especialização em Filosofia e História da Educação pela Faculdade Unidas Católicas de Mato Grosso (FUCMT). Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Doutor em Desarrollo Local y Planteamiento Territorial, pela Universidad Complutense de Madrid. Coordenador e Professor no Programa de Pós-Graduação Mestrado em Desenvolvimento Local em Contexto de Territorialidade da UCDB. E-mail: heiroma@ucdb.br

\*\* Advogado. Professor de Direito na UCDB. Especialista em Direito Penal e Processual Penal. Mestre em Desenvolvimento Local e Territorialidades. E-mail: lamartineribeiro@hotmail.com

## 1 Introdução

O direito, tanto quanto outros elementos norteadores da vida em sociedade, decorre da cultura dessas mesmas sociedades. O problema ocorre quando uma cultura hegemônica, no caso, não indígena, impõe-se sobre a outra desconsiderando as diferenças que lhe dão identidade, no caso, indígena.

A abordagem ao tema é qualitativa com método dedutivo hipotético, encontrando na revisão bibliográfica resposta satisfatória à proposta. A pesquisa bibliográfica proporcionou ao trabalho um vasto material, para o qual foram estabelecidas correlações entre cultura, direito, sociedade e desenvolvimento local.

Para o reconhecimento de um agrupamento humano como comunidade é imprescindível a identificação de elementos que funcionem como elo de interesses, de vontades, de objetivos, de identidade, enfim. Esse elo pode ter vários formatos, como o exercício de uma função ou profissão, a produção de algum bem, a segurança individual e coletiva, os laços consanguíneos e, por certo e forte: a cultura.

Vasculhar o significado de cultura, leva à compreensão do poder, da capacidade que esse elemento - inerente à natureza de cada indivíduo da espécie humana - tem de sustentar a ligação entre cada membro de uma comunidade, tornando-a peculiar. Se a cultura é determinante da caracterização de uma comunidade, indispensáveis, as dimensões que a comunidade assume a partir do seu elemento delineador.

No mesmo grau de relevância, está a análise do desenvolvimento local a partir da cultura da comunidade. Se a cultura foi o elemento de “liga” entre as pessoas a ponto de haver a identidade como comunidade, questiona-se qual sua importância e/ou colaboração para essa mesma comunidade permanecer em desenvolvimento, e mais, o entendimento da dimensão do desenvolvimento local a partir da cultura, pode estabelecer diagnósticos sobre pontos de estrangulamento da sinapse cultura/comunidade, impeditivos ou dificultadores do desenvolvimento.

## 2 Cultura

A raiz latina da palavra cultura, *colere*, transborda em significados, como nos apresenta a obra de Eagleton (2005), podendo ser relacionado à agricultura, donde deriva cultivo e lavoura; ou à religião, que usa palavras como culto e louvor; também como habitação, vindo de *colonus*, origem da expressão “colonialismo”. Da mesma forma como antes Laraia creditou a Tylor a atual

acepção do termo “cultura”, Eagleton credita-a ao poeta e crítico literário e de costumes britânicos Mathew Arnold o emprego da palavra cultura como a usamos hoje. Inobstante, notamos que o crédito a Edward Tylor é mais amplamente aceito. Ainda em Eagleton (2005, p. 13), o conceito de cultura atinge uma interessante relação com sociedade e direito:

Se cultura originalmente significa lavoura, cultivo agrícola, ela sugere tanto regulação como crescimento espontâneo. [...] Mas cultura também é uma questão de seguir regras, e isso também envolve uma interação entre o regulado e o não-regulado.

Nesses conceitos arcaicos, podemos identificar um primeiro estágio do conceito de cultura concebido por Bauman (2012) em meados do século XVIII, quando a cultura era vista como a distinção entre a manifestação da experiência humana com eventos naturais, ou seja, fora dos domínios da vontade humana. Em seguida, Bauman, citando Durkheim, vê a evolução do conceito de cultura a partir do século XIX, para uma denominada “naturalização” da cultura, uma vez que, exteriorizada a produção humana, esta se afasta da efemeridade de sua criação para tomar o caráter sólido e indomável dos fenômenos da natureza. Por fim, Bauman aponta a metade do século XX como o tempo da inversão do *status* entre cultura e natureza, com a chamada “culturalização” da natureza.

Paralelo à construção sociológica, o termo “cultura” em si, ou melhor, a adjetivação do termo no caso dos derivativos “culto” e “inculto”, tem forte contexto preconceituoso quando se refere, segundo Oliveira (s.d.), ao desenvolvimento da pessoa em grau de educação e instrução formal, quando não existe uma cultura superior à outra, aliás, não há grupo social que não carregue em si uma expressão ou identificação cultural. Isso porque, apesar do animal “ser humano” ter limitadas funções vitais à sua existência, as formas de satisfação de tais funções são incomensuráveis e se multiplicam na medida em que se afastam de meras soluções orgânicas, para resolver questões produzidas pela inteligência como elemento de distinção entre o ser humano e os demais animais em nosso planeta. Surgem então necessidades vitais excepcionalmente variáveis. Sendo assim, é de se repudiar o conceito, ou preconceito, de pessoa culta ou inculta, para adotar a ideia de ser humano interagindo com a natureza para satisfazer suas necessidades vitais com os instrumentos disponibilizados pela própria natureza conforme o espaço ocupado por esse mesmo ser humano, ou seja, todas as pessoas são cultas na medida em que estão inseridas em grupos com modos próprios de interação ambiental.

Notória a classificação de Elizalde (2000) por entender que as necessidades humanas são poucas e finitas, permitindo elencar nove como as fun-

damentais, quais sejam: subsistência, proteção, afeto, entendimento, criação, participação, ócio, identidade e liberdade.

É resultado da necessidade básica de sobrevivência do grupo comunitário indígena, por exemplo, o sacrifício da criança que nasce com alguma deficiência física ou mental, limitadora de sua capacidade de interação com a natureza para dela extrair seu próprio sustento, além de colaborar com a sustentabilidade coletiva, a partir da básica necessidade de conseguir alimento. Fora do contexto da aldeia indígena, o sacrifício do filho deficiente é considerado crime de infanticídio, ética e moralmente reprovável, mas, dentro da aldeia, o gesto é tão natural quanto a própria concepção havida há instantes atrás, sem dor, sem remorso, sem condenação, afinal, aquela mãe atendeu uma necessidade básica local e não uma ética/moral universal.

Assim, depara-se com o conceito de cultura sob o prisma antropológico, destacando-se a observação de Schemes (2006), para quem os instintos humanos não são suprimidos pela cultura, citando um bebê que instintivamente suga o seio da mãe, mas, desde esse primórdio de sua existência como ser humano, o bebê já se põe a observar comportamentos padronizados pela sociedade onde passa a se inserir e vai repetir tais padrões. Nisso reside a estrutura da sua cultura como expressão de um processo acumulativo de experiências construídas na história das gerações antecedentes àquele bebê. Não se olvide a existência de uma inteligência inata, capaz de interagir com o meio cultural em que está sendo socializado a ponto de criar, inovar e, portanto, revolucionar o ambiente, significando dizer, segundo Schemes (2006), que a uniformidade está nos instintos, enquanto os padrões culturais, ao contrário, apresentam-se em diversidade. Bebê humano e bebê chimpanzé agem por mero instinto e repetição até cerca de um ano de idade; a partir daí se distinguem pelo desenvolvimento no bebê humano da linguagem, da capacidade de comunicação, e esta é determinante para o processo de formação da cultura.

## 2.1 Cultura e civilização

Além da dimensão humana de cultura, duas vertentes de variáveis distintas, mas palpáveis a partir de suas bases científicas, chamam a atenção. A etimologia da palavra cultura também é apresentada com raízes germânicas, como se depreende da obra de Laraia (2001), originando-se da palavra *kultur* que significava a expressão espiritual de uma comunidade. Teria sido o antropólogo britânico Edward Tylor quem mesclou o termo germânico com o vocábulo francês *civilization*, cujo significado tinha teor material, como sendo as realizações concretas de uma comunidade. Tylor então teria cunhado a

expressão *culture*, como a soma dessas manifestações (abstratas e concretas) de uma comunidade.

Apesar do fundamento abalizado que aproxima, e mais, torna sinônimos os conceitos de cultura e civilização, existem visões divergentes, como construída por Cascudo (1983), para quem a cultura é um condicionante axiológico da civilização, aderindo a um lado da dicotomia de conceitos que contamina “civilização” e “cultura”, nascida da distinção de significado de tais palavras para a língua alemã com relação ao francês e ao inglês.

Ao tratar dessa diferença de significados nesta e naquela língua, Elias (1994) revela a fonte da confusão. Segundo ele, a origem francesa e inglesa do termo, *civilization* se refere à expressão exógena da respectiva sociedade de cada país e o orgulho de cada cidadão pelo sentimento de nacionalismo fomentado pela influência de França e Inglaterra na história e no futuro da humanidade. De seu lado, em alemão existe o termo *Zivilisation* sem o mesmo *status* de significado que no francês e no inglês. Em verdade, o termo *Kultiviert* expressa o comportamento social das pessoas, aproximando-se do conceito de educação na acepção de polidez, e o termo *Kultur* expressa o peso de valores de realizações humanas de fonte endógena, como construções intelectuais e artísticas.

Quando se trabalha o termo *civilization* na acepção francesa e inglesa, estamos diante da expressão de uma ideia ocidental de modelo cultural. Já um alemão, interpretando a palavra cultura, tende a revelá-la como a individualidade de um povo, a marca de uma nação expressa em suas produções humanas. Assim, a exegese de Cascudo (1983) tem as cores do conceito alemão, pois trata a cultura como delimitadora da *civilization*, e não como sua indutora.

Nesse aspecto, é necessária uma reminiscência às nações indígenas presentes no território brasileiro, cuja cultura tem expressão viva e tangível em artes e rituais sagrados (muitas vezes fundidos), nem um pouco adernadas a se tornarem referências externas, mas absolutamente pertinentes à afirmação de valores intrínsecos de seus grupos sociais. A cultura hegemônica nacional brasileira impõe uma civilização estranha, pouco afeita a seus processos históricos de desenvolvimento humano e cultural.

No entendimento dos indígenas da Etnia Kiriri, Edite e José Miguel da França (Pajé) (KIRIRI, 2011, p. 19) “a cultura que traz a força, a força para a luta do índio. A cultura traz o respeito, traz a união. Tem que amar a cultura. Cada qual tem a sua cultura e nós respeita a todos” [sic].

A relação entre o choque de culturas no território brasileiro e os conceitos alemães, franceses e ingleses é possível perceber também na obra de Norbert Elias (1994, p. 25), para quem:

As autoimagens nacionais representadas pelos conceitos de *Kultur* e *Civilization*, assumem formas muito diferentes. Por mais diferente que seja a autoimagem dos alemães que falam com orgulho da sua *Kultur*, e a de franceses e ingleses que pensam com orgulho em sua “*civilization*”, todos consideram axiomático que a sua é a maneira como o mundo dos homens, como um todo, quer ser visto e julgado. O alemão pode, quem sabe, tentar explicar a franceses e ingleses o seu conceito de *Kultur*. Mas dificilmente pode comunicar o mínimo que seja do meio formativo nacional específico e valores emocionais axiomáticos que para ele a palavra reveste.

O mesmo conceito de *Kultur*, ainda segundo Elias (1994), consegue exprimir melhor do que o conceito de *civilization* (mais amplo), a relação do ser humano com o meio em que se insere, pois enfatiza a identidade particular de grupo, sendo mais pertinente à comunidade onde o indivíduo se insere. Desse modo, a palavra *Kultur* pode ser traduzida como a cultura local de uma comunidade. Fica claro que a cultura é um elemento enriquecedor da comunidade com efeitos para sua organização em forma de sociedade e, como tal, essa mesma cultura, recebendo os incentivos, os apoios, os fomentos adequados, desenvolverá o ser humano, de forma endógena, “na” e “para” a sua comunidade.

## 2.2 A relação da cultura com a comunidade/sociedade

Cabe então buscar o entendimento sobre a extensão do termo comunidade, tanto para a *Kultur* quanto para a *civilization* e, justamente, a distância deles entre o local e o global é um tema muito recorrente quando se estuda a comunidade, ou o conceito de comunidade, como se nota na obra de Harris (2001), em que se destacam os termos cunhados por Tönnies: *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, o primeiro para se referir a uma comunidade em pequena escala, e o segundo para tratar de um agrupamento em larga escala. *Gemeinschaft* tem um sentido de comunidade com forte identidade pessoal entre seus membros, daí Tönnies usar o termo “orgânica” para adjetivar o substantivo alemão adotado para se referir a esse núcleo de esfera menor. De outro lado, *Gesellschaft* dá a ideia de associação impessoal, abrangente, mais afeita à *civilization*, ao que Tönnies se refere como sociedade inclusive de caráter meramente civil ou mesmo comercial, distinguindo de comunidade, de amplitude menor. Interessante notar que os termos utilizados por Tönnies foram traduzidos para o inglês como *Community* (comunidade) para *Gemeinschaft* e *Civil Society* (sociedade civil) para *Gesellschaft*. Então, *kultur* é a expressão de uma *Gemeinschaft*, ao passo que *civilization* é a exteriorização de uma *Gesellschaft*.



É possível assim discernir sobre a transição entre comunidade e sociedade, sendo a primeira anterior à segunda, pois as comunidades se formaram a partir das necessidades mais básicas dos seres humanos, como sobrevivência e reprodução, frente a um ambiente hostil, agrupando-se em territórios restritos e isolados, ou seja, uma comunhão de interesses a partir da identidade biológica.

Sob o ponto de vista interno, o aumento biológico da comunidade passa a exigir uma organização mais refinada e criativa, que respeite habilidades inatas de seus membros, provocando o regramento nas divisões no trabalho, tornando cada vez mais complexas as relações entre os membros. De sua vez, no âmbito externo, a ampliação vegetativa da comunidade a torna cada vez menos restrita e isolada, passando a se relacionar com outros agrupamentos humanos. Somados os elementos internos e externos incidentes sobre um agrupamento humano, a comunidade é levada ao nível de organização implicando em normatização das relações sociais, cuja formalização jurídica é a pedra fundamental sob a qual se alicerça a sociedade, na lição de Le Bourlegat (2000, p. 15):

O aprofundamento da divisão de trabalho, paralelo à multiplicação biológica dos indivíduos da sociedade, gerando formas cada vez mais complexas de interações sociais, implica na ampliação do território ocupado. Como consequência, as interações entre grupos cada vez mais distantes entre si conduzem à evolução da comunidade à condição de sociedade.

Ainda para a compreensão das diferenças conceituais entre comunidade e sociedade, Tönnies (*apud* GROPPPO, 2006) propõe uma extrema objetivação da distinção entre comunidade e sociedade, destacando-se o fato de comunidade estar relacionada a um estado natural e, de outro lado, sociedade é virtual, uma ficção jurídica; comunidade tem como forma social típica o núcleo familiar, já a sociedade tem o formato social do mercado; comunidade é regrada nas tradições, a comunhão de usos e costumes, enquanto sociedade pressupõe a formalização das regras em convenções; e ainda, a comunidade pressupõe uma união natural e orgânica entre seus membros. Mesmo havendo alguma distância entre eles, de seu lado, a sociedade trabalha com a perspectiva da separação das vontades e domínios entre os indivíduos, mesmo que próximos fisicamente.

O século XX assistiu a uma tentativa de transição da prevalência da *civilization* em *Gesellschaft*, para a *kultur* da *Gemeinschaft*. Mesmo que elas não se anulem, passaram a coexistir com a valorização da alteridade. Os conceitos europeus de cultura e sociedade têm alicerces filosóficos clássicos, no sentido mesmo de se referenciar nas construções do pensamento ocidental, erigidas na fértil seara grega, com a supervalorização do eu frente a uma menor

valoração para “o outro”, tratado muitas vezes como um instituto tangível, mas prescindível ante a individualidade, ao ponto de se confundir a alteridade com a intersubjetividade das relações sociais, sendo, pois, o outro, digno de ser reconhecido, não a expressão de uma alteridade em si, mas somente a pessoa que se faz adequada a institutos sociais preestabelecidos. Daí a afirmação de Ruiz (2008, p. 130) de ser “[...] verdade que essa alteridade tem ocupado sempre um espaço marginal no conjunto dos sistemas filosóficos e conseqüentemente na cultura ocidental”. E, vai além Ruiz (2008, p. 136), analisando a obra de Emmanuel Lèvinas, ao afirmar:

Não há uma única racionalidade humana, universal e natural que seja superior às outras. Só existem racionalidades históricas construídas na interação do sujeito com a alteridade. Uma alteridade que precede à subjetividade, a precede no tempo, mas também a antecede metafisicamente. A alteridade do outro ser humano é condição necessária para o desenvolvimento da racionalidade histórica. O outro se manifesta (epifania da alteridade) na forma de linguagem. A linguagem se articula como cultura e sociedade, ambas são desdobramentos da alteridade humana que precedem o ser da subjetividade.

A gradual e constante rota de prevalência da alteridade como valor de cultura, portanto, como determinante da vida gregária, permite ainda a fragmentação da dicotomia comunidade-sociedade de como tem sido cunhado até o século XXI, a partir de quando o fenômeno das tecnologias de informação, evoluindo em progressão tsunâmica, cria espaços que não podem ser desconsiderados em formulações sociológicas, como os espaços virtuais ou ciberespaço, que não possui uma base física. Essa realidade é constatada por Bauman (2012, p. 22) para quem “se a ideia de cultura como um sistema era organicamente vinculada à prática do espaço ‘gerenciado’ ou ‘administrado’ em geral, e em particular de sua versão de Estado-nação, ela não se sustenta mais nas realidades da vida”.

A partir desse ponto, fica desconstruída a noção de cultura e de sociedade como um objeto de mensurável amplitude e, principalmente, de hegemônica imposição aos mais diversos grupos formados em um mesmo território, por identidade social, pessoal, étnica, religiosa, esportiva, ou qualquer outra experiência vivenciada como fio condutor da gênese de uma comunidade.

Segundo Rogério Haesbaert (2004), entre os elementos determinantes do território, estão as experiências vivenciadas em um espaço, justapostas pela repetição de práticas amplamente aceitas na dimensão social, a qual, por isso, é definidora e delimitadora desse território. Então a sociedade (dimensão social) e o espaço a ser apropriado no processo de territorialização formam o contexto geográfico que distingue o indivíduo, a comunidade e a sociedade. De outra via, o mesmo autor localiza o denominado “mito da

desterritorialização” quando não se consegue perceber uma relação direta de uma identidade cultural com um território, havendo uma grande miscigenação cultural. Pois, justamente, é num ambiente de multiplicidade cultural que o território e a territorialização devem-se estabelecer, reconhecendo os sujeitos (indivíduos, grupos sociais, instituições etc.) alicerces das estruturas a serem solidificadas em um espaço, para o controle do território levar ao controle da própria sociedade, afinal a territorialidade se pressupõe em relações políticas, econômicas e culturais (HAESBAERT, 2004).

Ratifica-se a cultura e a sociedade como fenômenos mais fortes do que as instituições delas decorrentes. Não se pode pretender que, em um território tão vasto e com tantas identidades locais peculiares como é o Brasil, seja possível (impunemente) estabelecer um único padrão de comportamento.

Considere-se o prisma de cultura não somente como fenômeno natural da condição humana, mas a essa visão naturalista pode-se somar, não necessariamente em dimensão evolutiva, mas construtiva, a visão de cultura como fenômeno social. Para Geertz (1989) a cultura somente pode se estabelecer quando ganha amplitude pública, transcendendo a expressão privada, deixando de ser algo a que se possa estabelecer um criador individual. Antes de tomar tal dimensão, as manifestações surgidas no bojo de uma comunidade, precisam ganhar vida própria para serem reproduzidas de forma inequívoca, independentemente de seu eventual criador, assim desaparecendo, ou seja, os próprios atores sociais não percebem que estão reproduzindo aquele fenômeno. Aliás, muitas vezes, a cultura somente é percebida por agentes externos, alheios à comunidade. A ideia de cultura como fenômeno social encontra sua melhor tradução em Geertz (1989), para quem as manifestações culturais atingem esse *status* quando desapegadas de sua origem e sua reprodução implicando mantê-las e transmiti-las.

Resta inexorável a cultura como decorrência da necessidade humana de resolver problemas ambientais e sociais, concepção basilar do conceito de cultura de Geertz (1989), como uma série de mecanismos de controle, entre os quais elenca regras e instruções governantes da conduta. E vai mais longe, ao considerar a cultura como condição essencial da existência humana. Sob o ponto de vista da solução de conflitos e, conseqüente, harmonização da vida em sociedade, cultura e direito são conceitos indissociáveis. Daí a cultura ser vista por Geertz (1989) construída sobre valores e códigos morais, como fonte de regulação e padronização do comportamento humano. Nesse sentido, Wolkmer (2005) estabelece a correlação entre cultura e direito ao considerar a primeira com um aspecto normativo; assim é a cultura quem delimita regras e valores determinantes de padrões de conduta.

Considerando que o conceito de sociedade e do direito existente em seu bojo se forma a partir da cultura, faz todo sentido a referência de Colaço (2005) ao antropólogo paraguaio Chase-Sardi, para quem o direito indígena tem por base a sua endógena cultura.

Assim, a cultura é o amálgama que dá existência a uma comunidade, e a face jurídica da cultura tem o condão de fazer dessa mesma comunidade uma sociedade. Inexorável o entendimento de que o respeito à cultura e, bem assim, ao direito como expressão cultural é elemento determinante de desenvolvimento de uma comunidade.

### **3 O desenvolvimento local pela via da cultura**

A perspectiva da cultura e da sociedade pelo prisma do desenvolvimento local implica de antemão a compreensão da extensão do termo desenvolvimento. Ao fim da Segunda Guerra Mundial seguiu-se a Guerra Fria, que opôs a comunista União Soviética (URSS) e os países a ela alinhados ao capitalista Estados Unidos da América (EUA), ao qual, da mesma forma, alinharam-se vários países a partir da premissa da industrialização para atingir o silogismo do desenvolvimento conforme seus interesses político-econômicos, ou seja, conforme recebiam apoio econômico, condicionado ao jugo ideológico. Já os países com índices menores de industrialização receberam o rótulo de subdesenvolvidos. Alguns ainda foram agraciados com a “generosa” pecha de “em desenvolvimento”, inobstante, todos considerados o Terceiro Mundo (SANTOS, 2000).

Diante da força do conceito de desenvolvimento ditado pela visão economicista dominante, o modelo voltado a privilegiar o desenvolvimento humano passou a ser uma vertente revolucionária para a gama interdisciplinar afeita ao conceito de desenvolvimento e, por isso, tem sofrido rótulos tendentes a mitigá-la, como é o caso de impingir à perspectiva humana do desenvolvimento a completa ausência de competitividade, falta de interesse por bens materiais e desconsideração à possibilidade de crescimento econômico, quando, ao contrário, tem-se apregoado que todas essas figuras inerentes ao mercado sob a égide capitalista, portanto, consumista, podem ser contempladas a partir do desenvolvimento humano, e não necessariamente ao contrário, ou seja, o capital determinando as esferas do desenvolvimento humano (MARQUES, 2009).

Sendo a cultura uma expressão absolutamente humana, podemos considerá-la como expoente relevante, mas não único, desse olhar para o desenvolvimento sob a perspectiva do que torna as pessoas melhores, mais

felizes e realiza das em sua própria comunidade. Esse olhar para a comunidade pelas lentes da cultura e, assim, projetada ao desenvolvimento com toda a carga de peculiaridade e alteridade que ela pode e deve carregar, já teve momentos de maior valorização pela sociedade. Sucumbiu e agora retoma a condição de elemento imprescindível ao incremento da qualidade de vida em uma comunidade.

A cultura marca de forma indelével a comunidade, dando-lhe contornos peculiares com tons tão diversos quanto diversas podem ser as comunidades. A via do local para o global, com o desenvolvimento ocorrendo de forma endógena, tem em Ávila (2006) a acepção segundo a qual a bandeira do desenvolvimento local significa tencionar por uma comunidade agindo em sinergia, para retirar os invólucros, amarras que a envolvem (des + envolver) para tornar proativos os seus próprios e peculiares potenciais, passando a se inserir no mundo globalizado de forma contributiva, e não meramente receptiva. Tal potencial pode estar relacionado com alguma produção de bens ou serviços propiciadores para essa comunidade de certo crescimento econômico. Mas isso não é primordial. Essencialmente o desenvolvimento local está, cada vez mais, ligado à melhoria das condições de vida sob o aspecto humano, sem repelir o incremento econômico, mas também sem priorizá-lo ao arrepio da qualidade de vida dos membros da sociedade.

Posto isso, importante posicionar o termo “desenvolvimento local” para enfatizar que não se trata de desenvolvimento **no** local, tampouco desenvolvimento **para o** local, de modo a enfatizar seu caráter endógeno.

Por “desenvolvimento **no** local” Ávila (2006) traduz a exploração física de um espaço onde já se localiza uma comunidade, levando (de fora para dentro) uma dinâmica econômica com circulação de bens e serviços, de um lado geradores de emprego e, de outro, incrementadores da arrecadação de impostos. Por isso demandam investimentos públicos, voltados ao bem-estar da comunidade? Não. Em verdade, serviços públicos destinados à melhoria das condições de infraestrutura para incentivar a lucratividade do empreendimento industrial e/ou empresarial “no” local. Se o “desenvolvimento no local” tem como gênese o capital privado, a lógica de sua permanência é o lucro. Advindo condições para refrear o lucro, o capital privado vai se deslocar para outro “local”, sem nenhum comprometimento (remorso) com o legado a deixar para a comunidade (bom ou ruim) se sem comprometimento com a perpetuação das benesses dos serviços públicos como asfalto, esgoto, escolas etc. ou ainda, sem preocupação com ônus do impacto socioambiental inexorável, como desemprego, doenças relacionadas à atividade executada, poluição, violência etc.

