

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. Cristiano Marcelo Espinola Carvalho

---

Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas  
– NEPPI, ano 18, n. 35, jan./abr. 2018. Campo Grande : UCDB,  
2001 –

Quadrimestral – 192 p.

ISSN Impresso 1519-9452

ISSN Eletrônico 2359-1943

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.

[www.tellus.ucdb.br](http://www.tellus.ucdb.br)

### 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  
(<http://dataindice.iuperj.br/>)

**Clase**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma 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 Political 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 18  
Número 35  
jan./abr. 2018  
p. 1-192

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 **Editores UCDB**  
Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)  
Coordenação de Editoração: Ereni dos Santos Benvenuti  
Editoração Eletrônica: Glauciene da Silva Lima  
Suporte técnico: Igor Moura  
Revisão: Maria Helena Silva Cruz  
Capa: Menino xavante e seu papagaio. Foto do livro “Jerônimo xavante conta”  
Crédito da foto: Missão Salesiana de Mato Grosso  
Criação e arte final: José Francisco Sarmento Nogueira

#### **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  
Lenir Gomes Ximenes - 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  
José 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/Mexico  
Mônica Thereza Soares Pechincha - UFG  
Nádia Heusi Silveira  
Neimar Machado de Sousa - UFGD  
Pedro Ignacio Schmitz - UNISINOS  
Rodrigo de Azeredo Grünwald - UFGC  
Roque de Barros Laraia - UnB  
Rosa Sebastiana Colman  
Ruth Montserrat - UFRJ  
Wilmar D'Angelis - UNICAMP

#### **Pareceristas Ad Hoc**

Esmael Oliveira - UFGD  
Graziella Reis de Sant'ana  
Vera Lucia Ferreira Vargas - UFMS  
Adilson Crepaldi - UEMS  
Ana Carla dos Santos Bruno - UFAM  
Jane Felipe Beltrão - UFPA



#### **Editores UCDB**

Av. Tamandaré, 6.000 – Jardim Seminário  
79117-900 – Campo Grande, MS  
Tel.: (67) 3312-3373  
[www.ucdb.br/editora](http://www.ucdb.br/editora) – [editora@ucdb.br](mailto:editora@ucdb.br)

# Editorial

A revista TELLUS tem muito o que comemorar nestes 18 anos de publicação! Para isso, neste número 35, reservamos a você, nosso leitor, uma variedade de temas com destaque para a questão da criança indígena, apresentada em duas seções da revista. São textos primorosos que versam sobre esse tema tão importante, os quais merecem toda a atenção.

Na seção artigos, temos um trabalho sobre os Akwẽ-Xerente, outro sobre os povos dos Andes peruanos, um sobre a vida xamânica e, fechando essa parte, temos um olhar importante sobre língua indígena em Manaus.

Na seção escritos indígenas, temos o olhar de uma representante do povo Macuxi, que nos conta sobre a experiência na formação superior, além de um sensível trabalho na seção iconografia sobre os Kaiowá e Guarani.

A TELLUS chega aos seus 18 anos grata aos seus leitores, parceiros e parceiristas, que sempre estão ao lado da revista, colaborando conosco na perspectiva de trazer bons trabalhos, que venham a somar nas pesquisas, nos projetos e na vida de todos que estão juntos nessa causa dos povos originários.

Boa leitura!

*Dr. Pe. Georg Lachnitt*

Editor

# Sumário

## Artigos

O direito a terra e as crianças kaiowá e guarani da Aldeia Pakurity, MS ..... 9 <i>The right to the land and the kaiowa and guarani children of the indigenous Village of Pakurity, MS</i> ..... 9 Sônia Rocha Lucas Antonio Hilario Aguilera Urquiza	
Da dimensão terapêutica da atividade xamânica ..... 35 <i>From the therapeutic dimension of shamanic activity</i> ..... 35 Laércio Fidelis Dias	
Corpos que bebem, dançam e trabalham juntos: entre os ritmos da festa e do trabalho coletivo nos Andes peruanos ..... 59 <i>Bodies that drink, dance and work together: the rhythms of celebration and collective work in the peruvian Andes</i> ..... 59 Índira Viana Caballero	
Uma abordagem histórico-antropológica do contato entre os Akwẽ-Xerente e a sociedade não indígena ..... 85 <i>A historical-anthropological approach of the contact between the people Akwẽ-Xerente and the non indigenous society</i> ..... 85 Poliene Soares dos Santos Bicalho Márcia Machado	
Laudinhos antropológicos: as crianças indígenas e os processos de demarcação de terra ..... 113 <i>Little anthropological reports: indigenous children and land demarcation processes</i> ..... 113 Emilene Leite Sousa	
A situação das línguas indígenas no município de Manaus ..... 139 <i>The situation of indigenous languages in the municipality of Manaus</i> ..... 139 Ademar dos Santos Lima Silvana Andrade Martins	

## Documentos

Direitos das crianças dos povos indígenas: dos princípios e caminhos construídos em Mato Grosso do Sul e a resolução do CONANDA ..... 161 <i>Children's rights of indigenous peoples: from principles and ways built in Mato Grosso do Sul and the CONANDA's resolution</i> ..... 161 Estela Marcia Rondina Scandola Lizandra Schuaiga Espricido Maristela Farias Frihling Rosany Dias Ferraz Dacome	
---	--

## **Escritos indígenas**

*Experiência de Formação Superior no Grupo PET INTERCULTURAL*..... 179  
Lucirene Bento Barbosa

## **Iconografia**

A política e seus outros: imagens sobre a ação política entre as/os Kaiowá e os/as Guarani..... 181  
*Politics and its others: notes on the transformations in political action among the Kaiowá  
and Guarani*..... 181  
Diógenes Egídio Cariaga  
Lauriene Seraguza



artigos

# O direito a terra e as crianças kaiowá e guarani da Aldeia Pakurity, MS

## *The right to the land and the kaiowa and guarani children of the indigenous Village of Pakurity, MS*

Sônia Rocha Lucas<sup>1</sup>  
Antonio Hilario Aguilera Urquiza<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i35.472>

**Resumo:** O presente texto está inserido em uma pesquisa de mestrado em andamento, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD. Volta-se a uma pesquisa bibliográfica e contempla elementos preliminares de um primeiro trabalho de campo realizado na aldeia Pakurity. O objetivo é trazer à discussão o direito à terra em sua forma legal e de identificar a atual situação fundiária da aldeia, bem como descrever como se dá o processo de demarcação das terras e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupado pelos indígenas da *tekoha* Pakurity. O aporte teórico-metodológico é a pesquisa bibliográfica e o trabalho de campo, utilizado na própria Antropologia, e a partir disto, ainda contamos com a observação participante, diário de campo e outras formas de registros. Os autores que dão sustentação teórica são: Brand (1993; 1997), Cavalcante (2013), Crespe (2009), Pereira (2002; 2007; 2010), Eloy Amado (2015) e Cunha (1992). Os povos indígenas e a permanência em sua terra tradicional configuram-se como um direito originário e, para tanto, esta é submetida aos procedimentos administrativos de demarcação de terras indígenas estabelecidos no Decreto n. 1775/96. Trazer a forma como se dá todo esse processo é confirmar que a demarcação das terras indígenas é um ato que, de forma indireta, beneficia a sociedade de forma geral, pois garante a construção de uma sociedade pluriétnica e multicultural.

**Palavras-chave:** direito a terra; crianças indígenas; aldeia Pakurity.

**Abstract:** This text is part of the master's research project in progress, of the Anthropology Postgraduate Program at UFGD. It is a bibliographic research and includes preliminary elements of a first made fieldwork in the indigenous village of Pakurity. The objective is bring to discussion the right to the land

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

in general and identify the present landholding situation, as well as describe how works the demarcation of lands and mark the limits of the traditionally occupied territory by the indigenous people of Tekoha Pakurity. The theoretical-methodological is based in bibliographic research and filed work, used in the Anthropology, and the participant observation, field diary and other forms of record. The authors used for theoretical support are: (1993, 1997), Cavalcante (2013), Crespe (2009), Pereira (2002, 2007 e 2010), Eloy Amado (2015) and Cunha (1992). The indigenous people and the permanence in their traditional land are configured as a primary law, for this purpose, it is submitted to administrative procedures of demarcation of indigenous lands established by decree 1775/96. Bring up the way how this whole process works confirms that the indigenous land demarcation is an act that in some way benefits the society in general, because it ensures the construction of a pluri-ethnic and multicultural society.

**Keywords:** the right to land; indigenous children; village Of Pakurity.

## 1 INTRODUÇÃO

Fruto do resultado parcial de uma pesquisa para o programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFGD), nível Mestrado, esta consiste em estudar as crianças indígenas, como vivem e percebem a situação de acampamento, tendo como referência a história dos indígenas Kaiowá e Guarani<sup>2</sup>, e a realidade do acampamento Pakurity situado no município de Dourados, MS.

Podemos dizer, primeiramente, que a relevância desta pesquisa é baseada no Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, que reconhece o direito dos povos indígenas a possuírem seus costumes, línguas, religiões e organização social distintas da sociedade nacional. Apesar das garantias constitucionais, salientamos, no entanto, o fato de Mato Grosso do Sul se apresentar, nos últimos anos, como o Estado de maior violência contra os povos indígenas no país (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI], 2014). Sendo assim, tem um dos quadros mais graves de violação de direitos humanos dos povos indígenas, sendo um dos principais indicadores a baixíssima taxa de demarcação de suas terras tradicionais. Segundo o relatório de Violência Contra os Povos Indígenas em Mato Grosso do

---

<sup>2</sup> Utilizamos o termo Kaiowá e Guarani para nos referirmos aos Guarani Kaiowá e aos Guarani Nandeva. Salientando que possuem diferenças, apesar de apresentarem proximidade cultural, sociológica, linguística e territorial.

Sul, publicado pelo CIMI (2010, p. 16), “no ano de 2003 a 2010 houve no Mato Grosso do Sul 250 assassinatos de indígenas, enquanto no restante do Brasil, neste mesmo período, foram registrados 202”. Já no ano de 2014 foram 25 vítimas indígenas só em Mato Grosso do Sul (CIMI, 2014, p. 76).

De acordo com os resultados do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), a população brasileira soma 190.755.799 milhões de pessoas, e 817,9 mil pessoas se declararam indígenas contabilizados pelo quesito cor ou raça. Somando todos os que não se declaram nesse quesito (raça e cor), mas se declaram indígenas e são contabilizados dentro das terras indígenas, o total de população residente no território nacional passa para 896,9 mil pessoas, distribuídas em 305 diferentes etnias e com o registro de 274 línguas indígenas no país. Desses, 36,2% residem na área urbana e 63,8% na área rural, sendo 517,383 mil residindo em Terras Indígenas e 379,534 mil vivendo fora delas. Em se tratando de porcentagem, o conjunto de indígenas que residiam nas terras indígenas é de 57,7% e 42,3% fora delas. Esse dado nos mostra que quase a metade da população indígena do Brasil está vivendo fora das Terras Indígenas, o que demonstra a necessidade e a urgência de que o Estado possa garantir aos povos indígenas seus direitos assegurados pela Constituição Federal, principalmente ao se tratar do direito a posse de seus territórios.

Na região Centro-Oeste, há 143,432 mil indígenas, e 72,5% residem nas Terras Indígenas. Em Mato Grosso do Sul, encontra-se a maior população indígena da região Centro-Oeste e a segunda maior do país com 77.025 indígenas, e 79% de sua população vive em Terras Indígenas. Esse dado não significa que a questão da propriedade da terra é um assunto resolvido no estado, pois, em Mato Grosso do Sul, o tema das comunidades indígenas e seus territórios tem sido objeto de grande polêmica, tendo em vista a realidade dos últimos anos, de constante conflito fundiário entre índios e proprietários rurais, levando o estado, há anos, a possuir a liderança no ranking nacional de violência contra os povos indígenas.

Analisar os dados apresentados é de suma importância, mas se faz necessário olhar para a dura realidade enfrentada pelos indígenas do estado do Mato Grosso do Sul como parte de uma situação histórica. Nesse sentido, torna-se necessário fazer um breve histórico dos povos indígenas Kaiowá e Guarani do Mato Grosso do Sul e como se deu o processo que culminou na perda territorial.

## 2 BREVE HISTÓRICO DO ESBULHO

Com a Guerra do Paraguai (final do século XIX) e durante todo o período histórico da Primeira República (meados do século XX), notamos episódios que acarretaram grandes modificações no cenário nacional e que, mais tarde, culminariam na atual situação de “confinamento” dos povos indígenas (BRAND, 1993; 1997)<sup>3</sup> e situações que resultaram no esbulho de seus *tekoha*<sup>4</sup>.

A Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) foi outro fator de grande impacto. Criada em 1943, como política de ocupação dessa região, trouxe para o Estado muitos colonos com a finalidade de povoar o território (colonização), mas bem sabemos que esses territórios estavam ocupados por povos indígenas, especialmente os Guarani. Podemos notar nas palavras de Brand o quanto a CAND interferiu nesse cenário da perda das terras indígenas.

A implantação da Colônia em área de aldeias Kaiowá marcou o início de uma longa e difícil luta dos índios pela manutenção e recuperação de nossas terras. Negávamos em deixar as terras, que foram vendidas pelo governo a colonos. Estes, por sua vez, buscavam constantemente obter a expulsão dos índios, através de ações na justiça, ou através de meios mais escuros. (BRAND, 1997, p. 78).

Assim feito, abriu-se espaço para a concessão de títulos públicos a particulares com o intuito de ocuparem os “espaços vazios”, chamados de “terras devolutas”, em nome do desenvolvimento nacional. Bem sabemos que esses espaços não eram propriamente “vazios”, mas de uso e permanência dos indígenas. E para Brand (1997, p. 85), “o problema das terras indígenas, usurpadas pela Colônia Agrícola Nacional de Dourados, a partir de 1943, permanece sem solução até a presente data”.

Com a intenção de liberar as terras para os novos colonos, nos anos de 1915 a 1928 foram criadas as oito reservas<sup>5</sup> indígenas no sul do estado para abrigar os

<sup>3</sup> Conforme estudos de Brand (1993; 1997), entendemos por *confinamento* compulsório a transferência sistemática e forçada da população das diversas aldeias Kaiowá e Guarani tradicionais para dentro das oito Reservas demarcadas pelo governo entre 1915 e 1928.

<sup>4</sup> Lugar físico e espiritual – terra, mato, campo, águas, animais, plantas, remédios etc. – onde se realiza o *teko*, o “modo de ser”, o estado de vida guarani. Engloba a efetivação de relações sociais de grupos macro familiares que vivem e se relacionam em um espaço físico determinado (conforme CAVALCANTE, 2013; e <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-nandeva/1298>, acesso em: 22 nov. 2013).

<sup>5</sup> As oito reservas são: Amambai, Dourados, Caarapó, Porto Lindo, Taquaperi, Sessoró, Limão Verde e Pirajuí (CAVALCANTE, 2013, p. 84).

indígenas das etnias Kaiowá e Guarani. Cabe ressaltar que, em nenhum momento, foi pensada ou respeitada a diferença étnica de seus grupos e o direito inalienável a seus territórios tradicionais, situação que acarretou e ainda acarreta um grande conflito interno. Diante desse fato, ou seja, com a criação dessas reservas, a situação do território e a própria cosmologia dos Kaiowá e Guarani ficaram comprometidas, tendo em vista a importância da terra para o modo de viver em seus *tekoha*. Tal importância é destacada por Aguilera Urquiza (2013, p. 64):

[...] esta terra torna-se fundamental para produção e reprodução da cultura de um povo, pois para eles, tudo que se relaciona com a estrutura social, ritual ou religiosa está intimamente relacionada ao território. A terra é, desta forma, um recurso sociocultural, mais que apenas um recurso da mãe natureza.

Diante desse quadro histórico e no contexto de todas essas transformações, segundo Duarte (2016),

O *teko porã*, ou seja, o modo de ser verdadeiro de um Guarani e Kaiowá, foi se modificando cada vez mais, pois o lugar em que vivíamos, o *tekoha* Pakurity, era cheio de indígenas e a possuía uma população bem numerosa, tanto da etnia Kaiowá, como a dos Guarani. Nós podíamos viver, falar e andar livremente segundo o nosso costume e tradição. Havia, também, uma casa de reza e vivíamos, o dia a dia, na maneira *tekojoja* (viver entre iguais) em toda comunidade, mostrando a importância da terra para a comunidade.

Nas décadas seguintes, as ações do governo em agrupar todos os indígenas do estado nas respectivas reservas intensificaram-se a todo custo e, diante desse quadro, a maior indignação, segundo Duarte, foi, principalmente, “a ação de esbulho contra os povos indígenas que contou com a ajuda do, até então, Serviço de Proteção aos Índios (SPI), visto que esse órgão tinha como objetivo a proteção dos povos indígenas”.

Cabe lembrar que o processo de perda do território dos Kaiowá e Guarani se iniciou com os contratos de arrendamento de terras que beneficiaram a Companhia Matte Larangeira, já em fins do século XIX. A partir da decadência dessa empresa, décadas depois, intensifica-se o processo de ocupação e consequente esbulho das terras dos Kaiowá e Guarani para a colonização: derrubar as matas, formar pastos e ampliar a produção. Nesse cenário, abre-se, cada vez mais, espaço para os novos proprietários rurais, ou seja, colonos vindos de vários

estados do Brasil a fim de se fixarem nestas terras. Com as terras sendo vendidas e com a fixação de novos proprietários, os indígenas são pressionados, cada vez mais, a irem para as reservas demarcadas ou a deixarem os seus espaços tradicionalmente ocupados e fugir para as áreas nos fundos das fazendas (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2010, p. 112).

Podemos ver, nas palavras de Pereira, que houve poucos esforços para se reservar terras para os povos indígenas. O autor diz:

Quando se pensou em reservar terras para os índios, o destino inicial desses espaços era, via de regra, abrigar a população kaiowá que já vivia nesses locais. Entretanto, logo acabou prevalecendo a intenção de reunir nesses espaços a população de um grande número de comunidades kaiowá dispersas pelo território. (PEREIRA, 2006, p. 72).

E continua o mesmo antropólogo:

A população kaiowá resistiu de diversas formas, procurando manter a posse das terras que ocupava. Entretanto, a maior parte das famílias das comunidades que tiveram suas terras expropriadas pelas frentes de ocupação agropecuária gradativamente cedeu às pressões dos fazendeiros e dos funcionários do SPI e se recolheu às áreas de acomodação. (PEREIRA, 2006, p.72).

Após o esbulho de seus territórios, Duarte diz que os indígenas, sem ter o direito à permanência na terra, “começamos a andar pelas aldeias e reservas na região de Dourados”. Diz ainda: “na época, como eu já era maduro, entendia muito bem que seguir para o lugar que nos mandavam ir, seja na aldeia de Dourados, Caarapó ou Amambai, o melhor era obedecer”. Todo esse processo de levarem os indígenas, para as aldeias ou para as reservas era ordem dada pelos não indígenas, no caso, representantes do governo, o próprio SPI, e, muitas vezes, acompanhada de muita violência. Duarte continua: “Tudo isso acarretou na retirada do nosso território tradicional, o nosso *tekoha*. E isso aconteceu em várias aldeias e também no Pakurity”.

E como relatado por vários autores<sup>6</sup>, os indígenas Kaiowá e Guarani do *tekoha* Pakurity não conseguiram viver livremente onde o estado os colocou, ou seja, nas reservas. “Não conseguimos viver, não da maneira do modo tradicional, ou seja, viver no *tekojoja*”, segundo Duarte (2016).

<sup>6</sup> Podemos citar Brand (1997), Pereira (2006), Aguilera Urquiza (2013), entre outros.

A partir do final da década de 1970 e principalmente dos anos 1980 em diante, é que se intensifica o movimento indígena e a mobilização política para obter do Estado o reconhecimento e a demarcação de parte do seu território tradicional como terras indígenas (CAVALCANTE, 2013, p. 24). Com o advento da Constituição Federal de 1988, a mobilização para a retomada do território tradicional ganha maior proporção no estado de Mato Grosso do Sul.

Assim, no dia 12 de agosto de 1988, os indígenas, liderado pelo senhor Duarte, seguem para o Pakurity e iniciam o processo de retomada do seu território tradicional. “Eu mesmo cortei o arame. São quase 28 anos e, até agora, no ano de 2016, nós não abandonamos ou saímos daqui. Estamos aqui cuidando da nossa terra” (DUARTE, 2016).

Para uma melhor compreensão da realidade das crianças indígenas do acampamento se faz necessário abordarmos, numa visão bibliográfica, como se dá o processo de demarcação das terras indígenas e trazer a atual situação da regulamentação do território tradicionalmente ocupado pelos indígenas da aldeia Pakurity.

### **3 A DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS**

Antes de entendermos o processo de identificação, demarcação e homologação das Terras Indígenas, se faz necessário entender o que significa “Terra Indígena”. Para Cavalcante (2013, p. 44) Terra Indígena, em uma abordagem geral, é “uma categoria jurídica, que, portanto, tem sua origem na definição de direitos territoriais indígenas”. Já para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI, s.d.[a]), significa:

Terra Indígena (TI) é uma porção do território nacional, de propriedade da União, habitada por um ou mais povos indígenas, por ele(s) utilizada para suas atividades produtivas, imprescindível à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessária à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. Trata-se de um tipo específico de posse, de natureza originária e coletiva, que não se confunde com o conceito civilista de propriedade privada.

Entendemos Terras Indígenas as terras tradicionalmente ocupadas e com o direito originário dos povos indígenas citadas no parágrafo primeiro do artigo 231 da Constituição Federal afirmando que:

§ 1º- São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 1988).

A ocupação tradicional das terras pelos indígenas configura-se como um direito originário e, para isso, o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas se reveste de natureza declaratória, ou seja, a terra indígena não é criada por um ato constitutivo, mas reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais de acordo com os termos da Constituição Federal de 1988. Outra coisa, por se tratar de um bem da União, as Terras Indígenas são inalienáveis, indisponíveis, e os direitos sobre elas são imprescritíveis.

Baseado nos termos da Legislação vigente, a FUNAI (s.d.[b]) classifica as Terras Indígenas nas seguintes modalidades:

**Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas:** São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

**Reservas Indígenas:** São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional.

**Terras Dominiais:** São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

**Interditadas:** São áreas interditadas pela FUNAI para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.

Diante disso, significa dizer que os povos indígenas têm direito sobre seus territórios tradicionais e que têm seu conceito vinculado a norma constitucional. Para isso se faz necessário o reconhecimento, a demarcação e a homologação de suas terras.

Para cumprir com o procedimento de demarcação de terra indígena, todo o processo está previsto para tramitar na via administrativa, através da regulamentação do Decreto n. 1775/96, iniciando-se na FUNAI e concluindo com expediente da presidência da república.

Segundo a FUNAI, tal Decreto é o meio administrativo utilizado pela União para identificar e sinalizar os limites do território tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas.

Nos termos do mesmo Decreto, para a FUNAI, a regularização fundiária de terras indígenas tradicionalmente ocupadas compreende nove etapas (FUNAI, s.d.[c]), enquanto Cavalcante (2013, p. 49) estabelece cinco. São elas:

[...] seguir as etapas previstas no Decreto que são: 1ª Identificação e Delimitação – da qual resulta um Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação – RCID, que é o resultado do trabalho de um grupo técnico coordenado por um antropólogo de competência reconhecida e deve ser elaborado conforme a regulamentação da Portaria nº 14, de 9/1/1996 do Ministério da Justiça. Aprovado pelo presidente da FUNAI, o RCID tem seu resumo publicado no Diário Oficial da União e no Diário Oficial do estado onde a terra indígena está localizada. Esta publicação caracteriza o reconhecimento pelo Estado brasileiro de que aquela determinada área é uma terra indígena. Após a análise das contestações administrativas, que podem ser apresentadas desde a constituição do grupo técnico até noventa dias após a publicação do resumo no Diário Oficial, encerra-se a primeira fase do processo de regularização fundiária. 2ª Declaração – cabe ao ministro da justiça julgar o processo administrativo podendo declarar mediante portaria os limites da terra indígena e determinar a sua demarcação física, solicitar diligências, ou desaprovar a identificação mediante decisão fundamentada. 3ª Demarcação física – após a publicação da portaria declaratória que reconhece a terra como de ocupação tradicional indígena e determina os seus limites, cabe à FUNAI realizar a sua demarcação física. 4ª Homologação – após a demarcação física da terra indígena, cabe ao presidente da república homologá-la mediante a edição de um decreto. 5ª Registro – após a homologação, a FUNAI deve registrar a terra indígena como propriedade da União no cartório local e na Secretaria de Patrimônio da União – SPU.

Durante todo esse processo administrativo, as Terras Indígenas vão passando por várias fases e, segundo a FUNAI, as fases do procedimento demarcatório das terras tradicionalmente ocupadas são:

**Em estudo:** Realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena.

**Delimitadas:** Terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da FUNAI, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo e em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena.

**Declaradas:** Terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento.

: Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial.

**Regularizadas:** Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União.

**Interditadas:** Áreas Interditadas, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados.

Nesse contexto, é dever do Estado de demarcar as terras indígenas, considerando os espaços necessários ao modo de vida tradicional para os indígenas e, nesse caso, aos dos Kaiowá e Guarani, entendendo que o território é o espaço próprio de constituição e vivência identitária, principalmente se levado em conta que, para eles, essa relação é chamada de *ñande reko*<sup>1</sup>, quer dizer, “nosso jeito de ser”.

#### 4 TEKOKHA PAKURITY

Os Indígenas que vivem em Pakurity são, em sua maioria, da etnia Kaiowá; apenas alguns são Guarani (Ñandeva). No Brasil são aproximadamente 51mil indígena da etnia Guarani e Kaiowá, sendo 31 mil Kaiowá, 13 mil Ñandeva e 7 mil Mbya; com exceção do último, localizados principalmente em Mato Grosso do Sul<sup>7</sup>.

O acampamento Pakurity está localizado próximo da BR 463, a 20 km do perímetro urbano de Dourados. Contando com aproximadamente 15 barracos de

<sup>7</sup> Fonte: FUNASA e FUNAI (2008). Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/guarani-kaiowa/554>>.

lona que se espalham ao longo de um canal de água, segundo o senhor Duarte (2014), líder indígena, há no acampamento 87 pessoas distribuídas em 10 famílias e mais 80 crianças.

Como consta na história dos povos indígenas do estado, a comunidade do Pakurity também vivencia o impasse territorial, situação que os levou a viver à margem da BR 463, enquanto não podem conseguir de volta sua terra.

Essa tentativa de sair das margens de rodovias e realizar “retomadas”, ou seja, tentativas de reocupar o direito as áreas que consideram suas terras tradicionais é comentada por Pereira (2010, p. 118):

Às iniciativas de vários líderes indígenas de tentarem reagrupar suas comunidades com o fim de reocupar parte dos territórios perdidos para a ocupação agropastoril. Tais tentativas são percebidas como necessárias para recuperar as condições necessárias à reprodução física e cultural de suas comunidades. Isto requer o empenho dos líderes no reagrupamento dos parentes e na atualização de formas de sociabilidade parental, tornando possível a atualização das comunidades políticas. Apresentar-se como comunidade política é o primeiro passo para novamente reivindicarem uma base territorial.

Atualmente a aldeia Pakurity se encontra próxima a uma mata ciliar, vivendo em alguns poucos hectares, dos 15.500 ha reivindicado, ou seja, a comunidade se encontra em uma mínima parte de propriedade maior. Possui duas nascentes de água para a sobrevivência e para a utilização dos afazeres diários dos indígenas. Mesmo assim, vivendo em parte do seu *tekoha*, trata-se de uma comunidade em situação de acampamento, cercada de situações de conflitos e provisoriidade.

As condições de vida no Pakurity não diferem da realidade de outras comunidades, em situação de acampamento. As dificuldades enfrentadas cotidianamente são inúmeras. Crespe (2009 , p. 61) acrescenta:

Como o lugar não oferece as condições necessárias para a sobrevivência torna-se necessário estabelecer alternativas e estratégias que permitam a permanência deles ali, por isso, a maioria dos homens precisam trabalhar como diaristas nas roças vizinhas ao acampamento. Como o acampamento não oferece espaço para plantar, nem água para consumo, o recurso encontrado é seguir até à mata, que fica do lado de dentro da propriedade, para ter acesso à água, lenha e remédios.

Tratar da atual situação da regulamentação e demarcação das terras da aldeia Pakurity é assunto muito delicado e complicado, principalmente por se tratar de mais um dos casos que está inserido no contexto dos conflitos fundiários que ocorrem em Mato Grosso do Sul, fruto de fatos históricos ou por ações e omissão do Estado brasileiro. Atualmente são mais de 40 acampamentos que estão, ou na beira da estrada, ou em pequenas parcelas de seu território tradicional (como é o caso do Pakurity), ou ainda, tentando mais uma “retomada” de seu território tradicional.