Já sobre o “desenvolvimento **para o local**”, aparentemente mais positivo para a comunidade do que o “desenvolvimento **no local**”, da mesma forma vem impregnado de forte valor egoístico institucional, pois, apesar de incidir no espaço físico onde se encontra uma comunidade e de ter por “cliente” essa mesma comunidade, de fato tem como fim a realização da proposta institucional da entidade promotora, seja ela de origem privada, pública ou do terceiro setor, sendo este o setor que abriga instituições privadas com fins não lucrativos de interesse público.

É notório ser o “desenvolvimento **para o local**” em princípio benéfico, mas pode macular a comunidade se não levar em consideração a percepção do que é efetivamente positivo para as pessoas do local a partir de sua cultura, sua moral, seu modo de vida, de sobrevivência, de produção e de interação com o espaço externo.

Então, o desenvolvimento econômico pode ser bom para uma comunidade; o desenvolvimento no local da comunidade pode ser muito bom para essa mesma comunidade; e o desenvolvimento para o local da comunidade, do mesmo modo, pode ser favorável. Mas sempre há um condicionante (pode ser) porque toda e qualquer forma de desenvolvimento somente faz sentido se tiver algo a dizer ao aspecto humano de cada pessoa componente da comunidade afetada. É a visão trazida por Ladislau Dowbor (2001, p.197):

O crescimento econômico, quando existe, não é suficiente. Nem a área produtiva, nem as redes de infra-estruturas, nem os serviços de intermediação funcionarão de maneira adequada se não houver investimento no ser humano, na sua formação, na sua saúde, na sua cultura, no seu lazer, na sua informação.

Essa percepção é ascendente no valor político-social regional, nacional e global, tanto que os índices econômicos ditados pelo mercado têm sido relativizados quando confrontados com o índice de desenvolvimento humano da Organização das Nações Unidas (ONU), o IDH, pelo qual um país é considerado desenvolvido, em desenvolvimento ou subdesenvolvido, não mais por seu potencial industrial, meramente econômico ou mercadológico, mas sim pelas condições de vida de sua população, ou seja, pelo desenvolvimento humano, ou conforme Celso Furtado (2013), a medida dos fluxos de serviços e bens só faz sentido como índice de desenvolvimento, se tais elementos estiverem voltados à satisfação das necessidades humanas. A partir dessa ótica, a ONU estabeleceu o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, mantenedora do Atlas do Desenvolvimento Humano baseado nos dados do IDH. Note-se: pelo IDH do PNUD/ONU, a segunda melhor cidade do ranking brasileiro (dados de 2010) é Águas de São Pedro, no interior de São Paulo, um município com 2.707 habitantes e 3,2 Km de

área. Já a cidade brasileira mais rica e industrializada, São Paulo, ocupa a 28ª posição no mesmo *ranking*.

Similar ao trabalho da ONU, mas usando dados próprios, a Federação das Indústrias do Rio de Janeiro (FIRJAN), criou o Índice Firjan de Desenvolvimento Municipal (IFDM), não limitado ao Estado do Rio de Janeiro, avaliando todos os municípios brasileiros. Apesar de o resultado ser nominalmente diferente, a simbologia é idêntica, afinal, segundo o IFDM, o melhor município brasileiro para se viver é Louveira, no Estado de São Paulo, com 37.153, e não o rico e industrializado município do Rio de Janeiro.

Mesmo considerando avanço axiológico de desenvolvimento, ainda é comum a desconsideração da cultura como um elemento próprio, com um valor próprio, complementar à esfera social e à esfera econômica, e não nelas inserida. O desenvolvimento cultural pode ser inerente ao âmbito humano, mas tem o alcance comunitário; tem a dimensão social na medida em que reforça identidades, referencia comportamentos etc. mas também pode ter valor econômico ao assumirem as expressões culturais forma palpável em produtos e serviços (REIS, 2007). Se for possível (e é), a separação entre políticas econômicas, políticas sociais e políticas culturais, então também é possível - e deve haver um direcionamento nesse sentido - alçar o desenvolvimento cultural ao mesmo patamar do econômico e do social, aliás, complementariedade e concomitância é o ideal para qualquer comunidade (CAETANO, 2007).

Para Dowbor (2001, p. 217), “uma das mais significativas riquezas do desenvolvimento local resulta justamente do fato de se poder adequar as ações às condições extremamente diferenciadas”, ou seja, a alteridade faz uma comunidade mais rica, e a diferença se expressa, se realiza, se materializa exatamente na cultura.

Em vista do exposto, qual é o melhor lugar para se viver no Brasil, Águas de São Pedro, Louveira, São Paulo ou Rio de Janeiro? Sob o ponto de vista do desenvolvimento local, o melhor lugar para se viver no Brasil e no mundo, é exatamente o lugar onde se vive, caso esse entendimento seja desposado pelo poder público, o único ser jurídico com autorização de intervenção na vida da comunidade sem ela desejar ou precisar de tal intervenção, caso contrário, o local onde se vive é desconstruído em suas peculiaridades.

Das premissas até agora construídas, conclui-se que o desenvolvimento local somente se faz efetivo para uma comunidade, havendo plenitude de respeito à cultura que dela emana, inclusive quando essa cultura se apresenta sob o aspecto de regras de convívio que podemos entender como um direito local, ou seja, a cultura em sua faceta jurídica.

Ao arrepio das estatísticas, dos índices, do mercado, é em um poema que o desenvolvimento local encontra sua mais completa tradução. Escrito por Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa (2012) o poema assim expressa:

O Tejo é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia,  
Mas o Tejo não é mais belo que o rio que corre pela minha aldeia  
Porque o Tejo não é o rio que corre pela minha aldeia.  
O Tejo tem grandes navios  
E navega nele ainda,  
Para aqueles que vêem em tudo o que lá não está,  
A memória das naus.  
O Tejo desce de Espanha  
E o Tejo entra no mar em Portugal.  
Toda a gente sabe isso.  
Mas poucos sabem qual é o rio da minha aldeia  
E para onde ele vai  
E donde ele vem.  
E por isso porque pertence a menos gente,  
É mais livre e maior o rio da minha aldeia.  
Pelo Tejo vai-se para o Mundo.  
Para além do Tejo há a América  
E a fortuna daqueles que a encontram.  
Ninguém nunca pensou no que há para além  
Do rio da minha aldeia.  
O rio da minha aldeia não faz pensar em nada.  
Quem está ao pé dele está só ao pé dele.

A cultura indígena, variada e rica no Brasil, é o condão da vida em comunidade (aldeia) a qual, subsiste a partir de uma organização regrada não escrita, portanto, baseada em usos e costumes, que lhe dá o caráter de sociedade. A cultura enriquecida endogenamente é propulsora da comunidade/sociedade ao desenvolvimento, assim sendo, local. A cultura é o alicerce dos fundamentos jurídicos das relações sociais dentro de uma comunidade indígena, tem, por óbvio, suas nuances próprias, que distinguem as comunidades entre si e, tanto mais, as sociedades indígenas da hegemônica sociedade não indígena. Corroborar essa constatação o depoimento de Wekanã Pataxó (2011 p.63):

[...] Fomos obrigados a esquecer a nossa cultura e aprender a cultura do homem branco, considerada como a única capaz de fazer o desenvolvimento. Por isto, eles dizem que precisamos adotar esta cultura, pois precisamos nos desenvolver como o homem branco. Nós índios vivemos um momento em que registramos algumas grandes conquistas. Temos resgatado muito de nossas tradições, de nossa história, da memória de nossos ancestrais. Temos recuperado, apesar das dificuldades impostas pela Justiça do homem branco, a posse de nossas terras, nosso principal patrimônio. Depois de mais de 500 anos sob o julgo do colonizador conseguimos revitalizar algumas de nossas línguas, reestruturar a organização social de nossas aldeias, retomar a prática dos



rituais ancestrais que honram a memória de nossos antepassados, e esse resgate da tradição nos renova as nossas forças e nos dá ânimo para as nossas lutas. [...] **Entender a lei do homem branco é difícil.** Esta lei tudo permite aos brancos, enquanto a nós, índios, que somos os verdadeiros donos do país que o homem branco denomina de Brasil, nem o direito de escolher o nome da terra em que vivemos nos foi dado. Através da nossa luta queremos demonstrar para nossa nação que somos fortes, que vivemos, que existimos, que temos o propósito de nos envolver no desenvolvimento da nossa nação, de demonstrar que podemos desenvolver junto com o nosso país sem perder nossa cultura, nossa tradição e nossa expectativa de viver totalmente o que somos. E o que somos é ser indígena, ser Pataxó, ser aldeia Tibá.

Fica evidente que o desejável desenvolvimento local sob o ponto de vista humano passa pelo respeito às culturas indígenas, portanto passa pelo respeito às regras, às normas, ao direito existente dentro das comunidades, cuja fonte única são os usos e costumes, consuetudinário, pois, por excelência. Enfim, o respeito ao Direito Consuetudinário indígena é elemento do desenvolvimento local.

#### **4 Territorialização indígena no Brasil**

Segundo dados do *site* Povos Indígenas no Brasil (PIB), um projeto transmitido do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) ao Instituto Sócio-Ambiental (ISA), quando da chegada dos europeus a Pindorama (nome tupi-guarani para o litoral onde aportou Pedro Álvares Cabral), estima-se que havia mais de 1.000 povos, somando de 2 a 4 milhões de pessoas.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) levantou, no Censo 2010, a existência de 305 etnias que falam 274 línguas diferentes.

Na linguística indígena, o Tupi é uma língua tronco com cerca 5.000 anos de existência, da qual se desdobram as línguas Arikém, Juruna, Mondé, Mundurukú, Tupari, Ramarama, Aweti e Tupi-Guarani (de 1.500 a 2.500 anos). Somente do ramo Tupi-Guarani, outras 40 línguas são identificadas, dentre elas, aquelas identificadas especificamente com o Guarani, distribuídas territorialmente entre o centro-sul brasileiro, todo o Paraguai, o sul da Bolívia e o norte da Argentina, quais sejam: Guarani Mbyá, Guarani Paraguaio, Kaiová, Nhandéva, Xetá, Guayakí e Chiriguano (MELLO, 2000). O recorte Guarani se justifica por ser a língua amplamente falada entre as etnias indígenas do Mato Grosso do Sul.

Enfatiza-se a questão das famílias linguísticas - e não só o número de etnias - pois a linguagem, por vezes, e não sem razão, é determinante da diversidade cultural de modo mais incisivo do que a localização espacial deste

ou daquele agrupamento humano. Linguagem com sentido mais restrito do que a língua falada por um povo. Em estudo sobre etnologia, linguagem e cultura, Lindoso (2008, p. 93) cita Claude Lévi-Strauss, para quem a linguagem é uma parte, um produto e uma condição da cultura.

O valor da linguagem, da língua, da fala em si, não é um valor exclusivamente não indígena, impositivo como tantos outros elementos culturais, mas é verdadeiramente um valor indígena, tanto é que os guaranis relacionam a perda da palavra (ou da capacidade de falar) com a morte, a partir de um costume de seus ancestrais tupis, que consideravam mortos e, portanto, prontos para os rituais funerários, os doentes incapacitados de falar (BARROS; CASTRO, 2005).

De sua vez, quando se trata de povos indígenas, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) trabalha com a existência de várias divisões internas em sua classificação clássica, por exemplo, considera-se como um povo o Guarani, que se subdivide em Mbya, Kaiowá e Nhandeva, daí o IBGE usar em suas publicações a expressão “povos/etnias”.

Tanto quanto no caso das línguas indígenas, recortam-se as etnias presentes no território sul-mato-grossense, segundo dados do Museu das Culturas Dom Bosco relatados em seu sítio eletrônico pelo Professor Antonio Hilário Aguilera Urquiza, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, sendo tais etnias: Atikum, Guarani Kaiowa, Guarani Nandeva, Guató, Kadiweu, Kinikinau, Ofaié, Terena e os Kamba, esta última etnia não reconhecida oficialmente.

A FUNAI, baseada em dados do IBGE, tem a população indígena, em números absolutos do Censo 2010, como sendo de aproximadamente 896.917 pessoas. Enfatiza-se o termo “aproximadamente”, haja vista a inegável existência de povos isolados, a própria FUNAI trabalha com a hipótese de existirem ainda 69 grupos indígenas não contatados. Do total da população autodeterminada como indígena, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais. Os indígenas que não vivem em cidades, em sua maioria estão alocados em 695 áreas reconhecidas como terras indígenas, que abrigam milhares de aldeias.

Tal diversidade, também refletida em costumes e tradições peculiares, leva a igual número de sistemas jurídicos que o advogado Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1992) considera “rigidamente obedecidos”.

## **5 O Direito Consuetudinário indígena**

Para a advogada Denise Lucena Cavalcante (2004), o fim precípua do Direito é de harmonizar e possibilitar a convivência social, sendo assim, deve

basear-se nas práticas culturais vigentes, sob pena de subverter seu escopo e até mesmo sua origem, como fruto de experiências culturais distintas, no dizer do filósofo do direito Miguel Reale Júnior (1977).

Uma sociedade culturalmente plural deveria se pautar por um sistema jurídico pluralista, admitindo a juridicidade como expressão cultural e, por isso, tão diversa em sua fonte e órgão emanador, quanto diversas são as culturas inseridas em um mesmo território (RIBEIRO, 2014).

O Direito Consuetudinário se consubstancia num ambiente pluralista, pois parte do pressuposto de repetição de costumes por um grupo social por “longuíssimo tempo”, termo cunhado pelo Advogado Thomas Marky (2007), fundado em constância e universalidade, mas de âmbito local. Inalcançável a prática consuetudinária se não for observada nos limites culturais de identidade de comunidade; o contrário disso seria a imposição de uma cultura sobre a outra. Elementos de definição como “repetição de costumes”, “longo tempo”, “constância” e “universalidade” (considerando universal a totalidade dos membros de uma comunidade), somente fazem sentido se houver uma comunhão cultural. Disso podemos afirmar que a extensão do território brasileiro e, principalmente, a incomensurável diversidade cultural nele inserida, não permitem um Direito Consuetudinário nacional, como pode ocorrer com o direito positivado.

Partindo do conceito de Marky (2007) para Direito Consuetudinário acima exposto, indissociável sua formação do acervo, ou como prefere o advogado da Corte Interamericana de Direitos Humanos, Oswaldo Ruiz Chiriboga (2006), do patrimônio cultural de uma determinada comunidade a partir da transmissão dessa cultura que leva à identidade e continuidade de um grupo. Ainda segundo esse autor, o patrimônio cultural se subdivide em tangível e intangível, estando neste o Direito Consuetudinário. Chiriboga (2006) defende o direito à identidade cultural como forma de preservação e respeito da diversidade cultural, repudiando levar qualquer comunidade a assimilar uma cultura com a qual não se identifique.

Para Schmidtt (2007, p. 17) o Direito Consuetudinário pode “ser cancelado e impedido por meio de um simples traço saído da pena do legislador”. Tal assertiva é reveladora das origens do Direito Consuetudinário. O apego e a obediência às regras de convívio fundadas nos usos e costumes são anteriores à escrita, quando as normas de caráter moral e/ou sagrado, eram emanadas de autoridades investidas de poder divino, sacerdotes na maioria das comunidades/sociedades antigas. A partir do momento em que se desenvolve a ponto de ser o meio de registro histórico e cotidiano, a escrita passa a ser também um formato adequado para a secularização das regras de conduta,

especialmente com o enfraquecimento do poder absolutista monárquico fundado na legitimidade divina conferida pela igreja. Mesmo com o advento da escrita, foi com a evolução da sociedade romana que o direito passou a se distinguir da moral e da religião, passando a ser uma expressão cultural com estruturação própria suficiente para ser encarado sob a ótica científica, como objeto de estudo sociológico (COLAÇO, 2008).

O Direito Consuetudinário (indígena ou não) é estável, pois, como bem nota Souza Filho (1992), nasce do consenso social, não conhece instância de modificação formal, modifica-se na própria prática do dia a dia, reiterada durante um longo período de tempo para poder se legitimar. Caso contrário, estaria sujeito à discricionariedade das lideranças que se revezam nas comunidades e seria conduzido ao bel sabor da casuística para atender os interesses momentâneos. Só podemos chamar, ou legitimar, uma regra de Direito Consuetudinário a partir de sua ampla aceitação durante muito tempo, assim os membros das comunidades - desse modo regradas - não tratam eventuais contrariedades aos pactos sociais com contundência, mas com novas práticas, que podem evoluir para uma mudança de regras, caso sejam, ratifica-se, amplamente recebidas e longamente praticadas.

As relações sociais (família, propriedade, sucessão, casamento e crime) entre os indígenas, ao contrário de exigirem os formalismos impostos pela força do Estado, são em verdade aceitas pelo grupo justamente por dele decorrerem e não de uma força alienígena, um ser fictício como é a organização estatal, como leciona Souza Filho (1992). Disso resultam relações conhecidas como jurídicas, sendo possível visualizar normas e sanções, formadoras dos alicerces de um ordenamento jurídico complexo não estatal, pois nações indígenas são sociedades sem Estado. Ainda Souza Filho (1992) observa uma situação decorrente dessa inteligência sobre relações jurídicas, ao enfatizar que, derivando da própria comunidade, as formalidades evidentemente confundíveis com ritos, são de absoluta legitimidade, não sobrando espaço para questionamentos, mas abertas a novos modelos os quais, ao se tornarem constantes e universais, podem aprimorar a experiência jurídica.

Entre povos do Alto Xingu, como os Kamaiurá, não há na esfera política uma concentração de poder e, mesmo se as mulheres são oficialmente excluídas das esferas decisivas, é notável que aqueles a quem incube as decisões não o fazem pelo viés individual, mas na condição de representantes de suas “casas” assim entendidas ao abrigarem indivíduos com alguma relação de parentesco agrupados em torno deste representante/líder. Ainda entre os Kamaiurá, apesar de serem perceptíveis as diferenças de posições sociais, essas distinções são exercidas efetivamente em rituais, sejam eles religiosos,

funerários ou mesmo ligados aos âmbitos de decisões política, isso porque, no dia a dia da aldeia, as eventuais diferenças são dissipadas por conta das relações pautadas na generosidade, notadamente quanto à distribuição de bens e alimentos (CURI, 2011).

Diante desse modelo de sociedade, o sistema jurídico brasileiro é visto como “bicho de sete cabeças” nas palavras de Gersem Luciano Baniwa, liderança indígena (BELTRÃO, 2007), pois sua comunidade, como de resto em comunidades indígenas, as decisões sobre relações jurídicas são coletivas, conferindo legitimidade e efeito prático às regras, podendo assim prescindir de punições (castigos, como chamam os indígenas), ficando no campo retributivo, ou seja, compensar o mal feito. Ainda segundo Gersem Luciano Baniwa, os indígenas temem tanto os tribunais quanto o inferno.

As relações interpessoais no seio das comunidades indígenas, margeadas pela cultura, expressa em manifestações artísticas e religiosas que implicam as mais variadas formas de solução de conflitos internos, são a mais rica, pura e legítima expressão de relações jurídicas fundadas no Direito Consuetudinário.

## **6 Considerações finais**

Então, uma determinada identidade cultural faz de um mero agrupamento humano uma comunidade, na qual o direito é um dos elementos dessa mesma identidade cultural. Reconhecido o direito emanado das relações internas, a comunidade passa a ter caráter de sociedade, sendo esta a expressão jurídica dessa mesma comunidade. O pleno desenvolvimento local da comunidade passa, pois, pela compreensão e possível aceitação dos modos internos como pacificam seus conflitos, sendo tais modos a expressão cultural do direito. Considerando que os agrupamentos indígenas são comunidades que possuem identidade cultural própria, inclusive sob o ponto de vista jurídico, é inegável a existência do consuetudinário no território brasileiro, tão diverso quanto diversas são as etnias indígenas. Tais sistemas consuetudinários merecem ser respeitados e observados para efeito de garantir o desenvolvimento local das comunidades sob o aspecto humano e social.

Merece, pois, que sejam distinguidos o positivismo e consuetudinário quando do emprego da expressão “direito indígena”, haja vista que, de um lado, existe um arcabouço de regramentos positivados a partir da produção legislativa do poder público brasileiro em suas esferas federativas (União, Estados, Municípios e Distrito Federal), qual seja, o direito indígena positivado; e de outro lado, existem manifestações culturais tendentes ao regramento de

condutas dentro das comunidades indígenas que não possuem expressões escritas ou esferas formais de emanção, sendo este o direito consuetudinário indígena. A confusão favorece uma prática assimilacionista velada, desrespeito à alteridade cultural com conseqüente subjugação cultural, distorções interpretativas, dificuldade em atingir a justiça, obstaculização ao desenvolvimento local, entre outros vícios que historicamente assolam a cultura indígena em nosso país.

Os operadores do direito não devem jamais perder de vista que o direito é instrumento da justiça, que deve prevalecer para garantir a paz na sociedade, afinal, do interior das comunidades indígenas até as selvas de pedras urbanas, o que qualquer agrupamento humano quer é a paz sob a batuta da justiça.

Não há desenvolvimento sem justiça. Não há justiça sem o direito. O direito, em todas as suas nuances, é expressão cultural de uma sociedade, que é formada por comunidades tão diversas quanto diversas são suas peculiaridades culturais. Assim, um direito que não considere tais peculiaridades, pode não ser o indutor da verdadeira justiça. O direito que melhor reflete as peculiaridades culturais locais é o direito consuetudinário, formador do arcabouço jurídico interno da comunidade, indutor da justiça para esse mesmo local. O silogismo que se extrai, portanto, é que o respeito ao direito consuetudinário é elemento imprescindível ao desenvolvimento local.

## Referências

ÁVILA, Vicente Fideles. *Cultura de sub/desenvolvimento e desenvolvimento local*. Sobral, CE: Edições da (Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), 2006.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL. Disponível em: <[http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil\\_m/aguas-de-sao-pedro\\_sp](http://www.atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/aguas-de-sao-pedro_sp)>. Acesso em: 25 nov. 2014.

BARROS, Armando Martins; CASTRO, Renata Pinheiro. *Ara reko: memória e temporalidade Guarani: Aldeias Itaxi, Araponga, Sapukai, Rio Pequeno*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BELTRÃO, Jane Felipe. *Da formação indigenista à formação indígena*. SEMINÁRIO FORMAÇÃO JURÍDICA E POVOS INDÍGENAS – desafios para uma educação superior no Brasil. Belém: UFPA, 2007. Disponível em: <<http://www3.ufpa.br/juridico/index.php?pag=historico>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/ascom/1947-historia-e-cultura-guarani>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-são>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *O Brasil Indígena*. 2009. Disponível em: <[http://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](http://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf)>. Acesso em: 25 nov. 2014.

LOUVEIRA, MUNICÍPIO DE. Disponível em: <<http://www.louveira-sp.com.br/perfil.html>>. Acesso em: 26 nov. 2014.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – PIB. 2000. Disponível em: <<http://pib.socio-ambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/quantos-eram-quantos-serao>>. Acesso em: 26 nov. 2015.

BRASIL. *Programa das Nações Unidas Para o Desenvolvimento* – PNUD. 2013. Disponível em: <[http://www.pnud.org.br/IDH/Default.aspx?indiceAccordion=1&li=li\\_Atlas-Municipios](http://www.pnud.org.br/IDH/Default.aspx?indiceAccordion=1&li=li_Atlas-Municipios)>. Acesso em: 27 nov. 2014.

CAETANO, Gerardo. Desenvolvimento e política. *Revista Observatório Itaú Cultural*, São Paulo, n. 2, 2007. Disponível em: <[http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/itaú\\_pdf/000566.pdf](http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/itaú_pdf/000566.pdf)>. Acesso em: 28 dez. 2014.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Civilization e cultura: pesquisas e notas de etnografia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983. 741p.

CAVALCANTE, Denise Lucena. Direito, moral e ética fiscal – filosofia e Constituição. In: MACEDO, Dimas (Org.). *Estudos em homenagem a Raimundo Bezerra Falcão*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004. p. 15-37.

CHIRIBOGA, Oswaldo Ruiz. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do sistema interamericano. *Sur - Revista Internacional de Direitos Humanos*, Brasília, ano 3, n. 5, 2006.

COLAÇO, Thaís Luzia. “Incapacidade” indígena – tutela religiosa e violação do direito guarani nas missões jesuíticas. Curitiba, PR: Juruá, 2005.

\_\_\_\_\_. O Direito nas Missões Jesuíticas da América do Sul. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). *Fundamentos de História do Direito*. 4. ed. Belo Horizonte, MG: Del Rey, 2008.

CURI, Melissa Volpato. *Antropologia jurídica: um estudo do direito Kamaiurá*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_arquivos/8/TDE-2011-07-04T13:28:08Z-11284/Publico/Melissa%20Volpato%20Curi.pdf](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/8/TDE-2011-07-04T13:28:08Z-11284/Publico/Melissa%20Volpato%20Curi.pdf)>. Acesso em: 26 fev. 2015.

DOWBOR, Ladislau. *Gestão social e transformação da sociedade*. Razões e ficções do desenvolvimento. São Paulo: Unesp, 2001.

EAGLETON, Terry. *A ideia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Unesp, 2005.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1.

ELIZALDE, Antonio. Texto preparado para el curso “El Desarrollo Local en España e Iberoamérica. Entre lo global y la escala humana” celebrado en la Sede Iberoamericana Santa María de la Rábida de la Universidad Internacional de Andalucía entre los días 14 al 18 de Agosto de 2000. Disponível em: <[http://www.unida.org.ar/Bibliografia/documentos/Modulo\\_Basico/Desarrollo\\_a\\_Escala\\_Humana\\_conceptos\\_y\\_experiencias\\_MBC2.doc](http://www.unida.org.ar/Bibliografia/documentos/Modulo_Basico/Desarrollo_a_Escala_Humana_conceptos_y_experiencias_MBC2.doc)>. Acesso em: 12 maio 2013.