No site na FUNAI e do Ministério Público, não consta nenhuma informação quanto à atual situação desse processo da aldeia Pakurity. Sabemos que, em 12 de novembro de 2007, foi assinado o Termo de Ação e Conduta (TAC) com a finalidade de constituir Grupos Técnicos com vistas à identificação e delimitação de sete Áreas Indígenas. As Terras Indígenas estão divididas em grandes áreas que abrangem várias aldeias. A aldeia Pakurity está inserida na Área Indígena *Douradopegua*. O GT seria constituído por especialistas, coordenado por um antropólogo, que deveria elaborar os relatórios de identificação das Terras Indígenas. No caso do Pakurity, até o momento, ainda não houve a finalização de todo esse processo.

Sem o relatório de identificação finalizado, a fonte de dados para a pesquisa sobre quais os limites que abrange o território do Pakurity volta-se para os relatos do Sr. Bonifácio Duarte. Ele afirma que conhece muito bem a área reivindicada como sendo o território de posse tradicional de seu povo. “Tenho gravado em minha cabeça, posso mostrar em todos os caminhos que usamos na nossa vida do dia a dia. Caminhos que fazem parte na nossa caça, pesca e contato com outros parentes” (DUARTE, 2016).

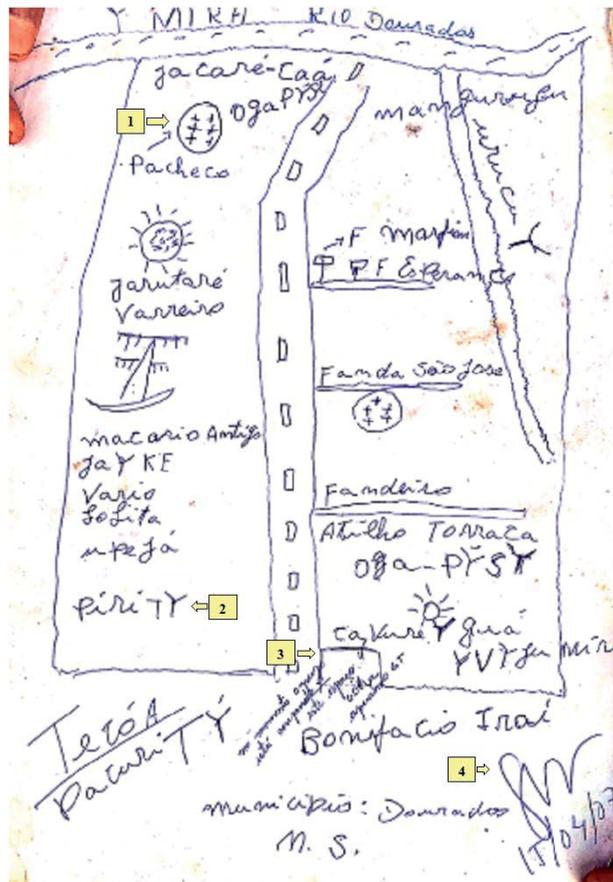
Segundo ele, “o território vai da cerca próxima ao *Yvyjumirim* até o *Manguruju* e do *Pirity* ao *Ajacareta*”. Essas marcações e outras mais específicas o Sr. Bonifácio Duarte desenhou em um papel (Figura 1). Segundo ele, “tal figura foi produzida pela comunidade para não permitir o esquecimento de toda a área que corresponde ao território tradicional do Pakurity”. Para Duarte “a área proporcionava aos antigos a liberdade de viver e andar livremente em toda a sua extensão”.

Observando ainda a Figura podemos destacar que o *tekoha* Pakurity envolve ambos os lados da BR 463. Do lado oposto em que encontramos atualmente a comunidade, está a região do *Pirity* (n. 2 na Figura 1). Recebe esse nome porque,

segundo Duarte, “os antigos saíam do rio Dourados e caminhavam até o *Purity* para buscar uma espécie de semente que os mesmos utilizavam para colocar dentro do chocalho a fim de produzir o som”. Na parte superior esquerda, há um cemitério no qual está enterrado o seu pai, antigo Cacique. Segundo Bonifácio, “no cemitério havia 18 corpos indígenas, mas hoje não encontramos nenhum, pois o fazendeiro pagou propina para destruí-lo” (n. 1 na Figura 1). Observamos que *pacuri* é uma espécie de árvore com um fruto comestível, cujo sumo e casca servem para curar ferida, e a madeira pode-se utilizar para confecção de móveis, também é encontrado na região e está representado no lado inferior esquerdo do desenho.

Na parte inferior direita, encontramos a localização da área da atual permanência dos indígenas do Pakurity (n. 3 na Figura 1), devidamente sinalizada.

Ainda na Figura 1, podemos verificar, na parte inferior do canto esquerdo, a assinatura (n. 4 na Figura 1) do presidente da FUNAI, Mércio Pereira Gomes (2003 a 2007). O relato menciona que, em sua visita, ele pôde verificar a localização e permanência da comunidade na aldeia Pakurity. O senhor Bonifácio Duarte afirma que “Mércio nos encontrou nesse mesmo local, lugar onde fizemos a primeira retomada física e aqui permanecemos até hoje”. De maneira bem geral, segundo o relato do líder indígena Bonifácio Duarte toda a extensão da aldeia Pakurity abrange desde o rio Dourados até o local em que a comunidade se encontra atualmente, compreendendo os dois lados da BR463.



**Figura 1** - Pakurity- desenho produzido pela comunidade

LEGENDA: 1. Cemitério onde foi enterrado o pai de Bonifácio o Cacique Duarte; 2. Região do Pirity; 3. Local onde se encontra a comunidade indígena do Pakurity; 4. Assinatura do presidente da Funai Mércio Pereira Gomes.

Para o líder Bonifácio Duarte, retornar a viver em seu *tekoha* representa viver e praticar a cultura do povo. É viver e cultivar o *tekojoja* que quer dizer:

É uma vida de igualdade e, para nós cultivarmos o *tekojoja*, é primordial retornarmos a nossa vida tradicional, voltar a nossa terra. Retornarmos em todo o nosso *tekoha* Pakurity, nosso território tradicional. Dessa forma estaremos vivendo igualmente aos nossos antigos em nosso *tekoha*, pois o modo de viver está gravado na memória de cada um, desde as crianças até os velhos, ou seja, dos velhos que transmitem para as nossas crianças. E nesse ciclo o nosso *tekojoja* nunca acaba, mas passa de geração em geração. (DUARTE, 2016).

Diante dessa realidade enfrentada pelos indígenas da aldeia Pakurity, é que se faz de suma importância mostrar um pouco mais sobre como não apenas os adultos ou a liderança entende a situação de acampamento, mas também como as crianças têm enfrentado tal realidade.

## **5 RESULTADOS ATÉ AGORA OBTIDOS - AS CRIANÇAS DA ALDEIA PAKURITY**

Falar em criança, usualmente, é estabelecer pontes entre o presente e o futuro, isso entendido como se a criança existisse hoje para ser o amanhã, como se todo esse processo de crescimento fosse um livro em branco e que pouco ou quase nada influenciasse na realidade em que está inserida. Essa é a ideia de muitos quando o assunto é abordar o modo de ser e viver das crianças, mesmo quando não levamos em conta ou não conhecemos o seu papel no grupo social ao qual pertence. O senso comum dita que as crianças são meras depositárias do conhecimento.

Para Cohn (2005, p. 28), no entanto,

A criança atuante é aquela que tem um papel ativo na constituição das relações sociais em que se engaja, não sendo, portanto, passiva na incorporação de papéis e comportamentos sociais. Reconhecê-la é assumir que ela não é um “adulto em miniatura”, ou alguém que treina para a vida adulta. É entender que, onde quer que esteja, ela interage ativamente com os adultos e as outras crianças, com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações.

Com o mesmo ponto de vista de Cohn (2005), entendemos que a criança possui um papel ativo na construção da realidade da comunidade indígena. Assim, afirmamos que as crianças são parte integrante e que constroem suas relações estabelecidas dentro de sua sociedade e também autoras na construção de sua identidade. Dessa maneira, assumimos que a criança indígena tem um papel ativo e de fundamental importância na construção da cultura. São agentes que constroem suas relações e lhes dão sentido. São atores sociais, produtores ativamente inseridos em sua cultura, participantes do ambiente e da vida diária da comunidade. Em tudo as consideramos como portadoras e fonte de saber.

Diante do saber da criança, salientamos que, para compreendermos o que é a criança, como vivem e pensam é necessário:

Desvencilharmos das imagens preconcebidas e abordar esse universo e essa realidade tentando entender o que há neles, e não o que esperamos que nos ofereçam. Precisamos nos fazer capazes de entender a criança e seu mundo a partir do seu próprio ponto de vista. (COHN, 2005, p. 8).

Nesse contexto, nos perguntamos: como fazer para se ouvir a voz das crianças Kaiowá? Manuel Jacinto Sarmiento traz a seguinte reflexão:

No entanto, o paradoxo maior da expressão “ouvir a voz das crianças” reside não apenas no facto de que ouvir não significa necessariamente *escutar*, mas no facto de que essa “voz” se exprime frequentemente no silêncio, encontra canais e meios de comunicação que se colocam fora da expressão verbal, sendo, aliás, frequentemente infrutífero os esforços por configurar no interior das palavras infantis aquilo que é o sentido das vontades e das ideias das crianças. Mas essas ideias e vontades fazem-se “ouvir” nas múltiplas outras linguagens com que as crianças comunicam. Ouvir a voz é, assim, mais do que a expressão literal de um acto de auscultação verbal (que, alias, não deixa também de ser), uma metonímia que remete para um sentido mais geral de comunicação dialógica com as crianças, colhendo as suas diversificadas formas de expressão. (SARMENTO, 2011, p. 28).

O autor acrescenta que “o desenho infantil insere-se entre as mais importantes formas de expressão simbólica das crianças”. Dessa maneira, escolhemos a técnica de desenhos como forma de expressar a percepção das crianças indígenas da aldeia Pakurity em relação ao seu território, lembrando que elas se encontram em situação de acampamento, o que pode modificar a compreensão da realidade de suas vidas no dia a dia.

Foram 25 desenhos confeccionados por onze crianças indígenas da idade de 6 a 15 anos da aldeia Pakurity. Para a realização metodológica da técnica com desenhos, reunimos as crianças na área de reuniões e entregamos papel branco e lápis coloridos sortidos a cada uma, com o pedido de que desenhassem, conforme a sua maneira (Figura 2), o que achavam da vida no acampamento, ou seja, que desenhassem seu cotidiano. Sentadas no chão, nos bancos ou em pneus abandonados e até mesmo deitadas, cada criança fez o seu desenho durante um certo tempo. Cabe salientar que cada folha equivale a um desenho feito por uma criança indígena, pois houve a participação de alguns adultos, mas os desenhos produzidos por eles não foram considerados para o estudo em tela.



**Figura 2-** Crianças do Pakurity desenhando

Fonte: Arquivos da pesquisa (2014).

Após a atividade do desenho das crianças, continuamos entre elas na comunidade, visitando seus espaços de convivência, recreação e de relações sociais.

Para a análise dos desenhos, utilizamos a classificação destes em seis grupos, conforme os seguintes temas: 1. Flora- Desenhos referentes à vida vegetal; 2. Fauna – Temas referentes à vida animal; 3. Terra - Desenhos referentes a terra, ou relações com o ambiente; 4. Lagos - Temas referentes a lagos ou rios; 5. Temas Tradicionais - Desenhos referentes a objetos de uso tradicional da cultura Kaiowá e Guarani do Pakurity e 6. Outros Temas - aqueles que não se apresentam na cultura Kaiowá e Guarani do Pakurity (elementos externos à sua cultura tradicional).

Os desenhos, uma vez recolhidos, foram separados nas temáticas apresentadas para a análise dos seis grupos.

No grupo temático 1. Flora- Elementos referentes à vida vegetal – apresentam temas referentes a árvores, flores e plantas. São 68% dos desenhos realizados pelas crianças indígenas que apresentam o tema de árvores, montanhas, plantas, flores e gramas. Dos 25 desenhos realizados pelas crianças, 17 deles continham algum desses objetos.

No grupo do tema 2. Fauna – Elementos referentes à vida animal – Encontramos a presença desse tema em 68% dos desenhos, os quais apresentavam alguma espécie de animal. Os animais contidos nos desenhos são: pássaros, tatu, cobra, peixes, cachorro, cavalo, touro e onça.

Elementos referentes a terra (Grupo 3) são encontrados em 11 desenhos. Contamos como tema referente a terra toda imagem que delimita o espaço físico (chão) no desenho, como exemplo, montanhas, caminhos, estrada ou uma determinada região cercada. Caso o desenho apresente uma casa tradicional, mas sem a delimitação do solo, não foi considerado. Se fossemos somar todos os desenhos que têm a possibilidade de uma representação do solo ou uso da terra, apenas dois desenhos do total geral não se encaixariam nesse grupo, pois esses desenhos apresentam apenas objetos tradicionais (diadema indígena, arco, flecha e maracá). Nesse sentido, foram 44% dos desenhos que apresentam, de forma expressa, algum tipo de objeto referente a terra.

Desenhos referentes a lagos ou rios (Grupo 4) foram expressados em 20% dos desenhos, sendo que, dos 25 desenhos realizados, quatro deles continham objetos relacionados a lagos e um relacionado a um rio.

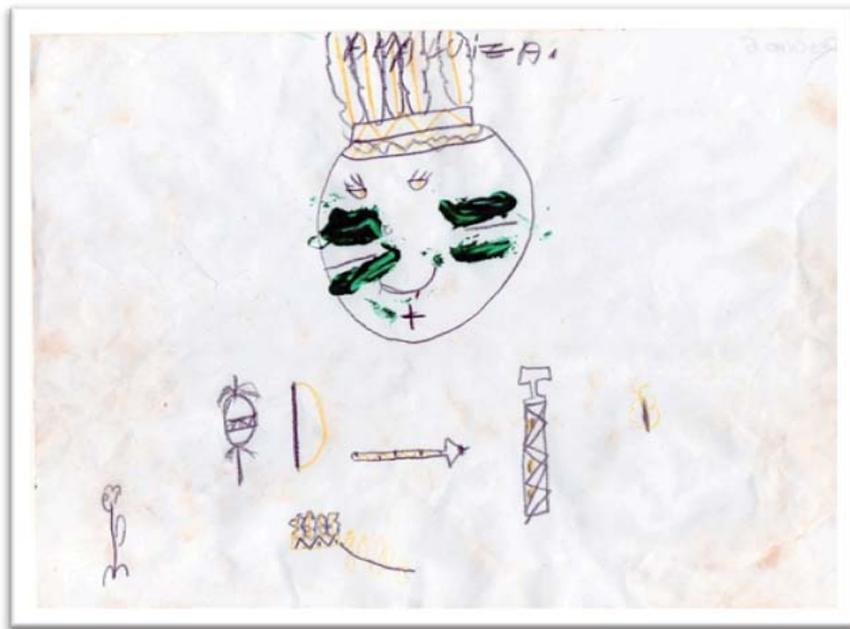
Elementos como casa tradicional, espécie de diadema indígena, arco, flecha, maracá, fogueira, cacique e até um pajé estiveram presentes em 64% dos desenhos do grupo 5 em que se refere aos desenhos que apresentaram objetos pertencentes ao cotidiano da vida tradicional Kaiowá e Guarani – Pakurity (Grupo 5).

No grupo 6. Outros Temas, obtivemos 20% dos desenhos que apresentaram figuras que não estão inseridos no dia a dia das crianças Kaiowá do acampamento Pakurity. São cinco desenhos, sendo que eles representam a imagem de casas de alvenaria e de uma escola (imagens estereotipadas). Esses objetos por mais que remetam à cultura não indígena, eles estão cada vez mais presentes e próximos do seu cotidiano. Cabe a indagação de que até que ponto a casa de alvenaria e a escola ainda não fazem parte da cultura das crianças da aldeia Pakurity?

Cabe ressaltar que o maior índice apresentado nos desenhos faz referência aos grupo temáticos 1 e 2 (presentes em 17 desenhos) seguido do grupo 5 (presentes em 16 desenhos), ou seja, representam a Flora (68%), *fauna* (68%) e Temas Tradicionais (64%) os quais interligados fazem referência ao modo de viver em relação com a *terra*, tema segue em quarto lugar com 44% e presente em 11

dos desenhos. Isso demonstra que os desenhos das crianças reproduzem o *teko porã*, ou seja, o modo de viver/ser de um Kaiowá e Guarani.

Para a melhor ilustração da classificação e dos resultados aqui apresentados, selecionamos três desenhos para que possamos visualizar alguns temas utilizados pelas crianças da aldeia Pakurity (Figuras 3 a 5) e que representam seu cotidiano, a relação com o meio ambiente e a cultura tradicional.



**Figura 3** – Desenho classificado nos grupos 1, 2 e 5

Fonte: Arquivo da pesquisa (2014).

A figura 3 mostra um desenho que contém uma pequena “flor” no canto direito e mais duas quase ao centro e parte inferior da folha, as quais são representadas no Grupo 1 – Flora. Os demais temas apresentados nesse desenho nos remetem ao Grupo 5- Temas tradicionais. Em sua maioria, notamos que os objetos são a tipificação de uma indígena com *cocar* de penas, um *Maracá*, arco e flecha. Outro elemento que quase passa por imperceptível é uma pequena borboleta no lado direito da folha. O desenho apresentado traz imagens dos Grupos 1, 2 e 5 (Flora, Fauna e elementos da cultura Tradicional).



**Figura 4** – Desenho classificado no grupo 5

Fonte: Arquivo da pesquisa (2014).

A Figura 04 contém apenas objetos de uso tradicional (Grupo 5) da cultura Kaiowá e Guarani do Pakurity. Não cabe aqui a discussão se o cocar (jeguaká) utilizado pelos Kaiowá e Guarani são confeccionados com penas ou com pequenos penachos de lã, apenas queremos trazer o significado de um objeto de uso tradicional para uma crinaça indígena através do desenho.



**Figura 5** – Desenho classificado em vários grupos temáticos

tFonte: Arquivo da pesquisa (2014).

Na apresentação da Figura 5, apresenta-se significativa quantidade e variedade de temas contidos no desenho. Contém temas da flora (árvores), da fauna (tatu, cobra e “cachorro”), da terra (linha horizontal abaixo da casa que nos remete à existência de um solo), um lago, uma casa tradicional e uma casa de alvenaria. Os seis grupos mencionados são apresentados nesse desenho pela criança indígena.

As manifestações específicas na forma de desenho, por parte das crianças da comunidade do Pakurity, demonstram a intrínseca relação entre estas e seu território, assim como em relação às manifestações culturais tradicionais.

## 6 CONCLUSÃO

Conhecedores do Artigo 231 da Constituição Federal de 1988, os autores deste trabalho vêm, mais uma vez, salientar o direito que os povos indígenas possuem de terem costumes, línguas, religiões e organizações sociais distintas daquelas válidas à sociedade nacional, mesmo conhecedores da situação histórica

dos Kaiowá e Guarani. Neste caso, referimo-nos ao dos que se encontram no sul do estado de Mato Grosso do Sul, cuja história é caracterizada pela negligência em muitos de seus direitos, principalmente na perda de seus territórios.

A partir desse contexto é que a presente pesquisa procurará estudar com maior profundidade e descrever as condições em que vivem os indígenas, em sua particularidade as crianças, que se encontram no acampamento Pakurity, bem como compreender quem são esses sujeitos Kaiowá e Guarani e como percebem e representam a situação de acampamento em que estão submetidos. Tanto porque, quando as crianças indígenas do acampamento Pakurity, ao serem provocadas acerca da sua realidade e relação com o território e as tradições, respondem através de desenhos realizados no primeiro trabalho de campo que referenciam o modo de viver do dia a dia e que envolvem elementos da mata, os animais, da natureza e alguns de uso tradicional, a exemplo da casa tradicional, a fogueira, o maracá, o arco e flecha, entre outros. Os desenhos e a análise aqui apresentada nos levam a concluir, de início, que as crianças entendem que o território é imprescindível à preservação e à reprodução de sua cultura. As crianças possuem uma profunda relação física, afetiva e simbólica com a terra e com os elementos de sua cultura.

Essa constatação choca-se com a realidade atual das comunidades Kaiowá e Guarani, em especial, aquelas em situação de acampamento, realidade de extrema vulnerabilidade e desrespeito aos direitos humanos básicos dessa população. Essa realidade histórica de perda do território tradicional e de suas consequências segue comprometendo o modo de ser tradicional desse povo (*ñande reko*), assim como compromete o crescimento saudável dessas crianças e todos os direitos inerentes ao ordenamento jurídico nacional e internacional.

O texto reflete, assim, os resultados parciais de uma pesquisa em andamento, acerca das crianças da comunidade Kaiowá e Guarani do *PAKURITY*, relacionando a situação de acampamento, com a situação das crianças indígenas, através da pesquisa de campo e da técnica do desenho livre e do desenho estimulado por temas do seu cotidiano.

## REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, A. H (Org.). *Cultura e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2013. 334p. BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História)- Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, 1997.

\_\_\_\_\_. *O confinamento e seu impacto sobre os Pãi/Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, 1993.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 1988. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Assis, SP, 2013. \_\_\_\_\_. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Brasília, 2014. Disponível em: <[http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol\\_MS\\_2003\\_2010.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol_MS_2003_2010.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. *As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Brasília, 2010. Disponível em: [http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol\\_MS\\_2003\\_2010.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/MS/Viol_MS_2003_2010.pdf). Acesso em: 9 jun. 2016.

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CRESPE, Aline Castilho. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados- MS: (1990-2009)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

DUARTE, Bonifácio Reginaldo. Entrevista [22 jan. 2014]. Entrevistador: Sônia Rocha Lucas. Rio Brilhante (acampamento Pakurity), 2014. Anotações em caderno de campo. Entrevista concedida no âmbito do projeto de iniciação científica (PIBC/CNPq) desenvolvido por Sônia Rocha Lucas junto à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

\_\_\_\_\_. Entrevista [16 abril. 2016]. Entrevistador: Sônia Rocha Lucas. Dourados (acampamento Pakurity), 2016. Anotações em caderno de campo e filmagem. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado (Antropologia- UFGD).

ELOY AMADO, L. H. Terra indígena e legislação indigenista no Brasil. *Cadernos de Estudos Culturais*, Campo Grande, MS, v. 7, n. 13, p. 65-84, 2015

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas. In: AGUIAR, Rodrigo Luiz S. et al. (Org.). *Arqueologia, etnologia e etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia e antropologia em aplicação*. Dourados, MS: Editora UFGD, 2010. p. 185-208.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Terras indígenas: o que é?* (s.d.[a]). Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>>. Acesso em: 18 out. 2015

\_\_\_\_\_. *Modalidades de terras indígenas*. (s.d.[b]). Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>>. Acesso em: 18 out. 2015.

\_\_\_\_\_. *Entenda o processo de demarcação*. (s.d.[c]). Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-53>>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS (IBGE). *Censo Demográfico 2010*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/saude/9662-censo-demografico-2010.html>>.

PEREIRA, Levi Marques. Demarcação de terras kaiowa e guarani em MS: ocupação tradicional, reordenamentos organizacionais e gestão territorial. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 10, n. 18, p. 115-37, jan./jun. 2010.

\_\_\_\_\_. *Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guarani atuais. História em Reflexão*, Dourados, MS, v, 1, n. 1, p. 1-33, jan./jun. 2007.

\_\_\_\_\_. *Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos "Índios de Corredor"*. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 6, n. 10, p. 69-81, abr. 2006.

\_\_\_\_\_. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, A. L. S.; NUNES, A. (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Conhecer a infância: os desenhos das crianças como produções simbólicas. In: MARTINS FILHO, Altino José; PRADO, Patrícia Dias (Org.). *Das pesquisas com crianças à complexidade da infância*. Campinas, SP: Autores Associados, 2011.

**Sobre os autores:**

**Sônia Rocha Lucas:** Mestre em Antropologia (PPGAnt/UFGD). Graduada em Ciências Sociais da UFMS, participa do Grupo de Pesquisa Antropologia, Direitos Humanos e povos Tradicionais. Supervisora da ação Saberes Indígenas na Escola (MEC/SECADI). Área de Antropologia e Direitos Humanos. Participa do grupo de Pesquisa (CNPq) Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais. **E-mail:** soninhalucas@gmail.com

**Antonio Hilario Aguilera Urquiza:** Mestre em Educação (Educação Indígena) pela Universidade Federal de Mato Grosso (1999); master em educação (tecnologias de la educación - 2001) e doutorado em Antropologia pela Universidade de Salamanca-Espanha (2006). Cursa Pós-doutorado no Programa de Estudios Posdoctorales - UNTREF (Argentina) - Projeto: Diálogo de conhecimentos e educação superior no Brasil. Espaço estratégico de construção da autodeterminação dos povos indígenas (Diretor: Dr. Daniel Mato). Professor Adjunto da UFMS, e da Pós-graduação em Antropologia Social (UFMS), assim como da Pós-graduação em Direitos Humanos (FADIR/UFMS). Professor colaborador dos Programas de Pós-graduação em Antropologia (PPGAnt) da UFGD e da Pós-graduação em Educação da UCDB. Pesquisador do CNPq. Bolsista Produtividade (PQ2). **E-mail:** hilarioaguilera@gmail.com

Recebido em 14 de junho de 2017

Aprovado para publicação em 11 de setembro de 2017



# Da dimensão terapêutica da atividade xamânica

## *From the therapeutic dimension of shamanic activity*

Laércio Fidelis Dias<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i35.473>

**Resumo:** O objeto de investigação são os tratamentos xamânicos presentes nas narrativas de Palikur, Galibi Maworno e Karipuna que habitam a Terra Indígena Uaçá. A problemática é responder à seguinte indagação: qual o escopo da terapêutica na atividade xamânica? A premissa é a de que tratar problemas de saúde implica reordenar e reequilibrar relações sociocosmológicas que envolvem domínios humanos e não humanos, seres humanos e sobrenaturais. Nesse sentido, saúde e doença relacionam-se com questões mais amplas do que apenas manifestações biofísicas no corpo. O objetivo geral do artigo é analisar o papel do xamã sem reduzi-lo a mero curador. Do ponto de vista metodológico, o uso das narrativas se justifica por expressarem a lógica da experiência, trazendo consigo os princípios de construção, ordenação e significação dos eventos. A premissa foi confirmada, ou seja: a dimensão terapêutica da atividade xamânica não se restringe aos aspectos biofísicos da experiência da doença.

**Palavras-chave:** antropologia da saúde; etnomedicina; índios sul-americanos; intermedicalidade; narrativas.

**Abstract:** The article's object are shamanic treatments present in the narratives of Palikur, Galibi Maworno and Karipuna that reside in the Uaçá Indigenous Area. The problem to answer is the following question: what is the scope of therapy in shamanic activity? The premise is that treating a health problem involves reordering and rebalance socio-cosmological relationships involving human and non-human domains, human and supernatural beings. In this sense health and disease relate to biophysical broader issues than just demonstrations in the body. The overall objective is to analyze the role of the shaman without reducing it to a mere healer. From the methodological point of view, the use of narratives is justified because express the logic of experience, bringing the principles of construction, order and meaning of the events. The premise was confirmed: the therapeutic dimension of shamanic activity is not restricted to the biophysical aspects of the illness experience.

**Keywords:** anthropology of health; ethnomedicine; south american indian; narratives.

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília, São Paulo, Brasil.

## 1 INTRODUÇÃO

O xamanismo pode ser definido como uma instância social que lida, essencialmente, com questões da esfera do político; com o gerenciamento de assuntos ligados à constituição e ao bem-estar da sociedade e da cultura. É uma forma de “atualização, concretização, cristalização da compreensão das relações entre o mundo dos espíritos e mundo dos seres humanos” (BRUNELLI, 1996, p. 234).

Os termos xamã e pajé, bem como xamanismo e pajelança, serão tomados como equivalentes neste artigo. Xamã é uma palavra de língua siberiana *tunge* e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos (LANGDON 1992, p. 20; 1996b, p. 12). Métraux (1944 apud LANGDON, 1996b, p. 14) sugere que pajé, por sua vez, deriva do termo *piai* das línguas tupi e caribe para designar o xamã sul-americano. A diferença entre o xamã siberiano e o sul-americano é que o poder do primeiro advém de voos extáticos e, o do segundo, de plantas psicoativas, principalmente, tabaco e bebidas (VIERTLER, 1981, p. 301 apud LANGDON, 1996b, p. 15). Os xamãs nas sociedades indígenas sul-americanas quase sempre são homens. Os Guajiro, na Colômbia e Venezuela, são a exceção apontada por Perrin (1992, p. 103), já que, entre esse grupo, 80% dos xamãs são mulheres.

Conforme enfatiza Langdon (1996b, p. 28)

O xamanismo é uma importante instituição nas sociedades nativas da América do Sul. Ele expressa as preocupações gerais destas sociedades. Seu objetivo principal é descobrir e lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos. Nos ritos, estas concepções gerais de ordem são representadas, tornadas manifestas, e recriadas. O xamã interage com estas energias através da experiência extática, através dos sonhos, ou dos tranSES induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre domínios humanos e extra-humanos.