FURTADO, Celso. O desenvolvimento sob o ponto de vista interdisciplinar. In: D’AGUIAR, Rosa Freire (Org.). *Essencial Celso Furtado*. São Paulo: Cia das Letras, 2013.

GEERTZ, Clifford. *El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre*. La Interpretación de las Culturas. Barcelona: Gedisa, 1989. p. 43-59. Disponível em: <<http://www.inicia.es/de/cgarciam/geertz01.htm>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

GROPPO, Luís Antonio. Comunidade, sociedade e integração sistêmica. *Comunicações - Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da UNIMEP*, São Paulo, ano 13, n. 2, p. 114-31, 2006.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARRIS, Jose. *Tönnies: community and civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KIRIRI, Gino. Mão que vai, mão que vem. In: GERLIC, Sebastian (Org.). *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador, BA: Thydêwa, 2011.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre. Ordem legal como força interna e desenvolvimento. *Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, MS, v. 1, n. 1, p. 13-20, set. 2000.

LINDOSO, Dirceu. *Lições de etnologia geral: introdução ao estudo de seus princípios: seguido de dois estudos de etnologia brasileira*. Organização, prefácio e notas de Bruno César Cavalcanti. Alagoas: Ed. UFAL, 2008.

MARKY, Thomas. *Curso elementar de Direito Romano*. São Paulo: Saraiva, 2007.

MARQUES, Heitor Romero. Desarrollo local a escala humana. *Revista Polis*, n. 22, 2009. Disponível em: <<http://polis.revues.org/2645>>. Acesso em: 19 abr. 2015.

MELLO, Antônio Augusto Souza. *Estudo histórico da família lingüística Tupi Guarani: aspectos fonológicos e lexicais*. 2000. Tese (Doutorado em Linguística) - Departamento de Linguística e Língua Vernácula do Instituto de Comunicação e Expressão - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/78560/170082.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 25 nov. 2014.

OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. *O conceito antropológico de Cultura*. Universidade Católica de Brasília. [s.d.]. Disponível em: <<https://www.ucb.br/sites/000/14/PDF/OconceitoantropologicodeCultura.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2015. Expressão de busca: conceito de cultura.



PATAXÓ, Wekaña. Afirmando nossa cultura. In: GERLIC, Sebastian (Org.). *Índios na visão dos índios: somos patrimônio*. Salvador, BA: Thydêwa, 2011.

PESSOA, Fernando. *O guardador de rebanhos*. Lisboa: Atlântico Press, 2012. (Coleção Biblioteca Essencial da Língua Portuguesa).

REALE, Miguel. *Lições preliminares de Direito*. São Paulo: Saraiva, 1977.

REIS, Ana Carla Fonseca. Economia da cultura e desenvolvimento – panorama geral e sugestão de debates para não-economistas. *Revista Observatório Itaú Cultural*, São Paulo, n. 2, 2007. Disponível em: <[http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/itau\\_pdf/000566.pdf](http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/itau_pdf/000566.pdf)>. Acesso em: 28 dez. 2014.

RIBEIRO, Rodrigo dos Santos. A crise do paradigma monista no contexto do acesso à justiça. In: \_\_\_\_\_. *Direito em diálogo de fontes*. Belo Horizonte, D'Plácido, 2014.

RUIZ, Castor B. Emmanuel Levinas – alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Org.). *Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre, RS: EdiPUCRS, 2008.

SANTOS, Theotônio dos. *A teoria da dependência: balanço e perspectivas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCHEMES, Jorge. *O que é cultura?* 2006. Disponível em: <<http://jorgeschemes.blogspot.com.br/2006/11/cultura-um-conceito-antropolgico.html>>. Acesso em: 15 abr. 2015. Expressão de busca: conceito de cultura.

SCHMIDTT, Carl. *Legalidade e legitimidade*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. Coordenador e Supervisor Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. O Direito envergonhado: o Direito e os índios no Brasil. *Revista do Instituto Interamericano de Direitos Humanos – IIDH*, San José de Costa Rica, n 15, p. 145-164, 1992.

WOLKMER, Antonio Carlos. Cultura jurídica moderna, humanismo renascentista e reforma protestante. *Revista Sequência*, São Paulo, n. 50, p. 9-27, 2005.

**Recebido em 8 de maio de 2015**

**Aprovado para publicação em 8 de junho de 2015**



# Mborayú: sobre os seis meses em que vivi com o povo Mbyá

*Mborayú: about six months that i lived  
at the Mbyá*

Viviane Fernandes Silveira\*

**Resumo:** Minha formação e prática clínica em psicanálise freudo-lacanianana, assim como seus desdobramentos no campo da academia na área da educação, levou-me ao encontro do povo guarani. Das preocupações sobre o cotidiano clínico com elementos de ancestralidade em todos nós na cidade, as mesmas preocupações com o cotidiano do fazer universitário em terras não europeias, terminei por encontrar como melhor caminho a convivência com pessoas da etnia Mbyá para aprender sobre a existência, sua filosofia e perguntar sobre o que e como fazemos com o que chega a nossos trajetos profissionais todos os dias. O presente relato objetiva transmitir algo do encantamento e da resplandescência que a formação com povos tradicionais pode produzir, assim como de seus efeitos transmutativos.

**Palavras-chave:** Povos indígenas, formação, educação, psicanálise.

**Abstract:** My formation and clinical practice in Freudian-Lacanian psychoanalysis, as well as its developments at the academic field in the area of education, took me to meet the Guarani people. Concerns about the clinical routine with elements of ancestry in all of us in the city, the same concerns with the routine of college do in non-European lands, as done by finding best way to live with people of ethnicity Mbyá to learn about the existence, its philosophy and ask about what and how to do what comes to us in our professional paths every day. This description intents something about the enchantment and shinning that the formation with traditional people can produce, as well as transmutative effects.

**Key words:** Indigenous people, formation, pedagogy, psychoanalyses.

\* Psicanalista, Psicóloga, mestre em Psicologia (UFRGS), doutora em educação (UFRGS), pós-doutoranda em educação no Programa de Pós-graduação em Educação Mesurado pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC-RS), através da linha de pesquisa Aprendizagem, tecnologias e linguagens na educação, vinculada ao grupo de pesquisa Linguagens, Cultura e Educação (LinCE) – UNIAC/CNPq, sob orientação da Profa. Dra. Ana Luisa Teixeira de Menezes. E-mail: xereramaviviane@gmail.com

Tenho quinze anos de caminhada clínica e dois de convivência com o povo guarani. O trabalho freudo-lacaniano busca uma travessia para aquele que se dedica a sua análise onde localizamos uma cena mítica, sempre particular, na qual está uma estrutura que serve para a tentativa de darmos conta das questões primordiais, da origem e da finitude, o sexual e a morte (LACAN, 2011).

Acreditamos que ao localizar essa estrutura e realizar por ela uma travessia, deparando-nos com a dimensão da castração simbólica, como nos ensina Zuberhan (2013), aciona-se assim a usina do desejo. Ele dá o exemplo de Borges, que dizia amar a língua inglesa, tendo a ele, no entanto, cabido o espanhol do rio da Prata (SILVEIRA, 2013).

Como me ensinaram a expressão, os guarani, “nasceu para isto”, nomeiam assim o caminho que localizam enquanto aquele específico de cada ser. Balbo nos dizia, há alguns semestres, em Porto Alegre, o analisante vem ao analista buscar o seu destino (BALBO, 2012).

Meus caminhos de análise me levaram aos povos originários de nossas terras platenses. O universo me levou aos guarani. A ligação sensível que localizei com o mundo Mbyá revelou-se tão importante que esta se tornou minha escolha, indo assim, para além das preocupações dos trabalhos clínicos e com olhar atento aos movimentos ligados à ideia do pensamento descolonial. Assumi um compromisso com os detalhes das possibilidades de sentir, dialogar com a vida e com a cura que esse povo milenar sustenta.

Durante meu trabalho de doutorado, após longos trilhamentos sobre a questão do bebê, da constituição psíquica, busquei por um tempo, interrogar sobre o problema do nascimento no Brasil na atualidade, o tema da subjetividade na cultura e fenômenos, por exemplo, ligados aos impedimentos para nascimentos dos bebês sem passar por intervenções cirúrgicas, levando nosso país ao posto de campeão mundial das cesarianas. Nesse período, busquei orientações e diálogo com Dra. Maria Aparecida Bergamaschi e, em seguida, os estudos da obra de Rodolfo Kusch, por ela coordenados.

Kusch, em sua extensa obra sobre a lógica de pensamento originária do continente em que habitamos, introduz e sustenta uma posição de que, através e somente através de um olhar e a devida apropriação dos elementos constituintes de nossas ancestralidades, temos condições de produzir pensamento, cultura, sociedade, saúde, educação, filosofia e assim por diante, de outro lugar que não o de eterna colônia. Ele nos presenteia com tamanha abundância de riquezas e dádivas das lógicas de existir das origens pré-colombianas, que inunda e revoluciona irreversivelmente as vidas de quem se aproxima de suas páginas.

Esse contato me levou aos guarani. Inicialmente, visitava uma comunidade com frequência de uma a quatro vezes na semana. Colaborava em projetos e diálogos com ações e questões do cotidiano da comunidade e do mundo urbano, mas, sobretudo, caminhava para exercitar e viver o “estar aí”. Estava para contemplar, para ir, delicadamente, vivenciando outras possibilidades de atenção, concentração, sensorialidade, inteligência, entendimento, desejo e vida. Ao final de um ano e meio dessas trocas, decidimos – eu e a comunidade –, que seria adequado eu residir por um período com eles.

Desocupe o apartamento em que vivia até então na cidade, condensei os horários de atendimento do consultório em um espaço de tempo que me exigisse, no máximo, passar uma noite por semana na cidade, me desfiz de objetos e me mudei.

Construímos, na aldeia, uma casa em estilo guarani. As frestas, a verdade da arquitetura e os escultores que a fizeram me diziam, ser mais segura do que as casas feitas pelos brancos, me edificavam os recursos para me preparar para atravessar o inverno que se anunciava rigoroso. Ele veio e foi também de muitas tempestades. Mas o fogo, o qual dizem os guarani, é suportado pela aldeia, lugar onde se constrói a vida e se pode ser quem se é, me era ensinado a fazer várias vezes ao dia e, conjuntamente com os detalhes que nomeamos aqui, começaram a posicionar os elementos para aprender mais e mais.

É muito interessante que não apenas nos últimos dez anos, mas atualmente e, pelo que nos parece, pelos anos vindouros, o lugar onde eu tenha me construído academicamente, tenha sido primordialmente junto a grupos de pesquisa da Educação. Invariavelmente, nas falas, nos textos, nos projetos, nos trabalhos de modo geral, escuto me pontuarem, “és do campo da psicanálise, é importante situar bem em teus escritos a ligação com o campo da educação”. Na educação, para pensar a constituição psíquica, na educação para pensar a ancestralidade, para tratar da descolonização e para refletir sobre a cura.

Lacan nos aponta algo sobre essa questão. É na educação de uma criança que se dá o enodamento dos registros do Real, Simbólico e Imaginário, quando então há a edificação de recursos para seu funcionamento, para cumprir sua missão de viver, na expressão de Sara Pain (1999). Lembra o ensinamento nas palavras de Santo Agostinho sobre ensinar, ensinar, fazer signo, fazer marca (LACAN, 1996).

No campo da prática da psicanálise, sabemos bem que, quando uma análise funciona, a figura do analista, propriamente, grande parte do tempo não se presentifica para o analisante. Quando isto ocorre, resta um obstáculo estratégico a ser atravessado em nome da cura. Mas, quando funciona bem, ao final, o analisante esquece. Ele se esquece do analista e, daquele lugar enquanto

algo ao qual está atrelado para tratar de suas questões. Ele passa a operar no universo, desfrutar de suas verdades e responsabilizar-se por seus passos.

Os guarani são muito firmes em dizer que, em sua lógica, não devemos buscar fragmentar, categorizar, dividir os campos do conhecimento. A educação é o que sustenta a saúde. A alegria e a vida são as leis mais altas. O riso é o indicador nas reuniões realizadas para decidir, junto às lideranças, sobre questões políticas e da formação de cada um, de que as decisões estão sendo tomadas corretamente.

Frequentemente precisam me lembrar de escrever ou dizer no que, enquanto psicanalista, agora com os guarani, meu trabalho está ligado à educação.

A educação, como o chimarrão dos Mbyá, a força das palavras que circulam entre os que ali o desfrutam, o que os faz falar, pensar, saber. A educação é lugar que deixa de se presentificar, esquecemos frequentemente de nomeá-la por ser o próprio lugar da formação, da educação profissional e do ser, que pode fazê-lo operar com suas verdades.

Pois bem, quando decidimos, a comunidade e eu, que seria importante eu receber ensinamentos sobre o modo guarani, a cura, se assim precisava isolar os termos, estava em questão. No entanto estava claro que o coração da minha formação ali era receber ensinamentos, educação de acordo com o modo guarani de *ensignar*.

O cheiro da fumaça era ensinamento, o modo de sentir o frio, a fome, o entusiasmo, as perguntas, o corpo, o caminhar, tocar a terra, receber e fazer endereçamentos das crianças, das mulheres, dos jovens, dos homens, um universo de aprendizagens se abria para um nascimento de lógicas e trançados subjetivos, desconstruções e edificações simbólicas começavam a tomar forma.

O relato que trazemos aqui objetiva apresentar algumas dessas passagens em sua força e resplandescência, encantamento e coração tal qual acontece quando nos aproximamos desse povo tão antigo quanto indestrutível e que, junto com teóricos e alteridades dispostas a construir novos rumos de pensamento e práticas também profissionais, transformam inexoravelmente e nos tornam possíveis novidades melhores e mais situadas em nosso solo.

## Do início

As leituras de Rodolfo Kusch começaram durante o percurso do doutorado. Há muito me interessava por uma aproximação com pessoas de grupos de povos originários, inquietavam-me as ressonâncias clínicas com sinais de

haver muito mais do que uns poucos traços invisíveis e mitos ou fragmentos das culturas originárias em nossa subjetividade do que meus estudos nos textos de autores europeus poderiam me assegurar.

Muitas pessoas da cidade passaram por meu consultório, umas mais outras menos, deixando marcas para, a meu critério, serem revisitadas, reconhecidas ou não sobre essas questões. Um menino em grave fechamento autístico que recebi em atendimento por nove anos, com traços físicos inconfundíveis, fazia danças circulares e sons guturais de arrepiar, além das percussões como alguns dos poucos meios de arriscar contato e aproximação. Mulheres que, com seus longos cabelos lisos e escuros, traços fisionômicos misturados, asseguravam-me que estar perto da natureza, ter tempo para as higiens espirituais e para o silêncio era mais importante do que o dinheiro para comprar coisas. Jovens que preferiam tratar de temas ligados à paisagem e filosofias cosmológicas sobre a existência, às queixas mais cotidianas do que parece ser do individual. Fui encontrando muita gente que, com delicadeza, foi me conduzindo para a contemplação do tratamento da alma no território platino, que, nesse caso, apesar de ser herança estrangeira e, quem sabe, com a ética que desejaram Freud e Lacan, abriram sulcos no planeta para que se pudesse treinar a audição mesmo nas antigas colônias para comprometer-se com elas mais adequadamente, inclusive no social, na política, na educação e nos encontros com as culturas recusadas em cada um, na área da saúde mental, também.

### **Em busca de parâmetros originários**

O nome da comunidade onde residi, Tekoá Anhetengua, Aldeia Verdadeira, tornou-se significativa central no caminho das consequências dos encontros com essa formação. De um lado, havia a gana por localizar vetores que ensinassem sobre aspectos milenares e bem sucedidos, no âmbito da eficácia simbólica, facilmente detectáveis no cotidiano da subjetividade daquele povo. De outro, minha demanda era por ter condições de enxergar rumores destes nas raízes e veias silenciadas de todos nós, em seus retornos intermináveis e persistentes, insistentes, resistentes e que aparecem (TASAT, 2013), inclusive naqueles que chegam aos espaços para tratamento dos consultórios de psicanálise. Digo, daquilo que não podemos seguir recusando em nossos modos de ler e intervir no outro e em nós mesmos, das lógicas de pensamento, os fragmentos míticos, as provas na linguagem cotidiana, nos nomes de cidades, de ruas, de empreendimentos capitalistas que, em suas supostas pavimentações das avenidas e construção de impérios industriais,

não conseguem impedir que as nomenclaturas dos donos daquelas terras apareçam nas placas ou ressurjam entre os títulos de seus empreendimentos, ainda que compremos COCA-cola e utilizemos os serviços do ITAU sendo a profundidade destas palavras raramente lembrada.

Será que fomos suficientemente educados para escutar e sentir esses rumores que vêm, quando alguém que nos fala, na dimensão da profundidade própria dos sulcos da linguagem, na superfície? Que nível de vivências na constituição de nossos corpos, origem de recursos de percepção, cognição e emoção tivemos em nossas construções de casa às instituições de formação profissional para acolher, reconhecer e dialogar com essas vozes?

Entre os guarani, rapidamente compreendemos que toda a questão para a entrada em quaisquer aspectos de sua cultura passa por deixar-se marcar, educar-se em seu modo de ser. Ela está na superfície, no detalhe, em tudo, na forma como servem e fazem e para que circula o chimarrão, na maneira como cuidam do excesso do olhar ou qualquer outro, no modo como lidam com a limpeza. Cada um e todos os detalhes levam a sequências de história, filosofia, cheios de mistério e silêncio, revelam os segredos mais valiosos das razões pelas quais são quem são.

Nesse sentido, a educação do corpo, de tudo que passa pelo corpo, era aspecto essencial das vivências. Ir aos poucos abandonando os horários de refeição da cidade, as quantidades, variedades e qualidades conhecidas, entrar em outro ritmo para higienização da mente, horários para o sono, relação com a água fria do banho no inverno, aprender a sentar e permanecer ali por horas, nos tocos de árvore ao redor do fogo, foram importantes pontos de partida.

Raramente temos a oportunidade de chegar a elementos tão originários de nossa constituição pulsional. Como ordenamos a fome, a sede, o sono, ou entendemos a limpeza, precisamos do som das palavras. Como foi mesmo que aprendemos a saborear o alimento, servindo-nos dele com as mãos ou com colheres exclusivamente? Que gosto tem o repartir pequenos pedaços? O que nos ensina a intensa fumaça nos olhos? Como é mesmo que construímos um saber para lidar com a diferença sexual? Como é ser uma mulher na cultura guarani, ainda que não tenha nascido ali?

Caminhar com leveza, poder e alegria, acordar o pensamento com o mate, centenas de horas de aprendizagem com o silêncio e o cheiro da fumaça, esquecer-se da gula, saborear o prazer de estar, a força de sentir-se acompanhado e conectado ao ambiente, à estética, ao idioma milenar, aprender a detectar à distância cada dono dos passos pelo modo de pisar na terra. Aprender a receber das vozes da natureza os sinais espelhados dos próprios saberes insabidos. Aprender a agradecer a cada instante pela oportunidade



de ter encontrado seres tão particulares e sua potência de nos revelar magias e encantos do mais fundamental aspecto da vida. A vida.

O que pude aprender é que, para esse povo, tudo é importante e, ao mesmo tempo, nada é tão importante assim. Ao nos deixarmos levar por seu modo de ser - a entrega é fácil e inebriante - esquecemos com rapidez a fome por pratos cheios. Esquecemos a voracidade por falas cheias de frases que levam longos minutos para dizer uma ideia. Tudo que emergenciaría comumente na cidade, ali cai. A urgência é pelo estar, nos termos de Kusch (2000). Sentir, silenciar, contemplar o universo (fora e dentro é o mesmo). O “eu” se apazigua, o amor aumenta e o coletivo nos leva para noções mais altas e mais delicadas. Às vezes, parece que tudo brilha, tudo faz sentido, como quando estamos apaixonados, nas palavras de Didier-Weill (1997).

Então o corpo passa a pulsar em outro lugar, em outras bordas. A boca, o controle, o sexual, o desejo de “ser”, de mostrar que temos e somos, deslizam para outros níveis. Eles não somem ou deixam de ser sagrados, somente passam a ter acima e em tudo que os atravessa, como que um motivo maior, uma emoção que fortalece sem cessar com o encanto de estar junto. Assim o que seria simples, os contornos das sílabas deslizam para associações e revelam sentidos sutis das palavras, o humor torna-se mais fino, a perplexidade diante da natureza e da vida alcançam possibilidades raras. A percepção se aguça, o investimento e o gozo com estes outros caminhos do pensar rearranjam os percursos da alma. O ritmo da fala vai entrando na cadência Mbyá. E, de pouquinho em pouquinho, nossos contornos guarani começam a ressurgir, e mal podemos acreditar no afloramento de tanta beleza. Os gestos começam a aprender a dançar no andamento das gestualidades do entorno. O modo de olhar, rir. Vamos sendo marcados, imitando, nos identificando, nos orgulhando de ser um pouco mais como aqueles outros. Vamos passando a celebrar por reencontrá-los em nós no que era mudo e no que aprendemos pela primeira vez, eternizando aqueles laços em registros corporais, vocais, modos de vestir, de limpar, de receber o mundo, o outro.

Voltar à cidade, depois disto e servir-se em um restaurante ou ver pessoas servindo pessoas vestidas com suas roupas de subalternos é uma visão um tanto violenta. “Comer para valer”, comer sem repartir, limpar-se até perder o cheiro da fumaça que sustenta tantas representações, não escutar mais os pés na terra, os animais na paisagem sonora, as tempestades e as vozes das crianças em guarani é forte. Começamos a compreender que esvaziar os pratos, as malas, os bolsos, as palavras da boca, os ímpetos de ter, pode ter alguma relação com que o esvaziamento da existência, da ligação com o sagrado, com a solidariedade, com a dignidade e fidelidade à ética da vida, raramente ocorra em povos originários. Voltar para os sintomas ocidentais, as

queixas de sentimentos de tristeza sem maiores motivos aparentes, angústias com a competitividade, ódios intermináveis a traumas inesquecíveis, passa a escancarar o que já disseram certa vez. A doença psíquica se dá no laço com a cultura em que ocorre. Aqui todo mundo é muito tranquilo, me disse o líder muitas vezes. E o que surge de dificuldade, por tudo o que vi, eles costumam resolver subjetivamente com sucesso. Não se estendem em queixas. Mas têm, com certeza, motivo para ressentimento com os euro-descendentes. Particularmente tenho uma hipótese de que, nesse ponto, somente o transgeracional pode operar mais efeitos. Coisas que não se resolvem no divã. Elas precisam do social e alguns séculos de novas práticas nos laços humanos para deslizar.

De modo algum se trata de idealizar uma outra cultura a perder de vista. Aliás, em discussões, na academia e no cotidiano de modo geral, que tenho podido acompanhar após esse período de imersão maior, o ponto de chegada está nas interrogações sobre as muitas ancestralidades que banham a América. As reflexões encaminham-se por perguntar sobre que parâmetros de universalidade para as condições humanas de viver, estivemos deixando ao longo dos séculos para trás, tendo como consequência tipos variados de dizimação e sintomas a granel para qualquer um experimentar.

O corpo que se sente criando densidade ao se conviver com um povo originário é consistente em tranquilidade, porque aprendemos a nos concentrar nas metáforas mais puras e imediatas da vida e seus limites, dialogar com elas todo o tempo. Ele ganha bordas firmes e apaziguadas da angústia porque recebemos lugar em uma coletividade situada em uma linhagem, tradição, linguagem e filiações de muitos milênios. É evidentemente de uma força que minimiza o imediato, dentro do qual situamos tão comumente o individual exclusivista e tirânico. E essa força vital é resplandecente em alegria, em celebração da possibilidade de estar vivo, de estar com, de contemplar milagres.

Certo dia de muita chuva e frio, duas crianças guarani atravessavam a comunidade com pouca roupa e montadas em uma haste de abajur, um cavalo. Uma segurava um guarda-chuva quebrado, e a outra tinha em sua cabeça a cúpula do abajur, um chapéu. Elas passavam por mim que ainda não havia conseguido se esquecer da chuva, e das poças, e da lama enquanto transtorno, sorriam em meio ao seu roteiro particular. Falavam sua língua, riam muito. Inundavam de alegria com o encanto no qual estavam imersas e que as fazia, com toda a poesia possível, deslizar pela aldeia completamente fora da cena de dia concretamente úmido que eu via até então. Elas desfilavam e, em meio a sua brincadeira, consideravam minha presença cinzenta, pontuando com comentários, olhares e pequenos chamamentos a graça do que estavam vivendo, tentando contagiar-me. Chamavam-me para o seu sonho.

Esta bem como incontáveis outras passagens foram construindo memória corporal. O frio, a umidade, o calor do fogo, as misteriosas intervenções do vento e dos raios, as marcas na terra. O corpo era a aldeia, era a natureza, a língua Mbyá, o silêncio, outros ritmos, o gosto do chimarrão. O banho frio, a importância do lavar o rosto com água gelada pela manhã, tão enfatizado pelos guarani, ia virando, torcendo, fazendo carne e espírito.

O banho gelado, custou-me um tanto transformá-lo, mas o respeitava desde o princípio porque percebia que guardava algum segredo importante. Mas fugia dele e escutava dos guarani, incontáveis vezes, sobre como ensinaram os europeus a serem mais higiênicos. Atravessá-lo enquanto ritual de empoderamento foi um dos pontos altos.