Na história da antropologia, os estudos sobre religião, magia, rito, feitiçaria, feiticieiros, xamãs e pajés praticamente se confundem com a própria história da disciplina. Os trabalhos de Frazer (1980), Tylor (1871) e Durkheim (1996) sobre religião, Evans-Pritchard (1937) sobre etiologia, Malinowski (1948) e Mauss e Hubert (2003) sobre magia apresentam as primeiras discussões sobre os temas na antropologia. O traço predominante dessas discussões era a ausência de uma orientação teórica que visasse à construção de um campo epistêmico acerca do tema xamanismo na antropologia, e que desse destaque à dimensão terapêutica

dessa atividade. A preocupação em descrever religião, magia, rito, feitiçaria era, fundamentalmente, comparar modos de pensamento “primitivo” com os ditos civilizados (LANGDON, 1994, p. 3). Kleinman (1980, p. 25), Pollark-Eltz (1987, p. 12) e Langdon (1994) apontam que os primeiros estudos a esse respeito tinham a preocupação de salientar as diferenças entre as “medicinas primitivas” e a biomedicina.

Rivers (1979) é apontado por Kleinman (1980, p. 25), Pollark-Eltz (1987, p. 12) e Langdon (1994), entre outros, como o primeiro antropólogo a empreender uma pesquisa na “área da saúde” em antropologia e, nesse sentido, dar os primeiros passos para construção de um campo epistêmico próprio. Ele caracteriza a “medicina primitiva” segundo “categorias de pensamento mágico, religioso ou naturalista”, à época, estabelecidas por Frazer (1980) e Tylor (1871), e acreditava que o tratamento e o diagnóstico na “medicina primitiva” eram deduzidos a partir da etiologia, da mesma forma como ocorre na biomedicina. Assim, Rivers (1979, p. 29 e 51) entendia as “medicinas primitivas” como expressões particulares de modos de pensamento lógico, uma vez que o tratamento da doença estaria imbricado à identificação de sua causa. Por conseguinte, apoiando-se nas categorias de pensamento estabelecidas por Frazer (1980) e Tylor (1870), as crenças envolvidas na “medicina mágica” atribuiriam como causas das doenças a manipulação mágica realizada por feiticeiros, xamãs e pajés. Os tratamentos e as técnicas empregados para atuarem sobre essas causas seriam designados como “manipulações mágicas” (feitiçaria, malefício). Na “medicina religiosa”, por sua vez, as doenças seriam provocadas por causas sobrenaturais, sendo os tratamentos de cura empregados também sobrenaturais. Por fim, a “medicina naturalista” operaria em termos empíricos, já que as causas das doenças seriam resultado da ação de forças naturais, e os tratamentos basear-se-iam no uso de técnicas naturais como ervas, cirurgias etc.

Langdon (1996a, p. 3) considera a abordagem de Rivers (1979) relativista por causa do suposto de que o sistema médico está interligado à cultura mais abrangente, sendo necessário fazer referência aos outros aspectos culturais para entendê-lo. Esse princípio de Rivers (1979) continua válido atualmente, bem como a identificação da etiologia como entrada destacada para a compreensão dos procedimentos de diagnóstico e terapia.

Mas o teor evolucionista da antropologia de Rivers (1979, p. 120) está presente na afirmação de que os modos de pensar da “medicina primitiva” eram

qualitativamente opostos aos da biomedicina. A dinâmica reconhecida atualmente como essencial à noção simbólica de cultura (GEERTZ, 1989), na perspectiva de Rivers (1979), cedia lugar a uma visão folclórica e estática de “medicina primitiva”. As mudanças que porventura ocorressem nessa medicina dever-se-iam à difusão de elementos empíricos e racionais provenientes da biomedicina, que, de qualquer forma, tendiam a se degenerar numa interpretação mágica ou religiosa.

Realizando estudos comparativos sobre os conceitos de doença na “medicina primitiva” a partir das crenças etiológicas, Clements (1932) é apontado por Langdon (1996a) como outro pioneiro dos estudos de saúde em antropologia. Com o objetivo de mapear a distribuição dessas crenças entre os “povos primitivos”, Clements (1932) reduziu as crenças etiológicas a cinco categorias causais: feitiçaria, quebra de tabu, intrusão de um objeto no corpo, intrusão do espírito e perda da alma. A partir daí, o antropólogo fez uma reconstrução histórica de como essas categorias de crenças apareciam nas diferentes culturas, apoiando-se numa perspectiva difusionista.

Traçando paralelos de uma cultura para outra, desconsiderando o princípio importante estabelecido anteriormente por Rivers (1979) de que os diferentes elementos estão articulados com a cultura e a sociedade em geral, a pesquisa de Clements (1932) assume ares demasiado descritivos, e a reconstrução histórica que ele faz é unilinear, à semelhança dos evolucionistas do século XIX.

Langdon (1996a, p. 5), por sua vez, identifica, na lógica interna dos conceitos etiológicos de Clements (1932), certa confusão conceptual, uma vez que as cinco categorias identificadas pelo autor contêm crenças sobre “causalidade e mecanismo”, representando tanto o “porquê” quanto o “como” da doença. Clements (1932) conserva ainda a idéia presente nos trabalhos de Rivers (1979) de que a “medicina primitiva” é qualitativamente diferente da biomedicina.

Ackerknecht (1942 a; 1942b; 1946; 1947b), como Rivers (1979) e Clements (1932), também distingue a “medicina primitiva” da biomedicina em termos qualitativos. Considerado o fundador da antropologia médica nos Estados Unidos, Ackerknecht foi bastante influenciado pela noção de “configuração cultural” de Benedict (1983). A contribuição para os estudos de saúde em antropologia se deu através da análise de dados etnográficos sobre cirurgia primitiva, xamanismo, psicopatologia, conhecimentos anatômicos, diagnósticos e tratamentos, a relação

entre os sistemas médicos com a cultura em sociedades específicas (LANGDON, 1996a).

Ackerknecht (1947a) trabalhou com a noção de que a doença não é um fenômeno puramente biológico, mas que o seu reconhecimento, por parte do próprio doente e sua família, o diagnóstico e o tratamento dependem de fatores socioculturais. Mas, na medida em que mantém a perspectiva evolucionista de seus predecessores, classificou a “medicina primitiva” como primariamente “mágico-religiosa”, e a biomedicina como empírica. A lógica estaria presente na “medicina primitiva” porque o tratamento é escolhido em função da causa que se atribui à doença. Mas o qualitativo “racional” não se aplicaria a essa medicina porque a lógica na qual se pauta não se funda em premissas empíricas de observação e teste, procedimentos próprios da ciência e da biomedicina.

Langdon (1996a, p. 9) chama a atenção para o fato de que as críticas endereçadas aos trabalhos de Rivers (1979), Clements (1932) e Ackerknecht (1942a, 1942b, 1946, 1947a, 1947b, 1971) não diminuem as contribuições importantes que eles trouxeram para a constituição de um campo específico de estudos sobre saúde em antropologia e para uma abordagem adequada do xamanismo. Na medida em que foram “homens de sua época”, a antropologia que fizeram incorporou os conceitos, métodos, as teorias e preocupações próprias de um período em que o “outro” era apreendido como atrasado, ignorante, cujo pensamento se encontrava obliterado por crenças mágicas e religiosas, sem fundamento empírico (LANGDON, 1996a).

O principal legado de Rivers (1979), Clements (1932) e Ackerknecht (1942a, 1942b, 1946, 1947a, 1947b, 1971) aos estudos de saúde e doença em antropologia foi o reconhecimento de que os contextos socioculturais específicos são o palco onde as práticas e as crenças ligadas aos cuidados com a saúde assumem feições de um sistema lógico conceitual articulado entre si. Além disso, Rivers (1979), Clements (1932), Ackerknecht (1942a, 1942b, 1971), segundo Buchillet (1991, p. 25), e Evans-Pritchard (1937), já haviam enfatizado a diferença significativa existente entre as concepções de doença ocidental, indígena e tradicional. No primeiro caso, a doença seria pensada como resultado de uma anomalia da estrutura e/ou função de um órgão ou de um determinado sistema orgânico. Os sinais da anomalia ou disfunção, apresentados pelos pacientes como queixas, seriam indicadores de doença. No segundo caso, a aparição de uma doença,

assim como o advento de um infortúnio individual ou coletivo, inscrever-se-ia num dispositivo de explicação que remete ao conjunto de representações do homem, de suas atividades em sociedade e com seu meio natural. A doença nas sociedades indígenas e tradicionais não seria pensada fora de sua singularidade pessoal e fora do contexto específico que preside.

A prática do xamanismo, nesse sentido, é caracterizada pela sua orientação totalizante, sendo de tal orientação que deriva o seu caráter preventivo (LOBO-GUERRERO; HERRERA, 1983, p. 39). Como consequência dessa visão global e holística, tanto no diagnóstico quanto no tratamento, as dimensões orgânica, psicossocial e ecológica da doença estão fortemente articuladas no xamanismo indígena (LOBO-GUERRERO; HERRERA, 1991).

Feitas essas considerações iniciais, já é possível apresentar a problemática central do artigo: qual a dimensão terapêutica da atividade xamânica? Ou, dito de outra forma, quando um xamã trata, até onde se estende a sua atividade? A premissa é a de que tratar problemas de saúde implica reordenar e reequilibrar relações sociocosmológicas que envolvem domínios humanos e não humanos, bem como seres humanos e sobrenaturais.

A relevância de uma pesquisa como esta pode ser dividida em dois grupos: um teórico, na medida em que possibilita aprofundar o conhecimento dos mecanismos de como operam as cosmologias ameríndias; e outro prático intervencionista, já que pode proporcionar informações úteis a programas de promoção de saúde (MCELROY; TOWNSEND, 1996; HAHN, 1999), na medida em que ajuda a tornar mais transitiva a comunicação entre indígenas e profissionais da saúde, em especial aqueles não indígenas.

## **2 OBJETO E OBJETIVOS**

O objeto de investigação do artigo são os tratamentos xamânicos presentes nos depoimentos de Palikur, Galibi Maworno e Karipuna, que habitam a Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Estado do Amapá. A área de estudo faz parte do Distrito Sanitário Indígena (DSEI) do Amapá e Norte do Pará.

O objetivo geral do artigo é analisar o papel do xamã nas populações indígenas da Terra Indígena Uaçá sem reduzi-lo a mero curador. O papel terapêutico do xamã não pode ser desconsiderado, já que, grande parte das vezes em que ele

é procurado, há um caso de doença importante por trás. Porém, analisar o xamã sem reduzi-lo a curador, implica destacar o papel importante de construção e reconstrução do sentido da existência fornecido pela atividade xamânica, muitas vezes perdido diante de um infortúnio de grandes proporções.

Os objetivos específicos visam demonstrar que:

- As noções de saúde/doença definem-se como equilíbrio/desequilíbrio biofísico, social e cosmológico;
- O corpo humano possui uma realidade física e outra social que se expressam simultaneamente;
- Há uma intermedicalidade entre os recursos terapêuticos mobilizados.

### 3 METODOLOGIA

Para desenvolver o argumento de que o xamã não se reduz a mero curador, serão apresentados, a seguir, dados referentes às populações indígenas do Uaçá (Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno): 1) história de um antigo xamã Palikur de nome Tibo (nome fictício); 2) depoimentos dos índios Galibi-Marworno da aldeia Flexa acerca do *Gado*<sup>2</sup> - tipo especial de xamã; 3) ritual do Turé, dos Karipuna e Palikur.

Parte dos dados foi levantada entre janeiro e fevereiro de 1998, durante pesquisa de campo realizada fundamentalmente com o objetivo de coletar narrativas sobre eventos de doença e infortúnios que pudessem elucidar como são mobilizados os diferentes recursos terapêuticos disponíveis entre os Karipuna, tendo como objetivo a reconstituição dos itinerários terapêuticos.

Outra parte dos dados foi levantada em janeiro e fevereiro de 2003, durante pesquisa de campo realizada entre os Palikur, da aldeia Kumênê, onde está concentrada a maior parte da população no Brasil. O objetivo daquela estada foi acompanhar as festividades religiosas pentecostais do início do ano e buscar dados a respeito do consumo de bebidas alcoólicas. Além disso, foram coletados

---

<sup>2</sup> O termo *gado* deriva do termo *gade*, que em patuá quer dizer "ver", "enxergar". Por sua vez, *gade* deriva do francês *regarder*, que quer dizer "ver". Assim, o *gado* é xamã de visão mais acurada, por isso mesmo, mais poderoso. Essa capacidade maior em enxergar revela o valor simbólico que a visão tem no processo de conhecimento e na constituição do poder xamânicos.

dados sobre os rituais xamânicos que, atualmente, não se realizam mais, mas que eram importantes para a compreensão do significado do consumo do caxiri entre os Palikur.

A pesquisa de campo valeu-se dos procedimentos etnográficos clássicos empregados pela antropologia: observação participante na qual se procurou submergir no modo de vida dos grupos estudados e apreender os sentidos que as pessoas dão às suas práticas sociais (GEERTZ, 1989, p. 17). Nessa submersão, procurou-se travar aquilo que Freedman (1978, p. 8) chamou de “luta indecisa” para “converter uma experiência pessoal numa experiência <<científica>>, prevalecendo sempre o caráter pessoal inicial em cada nova tentativa feita para <<cientificá-la>>”.

A utilização das narrativas - histórias e depoimentos recolhidos – tem-se revelado importante no estudo da cultura e dos processos sociais por causa da relação complexa e delicada que elas mantêm com a experiência. A compreensão do antropólogo da experiência do outro passa pelas experiências que neles provocam as histórias que são contadas ao pesquisador (GOOD, 1994, p. 140). Assim, as narrativas expressam a lógica da experiência e trazem consigo os princípios de construção, ordenação e significação dos eventos, por isso a sua utilização como recurso metodológico.

Portanto as pesquisas que serviram de bases para os resultados apresentados neste artigo foram de natureza descritiva, que observa, registra, analisa e relaciona fatos ou fenômenos, sem manipulação, controle ou interferência das possíveis variáveis interferentes na ocorrência estudada (JARDELINO; ROSSI; SANTOS, 2000, p. 36).

## **4 RESULTADOS**

### **4.1 História do pajé Tibo**

À época em que existiam xamãs entre os Palikur<sup>3</sup> havia de dois tipos: xamã curador e xamã não curador. A história relatada a seguir se refere a um xamã “enganador”, portanto, não curador.

---

<sup>3</sup> Os Palikur são pentecostais desde a década de 1960. Deste período em diante eles afirmam não existir mais xamãs Palikur, bem como terem abandonado as práticas xamânicas (CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO [CEDI], 1983).

Quando realizava a festa do Turé, Tibo exigia das pessoas abstinência de carne de peixe e jacaré. Também não queria diz-que-diz-que nem “roubos” durante a festa. Os desobedientes recebiam ameaças de morte do xamã. A preparação do Turé de Tibo contava com a construção de um boneco de madeira antropomófico. O chapéu do boneco era de madeira, e “os óculos de fundo de garrafa”. O boneco era defumado com cigarro de *tauari*<sup>4</sup> antes do início da dança e colocado no caminho de acesso ao local onde seria realizada a festa. Os participantes deveriam passar pelo boneco e, antes de entrar no *laku*<sup>5</sup>, dizer: “me permite entrar?”. Pouco antes de começar a dança, Tibo alertava que os *karuãna*<sup>6</sup> policiais, representados pelos *piroros* (estacas de bambu) colocados ao redor do *laku*, não gostavam de pessoas azevadas a encrencas.

O informante continuou os seus esclarecimentos contando o caso de uma índia que tinha um grande tumor na barriga, que já havia recorrido a vários médicos, mas ninguém a curava. Então, os parentes resolveram pedir ajuda a Tibo, pedindo-lhe para cantar e fazer uma “sessão” (de cura). Durante a sessão, ele cantou, e o *palika* (auxiliar do xamã) lhe foi servindo caxiri<sup>7</sup> e cigarro de *tauari*. Os parentes presentes, quando desejavam, dirigiam a palavra ao *palika*, nunca ao xamã.

Por volta da meia-noite, o *palika* disse: “lá vem o *karuãna* que vem curar”. Quando o *karuãna* chegou, Tibo bateu o pé no chão e falou numa língua que ninguém compreendia: “lá vem o doutor para chupar”. Então, os parentes trouxeram a doente para dentro do mosquiteiro onde estava o xamã sentado no banco

---

<sup>4</sup> Termo em patuá para se referir a uma fina casca extraída da parte interna da árvore *Couratari guianensis*.

<sup>5</sup> Nome do espaço cerimonial onde é realizada a dança do Turé. *Laku* vem do francês *la cour*. A tradução para o português é equivalente a pátio ou espaço cerimonial.

<sup>6</sup> Apesar de o informante ser Palikur, conversamos em português. E para referir-se aos seres sobrenaturais com os quais o pajé tem contato, ele usou este termo o *patois* para facilitar o meu entendimento.

<sup>7</sup> “Designação genérica dos fermentados de mandioca (*Manihot esculenta*), termo de origem aruaque (língua indígena que se estende do Caribe à América do Sul)” (Carneiro 2005: 28). No contexto etnográfico do Uaçá, o caxiri é uma bebida fermentada, e também um alimento fermentado, preparado a partir de beijus e com ampla variedade de mandiocas (gênero *Manihot*). Para fermentar, o beiju e a mandioca são colocados num vaso de barro, junto com pedaços de batata, geralmente de cor roxa (*Ipomoea batatas*), e cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum*), onde passam alguns dias fermentando.

cerimonial segurando o maracá na mão. Tibo pegou o cigarro de *tauari*, que lhe foi servido pelo *palika*, e começou a fumar.

O informante esclareceu que, antes de a sessão começar, Tibo escondera dentro de uma lata um bicho (*tuwebuyan*, em Palikur), que costuma dar em pescado que não está suficientemente salgado e que por isso acaba estragando<sup>8</sup>. Esse bicho é um alimento bastante apreciado pelos morcegos. E não havendo *tuwebuyan* ou fruto da aninga, o xamã se vale de qualquer outro fruto ou bicho.

Segundo o informante, o xamã faz isso para enganar<sup>9</sup> as pessoas. Assim, durante a sessão, quando ele “chupa a doença”, o fruto ou bicho que a simbolizam já foi previamente escondido na boca sem que ninguém tenha notado. Quando cuspir, em geral dentro de uma cuia, a doença aparece envolta em algodão. O xamã a mostra para o doente e para os presentes na sessão dizendo: “olha aqui a doença”. Em seguida, ele manda queimá-la, e o doente, que estava dentro do mosquitoireiro, pode sair.

“Foi isso que aconteceu com a índia com tumor na barriga”, afirma o informante. Depois de mandar queimar o bicho (*tuwebuyan*), Tibo cantou mais um pouco. Terminada a cantarola, orientou a preparar o remédio.

As orientações, dependendo do caso, o informante prosseguiu, podem ser dirigidas diretamente ao doente. Nos casos mais graves, o xamã pede para o doente passar um tempo sob seus cuidados, circunstâncias estas em que o próprio xamã prepara e ministra o remédio. Contudo o doente não fica na casa do xamã, mas numa casa próxima.

O xamã também conversa com a pessoa para juntos compreenderem como a doença a apanhou. Pergunta se houve roubo, se algo errado foi feito, se conhece quem sabe adoecer outras pessoas por meio de malefícios. Considerando essas possibilidades e circunstâncias, o xamã faz a etiologia.

No caso da persistência das queixas, após a sessão xamânica e a aplicação da terapia, o xamã reconhece, perante os parentes e o doente, a impossibilidade de vencer a doença, e os orienta a procurar outro xamã mais poderoso.

---

<sup>8</sup> Além do *tuwebuyan*, o fruto da aninga (*Montrichardia arborensens*) também pode ser utilizado.

<sup>9</sup> É preciso lembrar que o informante é pentecostal e assim coloca em dúvida a eficácia simbólica do tratamento xamânico, apesar de descrever corretamente a experiência.

## 4.2 Gado: outro xamã

Os dados disponíveis, referentes à aldeia Flexa, resultam das entrevistas com o auxiliar de enfermagem, seu irmão e com um xamã que mora numa ilha próxima à aldeia. O auxiliar revelou que no Flexa as pessoas costumam fazer o remédio que precisam na própria aldeia, principalmente para gripe e diarreia. Para malária costumam fazer um chá de casca do pau chamado carapanã<sup>10</sup>. Seu irmão falou que utiliza o livro *Onde não há médico*, que, segundo ele, foi escrito por vários índios<sup>11</sup>. Na medida em que o tratamento com o remédio do mato não traz os resultados esperados, procura-se tratamento nas enfermarias e, dependendo do caso, nos serviços públicos de saúde em Oiapoque.

O irmão do auxiliar acredita, por exemplo, que, para um corte profundo, é necessário procurar o médico e tomar “remédios da farmácia”. Ele lembra o corte infeccionado que tinha na perna em 1996. Na ocasião, ele já havia feito tratamento com vários remédios caseiros, mas o corte não cicatrizava. A inflamação era grande e, possivelmente, também havia infecção. A melhora só chegou depois que passou a tomar a medicação alopática disponível na enfermaria da aldeia.

O irmão do auxiliar prosseguiu dizendo que, se após recorrer ao tratamento caseiro, à enfermaria da aldeia e ao médico, a doença não regredir, a saída é procurar o xamã. Nesse momento, indagado se ao xamã outra interseção poderia ser pedida, além de curas, sua resposta foi negativa, bem como a de seu irmão.

A literatura etnológica consultada da região (BRUNELLI, 1996; GALLOIS, 1996; HILDEBRAND, 1983; LANGDON, 1993; 1996b; PASSES, 1998; REICHEL-

---

<sup>10</sup> “Madeira de carapanã” é o nome dado à árvore Carapaúba (*Aspidosprma nitidum*) por causa dos buracos em seu tronco. Ela ocorre em toda a floresta amazônica de terra firme. Nas planícies alagáveis, entretanto, é encontrada outra espécie *Aspidosperma carapanauba* de características praticamente idênticas. Pelo relato do informante não é possível saber à qual das duas espécies ele se refere. De todo modo, como a aldeia fica em uma região de planícies alagáveis, é razoável supor que se trata da *Aspidosprma carapanauba*. Carapanã é também uma designação geral na região para os mosquitos sugadores de sangue. Na região Norte, existem pelo menos cinco espécies responsáveis pela transmissão da malária, e todas fazem parte do gênero *Anopheles*.

<sup>11</sup> O autor do livro é David Werner. Foi publicado em português pela Paulus Editora, e a 16ª edição é de 1994. A obra é redigida em linguagem popular, contém muitas ilustrações e conta com a aprovação da Organização Mundial de Saúde (OMS) por causa das informações cientificamente corretas. O irmão do auxiliar de enfermagem diz que o livro foi redigido por índios, muito provavelmente porque ele reconhece saberes e conhecimentos indígenas que estão presentes na obra, daí este sentido de “coautoria”. O livro-manual é amplamente difundido e utilizado por auxiliares de enfermagem e agentes de saúde indígenas nas aldeias da região.

DOLMATOFF 1983) indica que, nas sociedades indígenas sul-americanas, abordar o xamã como mero curador seria uma perspectiva de análise limitada. Langdon (1996 b, p. 25), por exemplo, destaca que, nas culturas indígenas sul-americanas, “curar é um papel bastante frequente para o xamã”, mas, único, apenas em alguns casos. São muito comuns, nesses contextos etnográficos, “rituais para proteger contra poluição ou para a manutenção da higiene” (Langdon 1996b, p. 25). O xamã é, antes de tudo, aquele que, através da experiência extática, do sonho e do transe induzido por bebidas, tabaco e, em certos casos, substâncias alucinógenas, opera a mediação do fluxo de energia e forças que subjazem aos eventos ordinários da vida, e são responsáveis pela unidade do universo (LANGDON, 1992, p. 20). Então, por que o auxiliar e seu irmão estavam reduzindo o papel do xamã ao de simples curador?

Na tentativa de compreender melhor esta redução, foi proposto aos dois informantes a seguinte questão: O que o xamã pode fazer quando a vida da gente não anda bem, está meio amarrada? Quando a gente trabalha bastante e não consegue as coisas que quer? O auxiliar revelou que, nesses casos, é preciso procurar o *gado*, que é uma espécie de xamã, só que mais forte, que trabalha com imagens de santo.

O xamã que acompanhava a conversa alegou nunca ter ouvido falar em *gado*. Nesse momento, o irmão do auxiliar retrucou: “sabe sim, o senhor até já foi lá em Saint Georges<sup>12</sup> consultá-lo”. O rapaz revelou, ainda, que em Oiapoque conhece um brasileiro *gado*, e que em duas aldeias Karipuna há *gados*.

Segundo o irmão do auxiliar, “o *gado* enxerga mais que o xamã”. Às vezes, uma pessoa não consegue dormir à noite porque há “bichos (seres sobrenaturais) olhando e rodeando a casa”. O xamã é chamado, “bate o maracá, mas não vê nada”. Se o *gado* for chamado, certamente vai conseguir “ver os bichos que estão seguindo a pessoa”.

O auxiliar de enfermagem disse, ainda, que o *gado* tem uma espécie de “espelho” onde toda a aldeia pode ser vista, e, desse modo, consegue “ver os bichos que estão em volta da casa”. Em seguida, o *gado* vai dizer se pode ou não livrar a pessoa desses “bichos”.

<sup>12</sup> *Saint-Georges-de-l'Oyapock* (São Jorge do Oiapoque) é uma comuna francesa (unidade básica da organização social francesa) do departamento ultramar da Guiana Francesa.

Tais esclarecimentos trouxeram luz aos motivos de por que os índios estivessem enfatizando demais a dimensão terapêutica do xamã. Talvez por causa do modo como os objetivos da pesquisa foram apresentados, ou seja, saber como as pessoas na aldeia tratam as doenças, e em quais circunstâncias procuram o xamã na medida em que notam a saúde em desordem. No exemplo acima, a dificuldade para dormir revela um desequilíbrio no fluxo de uma atividade diária e indispensável para reposição das forças, o sono, o que, conseqüentemente, influenciará de modo negativo na realização de atividades de caça, pesca e processamento da farinha de mandioca, fundamentais para o bem-estar da vida na aldeia.

### **4.3 Turé**

O Turé pode ser caracterizado como a festa organizada pelo xamã para agradecer aos *karuãna* pelas curas concedidas. Os *karuãna* são entidades sobrenaturais que dão poder, força e conhecimento ao xamã; entidades com as quais ele mantém contado durante as viagens oníricas.

O Turé também é realizado quando o xamã iniciante retorna das pernoites na mata- parte do processo de iniciação- e já se sente mais fortalecido. A partir desse momento, o novo xamã começa a cantar e a tocar o maracá. A notícia se espalha. As pessoas, curiosas, meio de longe, com respeito, tentam observar a cantarola. Conforme canta e toca o maracá, o xamã vai se fortalecendo cada vez mais. Quando se sente suficientemente vigorizado, quando já canta com segurança e confiança, então é hora de atender ao pedido das pessoas para realização do Turé. Assim, novo xamã e residentes da aldeia escolhem um dia apropriado para realizar a dança. Eles vão apanhar mandioca para fazer caxiri, e o novo xamã as ensina a construir e a pintar os bancos cerimoniais, conforme viu e aprendeu nos sonhos. Quando o xamã dança o Turé, toda a aldeia vê que de fato ele é xamã. Em seguida, vão procurá-lo para curar os doentes. Se curar, a notícia continua a ser espalhada, e cada vez mais ele será procurado.

Como retribuição dos serviços terapêuticos prestados, os doentes e parentes devem solicitar a outra família que ofereça caxiri e farinha ao xamã. Embora a obrigação de retribuir não recaia sobre os parentes do doente, eles mesmos podem fazer a oferenda se não conseguirem que outros que façam. O xamã toma o caxiri “onde e com quem quiser”, e, só depois de inteiramente consumido, o tratamento se encerra.

Quem oferece o caxiri deve perguntar ao xamã se é preciso preparar a dança do Turé. A resposta pode ser negativa se ele estiver muito atarefado, por exemplo, com a roça. Mas, em geral, a resposta é afirmativa. Então, é necessário que o turé (clarinete) e o assento cerimonial sejam preparados. Para construir e pintar o banco, o xamã tem de sonhar à noite para ver o Diabo<sup>13</sup>, “que parece gente”. O xamã também “vê sucuriju na água”<sup>14</sup>, que às vezes “tem duas cabeças, vê jacaré, onça, urubu”. A partir dessas visões oníricas, o Turé é preparado e as pessoas instruídas a tocar o clarinete.

Um xamã-mulher Karipuna também enfatizou que, depois de alguém se tornar xamã, é preciso realizar o Turé e, em seguida, tratar as pessoas. Disse, também, que é comum o Turé ser feito porque a comunidade gosta, mas a razão fundamental de sua realização é o pedido dos “bichos encantados”.