De início não entendia como conseguiam e porque o valorizavam. Fui entendendo aos poucos. Escovar os dentes na torneira no meio da aldeia, lavar o rosto, me ver sendo vista buscando uma jarra d'água para a higiene, caminhando mais parecido com as mulheres guarani. Desejava aprender seu charme. Então eu sentia que me reconheciam, até se espantavam positivamente. É claro que, então, fazia de tudo por sentir aqueles olhares e lugares novamente.

Havia um menino que, por aquela época, estava aprendendo a tomar banho no inverno. Não tinha dois anos ainda. Todos os dias a mãe o tomava amorosamente em seus braços, quando o sol do meio-dia estava mais forte, sentava-se com ele e a bacia ao sol. Começava a lavá-lo. A criança de início chorava muito. A mãe acolhia com firmeza e carinho seu pranto. Parecia, em seu silêncio denso e acolhedor, dizer a ele que entendia que aquilo lhe estava custando algo, mas que era preciso aguentar. Com o passar das semanas, a criança chorava menos. Até que não chorou mais. Passou a brincar.

Todos os dias, quando ia ao meu banho gelado, após acordar e, às vezes, me deparar com a grama coberta pela geada ao ir buscar gravetos para o fogo, logo cedo, me amparava nas imagens daquele menino, chegando, às vezes, a dizer palavrões para suportar. Mas, ao longo das semanas, passei a sentir alegria por conseguir atravessar a aldeia e sair ao vento com os cabelos molhados, vista por todos os outros que também tinham cabelos molhados. Comecei, então, a sentir outras camadas do banho frio. Ele fazia a pele aquecer rapidamente; renovava: ele funcionava como uma prova, quase uma brincadeira. Ele me situava mais naquela cultura. Ele me trazia reconhecimento e amor.

Ao final do inverno me ofereceram a possibilidade de instalar fiações elétricas para água quente. Recusei.

Eu havia aprendido a tomar banho.

## Kyringüé, as crianças

Tínhamos muitos rituais de trocas. Minha entrada na aldeia a cada vez que saía e voltava do mercadinho nas proximidades era o momento para um deles. As crianças – que, não raro, pululam como vagalumes pelo corpo da comunidade, povoando-a de raro encanto, em outros momentos nos colocando em dúvida sobre o que são árvores e o que são crianças de cabeça para baixo nelas penduradas –, quando me avistavam na entrada, avisavam-se em delicados gritos: “Viviana!” “Xenorá!” Xenora’í!” e punham-se estrada a baixo a correr em número que aumentava quanto mais eu me aproximava.

Corriam com força, em bandos e vinham para pendurarem-se em meus braços, me abraçar e levar-me para dentro da aldeia. Moedinha? Café? Bolachinha? Perguntavam com os olhinhos tão amorosos quanto quando eu dizia que não tinha. O que elas queriam era apostar corrida e celebrar juntas.

Costumavam me fazer visitas nos mais diversos momentos. As muitas flores que me traziam diariamente, duravam sempre mais tempo do que poderia contar. Ocupavam-se dos meus livros, fotos e me traziam também DVDs. Certa vez, permaneceram até a madrugada sentadinhas, repartindo em muitas as poucas cadeiras que eu tinha. Compenetradas, me mostraram uma a uma suas músicas favoritas, sem deixar os assentos, cantando cada uma delas com as vozes que somente as crianças do coral guarani podem fazer. “Fico assim sem você” era uma das favoritas e, certamente, a cena mais tocante que levarei da vida. “Eu amo você”, certa vez me disse uma delas.

Outro dia, em meio às escovas, espelhos e comidinhas, crianças e bebês corriam, se escondiam, jogavam baralho espanhol. Fazia muito frio. Enquanto lutávamos para o fogo do minifogão à lenha manter-se forte, elas iam buscar mais lenha, os jovens atualizavam perfis no Facebook, com internet difícil, festa na casa da Xenorá. Em um piscar, oito horas passavam.

Sempre foram as crianças as grandes anfitriãs da comunidade. Desde a primeira vez que lá estive, dez ao meu redor, era o menor número que contava. Eram sempre muitas, festivas, brilhantes, alfabetizantes, tradutoras, intermediárias, cuidadoras, atentas, gentis, generosas, artistas, recortavam a paisagem do universo para me fazer enxergar no mundo das muitas formas de vida, o mistério dos insetos, a felicidade de carregar bebês no colo, de brincar com os filhotes de gatos e cachorros, com o macaco. Como compartilhavam tudo umas com as outras. Como cuidavam dos cabelos. Como se elogiavam sempre e davam amor como a natureza apresenta vida a cada instante e interminavelmente.

Nunca vi uma delas se acidentando, se descuidando, agredindo, desrespeitando qualquer limite importante. Mais ordenadas do que uma orquestra, mas com partituras e maestro invisíveis. Era a lógica de pensamento que sustentava seu povo há milênios.

## **Kunha kuéry, Ava kuéry, mulheres, homens**

Os adultos

É tocante compreender que, na tradição originária, as crianças, ao final da infância, começam a ser preparadas para a idade adulta. Durante muitos dos ensinamentos que recebia nos seminários de idioma e cultura Mbyá na universidade, nosso professor nos chamava atenção para a diferença, sobretudo, do comportamento dos jovens da cidade e aqueles das comunidades guarani. Ele salientava a concentração e o tom sério com que os jovens de sua cultura atravessavam esse período, quando se deparavam com o momento de construir família e receberem sabedoria para depois retransmiti-la.

Meninas e meninos carregando bebês no colo ou levando-os para passear nos carrinhos, em altos níveis de celebração, são cenas comuns. No entanto, quanto mais próximos da puberdade, mais se inflam de um certo orgulho e demonstrações de empoderamento que se revelam nos gestos mais precisos e ágeis, sinalizando que “já sabem”. É assim que deitam os bebês em cobertas ao sol, cuidam de sua aparência, de seu humor e banham-lhes no idioma e nas vocalizações e gestualidades lúdicas do guarani.

Aliás, é impressionante ver o quanto os bebês são tratados com imensa alegria e estão sempre fazendo parte de tudo, e como raramente entram em angústia. A sensação, ao contrário do que é comum no ocidente, é de que jamais incomodam. Não dão trabalho. Estão. Estão como todos e todas.

As rotinas do amanhecer entre os rumores da natureza e o silêncio com o qual a vida nos presenteia, desde que não acabemos com ele, incluem a plasticidade visual do caminhar discreto das pessoas pela aldeia. Delicadíssimas, ocupam-se dos próprios passos. Educadíssimas, atentas ao tom de demanda dos que por elas passam em sua necessidade de cumprimentar ou não. Que festa de sutilezas, este povo.

As mulheres lavando a louça, mais tarde, a roupa, varrendo o pátio, o preparo do alimento. Ocupam-se todos os dias cedo do que seriam gestos banais, simples ou quase sem importância nas correrias da cidade e que, não raro, talvez pudessem ser sentidos como o que é trabalhoso e enfadonho.

Mas ali é tudo mágico. Roupas, cabelos e labaredas ao vento: a limpeza dos pratos supostamente simples ensina que podemos fazê-la sem obsessividade e mais livremente, desde que o que nos norteie não seja a esterilização. Certa vez, a professora Maria Aparecida, ao me visitar na aldeia, deixou cair na terra um pedaço do que estávamos comendo. Soprou-o e levou-o à boca. Sujo de quê? Ensinou-me ela. Sujo de quê?

As lidas cotidianas cheias de graça e importância também vão situando o corpo, a limpeza, os cuidados e o que não teria tanto valor, (quem sabe até deveriam ser feitas por subalternos?), em um nível de compromisso com a vida, momentos de concentração, funções que marcam as diferenças sexuais, e sempre, sempre embasadas em fundamentos filosóficos, densos de importância. Nós parecemos simples, mas nós não somos, me avisaram certa vez.

Afazer cotidianos em harmonia com o universo, profundo respeito ao espaço de cada um, alegria em estar vivo e naquela coletividade.

A paisagem sonora da aldeia é sempre embalada por risos, risos que somente os guarani sabem cantar. Na mesma clave do colorido único das roupas no varal, na estética das casas e dos corpos, do idioma marcado na cadência tão autêntica, do brilho das almas que nos chega aos olhos. Não lembro bem quando comecei a enxergá-lo. Mas os guarani têm uma luz no olhar que é somente deles. Dizem que são almas diferentes. Eu afirmaria o mesmo.

As mãos trabalhando nas cestarias, as mulheres, nas esculturas, os homens, vão fazendo trama simbólica firme e perfeita, marcas e contornos no mundo das visibilidades. Os gestos com gravidade e leveza, prosseguem por muito tempo, falam como as notas da partitura, cheios de complexidade e de significado rarefeito. Vão percorrendo a cadeia simbólica de cada um e nos conduzindo pelos devaneios pessoais. Se Didier-Weill (1997) ensina que as notas musicais são o modo mais próximo da dimensão do significante puro, modelo para a escuta do analista, em sua ética de não atribuir julgamento de significado ao que lhe chega aos ouvidos, o artesanato guarani se comporta do mesmo modo, ao pé da letra. Eloquente, exclusivo, mostra outros lugares possíveis para a atenção, a ocupação, o fazer, a dedicação, os detalhes seriados na tradição. Exigem, permitem, embelezam. Fazem pensar, levam ao que couber às memórias e à imaginação de cada um.

As mulheres eram muito acolhedoras. Recebiam-me em seus rostos, olhar, silêncio, maneiras peculiares e delicadas de sinalizar que aceitavam minha presença, alegravam-se também com ela, ainda que para isso não precisassem permanecer olhando diretamente, falando, falando, falando. Um dos pontos mais comoventes para mim, sempre foi dar-me conta de que, de um lado, ao longo de muitos meses, poucas frases trocamos nos moldes ocidentais.

No entanto eu entendi tanto sobre as muitas outras formas densas de se estar em posição de troca com o semelhante, que, ao retornar para a rotina urbana, sinto todo o tempo um imenso orgulho de retransmitir isto aos meus pares. É engraçado. Eles ficam meio desacomodados, por vezes, de início, mas logo em seguida, eles entendem. Eu não preciso explicar muito.

### **A graça do estar, estar com**

Atitude que fortalece o espírito. Nos ata de uma tal maneira à vida e ao mundo que a lembrança das mazelas se desfaz significativamente. É impressionante o que se pode sentir quando nos entregamos à lógica de pensamento originária, ao modo de ser guarani. Civilizações do sentir, talvez pudessem assim ser chamadas.

As mulheres eram atenciosas comigo. No chimarrão, em alguma dificuldade que eu tivesse, muitos modos sutis de demonstrar solidariedade e amabilidade. As jovens, por vezes, vinham a mim para contar comigo nas construções de perfis no Facebook, utilizar minha câmera fotográfica para produções que colocavam na internet, às vezes vinham, sentavam, elogiavam a casa. “É linda sua casa”. Tomavam mate, acompanhadas dos bebês. Riam, sorriam, estavam. Voltavam para suas casas.

Descobrimos que meus dois aparelhos de alisar e dois outros de fazer cachos nos cabelos eram também objetos excelentes para celebrarmos a convivência. Avisei a comunidade dos meus dotes para cuidados com a estética. Por vezes interrompia atividades de acompanhamento de assuntos de organização da aldeia e questões políticas, ou até mesmo alterava algum horário de compromissos meus fora dali quando me solicitavam para os penteados. Certa vez me dirigi ao líder para comunicar que precisava parar o que estávamos fazendo porque uma das meninas havia me pedido para cuidar dos cabelos, ao que ele me respondeu: “Podes ir. Isto também é muito importante”.

A sensibilidade e a atenção com tudo e com todos é uma marca dos Mbyá. Da reação que temos aos insetos, onde também está Deus, à habilidade de força e persistência de uma criança pequena para conseguir inflar um balão. Da concentração nos modos como os brancos vivem sua política, sua limpeza, suas demoradas refeições à comum atitude de não agradecer a Deus antes de demais agradecimentos, são ensinamentos constantes. É assim que são sábios. Sabem ler os sinais da alma nos detalhes mais leves, enaltecem as qualidades e são rigorosos na crítica. É muito importante ressaltar que as falhas, as faltas, elas são olhadas, mas por mais sérias que sejam, jamais reduzem a pessoa a elas. Elas não produzem exclusão. Elas não desqualificam a condição humana.

Os professores da comunidade foram figuras centrais na minha chegada, recepção, ambientação e construção de trocas mais verbais. Especialistas em sua cultura, pesquisadores e educadores por excelência, alfabetizavam meu cotidiano guarani, os parâmetros mais importantes para cada situação que se apresentava. Os ensinamentos vinham, mais frequentemente, nos intervalos das atividades e dentro da escola. Horas de falas com vozes tranquilas e potentes, situavam os valores da educação para as crianças e para todos.

As inesgotáveis metáforas da relação com a plantação e a natureza, o lugar do silêncio, dos sábios. As diferenças do viver na aldeia e na cidade. Práticas do despertar das famílias, da sacralidade da língua, questões com o nascimento, com a limpeza da aldeia em relação com a espiritualidade. Certa vez, após a construção da minha casa ter sido feita, ainda havia resto de material, que foi utilizado na obra, ao redor. Por vezes brinquedos, plásticos, roupas, enfim, ficavam ao redor em função de que isto ocorre em toda a aldeia.

Um dos professores coordenou uma atividade para a turma das crianças. Elas deveriam ir até o pátio nas proximidades da minha casa com enormes sacos de lixo e limpá-la. O endereçamento era claro. Eu já havia escutado que eu deveria aprender a limpar o pátio. Mas não havia parado, em meio às muitas outras questões das quais estava tendo que dar conta nas minhas adaptações, para pensar o que deveria eu fazer com as telhas que deixaram ali. Fiquei desconcertada como poucas vezes na vida. Em seguida fui presenteada com uma guloseima. Para acalmar-me.

Estranhamente, após esse episódio, muitas crianças que ainda não se aproximavam de mim, passaram a fazê-lo. Certamente passei por algum batismo.

## **Ensinamentos tradicionais**

Quando finalizei minha tese, e Cacique José Cirilo Pires Morinico propôs que eu pudesse aprender sobre cura, e construímos caminhos para diálogos sobre a saúde, de início e mais uma vez, me descentrei bastante quanto ao que seria das minhas ligações com a psicanálise clássica e as aprendizagens xamânicas. Senti de imediato que ainda que não conseguisse dizer muita coisa sobre o que se daria ali, que estaria encaminhando algo muito sério e importante.

Do lado da psicanálise, o conselho que recebi foi de que eu avançasse. Que grandes contribuições para a clínica viriam.

Cacique Cirilo foi quem se encarregou de autorizar minha presença na comunidade, na convivência com as famílias, nas viagens, das muitas atividades de cunho político e nas orientações sobre a vida, a saúde, a dimensão



do espiritual. Dedicava muitas horas a estes caminhos ou sugeria que suas filhas, filhos, esposa, irmãs ou demais pessoas da aldeia em muitos momentos se ocupassem de mim. Eles me conferiam outro lugar, outra existência. Eu mal podia entender o que se passava.

Minha casa ficava em frente ao campo de futebol. Aos finais do dia, via os homens, às vezes, eventualmente as meninas também jogavam, em suas atividades esportivas diárias. Futebol guarani talvez merecesse receber outro nome. Talvez futebol espiritual guarani. Aquilo mais parecia uma dança. Ao longe, o que geralmente já é bem visível ficava muito enaltecido. A leveza dos corpos, a genial maneira de realizarem tudo aquilo sem jamais se esbarra-rem. Alegria, celebração, para a saúde e a vida, como me ensinaram, não para ganhar dinheiro ou para a escravidão capitalista.

Sempre tão alegres. Sempre tão tranquilos. Sempre tão perto de Deus.

Estar perto do líder, que também é líder espiritual e de todos era uma honra que eu não havia chegado a sonhar para meu caminho. O bem-estar era incomparável. Aos poucos, eu parecia estar me tornando realmente outra pessoa. Tinha dificuldade de lembrar-me do que na cidade eram queixas e angústias cotidianas. Sair da casa pela manhã, olhar as plantas, a estética da aldeia, as crianças, ouvir suas vozes raras e suaves, em tão lindo guarani, sentir o cheiro que somente sentimos ali produzia um efeito de fortalecimento e felicidade sem que nada precisasse ser dito. Dirigia-me à roda de chimarrão perto do fogo, junto à casa da família do líder. Javy ju. Mais um amanhecer nos acorda. Bom dia. E a vida era uma espécie de transe.

As idas ao viveiro, os ensinamentos sobre como posicionar o andar, porque cuidar dos excessos, porque acordar cedo, porque a água fria. Por vezes eu recebia atendimentos xamânicos. Palavras de aconselhamento sobre questões pessoais, sessões de cura com as mãos, algumas atividades do plantar também eram parte de práticas objetivas de ensinamentos. Mas, de fato, seria impossível isolá-las. Toda a vivência na comunidade, nas alterações que se produziam em meu corpo e pensamento, nos meus sonhos, valores, modos de existir, tudo era formação.

Eu tinha sonhos xamânicos maravilhosos. Milhares de borboletas coloridas e muita luz se desprendiam da minha pele. Um pássaro que voava muito alto e em grande velocidade, eu sentia como se fosse ele. Também passei a estar mais sensível a situações negativas que apareciam. Imagens que se formavam com a água da chuva nas madeiras da casa. Elas, mais rapidamente do que eu talvez o fizesse antes, me lembravam imagens que me sugeriam coisas ruins. Assim também o movimento das aves, da terra, do fogo, o que estivesse ao redor era elemento de diálogo. Estava tudo ali. Era só ler.

Também aprendi a pensar sobre o que é uma noite de intensa tempestade, como é estar perto dela e dos raios que caem na terra, junto à casa onde estamos. A vida realmente não é nada do que eu imaginava em algum andar alto de um prédio de um bairro de arquitetura e jardinagem planejada. As situações em que me deparava com animais e nomes de plantas que a todos (inclusive alguns brancos) pareciam banais, me eram muito surpreendentes e até escabrosas.

Mas era disso que eu estava falando. Anhetengua, nome da comunidade, anheté, verdade. Eu queria saber. Eu havia ido lá para isto.

Os guarani, tal qual Freud, não acham que se perguntar sobre o sentido da vida, quem somos e etc., seja um bom gesto ou quem sabe muito saudável.

Anheté, nos traz Menezes (2009), lhe foi ensinado pelo mesmo líder, é o que não se consegue destruir.

Em sua cultura, em sua língua, em seus corpos, modos e detalhes, os guarani me ensinavam incessantemente e sem legendas, sobre algo que não se destrói. Ligação com o ancestral? Tradição? Coletividade? Distância da dimensão do objeto, da indústria, do dinheiro? Outra lógica de pensamento? Sim, certamente e mais. Certamente uma estrutura interminável de caminhos que fazem com que os seres aflorem desse modo, e não de outros.

Eu creio que seu modo de ser guarde tantos segredos de sucesso quantos possamos passar o resto da vida nos dedicando a pensar sobre eles e compreendendo que nunca concluiremos. No entanto realmente penso que a cena fantasmática, aquilo para o qual nascemos, para o qual cada um precisa achar seu mapa, ela tenha elementos que são necessários identificar.

Aceitar a própria cena e as próprias responsabilidades desejantes, seus riscos e preços, termina por tornar-se a única saída. Dentro disto, dentro do caminho com os Mbyá, creio que cabe a mim algumas formulações, sim.

O povo Mbyá não se entrega. “Aqui se respira lucha”, diz a canção. Se o sucesso do fazer psíquico para Freud era o oposto da desistência, este povo, que funciona tão enraizado em sua condição de povo, e não de indivíduos que quase por acaso vivem em um mesmo território, tem ideais de aperfeiçoamento e lugares a alcançar em suas buscas espirituais que vetorizam as atitudes diante da vida e suas dificuldades de um modo muito especial.

“Eu vou conseguir tudo o que eu quero”, disse-me, certa vez, o líder. Ensinava-me sobre a luta política espiritual silenciosa, sobre quando morou seis anos em uma estrada com sua comunidade. Haveria ato de possibilidade mais eloquente? Confesso que não sou capaz de imaginar. “Passei frio, chovia em nós, passei fome”. Contava. “A gente não tinha sapato”. E aquilo não era

olhado por eles desde um lugar de falta. Aquilo era luta. Aquilo era Deus. Eram seus valores, suas crenças, o que nenhum branco teria para ensinar ou reproduzir para seus descendentes, provavelmente, se eventualmente atravessassem a mesma história. Ensinava-me sobre as aproximações, as técnicas de enlace e demarcação de limites, sobre a luta pelas terras, sobre como fazer uma manifestação, como cuidar dos laços e trocas, como pensar o amor, o casamento, as diferenças de cada um e também entre os homens e as mulheres, as convivências. Ensinava-me a olhar para a finitude e os modos de cuidar da vida. Corrigia interminavelmente minhas lógicas exclusivistas, latifundiárias, científicas e das muitas palavras.

Orientava-me para o usufruto da vida sob a ética da vida, da cautela com os excessos em absolutamente tudo. Para a busca de alguma pureza. Para uma posição de respeito e jamais de cobrança em relação aos mais velhos e, ao mesmo tempo, do entendimento de sua condição de semelhantes, filhos, por fim e na verdade, de um pai acima de todos, não encarnado. Portanto ensinava-me sempre e todos os dias sobre nossa incontornável condição de imperfeição. Se Deus fosse me dar uma nota hoje, que nota ele daria? Disse-me, um dia, um dos importantes professores da comunidade. A atitude dos Mbyá diante do universo se mostra bastante, nesta frase, em cada detalhe de seu cotidiano sobre a terra.

A primeira parte da minha aproximação com esse povo teve, como desdobramento, esse período de encantamento, que não deixou espaço para outro caminho que não o de irmos conviver e iniciar uma busca pelo entendimento muito inicial sobre o poder de vida que localizo nessa etnia e na crença da herança dela em cada um de nós. O que começar a aprender com eles sobre as raízes profundas e indestrutíveis das nossas terras, como conduzir nossos caminhos para a construção de outras filosofias e práticas de educação e saúde.

Após um ano e meio de trocas frequentes e mais esses seis meses de residência na comunidade, eu já não conseguia mais responder na velocidade e eficiência à altura do que talvez eu mesma ainda venha a fazer, ou que talvez esperassem de mim os guarani. Reconheci que algo implacável estava incidindo em nossas trocas e que eu já não conseguia mais avançar, nem eles. Alguns conflitos se exacerbaram, e um intervalo tornou-se legitimamente fundamental. Retornei para a cidade não sem consequências de diversos tipos para todos. Digo, trabalhos e desgastes de ordem física, objetiva e também subjetiva e afetiva.

Recolhi meus pertences, fechamos a casa e nos afastamos com a proposta de plantarmos novamente. Muitas semanas se passaram em que as tentativas de ambos os lados de interlocução e retomada reproduziam o mesmo fracasso, os tons de desacerto e as faces de atitudes que lembravam ora vingança,

ora chamado, mas, sobretudo, algo que não cedia. Uma das últimas frases que escutei antes de minha saída da aldeia foi a sugestão do líder de que eu escrevesse algo autobiográfico sobre aquele período de convivência.

Assumir uma interrupção de alguns meses foi necessário. As aprendizagens evidentemente eram elogiáveis, mas a desacomodação profunda com as lógicas da cidade e a violência do tentar, de uma vez, dar conta das lógicas de uma cultura originária faziam com que ambos os lugares fossem inviáveis. América que supera uma contradição, diz Kusch (2000). Seria o caso de permanecer na cidade, visitar comunidades às vezes ou permanecer por períodos e fagocitar o que viesse pela frente para fazer outra clínica, outra universidade? As pessoas que me demandavam escuta no consultório pareciam satisfeitas com as borboletas que a floravam das minhas leituras e trocas com elas. Elas pareciam estar se curando. A universidade me chamava para seguir as falas e publicações etc. Veio o pós-doutorado oficialmente. Mas, acima de todas essas frases, estava um mal-estar que, como toda a angústia, não mentia jamais.

Eu prossegui nas convivências dos seminários e imersões providas deste espaço com um ensinante guarani na universidade, Professor Vherá Poty. Também respondia a todos os convites de retorno à comunidade onde residi e encaminhamentos para outras que se colocaram em seguida. Mas como me avisaram uma vez: mesmo quando tu estás na cidade, teu espírito continua aqui conosco. Os Mbyá não eram uma comunidade apenas. Mas aprendi, nesse período de deslocamentos, que há sempre uma que é a nossa exceção. Há sempre uma que ao nos perguntarmos nos encontros de celebração de muitas comunidades, de onde tu vens? Respondemos que é daquela que viemos. “Eu sou da Lomba”. Aprendi que esta era frase indestrutível.

Os guarani são uma usina nuclear de sabedoria e força.

Não é banal encontrá-los neste mundo. Não é banal aproximar-se e, menos ainda, resolver os impasses de primeira. Eu havia atravessado muitas, realmente muitas passagens e enigmas e obstáculos. Mas aprendi que, na base do fantasma, existe um ponto que é a equação que nos faz resistir a resolvê-lo. O fantasma do colonizador, nesse caso, não era assim desarmado, para nenhum dos lados.

Reafirmei a eles que aguardaria um sinal do universo que nos indicasse que conseguiríamos voltar a trilhar o mesmo caminho juntos. Por desacreditar que essas coisas podem se antecipar no calendário, agendar em reuniões ou marcar uma hora para que um sonho, um riso ou uma emoção aconteçam, escolhi, como antes, contemplar. A sabedoria das lógicas da alma e da vida, tenho certeza, serão precisas nas respostas. Tenho certeza de que sulcos de soluções para essas equações se abrirão em nossos rumos.

No cotidiano na cidade, as aprendizagens das práticas de concentração, diálogo com a natureza e sinais de fora e dentro do próprio corpo, sonhos e intuições seguiram consistentes e se afirmando como se toda a formação seguisse simplesmente se dando. Como se os ensinamentos não tivessem sido interrompidos. Ao contrário, a sensibilidade e a complexificação de algumas elaborações sobre o que vivi com os Mbyá e modos de pensar que antes me eram inexistentes, seguiram como que, se colocando. Freud ensinava que uma análise era terminável e interminável. As curandeiras de locais como o México (FAGETTI, 2003), assim como pessoas de culturas originárias relatam, com frequência, que recebem ensinamentos dos deuses, aprendem pela própria cabeça e sabem por exercitar a vida, a imaginação, o sonhar.

Não me apressaria em fazer outros trilhamentos agora que não simplesmente do estar atenta ao que os próximos amanheceres trouxeram.

A universidade apresentou recentemente um desses amanheceres. Perguntaram-me se poderia caminhar com eles em uma questão a qual se dedicam sobre a infância e o modo desta entre os guarani.

Durante os dez anos em que caminhei com o grupo que recebia duzentos e cinquenta bebês por semestre para as práticas vocais, sonoras e musicais, dediquei muito a entender como a alma humana inicia.

Os ensinamentos guarani apontam para a Nheé, alma palavra, melodia que faz viver as coisas que vai se assentando durante a gestação e primeiro ano de vida da criança, tendo como momento de grande importância a cerimônia de revelação do nome.

Evidentemente respondi à universidade que seguiríamos então com este novo sinal e levei-o para os guarani para começarmos a conversar. Que particularidades estariam em jogo, com os guarani, no surgimento do humano?

Não diria coincidentemente em seguida a esta indicação, participando pela primeira vez de uma banca de trabalho de conclusão de curso na área da letras com pessoas que realizam contação de histórias com os guarani e se ocupam de questões sobre culturas orais, o trabalho que me trouxeram tratava dos mitos de fundação da cultura Mbyá e a oralidade.

De onde os guarani tiram o seu poder, era mais uma vez a questão que retornava na leitura de efeitos sensíveis que o texto em questão oportunizou. A força da voz, do som que faz viver as coisas, a memória, o simbólico que fortalece a vida é o elemento primordial desta cultura e do nascimento do humano com o qual interrompemos aqui para podermos prosseguir, mais tarde, em novos diálogos.

Cadogan (1992), sobre o fundamento da linguagem humana, nos traz nas primeiras estrofes:

El verdadero Padre Ñamandú, el primero,  
De uma pequeña porción de su propia divinidad  
De la sabiduría contenida em su propia divinidad,  
Y em virtud de su sabiduría creadora  
Hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.

Habiéndose erguido,  
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,  
Y en virtud de su sabiduría creadora,  
Concibió el origen del lenguaje humano  
De la sabiduría contenida em su propia divinidad,  
Y en virtud de su sabiduría creadora,  
Creó nuestro Padre el fundamento del lenguaje humano  
E hizo que formara parte de su propia divinidad.  
Antes de existir la tierra,  
Em médio de las tinieblas primigenias,  
Antes de tenerse conocimiento de las cosas,  
Creó aquello que seria el fundamento del lenguaje humano  
E hizo el verdadero Primer Padre Ñamandú que formara parte de su propia divinidad.

Habiendo concebido el origen del futuro lenguaje humano,  
De la sabiduría contenida em su propia divinidad,  
Y en virtud de su sabiduría creadora,  
Concibió el fundamento del amor.  
Antes de existir la tierra,  
En médio de las tinieblas primigenias,  
Antes de tenerse conocimiento de las cosas,  
Y en virtud de su sabiduría creadora,  
El origen del amor lo concibió.

Dos ensinamentos sobre todos esses elementos que pude nomear até aqui, não hesitaria dizer que o amor é o aspecto mais alto da cultura Mbyá. Se pela natureza, pela vida, pela palavra ou pelo silêncio, pelos limites, pelas crianças ou pela própria e exclusiva possibilidade de cada um de estar e estar com, não esgotaríamos as hipóteses. Estou certa de que foi sobre isto que fui aprender em sua dimensão mais pura, sobre a vida com eles, ou sobre, como dizem os lacanianos, *desejar é verbo intransitivo*<sup>1</sup>. O amor ao estar vivo e pulsar para desfrutar da existência é, por excelência, sabedoria milenar desse povo e lição última para a cura. Não poderia existir lei mais derradeira que esta para a justificativa de uma resistência e travessia de séculos na manutenção de uma civilização nos contornos em que esta foi capaz. Nas palavras de Castarède (2000), o amor venceu o ódio, e a vida venceu a morte.

---

<sup>1</sup> Título de curso ministrado junto à Escola de Estudos Psicanalíticos, coordenado pelos Dr. Mario Fleig e Dr. José Luiz Caon.

A língua Mbyá tem a palavra *Mborayú*, ela condensaria os sentimentos mais altos, tais como amor, respeito, compaixão. Seria como dizer Deus, nos ensina Silva (2013).

Nos capítulos mais dedicados ao primordial da clínica com a constituição da alma, nos casos de crianças que ainda não falam, por vezes, por terem desistido e se fechado sem grandes chances de realizar o caminho de volta, Laznik (1997; 2004), em sua obra *Rumo à palavra* e desdobramentos sobre o mesmo tema, em *A voz da sereia*, nos remonta ao texto lacaniano sobre um fato específico. O trecho menciona uma cena em que uma mão vai em direção a um fruto, a uma flor, a um objeto que flameja e brilha. Em seguida, descreve o que pode acontecer quando, por algum motivo, essa mão não consegue alcançar esse objeto. Diz que, no caso de, dentro deste objeto, sair uma mão que alcança a mão que não conseguiu alcançá-la, o que se dá aí é o milagre do amor.

Ela nos ensina sobre isto que, feito de linguagem, não necessariamente apenas verbal, ser aquilo que é a própria substância do que nos confere recurso para estar sensível e emprestar nosso corpo e aparelho de sonhar para o semelhante, afetando-lhe e, em seguida, abrindo caminho para que ele nos ultrapasse, feito de linguagem e, agora, criador também.

São os deuses que criam, mais que os homens, nas culturas originárias da América.

De qualquer modo, a linguagem e o amor, enquanto efeitos primeiros da sabedoria, estão em ambas as leituras, na origem do que faz viver.

Diversas foram as vezes em que Cacique Cirilo me perguntou o que era a psicanálise. Ao longo dos meses, também me disse algumas vezes que, então, a psicanálise e os guarani eram muito parecidos. Tenho certeza de que foram limites culturais que se impuseram em suas diferenças e não permitiram que as trocas prosseguissem no formato que estavam. No entanto a sabedoria criadora de fora e de dentro está sempre acima da vontade e das verdades, como ensinam os Mbyá, não cessam e os caminhos se fazem.

Tenho certeza de que a clínica e a universidade precisam prosseguir com os guarani para receber deles conselhos. Também passo a me interrogar sobre a função das aprendizagens com as ancestralidades dos povos e seu lugar crucial nas práticas profissionais de cura e educação, assim como a quantos povos mais, segundo os fantasmas de cada um, podemos perguntar sobre por onde ir.

Seguimos com os antigos e nas palavras escritas também.

Meus mais sinceros agradecimentos ao Cacique José Cirilo e à comunidade Anhetengua pelo universo que me oportunizaram.

## Referências

BALBO, Gabriel. O trançamento do caso – escrita e apresentação de um caso a partir do enodamento do Real, Simbólico e Imaginário. In: A CLÍNICA PSICANALÍTICA E SUAS QUESTÕES CONTEMPORÂNEAS – Ciclo de conferências e discussões de caso, mar. 2012, Porto Alegre: Escola de Estudos Psicanalíticos.

CAGODAN, León. Textos míticos de lós Mbyá-Guarani del Guairá. *Boletim*, n. 227, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, São Paulo, 1992. (Antropologia, n. 5).

CASTARÈDE, Marie-France. *Vocalises de La passion*. Psychanalyse de l'ópera. Paris: PUF, 2000.

DIDIER-WEILL, Alain. *A nota azul*. Freud, Lacan e a arte. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.

FAGETTI, Antonella. *Los que saben*: testimonios de vida de medicos tradicionales de la region de Tehuacan. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2003. (Colección Medicina tradicional)

KUSCH, Rodolfo. *América Profunda*. Córdoba: Editorial Fundación Ross, 2000.

LACAN, Jacques. *O Seminário*. A lógica do fantasma. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2011. (Livro 14).

LACAN, Jacques. *Seminário 1*. Os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LAZNIK, Marie-Christine. *A voz da sereia*. O autismo e os impasses na constituição do sujeito. Salvador: Ágalma, 2004.

\_\_\_\_\_. *Rumo à palavra*. Três crianças autistas em psicanálise. São Paulo: Escuta, 1997.

MENEZES, Ana Luisa; BERGAMASCHI, Maria Aparecida. *Educação ameríndia*. A dança e a escola guarani. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2009.

PAIN, Sara. *A função da ignorância*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1999.

SILVA, Vherá Poty Benites. In: SEMINÁRIO DE EXTENSÃO DE IDIOMA E CULTURA GUARANI, 2013, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: PPGEDU-UFRGS.

SILVEIRA, Viviane F. *Mba'é pa reipotá?* Me respondeu o povo guarani. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, RS.

TASAT, José A. *El pensamiento de Rodolfo Kusch*: estar sendo em latinoamerica. Palestra proferida aos estudantes do PPGEDU-UFRGS, 2 dez. 2013, Porto Alegre, UFRGS.

ZUBERMANN, José. O fantasma na histeria e na neurose obsessiva. In: SEMINÁRIO CLÍNICA DAS FORMAÇÕES DO INCONSCIENTE NA HISTERIA E NA NEUROSE OBSESSIVA, 17 ago. 2013, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: Escola de Estudos Psicanalíticos, 2013. (Palestra realizada para os psicanalistas em formação).

**Recebido em 31 de abril de 2014**

**Aprovado para publicação em 6 de junho de 2015**





documento



# “Os ossos do irmão dele” – uma narrativa tradicional Laklãnõ recuperada\*

## “His brother’s bones” – a Laklãnõ traditional recovered narrative

Odair Vedovato\*\*

### 1 Introdução

O antropólogo norte-americano Jules Henry (1904-1969) viveu entre os Xokleng/Laklãnõ de Santa Catarina entre dezembro de 1932 e janeiro de 1934, período em que recolheu ampla documentação sobre a organização social e a língua Xokleng, incluindo mitos e narrativas tradicionais, muitas das quais ainda inéditas. Os materiais de Jules Henry, doados pela família, encontram-se em acervo na Washington University in St. Louis, nos Estados Unidos, cujos responsáveis nos franquearam o acesso, digitalizaram os arquivos, que nos encaminharam (ao todo, 998 páginas)<sup>1</sup>.

Esse trabalho resgata, para o conhecimento e uso dos próprios Laklãnõ (mas também a outros pesquisadores, sejam linguistas ou antropólogos), um fragmento dessa vasta e importante documentação preservada na Washington University e, agora, disponível para toda a comunidade acadêmica<sup>2</sup>. Há nisso dois objetivos, pelo menos: levar ao conhecimento da

<sup>1</sup> O autor deve um agradecimento muito especial a Miranda Rectenwald, arquivista assistente na Washington University in St. Louis, onde o material de Jules Henry se encontra, por seu trabalho extraordinário e seu esforço pessoal em fazer com que esse material fosse disponibilizado.

<sup>2</sup> Foi em razão de nosso interesse, e dos contatos realizados para dar andamento à pesquisa que deu origem a este artigo, que os responsáveis pelo acervo de Jules Henry ocuparam-se de digitalizar a documentação ali arquivada, e deliberaram, recentemente, disponibilizá-la na internet. Como parte do projeto de pesquisa apoiado pela FAPESP também produzi uma primeira catalogação (em português e em inglês) das cerca de mil páginas de manuscritos de Jules Henry de materiais Laklãnõ.

\* Texto resultante da Iniciação Científica desenvolvida durante a Graduação em Linguística no Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), Unicamp, com o apoio da FAPESP (Processo 2012/19691-0), sob a orientação do Prof. Dr. Wilmar da Rocha D’Angelis.

\*\* Graduado em Linguística pelo Instituto de Estudos da Linguagem da Unicamp com especial interesse em línguas indígenas. Foi bolsista FAPESP, desenvolvendo pesquisa de Iniciação Científica trabalhando com materiais inéditos do antropólogo Jules Henry sobre a língua e cultura Xokleng (Laklãnõ). Participa do Projeto Web Indígena que promove a inclusão das línguas indígenas e respectivas comunidades no mundo digital. E-mail: odairvedovato@gmail.com

comunidade a existência dessas narrativas e dar o primeiro passo que permita uma análise profunda da língua Xokleng sob o efeito da passagem dessas oito décadas, tomando esse material por referência.

## 2 O povo Laklãnõ/Xokleng e o contato com a sociedade nacional

No mês de Setembro de 2014, a comunidade Xokleng realizou eventos para relembrar 100 anos do contato com a sociedade não indígena, marcado pelos primeiros contatos amistosos com os agentes do SPI (Serviço de Proteção aos Índios<sup>3</sup>), que, em fins de 1913, havia instalado ali um Posto de Atração para iniciar a “pacificação” e “integração” dos Xokleng. Segundo Flávio Braune Wiik (2004, p. 150):

Coube a Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, sobrinho do Duque de Caxias, encarregado do SPI, o legado histórico oficial de ser o maior responsável por “atrair”, “pacificar” e tentar integrar os Xokleng à sociedade nacional, a partir de setembro de 1914.

Desde então, todas as mazelas sofridas por qualquer povo indígena após contato com a sociedade não indígena acometeram também os Xokleng: discriminação pela sociedade não indígena, promessas nunca cumpridas pelo Estado de compensações por sua perda e confinamento territorial, falta de assistência de órgãos de saúde, dependência por parte dos índios de ações assistencialistas do governo e, acima de tudo, a inexorável necessidade de “aprender” o mundo não indígena com o qual se depararam, o que levou os Xokleng a se distanciarem deveras de suas antigas práticas culturais como um todo. Dado esse contexto, torna-se ainda mais relevante o fato de que importantes aspectos de sua cosmologia, de seus hábitos sociais e sua língua, não mais conhecidos pelo povo, podem ainda estar conservados nas narrativas de Jules Henry.

O povo Xokleng/Laklãnõ é hoje, majoritariamente praticante de cultos pentecostais e já não mais transmite, como prática cotidiana, as noções antigas de cosmologia, espiritualidade e organização social, relações matrimoniais e conceitos morais. Wiik exemplifica essa nova realidade com as seguintes passagens:

A permeabilidade das fronteiras entre o modelo incorporado pelos líderes religiosos Xokleng e a organização política de sua sociedade atual e da Assembléia de Deus (AD) torna-se evidente através da construção e

---

<sup>3</sup> Criado em 1910, quando realizou os trabalhos de “atração” dos Xokleng o órgão federal tinha o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, com a sigla SPILTAN. Na década de 1920, passou a ser apenas SPI – Serviço de Proteção aos Índios.

da distribuição do poder político entre eles. Assim como as congregações da AD têm pastores regionais e um pastor presidente, que formam instâncias providas de autonomia, mas interligadas, as aldeias Xokleng também têm caciques regionais e um cacique presidente – na época da minha pesquisa – todos com títulos hierárquicos obtidos através da estrutura de poder da igreja. Os caciques Xokleng memorizam e recitam o Estatuto do Índio em reuniões políticas da mesma forma que o fazem com passagens da Bíblia, que carregam consigo dentro das pastas e nas agendas de reuniões reivindicatórias. Muitas vezes, antes de iniciarem reuniões para discutir questões sobre demarcação de terra ou quando vão ao encontro de políticos em Brasília, os líderes Xokleng citam passagens da Bíblia e oram. (WIJK, 2004, p. 159).

[...] na relação estabelecida com os “irmãos crentes” brancos, os Xokleng, pela primeira vez conseguem relacionar-se com os brancos e seu mundo de forma horizontal e não vertical. (WIJK, 2004, p. 162).

A convivência entre os membros da família também se alterou com a presença das escolas e com a necessidade de os pais trabalharem fora de casa, fazendo com que as crianças já não recebam dos pais e dos avós a transmissão oral de suas tradições e a língua. E, nesse mesmo contexto, o programa o “Luz Para Todos”, do governo federal, garantiu às crianças assistir à televisão em Português desde bem cedo. Igualmente, a precariedade das escolas dentro da comunidade – falta de apoio pedagógico e materiais, por exemplo – torna muito difícil a conservação de aspectos culturais como um todo e, principalmente, da língua.

Esta pesquisa foi dedicada a levar aos falantes nativos o resultado do estudo realizado a partir das narrativas recolhidas por Jules Henry. Havia, nisso, dois objetivos, pelo menos: levar ao conhecimento da comunidade a existência dessas narrativas e dar o primeiro passo que crie condições para uma profunda análise da língua Xokleng sob o efeito da passagem dessas oito décadas, tomando esse material por referência.

### 3 Trabalhando com inéditos de Jules Henry

Jules Henry designou os Laklãnõ pelo termo “Kaingang”, assumindo-os como uma parcialidade ou ramo linguístico e cultural daquela numerosa etnia, conhecida como “Kaingang” desde os relatos etnográficos de Telêmaco Borba, no final do século XIX e começo do século XX (Cf. VEIGA, 2006). Henry escreveu diversos trabalhos sobre eles, sendo os mais importantes os seus artigos de 1935 (*A kaingang text*) e de 1948 (*The kaingang language*), e sua monografia, publicada em 1941, sob o título de “*Jungle People: a Kaingáng tribe of the Highlands of Brazil*”.

No entanto muito material recolhido por ele permanece inédito. A partir de 2012, em contato com a responsável pelo acervo de Jules Henry, sob guarda da Washington University, passei a ter acesso àqueles materiais, estabelecendo, assim, o plano de um primeiro projeto de pesquisa destinado à catalogação do material e ao tratamento de uma pequena parte dele, como experiência piloto.

No conjunto total do material analisado, foram catalogadas 326 narrativas, sendo muitas delas versões diferentes do mesmo mito com variações de personagens ou cenas, diálogos ou outros elementos adicionais não narrados em uma versão, mas sim em outra; versões com mais ou menos detalhamento de um fato, e até mesmo versões complementares de uma narrativa assinaladas por Jules Henry em algumas outras. Foram encontradas 7 narrativas com a versão em língua indígena e com tradução de Jules Henry para o inglês, das quais uma, *The war of the Animals*, já havia sido por ele publicada na obra *Jungle People* (1941).

As sete narrativas com tradução para o inglês foram digitadas, e a transcrição realizada por Henry foi transposta para a notação do IPA (International Phonetic Alphabet). Dessas sete narrativas, uma foi selecionada para a adaptação ortográfica e disponibilização aos falantes nativos. A narrativa escolhida para a primeira apresentação aos falantes e primeira análise levava o título, em inglês, de “His brother’s bones” (“Os ossos do irmão dele”). O produto final esperado nessa fase da pesquisa foi a produção de uma versão da narrativa que pudesse ser lida e reconhecida pelos falantes atuais da língua, mas sem alterar a sintaxe da versão colhida por Jules Henry. Na apresentação do texto aos falantes nativos, as principais preocupações foram identificar qualquer item lexical não conhecido pelos falantes atualmente, e corrigir erros de grafia propostos na etapa anterior do projeto, fossem eles causados por alguma falha de notação do próprio Jules Henry, fossem por erro de aplicação da escrita Xokleng atual durante o próprio trabalho desenvolvido nesta pesquisa. E, finalmente, uma proposta de pontuação do texto foi apresentada, baseada tanto na discussão com os falantes quanto na tradução feita por Jules Henry, também contida no material recebido da Washington University.

A narrativa foi apresentada aos falantes como demonstrada a seguir:

## Os ossos do irmão dele

Nabág tē vū é zāla tē jata zāla nui tō vū tā tóg tē mé kózāg mū é glē tē ki ti by tē kózāg mū kū vū tā é tazyly ke tē kū tā kónhka lovo ha vū nē ki ěnh djé lēlé kū tā dala tē nha zá klē tē klē nha-nha tā tadé dala taply ban nha tā kónhka lovo ha vū nē ki pupke mū kū ji tā kó ji kó tó ka ti ji tē klē taply mū kū tā amēn tē ló ti tē ló vū mabó nó tē ki agélémēn kū tā to tē ló vū juggug tē óg ba zi kuzó vū zi tō kaitxé nui tē nha kū tā zi to kaitxé nui tē nha kū tā zi to katā zi mō kónhgág tu kataply mū tā tē kukó tē halikéd kū nódé ke mū ló zi há vā amēn katā há ka vā jajéblái jó tē to vā ha vā vāzy tē ki ha mū zaján kū txó ke nhan zi ti mō ěnh txai ló kū ma ěnh ve tóg tē halike kū mā tē kū mā ěnh pankitxili jakandjó tē nhó zi jé nū tō e pan ki txinjaka ke vā ke nha tā zi tai tē zi tō kátxé nui tē gé ka tā vap tē zi ti é mō vē tē halikéd kū ěnh nhō e pankitxilijakagja tē ěnh nhō zi ke mū ló ti mō zi tē kū tā tō é pankitxilijakagna nhan tā hā tá vū kónhgág tu kataply mū tā tē kukó tē ha tá txó ke mū ló ha vū txó ke tē kū kū vū tā to tā vud kū apla zag zag tē tā kó blóiblói kū juggug tē juggug tō ti pi nha tā vaitxika tē mū kū tā ti kuka tē tu kū katéle óg ti é jé lēlé nó ló tā katéle nha tā é tō zág klē nha kū tē mū tē klē katéle nha kū klē nha-nha tā katéle kū ti kuka tē anmó zo ěn kū tā kazag kū tā ka nha-nha vaitxō kónhgág tē kū óg ti ve jé mū ke tē kū vū tā ty mū hu tógged kū tā ěnh vég nabó ke tē tā tỹ mū tógged tā tē é kake tō Kujáikág kukó vū tā tég mū.

Também foi utilizada como referência a versão com a transcrição de Jules Henry dessa mesma narrativa, que está reproduzida abaixo. Na reprodução a seguir, a primeira linha apresenta a forma exata do original do antropólogo; a segunda linha apresenta as glosas também do original<sup>4</sup>, e a terceira linha traz a transposição para a forma ortográfica atual da língua Xokleng, realizada por mim.

### His Brother's Bones

nʌmbɛŋ	tẽ	ŋʊ	ɛ	'ðãla	tẽ	ya'ta
a man's name	pred.	dem.	its	feathers	pred.	hawk
Nabág	tẽ	vũ	é	zãla	tẽ	jata (linha 1)

'ðãla	'nui	tõ	ŋʊ	tã	'tɔk   tẽ	'me
feathers	pulled out	inst.	dem.	he	thus	pred. dist.
zãla	nui	tõ	vũ	tã	tóg	tẽ mé (linha2)

kɔ'dãŋ	mu	ɛ	ŋlẽ	tẽ	'ki	ti	mbi	tẽ
set upright	act.	his	anus	pred.	in	its	tail	pred.
kózãg	mũ	é	glẽ	tẽ	ki	ti	by	tẽ (linha 3)

kɔ'daŋ	mu	kũ	mʊ	tã	ɛ	ta'dili	'ke
set upright	act.	then	dem.	he	his	ascend	about to
kózãg	mũ	kũ	vũ	tã	é	tazyly	ke (linha 4)

tẽ	kũ	tã	koi'ka	'lovo	ha	mʊ	nɛ
pred.	then	he	sky	door	dem.	dem.	sit
tẽ	kũ	tã	kónhka	lovo	ha	vũ	nẽ (linha 5)

<sup>4</sup> As rasuras do original foram igualmente preservadas e reproduzidas aqui.



'ki eŋ dʒæ 'lẽ le kũ tã 'ndala  
 in me for alive (watch) then he float  
 ki ênh djé lělé kũ tã dala (linha 6)

tẽ a ðɔ 'klẽ tẽ klẽ 'ɲaɲa tã  
 pred. pred. pine top pred. top pred. pred. he

~~sand stand~~

(stand for a long time)

tẽ nha zá klẽ tẽ klẽ nha-nha tã (linha 7)

ta'ndɛ 'ndala ta'pli mbaɲ ɲa  
 exit float ascend again pred.

tadé dala taply ban nha (linha 8)

tã koi'ka 'lovo ki 'popke mu kũ yi tã

~~strike~~

he sky door on seize act. then it is said he

tã kónhka lovo ki pupke mũ kũ ji tã (linha 9)

kɔ | yi 'kɔ tɔ ka | ti 'yi tẽ 'klẽ  
 tree it is said tree inst on he lean pred. top

kó ji kó tó ka ti ji tẽ klẽ (linha 10)

ta'pli mu kũ tã a'mɛ tẽ lɔ ti tẽ  
 ascend act. then he road pred. loc. he pred.

taply mũ kũ tã amẽn tẽ ló ti tẽ (linha 11)

lɔ ɲɔ 'mambɔ nɔ tẽ ki a'ŋgele'men

loc. dem. there was some- camp pred. in noise  
thing doing

ló vũ mabó nó tẽ ki agéléměn (linha 12)

kũ tã 'to tẽ lɔ ɲɔ

then he to go loc. dem.

kũ tã to tẽ ló vũ (linha 13)

yuy'ŋguy tẽ ɔŋ 'mbɜ ði ku'ðɔ ɲɔ

hawk pred. their ceremonial mother fem. old dem.

juggug tẽ óg bá zi kuzó vũ (linha 14)

ði tɔ ai'tfæ 'nui tẽ ɲa kũ tã

she int. pine knots pull out pred. pred. then he

zi tɔ kaitxé nui tẽ nha kũ tã (linha 15)

ði to ka'tã ði mɔ kɔi'ŋgɜy 'tu

she to approach she to man carry

zi to katã zi mɔ kónhgág tu (linha 16)

katapli mu tã tẽ ku'kɔ tẽ hali'ket

ascend act. he pred. bones pred. interrogative

kataply mũ tã tẽ kukó tẽ halikéd (linha 17)

kũ n'ɔndɛ 'ke mu lo ði ha ŋa a'men  
 and lie say act. loc. she dem. part. road  
 kũ nódé ke mũ ló zi ha vǎ aměň (linha 18)

ka'tǎ ha 'ka ŋa ya'ye mblzi 'yɔ  
 approach dem. on part. broken place  
 katǎ ha ka vǎ jajé blái jó (linha 19)

tě to ŋa ha ŋa ŋa'ði tễ ki ha mu  
 pred. to part. dem. part. basket pred. in dem. dem.  
 tễ to vǎ ha vǎ vǎzy tễ ki ha mũ (linha 20)

ða'yɜŋ kũ 'tʃɔ ke 'ŋan ði ti mǔ  
 hang and pred. thus pred. she him to  
 zająn kũ txó ke nhan zi ti mǔ (linha 21)

e 'tʃai lo kũ ma ɛŋ ve tɔk | tễ  
 me kill imp. then you my appearance thus pred.  
 ẽnh txai ló kũ ma ẽnh ve tóg tễ (linha 22)

halike kũ ma 'tễ kũ ma e panki'tʃili-yakaŋ'dʒo  
 same and you pred. then you my foot - pick  
 halike kũ mã tễ kũ mã ẽnh pankitxili jakandjó  
 (linha 23)

tẽ | ɲõ | ði yæ nũ tõ | 'pan

pred. to me give ind. fut. I inst. my foot

tẽ nhó zi jé nũ tõ e pan (linha 24)

ki tʃɨnyaka 'ke ɲa ke 'ɲa tã ði 'tai

in pick about to part. thus pred. he her kill

ki txinjaka ke vã ke nha tã zi tai (linha 25)

tẽ ði tõ kai'tʃæ nui tẽ ɲgæ ka tã 'vap (linha 26)

pred. she inst. pine knots pull our pred. gather

tẽ zi tõ káitxé nui tẽ gé ka tã vap (linha 27)

tẽ ði ti e mõ ɲẽ tẽ hali'ket kũ eɲ 'ɲõ

pred. she him him to speak pred. same then me to

tẽ zi ti é mõ vẽ tẽ halikéd kũ ãnh nhõ  
(linha 28)

e panki'tʃiliyakaɲya tẽ eɲ ɲõ ði ke

my foot pick pred. me to give thus

e pankitxilijakagja tẽ ãnh nhõ zi ke (linha 29)

'mu lo ti | mõ | ði tẽ kũ tã 'tõ e panki'tʃiliyakaɲna

act. loc. him to give pred. then he inst. his foot - pick

mũ ló ti mõ zi tẽ kũ tã tõ é pankitxilijakagna  
(linha 30)

'ɲan tã hã 'tɜ ɲɔ kɔi'ɲɜɜɲ tu  
pred. he dem. where dem. man carry

nhan tã hã tá vũ kónhgág tu (linha 31)

kata'pli mu tã 'tẽ ku'kɔ tẽ 'ha tɜ tʃɔ  
ascend act. it pred. bones pred. dem. where pred.

kataply mũ tã tẽ kukó tẽ ha tá txó (linha 32)

ke mu lɔ 'ha ɲɔ tʃɔ ke tẽ kũ kũ ɲɔ tã  
thus act. loc. dem. dem. loc. thus pred. then then dem. he

ke mũ ló ha vũ txó ke tẽ kũ kũ vũ tã  
(linha 33)

to tã 'vut | kũ a'pla ðaɲ 'ðaɲ tẽ tã kɔ  
to approach take and below set set pred. he tree

to tã vud kũ apla zag zag tẽ tã kó (linha 34)

mblɔi'mblɔi kũ yuɲ'ɲgun tẽ yuɲ'ɲguk  
broken then hawk pred. hawk

blóíblói kũ juggug tẽ juggug (linha 35)

tõ ti 'pi ɲa tã ɲaitʃi'ka 'tẽ mu kũ tã  
inst. it strike pred. he back again go act them he

tõ ti pi nha tã vaitxika tẽ mũ kũ tã (linha 36)

ti ku'ka tẽ 'tu kũ kata'ele ɔk ti ε yæ 'lẽle  
 his bones pred. carry and descend they him him for alive (watch)  
 ti kuka tẽ tu kũ katéle óg ti é jé lélé (linha 37)

'no lo tã kata'ele 'na tã ε tõ ðəŋ  
 pred. loc. he descend pred. he he inst. pine  
 nó ló tã katéle nha tã é tõ zág (linha 38)

'klẽ ja kũ tẽ mu tẽ klẽ kata'ele 'ja  
 top pred. then top descend pred.  
 klẽ nha kũ tẽ mũ tẽ klẽ katéle nha (linha 39)

kũ klẽ ja'ja tã kata'ele kũ ti ku'ka  
 then pred. pred. pred. he descend then his bones  
 kũ klẽ nha-nha tã katéle kũ ti kuka (linha 40)

tẽ anmɔ ðo en kũ tã ka'ðəŋ kũ tã ka  
 pred. to one side for house and he set upright then he on  
 tẽ anmó zo ãn kũ tã kazag kũ tã ka (linha 41)

ja'ja ŋaitʃɔ koi'ŋgɔk tẽ kũ ɔk ti 'ue yæ  
 pred. pred. become man pred. and they him se in order to  
 nha-nha vaitxõ kónhgág tẽ kũ óg ti ve jé (linha 42)

'mũ ke tẽ kũ ŋɔ tã 'ti mu 'hu  
 go thus pred. then dem. he die act. ex.  
 mũ ke tẽ kũ vũ tã ty mũ hu (linha 43)

tɔŋ'get	kũ	tã	ɛŋ	uæŋ	nɑ'mbɔ	ke	tẽ	tã
thus	then	he	me	see		thus	pred.	he
tógged	kũ	tã	ẽnh	vég	nabó	ke	tẽ	tã (linha 44)

tí	mu	tɔŋ'ge	tã	tẽ	ɛ	kɑ'ke	tõ	kuyzi'kɛŋ
die	act.	thus	it	pred.	his	relative	inst.	man's name
tỹ	mũ	tógged	tã	tẽ	é	kake	tõ	Kujáikág (linha 45)

ku'kɔ	ŋɔ	tã	tæŋ	mu
bones	dem.	he	carry	act.
kukó	vũ	tã	tég	mũ (linha 46)

#### 4 O crivo dos falantes nativos

Para identificar palavras desconhecidas pelos falantes nativos, bem como possíveis “erros” na conversão para a escrita Xokleng atual, além da consulta pessoal aos falantes, também foram usados como referência o compêndio de palavras recolhidos por Jolkesky (2010), e o vocabulário contido na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ* (GAKRÃN, 1999). Para referência, foram numeradas as linhas da versão que contém o original de Jules Henry e a proposta de escrita feita na etapa anterior desta pesquisa, reproduzida acima. A numeração está colocada ao final da linha que apresenta o texto na ortografia Xokleng atual.

O primeiro caso observado foi da ocorrência **tɔŋ'get** que aparece na linha 44, para a qual a proposta de escrita atual foi **tógged**. Segundo o falante, a única possibilidade atual seria **tóg** para o significado indicado por J.H. *thus* (assim). Dessa forma, há um complemento **et** registrado por J.H. que não é reconhecido pelo falante. Nenhuma das formas aparece nas listas organizadas por Jolkesky, e no *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ* a forma escrita **tóg** é um demonstrativo: *este, esta, isto*. Uma possibilidade é de que se tenha ali uma forma contrata de **tõŋ + ke**, o que distanciaría de “**tóg**” e glosaria por “*isto + disse*” (“disse isso, disse assim”). Mas permaneceria a questão do “**t**”, que naquele contexto (antecedendo oclusiva surda) deveria ser, fonologicamente, / n /, ou seja, a forma fonológica esperada de **tɔ'get** seria / tɔŋ + ken /. Considerando uma

tradução final do trecho como “ele morreu, dizendo:...” (proposta por Jules Henry em Inglês, “*he died, saying..*”) esta análise parece se confirmar.

A ocorrência do pronome possessivo para terceira pessoa (em inglês na notação de Jules Henry *its* e *his*) como “é” ( ε ) nas linhas 30, 37 e 38 não é reconhecida pelos falantes nativos na forma ortográfica proposta. Na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*, a forma escrita como “ẽ” é o pronome de “terceira pessoa, e só funciona como pronome de 3ª pessoa em orações subordinadas ou coordenadas em que o sujeito é o mesmo da oração principal” (GAKRAN, 1999, p. 47). Em um primeiro momento houve um estranhamento por parte do falante, mas, ao ler o texto algumas vezes, ele reconheceu que poderia haver essa pronúncia que consta em J.H. se o texto fosse falado rapidamente. De fato, o que parece ocorrer é que Henry não percebeu a nasalização da vogal, neste e em outros casos, o que não é raro acontecer, sobretudo com falantes nativos de línguas como o Inglês.

A proposta de escrita **tazyly**, a partir da notação de J.H. [taðili]<sup>5</sup> linha 4, traduzida para o inglês como *ascend* (subir) não foi reconhecida pelo falante e não aparece nas listas consultadas. Tanto na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ* como em Jolkesky (2010) “subir” é **kataply** ou **taply**, que aparecem também na narrativa nas linhas 8, 11 e 17. Porém nesse trecho há uma versão curiosa de Jules Henry: ele usa a palavra inglesa *edge* (margem, beira, canto) imediatamente antes dessa palavra glosada como *ascend*. Isso pode significar que **taply** ou mesmo **ta** permanece como subir e **zyly** ou **zyl** possa significar “beira”, “beirada” ou “canto”.

Na linha 5 aparece [lovo] ao que se seguiu a proposta de escrita **lovo**, também não reconhecida pelo falante, para quem a forma corrente é **lov**, assim como figura em Jolkesky e na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*. A vogal final em [lovo] é mesmo uma inserção fonética, chamada às vezes de “vogal eco” ou “cópia de vogal”, um fato característico de línguas Jê, e que acontece nas palavras terminadas em **j**, **l**, **v**<sup>6</sup>. O mesmo acontece para a proposta de escrita **dala**, a partir da notação /ndala/ de J.H. que na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*, para o significado apontado por J.H., *float* (boiar), encontra-se **dal**.

A ocorrência [pupke] “*seize*” (prender) foi registrada por J.H. na linha 9 e, para esse caso, a proposta de escrita foi **pupke**. O falante disse que “essa é uma palavra antiga que pouca gente usa hoje.” Não foi encontrada na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ* mas em Jolkesky, /pum ke/ é “agarrar com força”. Parece que, mesmo tendo produzido uma análise fonológica, o registro de narrativas,

<sup>5</sup> Estou assumindo que o registro de J.H é fonético, como se verá adiante.

<sup>6</sup> Prof. Dr. Wilmar da Rocha D’Angelis - comunicação pessoal.



por Henry, fica mais próximo do fonético quase sempre; portanto [pupke] é provavelmente muito próximo da forma pronunciada pelo falante nativo. O esperado, em Xokleng, é que uma consoante nasal, antecedida de consoante surda, sofra ensurdecimento, pelo menos parcial se a vogal que antecede a consoante nasal for vogal nasal; e se a vogal que antecede a consoante nasal for uma vogal oral, o contexto de uma consoante surda à direita provoca total ensurdecimento da consoante da coda (cf. HENRY, 1948, p. 195; D'Angelis 1998, p. 122). Assim /pum + ke/ > [pupke] é realmente o que se espera que aconteça. Disso resulta que a forma fonológica (e, nesse caso, também ortográfica) para a transcrição [pupke], de Henry, deveria ser mesmo **pumke**.

Outra palavra classificada pelo falante como “antiga” é [ʊmɔ] (linha 12) que Jules Henry define como *there was something doing*, e o falante descreve como “algo que está acontecendo”. A proposta de escrita foi **mabó**, mas ela não consta em Jolkesky nem na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglẽl Mũ*. Mas algo precisa explicar a pré-nasalização medial. A vogal parece ser nasal, para explicar isso, e a forma seria então **mãbó**.

[kuit] aparece nas linhas 15 e 27 e teve por proposta de escrita **kaitxé**. Porém o falante não reconheceu a palavra, e ela não consta em qualquer uma das listas. Na língua irmã, o Kaingang, encontramos **kãsé**, “*nó de pinho*” (WIESEMANN, 2002, p. 134), que se pronuncia [kãʃɛ] no dialeto do Paraná<sup>7</sup>. É provável, portanto, que os jovens Xokleng hoje nem conheçam essa palavra. Apesar de que, no Kaingang, a primeira vogal seja nasal, parece correto assumir a forma registrada e, portanto, aquela forma ortográfica já proposta.

Um dos casos curiosos é o de [yɔ'yɛ] que aparece na linha 19 e teve proposta de escrita **jajé**. Porém a palavra não foi reconhecida pelo falante (nesse caso especial, na ocasião havia vários falantes na casa, inclusive uma anciã da comunidade, que também não reconheceram a palavra), não consta nos vocabulários consultados e também não tem tradução na transcrição de Jules Henry. Uma possível interpretação, baseada na versão inglesa de Jules Henry para o texto (“...no braço quebrado do jajé”), é possível sugerir tratar-se do nome de uma árvore: “no galho quebrado do jajé”.

As palavras para “quebrar” e “quebrado”, que foram registradas por J.H como [mblɔi] na linha 19 e [mblɔi] na linha 35, tiveram a proposta de escrita **blái**. Para o falante – e também na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglẽl Mũ* – a forma escrita atual é **bláj**. Assim, esse é um dos casos de correção da escrita proposta durante a pesquisa.

---

<sup>7</sup> Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis - comunicação pessoal.

A proposta de escrita **zaján** para a transcrição [ðɑ'yɜn] na linha 21, com a tradução de J.H. *hang* (pendurar) difere do que consta em Jolkesky como “alçado, pendurado” /ðẽ(ŋ)jəl/ e do que se encontra para “pendurado” na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ*: **zājál**.

**Nui** foi a proposta de escrita para [nui] na linha 15, e traduzido por J.H. como *pull out* (arrancar). Essa palavra não foi reconhecida pelo falante e não consta em nenhum dos vocabulários. Porém, em Kaingang, encontramos a forma **nũnh** = /nũŋ/, para “tirar, arrancar” (cf. WIESEMANN, 2002, p. 106 e 146); logo, essa é a palavra que está lá, e nesse caso a forma ortográfica coincide: **nũnh**.

**Vap** aparece como /vap/ na linha 26 também não é reconhecida pelo falante, não consta nos vocabulários e não tem tradução para o inglês por Jules Henry

Jules Henry registrou [tʃai] na linha 22, e a proposta para essa palavra foi **txai**. Porém o falante não reconhece e afirma que “matar” (na tradução de J.H. *kill*) é **tanh**. Em Jolkesky, “matar” é /ten/. Na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ* também consta **tanh**. É possível que tenham ocorrido mudanças, mas talvez um teste feito de outra forma tivesse levado os falantes a reconhecer o que está ocorrendo ali. Assumindo que a forma para matar é /tap/ (ortogr. **tanh**), o sintagma “matar-me” (confirma-se depois, na tradução: “Me mate!) = **ẽnh + tanh** produz essa contiguidade de /ŋ + t/ e aí acontece um processo que o Xokleng teria (já teve, pelo menos) em comum com o Kaingang: **ŋ + t = [ʃ]** no Kaingang, e [tʃ] no Xokleng<sup>8</sup>.

Um caso menor em importância é o das diferentes ocorrências da palavra para “osso” na narrativa. Por vezes, Jules Henry registra [kuka] (linhas 37 e 40) e, por vezes, [kukɔ] (linhas 32 e 46). Para o falante – como também na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ* e em Jolkesky – o corrente é /kuk/, grafado **kukó**.

Há uma ocorrência que traz duas diferenças entre o que Jules Henry registrou e o que se encontra na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ*, pelo falante e por Jolkesky. Na linha 36, aparece [tũ maitʃi'ka] com a tradução de J.H. por “*he back again*” (*ele de volta novamente*) e, em várias outras passagens, /tã/ é traduzido, no inglês, por “*he*”. Porém, tanto em Jolkesky como no *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ*, e da mesma forma na dissertação de Gakran (2005, p. 43), o pronome pessoal de terceira pessoa masculino singular é **ta**. Na proposta de escrita, conservou-se **tã**, mas pode ser pertinente usar a escrita atual **ta**. E **vaitxika** foi a proposta de escrita para o segundo segmento, mas na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglël Mũ* a forma adotada é **vãtxika** para “de volta”. No caso do pronome,

<sup>8</sup> Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis – comunicação pessoal.

parece improvável que Henry anotasse nasalidade onde não existe (antes, espera-se o contrário). Novamente se pode elucidar com um fato da língua irmã, o Kaingang: a forma feminina é a marcada, sendo a forma “masculina” (não feminina) a não marcada. Assim sendo, em orações em que o sujeito é um pronome de 3ª pessoa singular feminino e, sendo a Marca de Sujeito obrigatória, as frases começam por formas como “fi tā”, “fi tóg”, “fi vỹ” etc. (há várias marcas de sujeito). Em Xokleng, equivaleria a formas como “zi vũ”, “zi tō” (cf. GAKRAN 2005, p. 48 e 56). No entanto, quando o sujeito da oração é 3ª pessoa masculino singular (o típico caso não marcado), o pronome é dispensado, e a frase aparece tendo apenas a Marca de Sujeito representando o próprio sujeito, de modo que há frases, em Kaingang, que começam com “tã”, “tóg”, “vỹ” etc.<sup>9</sup>. É isso que parece estar acontecendo nessas frases anotadas por Henry (a tradução será mesmo “he”, mas não seria corretamente a glosa; essa deveria ser: *Marca de Sujeito*). É provável que *tã* fosse uma forma comum de Marca de Sujeito, hoje abandonada. Seguramente o Xokleng – como o Kaingang paulista – por obsolescência, perdeu várias nuances gramaticais.

Casos de proposta divergente de escrita menores foram corrigidos seguindo a publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglêl Mũ*, como acontece no trecho na linha 35 em que [yũŋ'ŋguk] recebeu a proposta de escrita **juggug** mas na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglêl Mũ* a grafia é **jugug**. Em Jolkesky, “gavião” é registrado, fonologicamente, como /juŋuŋ/.

Na linha 34, a transcrição [vu] (*take* = pegar) de J.H foi escrita como **vud** na proposta. O falante reconheceu a palavra, mas defendendo que seria, na verdade, /vu/, enquanto no *Ag Vẽ Tẽ Káglêl Mũ*, “pegar” é escrito **vun**. O ambiente em que ocorre na transcrição de J.H é /tã 'vt kũ ɑ'la/. É o mesmo ambiente já citado anteriormente, em que uma consoante nasal é dessoantizada quando seguida por consoante surda: **vun + kũ** > vut kũ.

Uma sequência de casos interessantes acontece nas linhas 23, 25, 29 e 30: variações do que seria a expressão “arrancar”, ou “tirar” (em inglês: *pick e foot pick*) aparecem e não são reconhecidas pelo falante (vários falantes, nesse caso em particular) e não constam na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglêl Mũ*, nem em Jolkesky: [panki'tjili-yakaŋ'dʒo], linha 23; [tʃŋak], linha 25; [panki'tjiliyakaŋya], linha 29 e [panki'tjiliyakaŋna], linha 30. O aspecto mais interessante da conversa com os falantes sobre esse trecho foi que nenhum deles, ao ouvir as palavras, pode reconhecê-las como parte do léxico. Mas ao ler o texto, o falante Carl Lewis começou a segmentar a escrita e tentar associar sentidos. Para o falante, as associações possíveis foram: **pan** = *pé*, consta no *Ag Vẽ Tẽ Káglêl Mũ*; **kitxili** = *tirar*, não consta na publicação *Ag Vẽ Tẽ Káglêl Mũ*; **ka/ki** = *dentro*, consta

<sup>9</sup> Prof. Dr. Wilmar da Rocha D'Angelis - comunicação pessoal.

na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*; e **djo** = *tirar* mas não consta na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*. Algumas relações também podem ser feitas com o Kaingang mediante alguma segmentação (nenhuma palavra Xokleng teria esse tamanho):

**panki'tjiliyakanya** : **pân** = *pé*, ou **pãm** = *tirar alimento da panela, dividir* (WIESEMANN, 2002, p. 70).

**ki'tjiliyakanya** : **ke** = *fazer*, ou, *sobra, resto* (WIESEMANN, 2002, p. 44).

**tjiliyakanya** : **tjili** = /tjil/ (Kgg **sir** = *fir*), *então, daí* (WIESEMANN, 2002, p. 82).

**yakanya** : **jakajên** / **jakajân** = *virar de dentro para fora* (WIESEMANN, 2002, p. 27).

**yakanya** : **jāké** ou **jāka** + *virado (transformado ?)*

Talvez as mais prováveis sejam as últimas segmentações, com **yaka** que possivelmente trata de transformação, e, talvez por isso, a palavra se repete, porque a ideia se repete no texto traduzido: *vire-se nisso, se transforme naquilo...*.

A sequência [tê hai'et kũ], que ocorre nas linhas 17 e 23, é glosada por J.H. na linha 17, como *interrogative* e, na 23, como *same* (o mesmo, igual). Na linha 28, a sequência aparece como [tê hai'ε kũ] e também traduzida por *same*. O falante não reconhece a oclusiva final "t", que aparece na linha 17. Concluo que possa ter havido um erro de interpretação de J.H. Em Jolkesky, "igual a" aparece como /hali/ e como /like/, /hε/ aparece como *enfático*, /hɛliken kũ/ como "por quê" e /hɛlikenje/ como "para quê". Podemos associar a glosa "interrogative" com a forma traduzida como "por que", em Jolkesky, de modo que ali temos o contexto já comentado outras vezes: uma consoante nasal em coda seguida de um onset surdo: **hɛliken** + **kũ**, do qual o esperado será **ket kũ**. Portanto essa é a forma que assumo estar na linha 17, onde certamente ocorre um diálogo e uma pergunta de um personagem para outro. A forma ortográfica será terminada em **n**.

E há, ainda, um último comentário a ser feito a respeito das palavras que constam na versão traduzida por Jules Henry já completa para o inglês, na qual os nomes de alguns pássaros ficaram sem tradução e foram mantidas as palavras em Xokleng. Dois casos curiosos, **yatadn** e **kôkôlidn** constam também na publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*, mas como **jata** = *urubu* e **kôkoli** = *gavião*. Na própria tradução de Jules Henry, **jatadn** é re-escrito como **yata**. Ainda aparecem **vidvidn** e **jugnngugn** na versão de J.H. E **kôkedn**, que também aparece, pode se referir a **kóká** = *gavião macaco*, segundo a publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ*.

## 5 A tradução da narrativa recuperada

A proposta de Jules Henry para a tradução dessa narrativa foi a seguinte e consta entre os materiais do acervo da Washington University.

*“Nanmbégn pulled out the feathers of the yata, placed them along his own arms and stuck its tail in his anus. When he was about to go up, he said, “The hole in the sky is right there. Watch out for me there”. Then, he floated along until he lit on top of a pine tree. After staying there a while he left it and went up until he reached the hole in the sky and alit on its edge. He ascended on a pole that he placed at the opening (1). As he went along the road he heard a noise in a campsite. He went on the direction of it and came upon the hawk’s old mbó who was pulling out pine knots (2). He went up to her and said, “Where are the bones of the man who was carried up? (3)” “They are on the road. They are in the basket that is hanging from the broken limb of a yayé”. Then she said to him, “Kill me! You look like me and you will be able to approach. (When you approach say), “Give me my foot-pick”. He proceeded to pick his feet and said, “Where are the bones of the man who was carried up?” “They are hanging there”. So he went and set them on the ground. Then he took sticks and threw them at the hawks saying, “Change into a yatadn (4) and eat rotten things! Change into vidnvidn and eat rotten things! Change into yugnnggugn and eat porcupines! Change into Kôkedn and eat birds! Change into kôkôlidn and eat rats! Change into vign and eat rats! Change into kuku and eat toads! Change into tesoureiro (5) and eat wasps!(6)”. That is what he said to them. He hit them therefore they became small. At last he went back. He took his bones and went down. They were there looking for him. As he came down he alit on the same pine tree on which he had alit when he went up. He stayed there a while and, then, coming down, made a house for the bones off to one side. Then he put them in there. When they changed into a man the people all went there to see. So he died, saying, “Thus they are looking at me. This is why the dead do not return. Then he died. That’s all.*

(1) This idea was introduced by a captured Brazilian into Kaingang Folklore.

(2) Pulling them out of the ground.

(3) Nanmbégn’s brother, Kuyéikegn, had foretold his own death through a hawk.

(4) This is the story of how all the different kinds of hawks came into being. Originally, there were only birds of the kind that carried to the sky, but when Nanmbégn hit them with sticks they became the present types.

Not a hawk

This is an excellent display of Kaingang observation.

Uma possível tradução para o Português, dessa versão de Jules Henry:

“Nanmbégn tirou as penas do urubu, colocou-as ao redor de seu próprio braço e enfiou o rabo do urubu em seu próprio ânus. Quando ele estava para subir, ele disse, “O buraco do céu está bem aí. Fique olhando para mim ali.” Então ele flutuou até pousar no topo de um pinheiro. Depois de ficar ali um tempo, ele subiu mais até alcançar o buraco no céu e pousou na beiradinha (do buraco). Ele subiu em um banco que ele colocou na abertura (1). Enquanto ele passava pela estrada, ele ouviu um barulho em um acampamento. Ele foi na direção do barulho e deparou-se com a mãe de cerimônia do gavião que estava colhendo pinhão (2). Ele foi até ela e disse, “Onde estão os ossos do homem que foi levado para o alto? (3)” “Eles estão na estrada. Eles estão no cesto que está pendurado no galho quebrado do jajú”. E então ela disse para ele, “Me mate! Você se parece comigo e você poderá se aproximar” (quando você se aproximar, diga) “Me dê meu graveto”. Então ele continuou a cutucar o pé e disse, “Onde estão os ossos do homem que foi levado para o alto?”. “Eles estão pendurados lá”. Então ele foi até lá e os colocou no chão. Depois ele pegou gravetos e atirou-os nos gaviões, dizendo, “Transforme-se em *jatadn* (4) e coma coisas podres! Transforme-se em *vidnvidn* e coma coisas podres! Transforme-se em *jugnnggugn* e coma porcos-espinho! Transforme-se em *kô-dkedn* e coma pássaros! Transforme-se em *kôkôlidn* e coma ratos! Transforme-se em *vign* e coma ratos! Transforme-se em *kuku* e coma sapos! Transforme-se em tesoureiro (5) e coma vespas! (6)”. Foi isso que ele disse para eles. Ele bateu neles por isso eles ficaram pequenos. E, finalmente ele voltou. Ele pegou seus ossos e desceu. Eles estavam lá procurando por ele. E, quando ele desceu, ele pousou no mesmo pinheiro em que tinha pousado quando subiu. Ele ficou lá por um tempo e, depois, descendo, fez uma casa para os ossos afastado, ao lado. E colocou-os lá. Quando eles se transformaram em um homem, as pessoas todas foram lá para ver. E então ele morreu, dizendo, “Assim, eles estão olhando para mim”. É por isso que os mortos não voltam mais. E ele morreu. E é isso.

(1) Essa ideia foi introduzida no folclore Kaingang<sup>10</sup> por um brasileiro cativo.

(2) Tirando-os do chão.

(3) O irmão de Nanmbégn, Kuyéikegn, havia previsto a própria morte, através do gavião.

(4) Essa é a história de como os diferentes tipos de gavião vieram a existir.

---

<sup>10</sup> É preciso lembrar que Jules Henry chamou os Xokleng/Laklãnõ de “Kaingang”.

Originalmente, só havia pássaros do tipo que subiram ao céu, mas quando Nanmbégn bateu neles com os gravetos, eles se tornaram os tipos atuais.

(5) Não é um gavião (possivelmente o pássaro *tesoura* – OVJr).

(6) Essa é uma excelente demonstração de observação Kaingang.

Contudo, a tradução que J.H. apresenta, bastante completa, dessa narrativa pode ter sido influenciada por outras versões do mesmo mito, já que o trecho em que ele narra a transformação de gavião para outros pássaros não aparece na versão anotada em língua indígena, e a frase final, traduzida da versão em Xokleng, seria, na verdade, “Assim eles estão olhando para mim. Então ele me vê. E assim ele carregou os ossos de seu amigo, Kujjáikag”.

## 6 A versão em forma ortográfica

Considerando então, a análise do léxico feita com os falantes e consultando a publicação *Ag Vê Tê Káglêl Mũ* e Jolkesky (2010), comparando com a proposta de tradução de Jules Henry, suas anotações e as leituras realizadas pelo falante Carl Lewis, a proposta de versão ortográfica final da narrativa apresentada aqui é a que se segue.

Nabág tẽ vũ e zãla tẽ jata zãla nui tõ vũ tã tóg tẽ mé kózãg  
mũ e glẽ tẽ ki ti by tẽ kózãg mũ. Kũ vũ tã e tazyly ke tẽ. Kũ  
tã kónhka lov ha vũ nẽ ki ãnh djé lãlé. Kũ tã dala tẽ nha zá  
klẽ tẽ klẽ nha-nha tã tadé dala taply ban nha tã kónhka lov ha vũ  
nẽ ki pupke mũ. Kũ ji tã kó ji kó tó ka ti ji tẽ klẽ taply mũ. Kũ  
tã amẽn tẽ ló ti tẽ ló vũ mabó nó tẽ ki agélémẽn. Kũ tã to tẽ ló  
vũ jugug tẽ óg ba zi kuzó vũ zi tõ kaitxé nui tẽ nha. Kũ tã  
zi to kaitxé nũnh tẽ nha kũ tã zi to katã zi mõ kónhgág tu kataply mũ  
tã tẽ kukó tẽ haliké. Kũ nódé ke mũ ló zi há vã amẽn katã  
há ka vã jajé bláj jó tẽ to vã ha vã vãzy tẽ ki ha mũ zaján. Kũ txó  
ke nhan zi ti mõ ãnh tanh ló. Kũ ma ãnh ve tóg tẽ halike kũ  
mã tẽ. Kũ mã ãnh pankitxili jakandjó tẽ nhó zi jé nũ tõ

e pan ki txinjaka ke vã. Ke nha tã zi tanh tẽ zi tõ kátxé nui tẽ gé ka tã vap tẽ zi ti e mõi vẽ tẽ haliké. Kũ ãnh nhõ e pankitxilijakagja tẽ ãnh nhõ zi ke mũ ló ti mõi zi tẽ. Kũ tã tõi e pankitxilijakagna nhan tã hã tá vũ kónhgág tu kataply mũ tã tẽ kukó tẽ ha tá txó ke mũ ló ha vũ txó ke tẽ. Kũ kũ vũ tã to tã vun kũ apla zag zag tẽ tã kó blábláj. Kũ jugug tẽ jugug tõi ti pi nha tã vaitxika tẽ mũ. Kũ tã ti kukó tẽ tu kũ katéle óg ti é jé lélé nó ló tã katéle nha tã e tõi zág klẽ nha. Kũ tẽ mũ tẽ klẽ katéle nha. Kũ klẽ nha-nha tã katéle. Kũ ti kuka tẽ anmó zo ãn kũ tã kazag. Kũ tã ka nha-nha vaitxõ kónhgág. Tẽ kũ óg ti ve jé mũ. Ke tẽ kũ vũ tã ty mũ hu tógged kũ tã ãnh vég nabó. Ke tẽ tã tỹ mũ tógged tã tẽ é kake tõi kujáikág kukó vũ tã tég mũ.

## 7 Conclusão

Há pelo menos uma razão muito importante para que se queira recuperar essas narrativas escritas, que vão além do interesse meramente linguístico e antropológico. A razão está em poder colocá-las à disposição do povo Laklãnõ/Xokleng: esse é um grupo humano que passa, nas últimas décadas, por um processo de ressignificação de sua própria existência, o que inclui, entre outras, a passagem de povo que transmite sua cultura pela oralidade para um povo que precisa escrever e ler o que pensa para ter sua cultura legitimada. No entanto o que ele lê e escreve raramente é seu, pois o que era seu nunca foi escrito nem lido. Assim diz Paulo Freire (2011, p. 30):

Esse movimento dinâmico é um dos aspectos centrais do processo de alfabetização. Daí que sempre tenha insistido em que as palavras com que organizar o programa de alfabetização deveriam vir do universo vocabular dos grupos populares, expressando a sua real linguagem, os seus anseios, as suas inquietações, as suas reivindicações, os seus sonhos. Deveriam vir carregadas da significação de sua experiência existencial e não da experiência do educador. A pesquisa do que chamava de universo vocabular nos dava assim as palavras do povo, grávidas de mundo. Elas nos vinham através da leitura do mundo que os grupos populares



faziam. Depois, voltavam a eles, inseridas no que chamava e chamo de codificações, que são representações da realidade.

Que não se pretende um povo se vendo obrigado a manter sua língua engessada no que outrora foi, é óbvio. Mas um povo como os Xokleng pode muito bem se beneficiar de um material que lhe traga uma mínima parte do que foi um dia sua língua em forma de mitos e narrativas e se apropriar disso, em sua nova realidade, como material de valor para seu próprio processo de educação no mundo em que, agora, constroem para si.

## Referências

BOAS, Franz. *Handbook of American Indian Languages*. London: Routledge and Thoemmes Press, 1997. (1. ed. 1911).

BUBLITZ, Terezinha. *Análise fonológica preliminar da língua Xokleng*. 1994. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF.

D'ANGELIS, Wilmar R. *Traços de modo e modos de traçar geometrias: línguas Macro-Jê & teoria fonológica*. 1998. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas (IEL-UNICAMP), Campinas, SP.

D'ANGELIS, Wilmar R.; CUNHA, Carla M.; RODRIGUES, Aryon D. (Org.). *Bibliografia das línguas Macro-Jê*. Campinas, SP: IEL-UNICAMP, 2002.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler*. Campinas, SP: Cortez, 2011.

GAKRAN, Nanblá. *Ag vê tẽ Káglẽl Mũ*. São Leopoldo, RS: COMIN-IECLB [1999].

\_\_\_\_\_. *Aspectos morfossintáticos da língua Laklãnõ (Xokleng) Jê*. 2005. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas (IEL-UNICAMP), Campinas, SP.

HENRY, Jules. A Kaingang Text. *International Journal of American Linguistics*, Chicago, v. 8, n. 3/4, p. 172-18, 1935.

\_\_\_\_\_. *Jungle people. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*. New York: Vintage Books, 1964. (1. ed. 1941).

\_\_\_\_\_. The Kaingang Language. *International Journal of American Linguistics*, Chicago, v. 14, n. 3, p. 194-204, 1948.

JOLKESKY, Marcelo P. de Valhery. *Reconstrução fonológica e lexical do Proto - Jê Meridional*. 2010. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas (IEL-UNICAMP), Campinas, SP.

URBAN, Greg. Ergativity and Accusativity in Shokleng (Gê). *International Journal of American Linguistics*, v. 51, n. 2, p. 164-187, 1985.

VEIGA, Juracilda. *Aspectos fundamentais da cultura Kaingang*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

WIESEMANN, Ursula. *Dicionário Kaingáng-Português, Português-Kaingáng*. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics, 1971.

WIIK, Flávio B. O evangelho transformado: apropriações Xokleng (Jê) do cristianismo pentecostal. In: WRIGHT, R. M. (Ed.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp, 2004. v. 2, p. 141-168.

**Recebido em 3 de fevereiro de 2015**

**Aprovado para publicação em 30 de junho de 2015**



escrito  
indígena



# Mulheres Terena: das universidades para as terras de retomadas da Aldeia Buriti em busca do direito coletivo: terra mãe

Devane Alves Gabriel\*

Sou Terena. Me chamo Devane Alves Gabriel, pertencente a etnia Terena de tronco linguístico Aruak. Nascida e educada em minha terra de origem, aldeia Indígena Buriti no Município de Dois Irmãos do Buriti, MS. Atualmente atuo como professora na Escola Estadual Natividade Alcântara Marques, após ter me qualificado para a carreira de professor. Em minha infância, cursei as séries iniciais do ensino fundamental na escola Municipal Indígena Alexina Rosa Figueiredo localizada nesta aldeia mas tendo que concluir o final do ensino em Campo Grande, a capital do estado de Mato Grosso do Sul, na escola do não indígena: Escola Municipal Coronel Sebastião Lima.

Desloquei-me para a cidade nesse período de estudos pelo fato de ser a filha mais velha e sempre pensei em melhorar a condição de vida de meus pais, no entanto, decidi-me a ir morar com minha tia Luiza em Campo Grande. Minha tia que a considero como uma segunda mãe por tudo que fez e ensinou-me, mas o motivo maior pela escolha de ir morar na cidade foi devido a necessidade em trabalhar para me auto sustentar e assim poder usufruir de materiais necessários e a ajudar meus irmãos dependentes de meus pais dos quais até o momento contribuo para seu sustento.

Morei em Campo Grande dois anos na qual iniciei o ensino médio na Escola Estadual Amélio Carvalho Baís, CG, MS, mas não conclui pelo fato de não conseguir me adaptar a outros costumes totalmente diferente do meu povo e neste mesmo ano de 2005 decidi voltar para minha aldeia e concluir meus estudos na escola indígena. Ao retornar para a aldeia, logo me casei aos 19 anos e tive meu filho, no início do meu

\* Acadêmica do Curso de História da Universidade Católica Dom Bosco. E-mail: devanegabriel@hotmail.com

matrimônio tive que trancar os estudos para dedicar-me aos cuidados de meu filho recém-nascido.

Retornei os meus estudos no ano de 2010 podendo assim concluir o ensino médio, porém novamente tive que dar mais um tempo pelo fato de não ter condição financeira para me manter na universidade, porém, não desanimei. O interesse em cursar o ensino superior em História se deve ao fato de ser uma mulher envolvida com os acontecimentos no interior da comunidade indígena. E também procuro sempre estar em todos os nossos movimentos de interesses coletivos, o que me possibilitou a me aperfeiçoar nos conhecimentos tradicionais. Percebi então que a Universidade me traria subsídios para melhor compreensão da cultura e tudo que envolve as populações nativas. Em 2012 prestei o vestibular na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e fui aprovada e a partir deste ano, iniciei a carreira acadêmica nesta instituição.

No mesmo ano foi aprovado nesta instituição a bolsa de 100% para acadêmicos indígenas, com as articulações de nosso povo terena do estado em a parceria com o projeto Rede de Saberes. O projeto Rede de Saberes visa auxiliar os acadêmicos indígenas e sua permanência na universidade, sendo este através de monitorias, auxílio ao acadêmico na construção de trabalhos como artigos científicos, monografias, trabalhos em banners. E por fim, custeando a sua participação em eventos fora da instituição, tal como: passagem, hospedagem, alimentação entre outros recursos.

O acadêmico, ao iniciar sua carreira estudantil na universidade é apoiado por toda a comunidade indígena, sendo que, esta comunidade de origem aguarda pelo seu retorno contribuindo com subsídios de conhecimentos científicos adquiridos na academia para serem trabalhados juntos com a comunidade. Sendo este o objetivo maior em sua ida às instituições, para as contribuições ao regressar e assim trabalharem em conjunto com as nossas “lideranças tradicionais”. Nós enquanto acadêmicos, somos postos como a nova liderança letrados e aptos a defender a comunidade e seus direitos, independente do tempo e espaço, o compromisso é esse: a defesa de nossos direitos.

A presença dos estudantes universitários nas reuniões ocorridas no interior da aldeia tem sido de suma importância, pois, participamos ouvindo nossos líderes, nossos velhos troncos, nossos xamãs e com isso nos apropriamos de saberes vindo de nossa tradição, diante disso sentimo-nos mais fortalecidos para o enfrentamento do racismo muito presente. O preconceito da qual sofremos fora de nosso habitat, principalmente nas academias e assim caminhamos, aprendendo com eles que nos conduz nos fortalecendo

intensamente em superar os desafios impostos pela sociedade não-indígena, os *purútuye*.

A academia a nós contribuiu com a compreensão maior do ser “ indígena”, a valorizar as histórias do meu povo e através das disciplinas cursadas durante os anos, principalmente as da área específica, muito me ensinou. Os estudos sobre as histórias e organização de outros povos incluindo a história da arte da qual o professor expõe os valores dos diversos povos distintos e de estilo e modo de viver diferente, foi então que me dei conta da riqueza de nossa **cultura**. A pintura e os artesanatos indígenas são ricas, não enquanto material mas a de uma riqueza cultural única. Diante disso comecei a valorizar muito mais as histórias orais contadas pelo meu avô Trindade Alves (in memória). Meu avô foi um dos principais incentivadores dos meus estudos, graças ao seu conhecimento transmitido através da oralidade e de ter convivido com ele até os meus 25 anos de idade.

Atualmente transmito ao meu filho o valor dos anciãos e o quanto ainda temos que aprender com eles. Além disso, os troncos velhos também me auxilia nesse processo de busca do conhecimento da história de meu povo. Neste cenário estão também as professoras das quais eu convivo: Ana Sueli Fermino e Eva Fernandes, com quem sempre dialogo e estão sempre dispostas a me ajudarem a perceber a difícil tarefa de quebrar a barreira da participação da mulher nos movimentos de nossa comunidade, na luta pelos nossos direitos e a aceitação dos homens nestes espaços que lentamente vem sendo ocupados pelas mulheres.

Veriana Alves (minha avó), também é uma das minhas maiores referências, uma das principais responsáveis na construção do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de História. Ela foi a peça fundamental na narração de como era antes e o que mudou referente aos papéis exercidos pelas mulheres no contexto e universo indígena após a busca do ensino superior para somar com a comunidade de origem.

O interesse em escrever sobre a importância das mulheres Terena da aldeia Buriti na retomada de nosso território tradicional, tem sido por fazer parte deste povo e estar presente em todas os momentos das retomadas ocorridas entre o ano 2000 a 2013, principalmente por pertencer ao território onde ocorreu uma das piores ações policiais em 2013, tido como um verdadeiro cenário de guerra.

No entanto quando as primeira mulheres que decidiram sair da comunidade para ingressarem na universidade, sofreram muitas discriminações em forma de calúnias por parte da própria comunidade e as vezes pelos próprios familiares. Quando casadas, recebiam as críticas dos familiares e seus esposos

dizendo: *“lugar de mulher é em casa lavando roupa, cuidando do marido que está na roça trabalhando”*. E isso não fica tão distante da realidade do que vivemos ainda hoje, encontramos maridos que não deixam as esposas trabalharem ou estudarem por medo talvez de elas construírem uma nova visão de valores e direitos da mulher em uma sociedade.

Muitas vezes, a visão da mulher que permeou pelas academias, sempre retornam com amplas reflexões de seu papel e lugar na sociedade indígena, espaços de decisões principalmente, o de exclusividade masculina no âmbito de suas resoluções. Hoje, elas participam nas decisões. As mulheres podem muito bem resolver os problemas da casa, não é mais somente responsabilidade do marido colocar a comida na mesa. Ouso aqui relatar uma experiência própria de quando eu iniciei a vida acadêmica, já era casada e na época meu filho tinha estava com quatro anos de idade e eu ouvi do meu pai dizendo: *“lugar de mulher é em casa cuidando do marido e acabou”* e ainda disse *“onde já se viu, mulher casada sair de casa e deixar filho pequeno pra estudar depois de casada!”*.

Desta forma percebemos a difícil tarefa feminina por ser mulher, provar e mostrar a sociedade seus valores e capacidades mesmo contrariadas no âmbito familiar e étnico. Posso afirmar categoricamente que ser mãe, esposa e acadêmica não é uma tarefa fácil! Se não encontrarmos o apoio e compreensão familiar não conseguimos avançar e nem tão pouco concluir os estudos. São vários os *“desafios”* a respeito dessa nova mulher que surge.

Há momentos em que precisamos nos ausentar de casa e deixar os filhos por mais de uma semana devido os compromissos acadêmicos, mas quando realmente estamos decididas querer lutar pelas conquistas de nosso direito, temos que estar preparadas para os grandes desafios, inclusive a ausência da família. Porém, acreditamos no reconhecimento, da qual conseguimos expor, somos tão capazes como muitos homens e pessoas não indígenas que vivem nos discriminando e nos inferiorizando.

Quanto à nossa participação, as mulheres nas terras de retomadas (terra declaradas indígenas, em processo de homologação), esta tem sido uma conquista árdua e desafiadora. Falo por experiência própria, que na primeira retomada no ano de 2000, segundo relato de meu pai (Jair Gabriel, 48 anos), houve uma inexpressiva participação das mulheres chegando no máximo umas 10 mulheres.

Na época, essas mulheres foram chamadas de *“ousadas”* por não respeitarem as decisões de seus esposos que sempre diziam que as mulheres não podiam participar das retomadas pelo fato de ser um local de risco para elas. Os homens diziam querer proteger as mulheres do perigo. Pois poderiam sair às presas e as mulheres não iriam conseguir acompanhá-los no desespero.



Mas com a insistência da mulher em participar das reuniões da comunidade, sempre teimarem quando os homens diziam para elas ficarem no âmbito familiar em casa. Quando percebidas, elas já estavam na frente dos movimentos. Desta forma as Terena da aldeia Buriti foram conquistando seus espaços e tendo voz na comunidade. Ao perceberem essa insistência, os homens decidiram a começar a ceder espaço para essas mulheres ditas ousadas e que mostravam interesse na luta ao direito territorial.

No ano de 2013 ocorreu na aldeia Buriti, uma das piores ações policiais da época, sendo que este aconteceu durante a luta pela conquista de nosso território. O momento era delicado, pois precisávamos estar aqui presentes junto do nosso povo e com isso precisávamos conciliar a ida para a faculdade.

A preocupação estava em torno de: como vou deixar meu filho, meu esposo, meus pais e parentes aqui na aldeia e ir para a cidade correr o risco de sofrer qualquer atentado e deixar os meus familiares ainda mais preocupados do que já estão, pelo fato de eles saberem o perigo que estamos correndo ao sair da comunidade?

Parecia nada progredir e que tudo estava conspirando contra nós. A aflição me tomava conta, na dúvida, pensei em trancar o curso ou continuar pois estava ciente que meu povo estava a minha espera e que precisam dos meus conhecimentos adquiridos na academia para melhor compreensão de alguns assuntos da comunidade.

Fui educada a valorizar os anciões presentes em minha comunidade e a partir deles pude conhecer as lutas vivenciadas na aldeia, a língua que, no entanto era muito falada, os mitos contados, as memórias de nossos velhos muitos nos revelam. Enquanto filha, sempre observei o papel das mulheres na comunidade, a minha mãe, minhas tias que moravam próximas de minha casa e ao fazer essa observação percebi que todos os dias repetiam as mesmas coisas, como os afazeres domésticos e que aparentava ser uma “obrigação” como esposa e mulher, no qual se limitava em suas próprias residências aos afazeres domésticos.

A colheita do plantio na lavoura e a sua comercialização eram os principais assuntos tidos no momento de conversas entre marido e esposa, ou, homem e mulher, sempre em volta da fogueira na hora do mate (momento em que os mais velhos sentam juntos toma o chimarrão enquanto trocam informações). O assunto em pauta centrava-se sempre em torno ao comportamento dos filhos e como foi feito a comercialização e o consumo dos produtos colhidos na lavoura.

Ainda hoje faço essas observações, mas percebo as várias mudanças ocorridas no dia-a-dia das mulheres Terenas da aldeia Buriti com a ida destas

para as universidades e os espaços que ocupam hoje na comunidade e até mesmo fora da aldeia. Para melhor compreensão deste processo de valorização da presença feminina nos campos de discussão e decisão de acontecimentos envolvendo a comunidade, foi realizado uma pesquisa com as mulheres anfitriãs. O trabalho foi direcionado para buscar respostas desta construção na valoração da mulher em minha comunidade.

O primeiro passo foi saber das próprias mulheres, o que elas pensavam, a respeito das limitações as que eram expostas, como por exemplo, os afazeres cotidianos domésticos e a ausência de suas vozes. Percebe-se que a ideia de ser uma “obrigação” destas em ter que cuidar dos filhos, das lavouras e direcionar a palavra ao marido sobre esses assuntos, esta era uma orientação repassada de mãe para filha.

Algumas diziam que filha mulher tinha que aprender cuidar dos afazeres domésticos e quando casada, saber cuidar do marido e dos filhos. Ao marido cabia a busca de alimentos, trabalhar para manter a família, desta forma, desde a infância era treinados para papéis distintos, sendo os trabalhos destinados a cada sexo. No entanto, existia certo limite de serviços distribuídos a cada um, também era obrigação feminina buscarem lenha na roça quando em falta na casa e a colher frutos silvestres da época.

As mulheres que iniciaram a busca por esta mudança sofreram muitos tipos de calúnias, principalmente se casada, calúnias estas sofridas dos próprios familiares e ainda hoje presente de certa forma, como já dito anteriormente. Apesar dos maus comentários, elas hoje conquistaram o apoio da comunidade e de seus esposos na busca da conquista deste espaço, uma conquista tida lentamente, com diálogo, reflexões e enfrentamento.

Com este avanço, atualmente somos muito mais ouvidas, porém percebemos ainda existir certo receio de algumas mulheres em falar nas reuniões da comunidade. Pois são nesse espaço, tido campo espaço político, pois envolve discussões e decisões, onde a oratória é de exclusividade masculina e, no entanto, as mulheres vêm conquistando aos poucos.

Atualmente existe um número expressivo de mulheres ocupando vários cargos no serviço público na comunidade, o que tem as colocado nos espaços de discussões. No mais, a quantidade de mulheres indo a busca do ensino superior também tem aumentado expressivamente, todas com um mesmo objetivo: concluir o ensino superior e voltar para a nossa comunidade para cumprir com sua nova tarefa, a somar ainda mais com os esposos na luta da conquista de nossos direitos.

Portanto, aquelas mulheres que foram educadas apenas para os afazeres domésticos, hoje pensam em retornarem aos bancos escolares e ainda ter uma

chance de ao menos concluir o ensino médio ou até mesmo a vir a cursar o ensino superior. Este novo cenário em que se encontram essas novas mulheres, tem sido aceito pela comunidade, pelos familiares, e, principalmente pelos maridos.

O acolhimento familiar proporcionou as idas e vindas delas da aldeia para a universidade, pois entende-se que as conquistas dessas mulheres não trará um benefício individual, a conquista está em torno de muito além de um simples diploma universitário. A conquista esperada pela comunidade indígena, e em especial a aldeia Buriti, no que se refere este trabalho, está em torno de uma conquista coletiva, no âmbito cultural: dominar os códigos do outro - o não indígena, a linguagem e os conhecimentos científicos como forma política de sobrevivência e lutas pelo direito dos povos nativos, a que pertence esta comunidade Terena. Daí, a grande contribuição das mulheres Terena.

**Recebido em 15 de julho de 2015**

**Aprovado para publicação em 10 de setembro de 2015**





iconografia



# O que dizem as crianças não indígenas sobre as populações indígenas: um estudo a partir de desenhos infantis

*What they say they do  
not indians on indigenous populations: a  
study from children's drawings*

Carlos Magno Naglis Vieira\*

**Resumo:** Presenças culturais marcantes e significativas no estado de Mato Grosso do Sul e na capital Campo Grande, as populações indígenas constituem-se em segmentos pouco trabalhado e discutidos nos contextos escolares. Pesquisas já realizadas nos programas de pós-graduação em educação do estado mostram que a temática indígena é abordada somente próximo às comemorações do Dia do Índio (19 de Abril) e nas páginas dos livros didáticos que retratam os indígenas em âmbito geral e ainda referendados em estereótipos construídos a partir do período quinhentistas. Com objetivo de mostrar as manifestações de crianças não indígenas de duas escolas do município de Campo Grande, MS sobre as populações indígenas, por meio de desenhos infantis, o texto apresenta que os olhares das crianças ainda caracterizam uma forte tendência ao preconceito e à discriminação, “naturalizando” a condição de cultura menor o que fortalece as relações de silenciamento, subalternização e ocultamento da identidade indígena.

**Palavras-chave:** povos indígenas; desenhos infantis; escolas urbanas de Campo Grande; preconceito e discriminação.

**Abstract:** Striking and significant cultural presence in the state of Mato Grosso do Sul and in the capital Campo Grande, indigenous peoples are in some segments worked and discussed in school contexts. Previous studies on the state of education in graduate programs show that indigenous issues are addressed only next to Indian Day celebrations (April 19) and the pages of textbooks that portray indigenous overall scope and further endorsed in stereotypes constructed from the sixteenth century period. In order to show the manifestations of non-indigenous children from two schools in the city of Campo Grande, MS on indigenous peoples, through children's drawings, the text presents the eyes of children still feature a strong tendency to prejudice and discrimination, “naturalizing” the smallest crop condition which strengthens relations silencing, subordination and concealment of indigenous identity.

**Key words:** Indigenous peoples, children's drawings, Campo Grande urban schools, prejudice and discrimination.

\* Historiador. Doutor em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Professor e Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado e Doutorado da UCDB. E-mail: cmhist@hotmail.com

Temos observado uma presença significativa dos povos indígenas em diferentes espaços sociais, políticos e públicos. Uma presença que vem sendo construída com muita luta e inúmeros conflitos. Conflitos que buscam não somente a inserção dessa população nesses diferentes lugares, mas a certeza de que o indígena possa ocupar esses respectivos espaços sem precisar deixar de silenciar ou negar a sua identidade indígena.

Analisando os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), é possível verificar um aumento do contingente populacional indígena no Brasil, sendo tanto em terras indígenas quanto no espaço das cidades. Atualmente, existem no país aproximadamente 900 mil índios, divididos em 305 etnias e 274 línguas indígenas. Mato Grosso do Sul, estado com a segunda maior população indígena do país, apresenta em seu território 77 mil índios (IBGE, 2010), dividido em 8 etnias indígenas: os Guarani e Kaio-wá, os Terena, os Kadiwéu, os Guató, os Ofaiet, os Kinikinau, os Atikume, os Camba (localizados na fronteira Brasil-Bolívia, município de Corumbá).

Em razão de inúmeros fatores envolvendo as populações indígenas, entre os quais o crescimento populacional, torna-se obrigatório, pela lei federal 11.645/2008, o ensino da história e da cultura dos povos indígenas nos estabelecimentos de ensino. A implementação dessa lei modifica a LDB 9.394/1996, no que se refere à diversidade cultural brasileira, e regulamenta a obrigatoriedade do ensino dessa temática.

Partindo desse princípio e amparado pelos estudos que realizam interfaces entre os campos da cultura, história, antropologia e educação, procurei em duas escolas do município de Campo Grande, MS, antes da implementação da lei, desenhos produzidos por crianças não indígenas que retratam as populações indígenas em seu contexto atual. Os desenhos apresentados foram realizados por estudantes de 11 a 13 anos que cursam entre o 6º e o 8º ano das respectivas escolas selecionadas. Deixo registrado que serão preservados os nomes das escolas, dos alunos que realizaram os desenhos e dos professores que auxiliaram na pesquisa, na intenção de não proporcionar qualquer constrangimento e também não provocar qualquer tipo de incômodo e desconforto para ambas as partes.

## **Os desenhos infantis sobre os povos indígenas: o que dizem as crianças**

Mesmo com a implementação da Lei 11.645/2008, que garante o estudo da cultura e história dos povos indígenas, sabemos que a temática ainda se constitui em um conteúdo pouco trabalhado e discutido nas escolas não

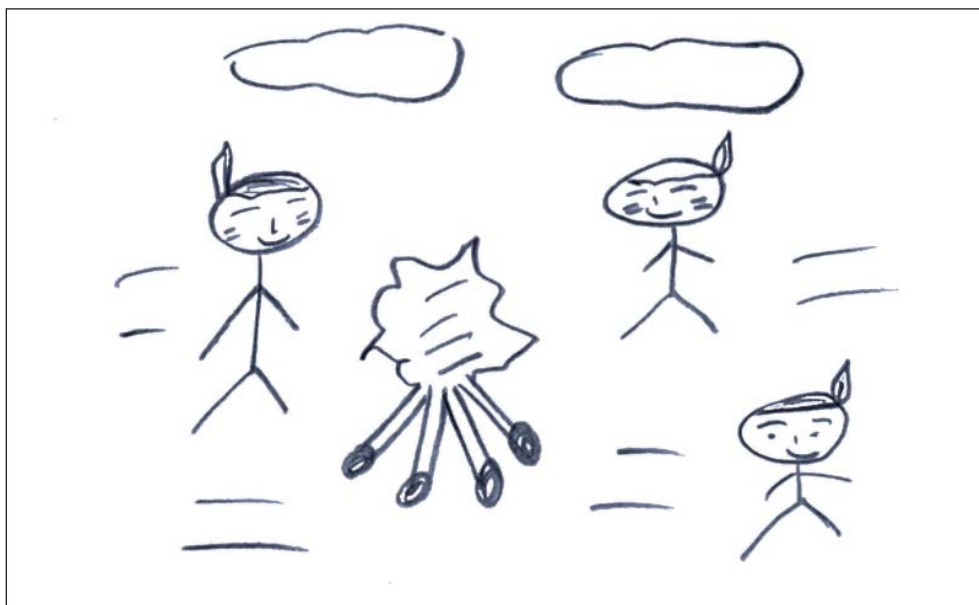


indígenas, conforme registram algumas pesquisas desenvolvidas no estado sobre o tema. De fato, estudar esse conteúdo significa desconstruir olhares, romper pensamentos e principalmente se abrir para a produção do diálogo com a diferença.

Os desenhos produzidos sempre surgiram após reflexões realizadas pelo professor em sala de aula. Entre debates e discussões, os alunos do 7º ano, de uma das escolas, desenharam a respectiva figura para ilustrar o tema “O índio brasileiro nos dias atuais”.



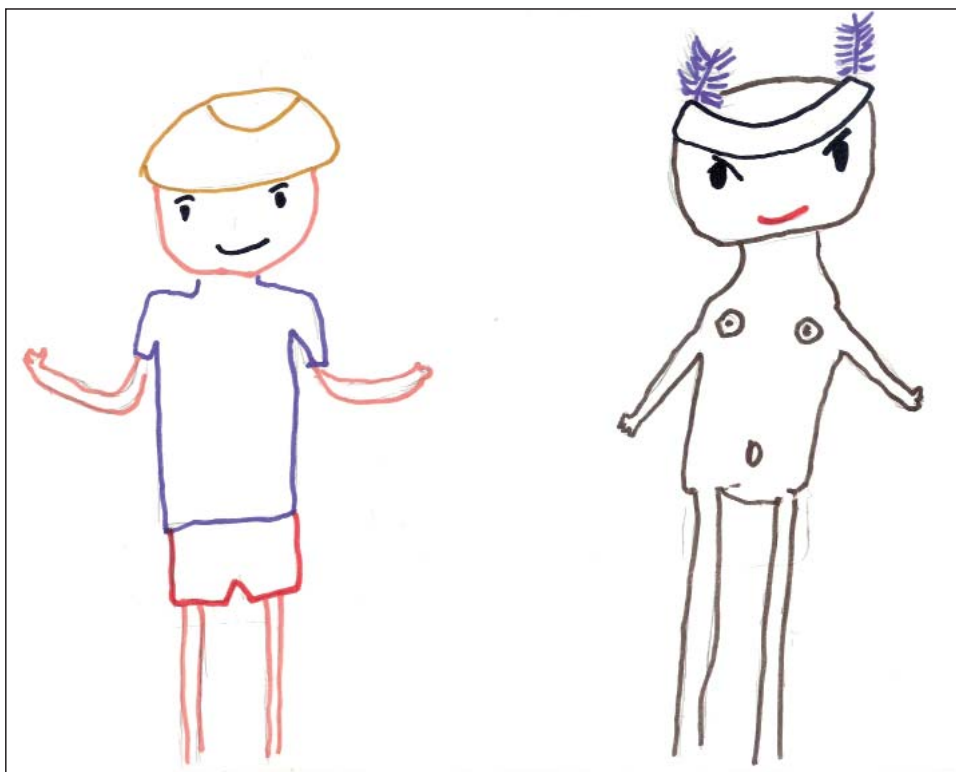
**Figura 1** - O nosso índio, outubro de 2006.



**Figura 2** - Os índios, outubro de 2006.

A figura 1 nos mostra a imagem de um sujeito indígena posicionado em um passado histórico, com o corpo nu, sendo coberto apenas por um pedaço de pano (tanga) e seu rosto pintado. Apresenta um cabelo baixo, trazendo sobre sua cabeça um cocar e sobre suas mãos um arco. O desenho traz apenas a figura de um indivíduo indígena sem um contexto, seja natural ou social. A figura 2 apresenta três índios ornamentados com pena na cabeça ao redor de uma fogueira e sobre eles algumas nuvens. Em conversa com o estudante responsável pela ilustração, ele mencionou que os índios estão dançando para chover.

Analisando as figuras 1 e 2, percebemos o quanto as imagens dos povos indígenas ainda estão presas a um passado que procura produzir o diferente, como alguém não civilizado, bárbaro, selvagem e inferior. Um passado produzido por um olhar hegemônico e amparado por uma ótica colonial que acaba subalternizando, hierarquizando, ocultando e silenciando o colonizado e exaltando, engrandecendo e consagrando o colonizador (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Diante desse olhar, é possível verificar um padrão de controle que marginaliza, fantasia e estereotipa os povos indígenas e demais segmentos populacionais que estão nas fronteiras da exclusão e, ainda, impede deslocamentos, ressignificações e percepções de como ver o outro.

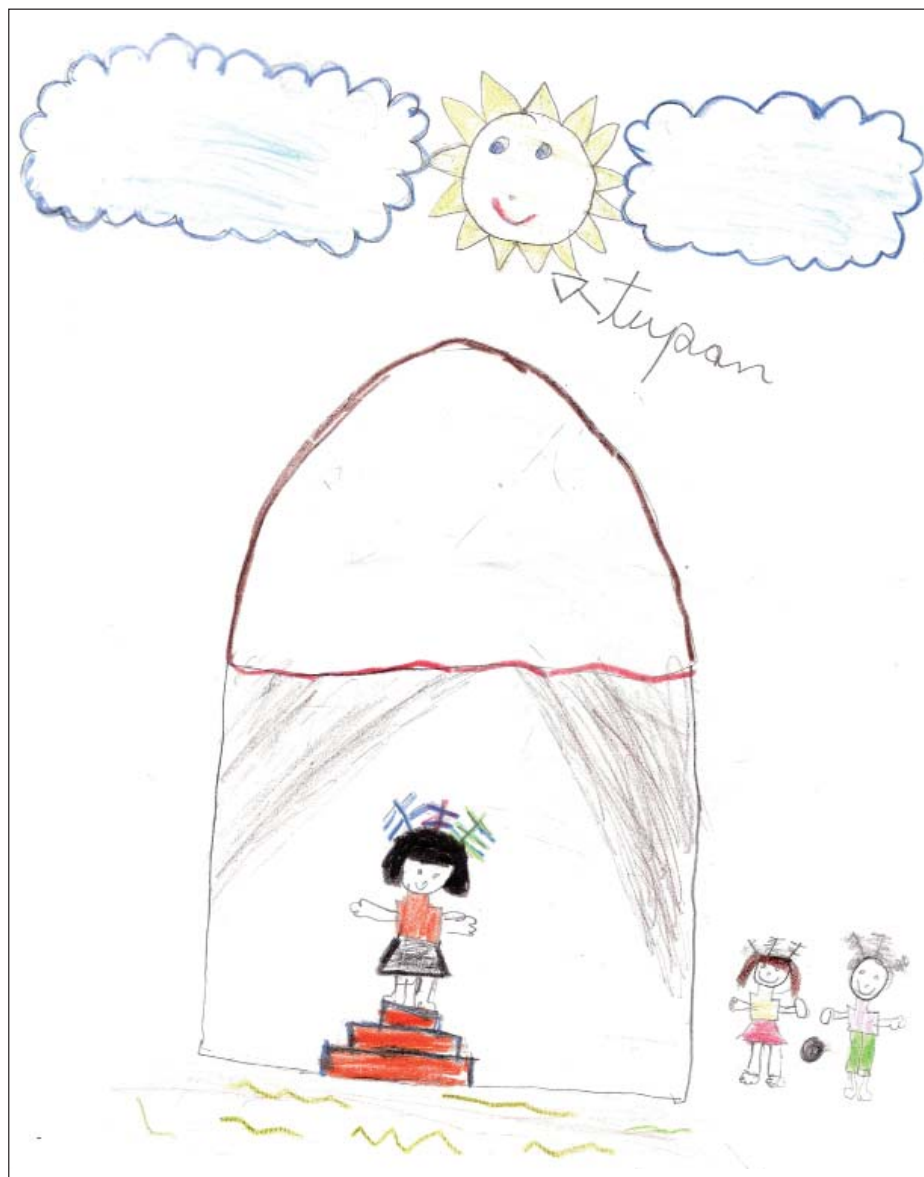


**Figura 3** - O português e índio, outubro de 2006.

A figura 3 traz dois sujeitos sem nenhum contexto. Um indígena com o corpo nu e sobre sua cabeça duas penas, e um português vestindo camiseta, short e um chapéu. Segundo o estudante, a ilustração simula o contato histórico entre índios e portugueses no descobrimento do Brasil. Analisando a imagem, verifica-se um contato amistoso entre os dois sujeitos, principalmente sem nenhuma resistência. Se consultarmos os estudos historiográficos desse período, iremos nos deparar com uma situação contrária ao desenho, sendo de enfrentamentos, conflitos e tensões.

Observando a figura, visualiza-se uma imagem de índio que ainda continua presente e bastante viva no espaço escolar e nos manuais didáticos. Uma imagem construída dentro da lógica hegemônica que sempre está visível para tornar-se reconhecida e encenada todos os dias nas sociedades coloniais. Uma imagem exótica, presa ao passado e com uma representação equivocada de uma realidade (BHABHA, 1998). Uma imagem que a escola não procura problematizar e desconstruir e que tem contribuído fortemente para construção de identidades fixas, sólidas, fora do tempo e principalmente fora do lugar.

No rastro dessa discussão, agora envolvendo estudantes do 6º ano, foi realizada uma reflexão sobre o dia a dia dos povos indígenas, principalmente questões envolvendo trabalho, alimentação, moradia e educação. Após algumas horas de conversa com os alunos e debates tensos sobre a presença dos indígenas nos espaços urbanos, foram solicitados aos estudantes desenhos sobre a discussão realizada.



**Figura 4** – O lugar onde mora o índio, novembro de 2006.



**Figura 5** - A casa do índio, novembro de 2006.

As figuras 4 e 5 representam um mesmo tema comum: a moradia dos povos indígenas. Nesses dois desenhos, é possível verificar uma relação com a natureza. Na figura 4, visualizamos a imagem de uma criança indígena ornamentada, em cima de algo, dentro de uma oca coberta de palha. Ao lado da oca, temos ainda mais dois sujeitos, ou seja, duas crianças indígenas também ornamentadas brincando de bola. Acima da oca, temos desenhos de nuvens e, ao centro, o sol, denominado pelo estudante como Tupã. Na figura 5, temos novamente a presença de uma oca no centro da ilustração e, ainda, a imagem de um indígena praticamente nu, com algumas ornamentações pelo braço e

com cabelos cortados. A figura deixa algumas dúvidas se sobre o corpo existe uma pintura, visto que o desenho foi realizado com o indígena de braços cruzados. Nessa imagem, ainda é possível perceber a presença de mais uma pessoa deitada em uma rede no interior da oca, um cachorro andando pelo terreno e uma fogueira próximo ao indígena.

Procurando escutar os estudantes que realizaram os desenhos, somente o autor da figura 5 se propôs a comentar. Segundo ele, o desenho além de mostrar a residência do indígena retrata uma vida tranquila. Interrogando o aluno sobre o que ele entende por uma vida tranquila para os povos indígenas, ele respondeu que “os índios não têm nada para fazer, porque ganham cesta básica do governo”.

Analisando as figuras 4 e 5 e a resposta sobre a pergunta realizada, percebo que os estudantes não conseguem observar nem descrever a verdadeira realidade dos povos indígenas, pois muitos reproduzem um discurso produzido dentro da ótica da colonialidade, que está associado a um estereótipo que causa desordem, abre fantasias mais selvagens da posição de dominação e posiciona o sujeito em um determinado lugar social e cultural (BHABHA, 1998). Em outras palavras, podemos mencionar que essas imagens sobre os povos indígenas estão adequadas a uma representação “que está fabricada longe do território do outro e, perto do colonizador, uma imagem do outro que lhe é conveniente, que está feita a sua medida, enquanto está ao seu alcance representacional” (SKLIAR, 2003, p. 111).



**Figura 6** – O índio e a natureza, outubro de 2006.

A figura 6 vem trazendo a relação que os povos indígenas possuem com a natureza e com a terra. Mesmo apresentando a imagem de um índio voltado ao período colonial com o corpo nu, de posse de arco e com adorno sobre os braços, a ilustração é a que melhor proporciona uma realidade vivida pelos indígenas. Traz um contexto bastante interessante para elaborar discussões nos meios escolares, visto que muito dos desenhos apresentados são frutos de um processo de formação colonizadora, europeia que silencia nega e acaba estereotipando a alteridade do outro.

Utilizando outras palavras, o índio é um produto das marcas da cultura hegemônica e das relações assimétricas de poder impostas pela colonialidade, por meio de manifestações negativas e relações desiguais, nas quais é apresentado como sendo o transtorno, o baderneiro, a sujeira, o estranho e o impuro da cidade. É aquele que sempre traz algum tipo de desordem, dúvida e incerteza aos que dominam e controlam o poder. É o segregado, o excluído, o ocultado, o subalternizado e o silenciado. É o outro, que, segundo Bauman (1998), não estava, desde o início, previsto pelos sujeitos que idealizaram uma determinada ordem.

Diante dos desenhos das crianças, é possível perceber que a escola tem um grande desafio. Um desafio de desconstrução, problematização da lógica hegemônica, ressignificação de olhares, compreensões e principalmente de entendimento, escuta e diálogo com o outro que circula e se movimenta pelo espaço escolar.

## Referências

BAUMANN, Zygmunt. *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005. p. 80-87.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Os indígenas no Censo Demográfico 2010*. Brasília, 2010. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena\\_censo2010.pdf](http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf)>.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: D&A, 2003.

**Recebido em 11 de maio de 2015**

**Aprovado para publicação em 9 de junho de 2015**



## Orientação para os colaboradores

A Revista TELLUS destina-se à publicação de produção científica relativa a sociedades indígenas, editada em sequência serial sucessiva, em regime de periodicidade semestral. A Revista aceita contribuições compatíveis com sua linha editorial para as seguintes seções:

### 1 Artigos:

Composta por artigos inéditos, traduções de artigos ou ensaios bibliográficos. Apresentando título em português e inglês; textos contendo entre 5000 e 10000 palavras, em língua portuguesa, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé; um resumo entre 500 e 1500 caracteres (com espaços), em português e inglês (abstract), acompanhado de três a cinco palavras-chave em português e inglês (key words).

### 2 Documento:

Divulga documentos históricos relevantes ou pouco conhecidos, tanto quanto documentos atuais, notas de pesquisa recentes, infográficos, relatos de eventos científicos e entrevistas. Recomenda-se um breve comentário crítico dos documentos, bem como a transcrição dos mesmos quando estiverem ilegíveis ou manuscritos. As notas de pesquisa deverão conter até 1500 palavras e se referirem a um estudo em andamento ou concluídos.

### 3 Escritos Indígenas:

Visa à publicação de textos produzidos por autores indígenas, que abordem pontos de vista sobre questões históricas do passado e contemporâneas, relatem saberes e mitos ou reproduzam narrativas orais diversas em estilo próprio. Pretende-se valorizar o estilo original de expressão do(s) autor(es). Deverão conter até 10000 palavras.

### 4 Iconografia:

Este espaço tem como objetivo apresentar imagens e suas narrativas. Portanto, a iconografia, entendida pela Tellus, faz parte de um conjunto de imagens que são traduzidas pelos autores que as publicam. Nesse sentido, a Seção pretende “traduzir” informações icônicas ao leitores, sendo elas: reprodução de fotografias, desenhos, obras de arte, entre outros. Deverão apresentar a referência completa da(s) obra(s) veiculadas, especificando: autor(es), título, local, data e características físicas do objeto (se for o caso). O material deverá incluir um texto para apresentar o documento iconográfico, apresentando título em português e inglês; textos contendo até 2000 palavras, em língua portuguesa, incluindo referências e notas de rodapé; resumo entre 500 e 1500 caracteres (com espaços), em português e inglês (abstract), acompanhado de três a cinco palavras-chave em português e inglês (key words).

### **O envio de trabalhos para a Revista deverá adequar-se ao seguinte formato:**

1 Título, resumo e palavras-chave em português e inglês.

1.1 Somente serão submetidos à avaliação os artigos com até quatro autores, com exceção da seção escritos indígenas, na qual se aceita múltipla autoria. A autoria

deve ser informada pelo sistema, para que se garanta a “Avaliação pelos pares cega”.

2 O texto deve ser digitado utilizando fonte Times New Roman, tamanho 12, com espaço 1,5. Os trabalhos devem ser apresentados com seu conteúdo rigorosamente corrigido e revisado.

2.1 Não serão publicados anexos de artigos.

3 As ilustrações (fotografias, gráficos, mapas, desenhos etc.), se pertencentes a um texto, devem ser numeradas e tituladas, com referência quando reproduzidas de outra fonte. Encaminhar no corpo do texto e separadamente, em arquivos de imagem, com resolução mínima de 300 dpi.

4 Nas citações, as chamadas pelo sobrenome do autor, pela instituição responsável ou título incluído na sentença devem observar as normas técnicas da ABNT – NBR 10520, de agosto de 2002. Exemplo: Cadogan (1952, p. 20) ou (CADOGAN, 1952, p. 20).

4.1 Nas citações indiretas (paráfrases) a indicação de página é opcional.

4.2 As citações diretas com mais cinco linhas, devem ser destacadas no texto com recuo de 4 cm em relação à margem esquerda e corpo menor de letra, sem aspas, com espaço simples. Transcrições de falas, independente do número de linhas, seguem o mesmo modelo.

5 As notas explicativas devem constar no final do texto, em algarismos arábicos, antes das referências.

6 As referências devem estar dispostas em ordem alfabética e seguir as Normas Técnicas da ABNT – NBR 6023, de agosto de 2002. Seguem exemplos.

6.1 livros, catálogos, dicionários, etc, no todo:

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MUSEU DA IMIGRAÇÃO (São Paulo, SP). *Museu da imigração* – São Paulo: catálogo. São Paulo, 1997. 16 p.

6.2 Capítulos de livro:

SILVA, Aracy Lopes da. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: SILVA, Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera; NUNES, Angela (Org.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

6.3 Artigos de periódicos:

VIETTA, Katya. Tekoha e te’y guasu: algumas considerações sobre articulações políticas Kaiowa e Guarani a partir das noções de parentesco e ocupação espacial. *Revista Tellus*, Campo Grande, n. 1, p. 89-102, out. 2001.

6.4 Trabalhos acadêmicos:

GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do Universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/USP, São Paulo, 1988.

6.5 Eventos no todo:

REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 56, 2004, Cuiabá. *Resumos...* Cuiabá: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência/UFMT, 2004.

#### 6.6 Trabalhos apresentados em eventos:

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedras, sementes e relíquias*. Categorias estéticas e representações sensíveis na cultura material de um grupo indígena nordestino. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 23, 2002, Gramado. *Resumos...* Gramado: ABA/UFRGS, 2002.

#### 6.7 Documentos em meio eletrônico:

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. Tempo imperfeito: uma etnografia do arquivo. *Mana* [online], v. 10, n. 2, p. 287-322, out. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132004000200003&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132004000200003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 dez. 2005.

#### 6.8 Material audiovisual:

OS HOMENS e os deuses por uma terra sem males. [videocassete] Produção: Maíra Espíndola, Rodrigo Buaiz, Waldecir Ortega e Celito Espíndola. Coordenação: Antônio Brand e Katya Vietta. Campo Grande: Programa Kaiowá-Guarani/NEPPI-UCDB, 2002. 1 fita de vídeo (23 min 42 seg), NTSC.

KOBAYASHI, K. *Doença dos Xavante*. [fotografia] 1980. color. 16 cm x 56 cm.

#### 6.9 Documentos legislativos:

BRASIL. Decreto n. 5.051. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT - sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da União, 2004; 20 abr.

#### **Endereço para correspondência:**

PROGRAMA KAIOWÁ-GUARANI - NEPPI - UCDB

Av. Tamandaré, 6000 - Jd. Seminário - CEP 79117-900 - Campo Grande, MS  
(067) 3312-3590

Este periódico usa a fonte tipográfica  
Book Antiqua para o texto e títulos.  
Foi impresso pela Gráfica Mundial,  
para a Universidade Católica Dom Bosco,  
no primeiro semestre de 2015,  
com tiragem de 1000 exemplares.