Os rituais podem ser definidos como comportamentos prescritos, formais e repetitivos, dotados de valores simbólicos, que, sistematicamente, reafirmam valores e princípios de uma sociedade, bem como o modo como seus membros devem agir diante de outros indivíduos, ou perante os seres sobrenaturais e o mundo natural (LONDON, 1976, p. 101-8 apud HELMAM, 1994, p. 196-7), e possuem dois aspectos: um criativo e outro expressivo. O criativo refere-se às categorias através das quais os seres humanos percebem a realidade, isto é, os axiomas subjacentes à estrutura da sociedade e às leis das ordens natural e moral. O expressivo, à forma dramática de expressar os valores e princípios, isto é, refere-se ao modo de comunicar o conteúdo criativo aos participantes e espectadores. A realização das funções expressivas e criativas pode se dá por meio de símbolos que incluem objetos padronizados, roupas, pinturas, ornamentos, movimentos, gestos, palavras, sons, canções, aromas e bebidas (LEACH, 1976, p. 33-6; 77-9 apud HELMAM, 1994, p. 196-7).

No caso do ritual do Turé, o seu aspecto expressivo poderia ser caracterizado como uma festa bastante colorida, enfeitada e animada, realizada num espaço

<sup>13</sup> Designar de Diabo os bichos encantados que o xamã vê em suas viagens oníricas ou durante os rituais de iniciação é claramente uma interferência de crenças cristãs (pentecostais) na compreensão que o informante tem do xamanismo. Até porque, Karipuna e Galibi-Marworno, que em sua grande maioria não são pentecostais, não designam os bichos encantados de Diabo.

<sup>14</sup> A sucuriju é uma cobra sul-americana da família *Boiade*, pertencente ao gênero *Eunectes*. Popularmente conhecida como anaconda.

sagrado específico chamado *laku*<sup>15</sup>, onde se dança, canta e bebe na companhia de seres sobrenaturais, os *karuãnas*<sup>16</sup>. Esses seres sobrenaturais não são todos iguais nem desempenham as mesmas funções, uns são mais poderosos que outros e, mesmo que atuem como auxiliares, precisam ser controlados com sabedoria porque podem ser perigosos. Por exemplo, na cosmologia Galibi-Marworno, os *karuãna kamará*<sup>17</sup> são os mais resistentes e guerreiros, nunca descendo no *laku* para se sentarem nos bancos zoomórfos. Esses *karuãna* permanecem no alto do mastro, apostos a todo e qualquer ataque de espíritos de outro xamã, que podem ser inimigos, malfazejos e ciumentos (VIDAL; SILVEIRA; LIMA, 2001, p. 310).

O caxiri preparado em grandes quantidades para a ocasião é uma oferenda a esses seres sobrenaturais em retribuição às curas concedidas por meio da figura do xamã. Esta talvez seja a melhor caracterização do aspecto criativo do Turé: a de uma festa que expressa a prescrição de reciprocidade que caracteriza as relações entre os grupos e o sobrenatural. O Turé tem, ainda, a importante função de comunicar ao grupo que o xamã organizador da festa é “bom”, justamente porque promove curas. Conforme esclarece Tassinari (2003, p. 255), a maioria dos que participa do Turé corresponde ao grupo familiar que costuma recorrer ao xamã quando há problemas de saúde (DIAS, 2001a; 2001 b). Quem duvida da eficácia dos seus poderes não lhe procura em casos de doença, nem se anima a participar dos seus Turé, tampouco oferece ajuda na preparação da festa.

## 5 DISCUSSÃO

Os dados encontrados confirmam a premissa de que as práticas xamânicas não se esgotam em seu aspecto terapêutico, ou, em outros termos, a dimensão terapêutica da atividade xamânica não se restringe aos aspectos biofísicos da experiência da doença.

No primeiro depoimento, na história do xamã de nome Tibo, nota-se que a índia com tumor na barriga já tinha procurado tratamento com vários médicos antes de recorrer ao xamã e se curar. O informante esclarece que, no final do tratamento o xamã, costuma conversar com os parentes e o doente para poder

---

<sup>15</sup> Termo em patuá que em português quer dizer pátio. Por sua vez, *laku* deriva do francês *la cour*.

<sup>16</sup> Seres sobrenaturais com as quais o xamã tem contato durante as suas viagens oníricas.

<sup>17</sup> Literalmente, *karuãna camarada*.

realizar a etiologia da doença. Bem que, na história relatada não fica claro que esse tenha sido o procedimento seguido pelo xamã. É preciso destacar que o diálogo travado entre o xamã, os parentes e doentes, acerca dos eventos e circunstâncias que presidiram o aparecimento da doença, atualiza e confirma uma série de ideias e noções sobre o mundo real.

O depoimento colhido na aldeia Flexa sobre o *gado* reforça o argumento de que a atividade do xamã se estende para além ação curativa. O informante, auxiliar de enfermagem, ao ser indagado sobre outras maneiras que um xamã poderia ajudar uma pessoa que não fosse um caso de doença, não hesitou em afirmar que, nesses casos, é melhor recorrer a um tipo de xamã denominado de *gado*, cuja capacidade de “ver” é mais acurada que a dos xamãs comuns. “Ver” nesse caso significa ser capaz de “enxergar bichos” que estão a rodear a pessoa ou sua casa, impedindo a realização de suas vontades e projetos de vida. Nota-se nesse caso, já que a atuação do xamã não visa a uma doença específica, uma noção de saúde que envolve um bem-estar mais amplo, na qual estão incluídos o corpo físico e o corpo social<sup>18</sup>. Estar bem não é sinônimo de ausência de doença (em seu estrito sentido biofísico), mas sentir-se bem consigo próprio e, principalmente, perceber a vida transcorrer de modo como se espera.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A literatura etnológica sul-americana sobre xamanismo e xamã é vasta. Não houve aqui intenção fazer um inventário extenso sobre os trabalhos que lidam com todas as questões ligadas ao xamã e ao xamanismo, mas destacar, a partir de alguns dos etnográficos, que o xamã não é um mero curador.

Sztutman (2005, p. 153), em ensaio no qual aborda a extensão das redes de comunicação na região das Guianas, proporcionada pela “ação xamânica”, carac-

---

<sup>18</sup> Utilizam-se aqui as noções de corpo de Scheper-Hughes e Lock (1987, p. 6), que o abordam a partir de três perspectivas: 1) a perspectiva fenomenológica, na qual o corpo é pensado como uma experiência individual, denominada de corpo físico; 2) a perspectiva sociológica, na qual o corpo é pensado como um símbolo natural utilizado para pensar a relação entre natureza, sociedade e cultura, denominado de corpo social; 3) a perspectiva política, na qual o corpo é pensado como um artefato de controle social, e denominado de corpo político. As autoras entendem que entre os três corpos existe uma inter-relação. A produção e expressão da saúde e doença não constituem eventos isolados, mas representam uma forma de comunicação que põe em diálogo a natureza, a sociedade e a cultura (SCHEPER-HUGHES; LOCK (1987, p. 31).

teriza o xamanismo como um sistema de “comunicação mediadora”, revelando a amplitude do xamanismo para além de seus aspectos terapêuticos. O espaço onde transita o xamã é definido como “cosmopolítico”, dado que é irreduzível a um único domínio, seja o humano, permeado pelas relações multilocais, seja o cósmico, emaranhado de relações com agentes sobrenaturais (SZTUTMAN, 2005, p. 151). Com efeito, a imagem que surge do xamanismo é de uma instância mediadora, no sentido de que estabelece uma comunicação que preserva a diferenciação entre os domínios humanos e sobrenaturais (SZTUTMAN, 2005, p. 153). A literatura utilizada pelo autor revela outras esferas de atuação do xamanismo, por exemplo, ligadas ao sócio-político (COLSON; 1977; CLASTRES, 1990; OVERING, 1975; GALLOIS, 1988; CARNEIRO DA CUNHA, 1998; ALBERT, 1985; 2000), às transações guerreiras (CLASTRES, 1990; GRENAND, 1982; ALBERT, 1985; 2000; VAN VELTHEM, 1995; PATEO 2005), Comerciais (COPENS, 1971; THOMAS, 1972; COLSON, 1977; RAMOS, 1980; BARBOSA, 1995 ) e às negociações matrimoniais e cerimoniais (OVERING, 1975<sup>19</sup>).

Passes (1998, p. 223), que escreveu sua tese de doutorado sobre os Palikur residentes na Guiana Francesa, esclarece que, apesar do declínio do número de curadores tradicionais Palikur, que gozam de boa reputação na região, a medicina Palikur tem resistido com sucesso expressivo às grandes mudanças trazidas pela adoção de crenças pentecostais, que praticamente pôs fim aos xamãs. Mas, na medida em que persiste a crença nas concepções e princípios, é possível dizer que há entre os Palikur um sistema xamânico sem xamãs. Semelhante ao que ocorre entre os povos Tupi-Mondé (BRUNELLI, 1996) e Siona da Colômbia (LANGDON, 1993), onde os xamãs praticamente desapareceram, mas a visão de mundo xamânica continua operante e sendo expressa e atualizada de outras formas que não seja através de práticas e ritos xamânicos. No caso dos Siona, através da tradição oral. E no caso dos Zoró, Cinta Larga, Suru e Gavião, genericamente designados de Tupi-Mondé, pela compreensão que cada povo tem de sua identidade na medida em que ela vai sendo moldada. O conhecimento médico do branco é respeitado e

---

<sup>19</sup> O ensaio também trata de temas como agência, natureza e cultura. Sztutman (2005) explora como a noção de agência redefine a relação natureza e cultura, estabelecida pelo pensamento científico ocidental, a partir da perspectiva ameríndia, bem como possibilita compreender a etio-logia das doenças e infortúnios. Explorar todas estas questões no contexto deste artigo, contudo, seria uma digressão excessiva.

admirado, porém não é visto como superior à medicina Palikur (PASSES, 1998, p. 224). Em várias circunstâncias, os tratamentos são utilizados concomitantemente como forma de potencializar os seus efeitos, prática também bastante comum entre os Karipuna e Galibi-Marworno.

Considerando os Tukano e Kogi, estudados por Reichel-Dolmatoff (1983, p. 25), nota-se, claramente, como o papel dos xamãs, mas, sobretudo, do xamanismo, vai bem mais além que prescrição de remédios. Os xamãs quase nunca se ocupam detalhadamente da preparação de remédios. Tampouco dão ouvidos às manifestações físicas mais específicas que fazem parte das queixas de um paciente doente, como dores e disfunções orgânicas. Recai, em geral, sob as mulheres mais velhas, ou a outros membros da parentela, o trabalho de preparar e aplicar o remédio. Tanto entre os Tukano quanto entre os Kogi, cabe ao xamã estabelecer o diagnóstico do caso (REICHEL-DOLMATOFF, 1983, p. 24). De qualquer forma, o diagnóstico xamânico refere-se a aspectos diferentes porque, entre os Tukano, a determinação da doença é feita a partir das queixas do paciente, e entre os Kogi, pela posição do paciente como membro de um sistema social. Na diagnose, o xamã atua no sentido de reduzir o conflito entre indivíduo e sociedade, neutralizando beligerâncias sociais, ou aconselhando o doente a organizar atividades rituais por meio das quais uma série de ritos catárticos é realizada (REICHEL-DOLMATOFF, 1983, p. 25). Nota-se que, entre os xamãs Tukano e Kogi, o papel de médico e curador “*se convierte así en una fuerza poderosa en el control y la administración tanto de los recursos naturales, como de las interrelaciones sociales*” (REICHEL-DOLMATOFF, 1983, p. 26). O que constitui a principal e mais importante atividade dos xamãs.

No caso dos Araweté, estudados por Viveiros de Castro (1986, p. 540), as práticas de cura do grupo assemelham-se às terapêuticas das populações indígenas sul-americanas: fumigações com tabaco, sopro, sucção de substâncias ou princípios patogênicos e operações de fechamento do corpo e recondução da alma. De qualquer forma, sendo o xamã um “comedor de fumo” ou “senhor do *aray* (chocalho)”, sua principal atividade, independente de casos de doenças, será cantar a “música dos deuses” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 542)<sup>20</sup>. A música

<sup>20</sup> "Os comedores de fumo", como são designados os xamãs, praticamente cantam todas as noites. Homens não pajé também cantam à noite, embora com frequência menor. Isto ocorre porque a qualidade de xamã é intrínseca ao gênero masculino. A diferença é que, em alguns, tal qualidade está mais desenvolvida (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 535).

dos deuses é a área mais complexa da cultura Araweté e o rito central da vida do grupo. Ela é a fonte principal de informação sobre o estado atual do Cosmos e da situação dos mortos no céu. Como núcleo central da vida cerimonial Araweté, a “música dos deuses” é a voz dos “outros”: deuses (*Majĩ*) e inimigos. Dizem os Araweté que os xamãs são como rádios, ou seja, a voz de quem canta vem de outro lugar, ainda que saia da boca do xamã. A música não está dentro do xamã. Ele é tão somente porta-voz dos inimigos e dos deuses. Os *Majĩ* e os mortos são música, ou músicos. O modo essencial de se manifestarem é canto, e o veículo, o xamã (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 529-30).

Um canto Araweté típico possui três posições enunciativas: um morto, os *Majĩ* e o xamã. Como enunciador principal, o morto transmite ao xamã o que lhe disseram os deuses. Os *Majĩ*, por sua vez, dirigem-se quase sempre ao morto ou ao xamã, e o conteúdo enunciado, geralmente refere-se ao morto, ao próprio xamã ou a eles mesmos. Em construções mais simples, o xamã canta o que os deuses dizem a respeito dos humanos em geral. Nas construções mais elaboradas, um morto dirige-se a outro para contar o que uma divindade está dizendo acerca de um ser vivente que não o xamã.

Os xamãs, assim, atuam como intermediários entre humanos e a população sobrenatural do Cosmos. Viveiros de Castro (1986) aponta como atividade xamânica mais fundamental a condução dos *Majĩ* e das almas dos mortos à terra para participarem dos banquetes cerimoniais, momento de oferendas aos visitantes celestiais de alimentos produzidos coletivamente: jabutis, mel, açai, guaribas, peixes, cauim de milho.

É importante deixar frisado que os cantos xamânicos lidam com questões centrais da Cosmologia Araweté<sup>21</sup>: o fato de a pessoa humana estar sempre em transição, “numa multiplicação interminável de diferenças não totalizáveis” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 301). A existência humana orienta-se para se tornar um “outro”. Mesmo que os humanos estejam no meio, entre o mundo de cima e o subterrâneo, os homens são os que irão e reencontrarão os *Majĩ* no céu. O momento crucial desse processo dá-se na morte. No firmamento, as almas

---

<sup>21</sup> Além disso, é comum ouvir o xamã tratar e ser tratado pelos *Majĩ* pela linguagem do parentesco; assim ouve-se que o deus é um cunhado, um genro, um marido da mãe e daí por diante (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 527).

dos mortos, devoradas pelos deuses, ganham a imortalidade destes: os homens superam a si próprios e se igualam aos deuses.

## Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), respectivamente, pelos auxílios concedidos (Processo n. 98/00444-4) e (Processo n. 141454/2001-6); ao Centro de Estudos Ameríndios (CEstA/USP) pelo suporte institucional; aos Povos Indígenas do Uaçá por partilharem comigo os seus saberes; a Esther Jean Matteson Langdon (UFSC) pelas sugestões que ajudaram a aprimorar esta reflexão e pelas indicações bibliográficas; e a Lux Boelitz Vidal (USP) pelos comentários e sugestões etnográficos.

## REFERÊNCIAS

ACKERKNECHT, E. *Medicine and ethnology*. Selected Essays, Baltimore: John Hopkins Press, 1971.

\_\_\_\_\_. The role of medical history. Medical education. *Bulletin of the History of Medicine*, n. XXI, p. 1-17, 1947a.

\_\_\_\_\_. Primitive surgery. *American Anthropologist*, n. 49, p. 25-45, 1947b.

\_\_\_\_\_. Natural diseases and rational treatment in primitive medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, n. 19, p. 467-97, 1946.

\_\_\_\_\_. Problems of primitive medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, n. 11, p. 503-21, 1942a.

\_\_\_\_\_. Primitive medicine and culture pattern. *Bulletin of History Of Medicine*, n. 12, p. 545-74, 1942b.

ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Unesp, 2000.

\_\_\_\_\_. *Temp du sang, temps dès cendres: représentation de La maladie, système ritual et espace politique chez Is Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. 1985. Tese (Doutorado) – Laboratório de Etnologia e Sociologia Comparada, Universidade de Paris X, Paris, 1985.

BARBOSA, G. Das trocas de bens. In: GALLOIS, D. T. (Org.). *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 1995.

BENEDICT, R. *Os padrões de cultura*. Lisboa: Editora Livros do Brasil, 1983.

BRUNELLI, G. Do xamanismo aos xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

BUCHILLET, D. A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde. In: BUCHILLET, D. (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, PA: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991. p. 21-44.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Pontos de vista sobre a Floresta Amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-22, abr. 1998.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI). *Povos indígenas no Brasil*. 1983. v. 3. Disponível em: <[https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qafbe454lVJbOJSDm-TRLxUWYUQr57hy50\\_pRowS1HCOd38luoq3KcYudnjIA6TNXEmYOUUgGS-4PPDCJOZxeGIQblQeHplIQijWFSqm0UTEvvKYEgWSne0EdPL7foAy4W9YOZquYQWYLPN-gFU44txgTRxitTOlApVAr9kBiShRPqKOSU9cEVXcS8pFNslBt1B8jZqB4pQXuAoBTC6UFS3S KJhuEOCLxiHw1E3cVA4jxqS9CPxmXc91yXLL\\_q-BOnrkJ5sUD6\\_ANnfYYi\\_ujFIQVlsc-Tw](https://books.googleusercontent.com/books/content?req=AKW5Qafbe454lVJbOJSDm-TRLxUWYUQr57hy50_pRowS1HCOd38luoq3KcYudnjIA6TNXEmYOUUgGS-4PPDCJOZxeGIQblQeHplIQijWFSqm0UTEvvKYEgWSne0EdPL7foAy4W9YOZquYQWYLPN-gFU44txgTRxitTOlApVAr9kBiShRPqKOSU9cEVXcS8pFNslBt1B8jZqB4pQXuAoBTC6UFS3S KJhuEOCLxiHw1E3cVA4jxqS9CPxmXc91yXLL_q-BOnrkJ5sUD6_ANnfYYi_ujFIQVlsc-Tw)>.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

CLEMENTS, F. E. Primitive concepts of disease. *American Archeology and Ethnology*, Berkeley, California, v. 32, n. 2, p. 185-252, 1932.

COLSON, A. B. The Akawaio Shaman. *Carib-Speaking Indians – Culture, Society and Language*, Tucson, Arizona, n. 28, p. 43-65, 1977.

COPENS, W. Las relaciones comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua. *Antropologica*, Caracas, n. 30, p. 28-59, 1971.

DIAS, L. F. *Uma etnografia dos procedimentos terapêuticos e dos cuidados com a saúde das famílias Karipuna*. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2001a.

\_\_\_\_\_. As práticas e os cuidados relativos à saúde entre os Karipuna do Uaçá. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 9, n. 9, p. 59-72, 2001b.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, oracles and magic among the azande*. London: Oxford University Press, 1937.

FRAZER, J. *The golden bough: a study in magic and religion*. London: Macmillan, 1980. Publicado originalmente em 1890.

FREEDMAN, M. *Antropologia social e cultural*. Lisboa: Livraria Bertrand, 1978. 2º volume.

GALLOIS, D. T. Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação *i-paie*. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996. p. 39-74.

\_\_\_\_\_. *O movimento na cosmologia Wajãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1988.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOOD, B. J. *Medicine, rationality, and experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GRENAND, P. *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire waiãpi*. Paris: Orstom, 1982.

HAHN, R.A. (Ed.). *Anthropology in public health: bridging differences in culture and society*. New York: Oxford University Press, 1999.

HELMAM, C. G. Introdução: a abrangência da antropologia médica. In: \_\_\_\_\_. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

HILDEBRAND, M. V. Cosmovisión y el concepto de enfermedad entre los Ufaina. In: SANTOYO, M. J.; ANTORVEZA, A. T. (Org.). *Medicina, shamanismo y botanica*. Bogotá: FUNCOL, 1983. p. 48-63.

JARDILINO, J. R.; ROSSI, G.; SANTOS, G. T. *Orientações metodológicas para elaboração de trabalhos acadêmicos*. São Paulo: Gion, 2000.

KLEINMAN, A. M. D. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press, 1980.

LANGDON, E. J. M. A doença como experiência: a construção da doença e seu desafio para a prática médica. In: *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, 1996a.

\_\_\_\_\_. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996b.

\_\_\_\_\_. *A negociação do oculto: xamanismo, família e medicina entre os Siona no contexto pluri-étnico*. Trabalho apresentado para o Concurso de Professor Titular na Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1994.

\_\_\_\_\_. El papel de la narrativa en el sistema shamanico de los Siona. In: PINZÓN, C. E.; SUAREZ, P. R.; GARAY, A. G. (Org.). *Cultura y salud en la construccion de las Americas: reflexiones sobre el sujeto social*. 1. ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia, 1993. p. 71-88.

\_\_\_\_\_. Introduction: shamanism and anthropology. In: LANGDON, E. J. M.; BAER, G. (Ed.). *Portals of power*. Albuquerque: University of New Mexico, 1992.

LOBO-GUERRERO, M.; HERRERA, X. Incorporacion del shaman indígena en los programas de salud: reflexiones sobre algunas experiências en Colombia. In: BUCHILLET, D. (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém, PA: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991. p. 267-79.

\_\_\_\_\_. Shamanismo: irracionalidad o coherencia? In: SANTOYO, M. J.; ANTORVEZA, A. T. (Org.). *Medicina, shamanismo y botanica*. Bogotá: FUNCOL, 1983. p. 37-47.

MALINOWSKI, B. *Magic, science and religion and other essays*. Garden City. New York: Doubleday Press, 1948.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. (Org.). *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. p. 47-181. Publicado originalmente em 1902-3.

MCELROY, A.; TOWNSEND, P. K. *Medical anthropology in ecological perspective*. Colorado: Westview Press, 1996.

OVERING, J. *The Piaroa: a people of the Orenoco basin*. Oxford: Clarendon, 1975.

PASSES, A. *The hearer, the hunter, and the agouti head*. 1988. Tese (Doutorado em Filosofia)- University of Saint Andrew, Edimburgo, 1998.

PATEO, R. do. Guerra e devoração. In: GALLOIS, D. T. (Org.). *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2005.

PERRIN, M. The Body of the Guajiro Shaman. In: LANGDON, E. J. M.; BAER, G. (Ed.). *Portals of power*. Albuquerque: University of New Mexico, 1992.

POLLARK-ELTZ, A. *La medicina popular en Venezuela*. n. 86. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1987.

RAMOS, A. R. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1980.

REICHEL-DOLMATOFF, G. Conceptos indigenas de enfermedad y de equilibrio ecologico: los Tukanos y los Kogi de Colombia. In: SANTOYO, Myriam Jimeno; ANTORVEZA, Adolfo Triana (Org.). *Medicina, shamanismo y botanica*. Bogotá: FUNCOL, 1983. p. 19-27.

RIVERS, W. H. R. *Medicine, magic and religion*. New York: AMS Press, 1979. Publicado originalmente em 1924.

SCHEPER-HUGHES, N.; LOCK, M. The mindful body: a prologomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 1, n. 1, p. 6-84, mar. 1987.

SZTUTMAN, R. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. (Org.). *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2005.

TASSINARI, A. M. I. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.

THOMAS, D. J. The indigeneous trade system of southeast estado Bolivar, Venezuela. *Antropologia*, Caracas, n. 33, p. 3-37, 1972.

TYLOR, E. *The primitive culture*. London: Murray, 1871.

VAN VELTHEM, L. H. *O belo é a fera: estética da produção e da predação entre os Wayana*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FLCH), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1995.

VIDAL, L. B.; SILVEIRA, L. F.; LIMA, R. G. A pesquisa sobre avifauna da bacia do Uaçá: uma abordagem interdisciplinar. In: SILVA, A. L.; FERREIRA, M. K. L. (Org.). *Práticas pedagógicas na escola indígena*. São Paulo: FAPESP/ GLOBAL/MARI, 2001. (Série Antropologia e Educação).

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ Anpocs, 1986.

### **Sobre o autor:**

**Laércio Fidelis Dias:** Graduado em Ciências Sociais e Mestre e Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Vice-Coordenador do curso de Relações e Internacionais e Chefe do Departamento de Sociologia e Antropologia, na Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Marília, SP. Desenvolve pesquisa na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia da Saúde e Médica e Etnobiologia, atuando nos seguintes temas: etnomedicina, itinerário terapêutico, transição da saúde, bebidas alcoólicas.

**E-mail:** laercio@marilia.unesp.br

Recebido em 26 de julho de 2017

Aprovado para publicação em 29 de setembro de 2017

# Corpos que bebem, dançam e trabalham juntos: entre os ritmos da festa e do trabalho coletivo nos Andes peruanos

## *Bodies that drink, dance and work together: the rhythms of celebration and collective work in the peruvian Andes*

Indira Viana Caballero<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i35.475>

**Resumo:** Em Andamarca, uma *comunidad* camponesa dos Andes peruanos, as festas e o trabalho coletivo consistem em momentos de grande importância, propícios para compartilhar comidas, bebidas e esforços. O trabalho coletivo é empregado na construção de casas de adobe, limpeza e construção de canais de irrigação, caminhos e estradas. Para os andamarquinos, a realização de atividades em equipes cria uma dinâmica capaz de proporcionar uma espécie de competição positiva, além da manutenção e geração de vínculos enquanto todos estão determinados a alcançar um objetivo comum. A divisão em grupos gera *ánimo*, isto é, a força e a disposição necessárias para realizar atividades consideradas duras e pesadas. Para que tal força não se acabe, durante o trabalho é feita uma distribuição de substâncias que também produzem *ánimu* como bebidas alcoólicas e folhas de coca. O mesmo sucede nas festas, momentos em que a distribuição e o consumo de bebidas alcoólicas são fundamentais para fazer os participantes dançar, para gerar alegria e vontade de *gozar*, enfim, para criar uma determinada atmosfera ou *ambiente* característico dos momentos de celebração. Com base numa pesquisa etnográfica, este texto propõe uma breve comparação entre as festas e o trabalho coletivo, mostrando aproximações e diferenças entre esses dois movimentos, tendo em vista que o compartilhamento de esforços e de substâncias são meios fundamentais para alcançar a constituição de coletivos em ambos os momentos. Ademais, os dois movimentos implicam transformações de ordem corporal e subjetiva a ponto de moldarem não só o corpo mas também a pessoa andamarquina.

**Palavras-chave:** festa; trabalho coletivo; Andes peruanos; compartilhar.

**Abstract:** In Andamarca, a peasant village (*comunidad campesina*) in the Peruvian Andes, celebrations and collective work are moments of great significance, propitious to the sharing of food, drinks and efforts. Collective work is employed to build adobe houses, to clean and construct irrigation channels, pathways and roads. The people of Andamarca believe that the

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, Roraima, Brasil.

execution of group activities engenders a dynamics that allows for a kind of positive competition, as well as the maintenance and creation of social bonds while they are all determined to achieve a common goal. The division in groups generates *ánimo*, that is, the strength and willingness required to perform tasks considered *hard* and *heavy*. In order to ensure continued strength, substances that also produce *ánimo* are distributed, such as alcoholic beverages and coca leaves. The same happens in celebrations, moments in which the distribution and consumption of alcoholic beverages are essential to stimulate the participants to dance, to generate happiness and the will to rejoice (*gozar*), in short, to create a certain atmosphere or *ambience* that is distinctive of the moments of celebration. By means of an ethnographic research, this article proposes a brief comparison between celebrations and collective work, discussing their similarities and differences, and considering that the sharing of efforts and substances are fundamental means for the constitution of groups in both occasions. Moreover, both movements imply physical and subjective transformations that mold not only the body but also the notion of person among *Andamarquinos*.

**Keywords:** celebration; collective work; Peruvian Andes; sharing.

## 1 INTRODUÇÃO

Na entrada do Valle de Sondondo, no departamento de Ayacucho (Peru), encontra-se Andamarca, um povoado conhecido por seus magníficos e preservados *andenes* pré-hispânicos – plataformas agrícolas escalonadas distribuídas ao longo das faldas das montanhas<sup>2</sup>. Um primoroso sistema de irrigação construído junto com os *andenes* é o que torna possível o cultivo de tubérculos e cereais sob o clima predominantemente seco da região, o qual dá lugar às chuvas de novembro a março, período em que a paisagem local é dominada pelo verde em contraste com os tons dourados do resto do ano. Os muros de contenção de cada *andén*, feitos de pedras, absorvem calor de dia dissipando-o à noite, contribuindo assim para a fertilização do terreno. A atividade agrícola é destinada sobretudo para o autoconsumo dos andamarquinos que costumam vender, dar ou trocar pequenas porções de suas colheitas<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Andamarca é nome da sede do distrito (a menor unidade político-administrativa do país) chamado Carmen del Salcedo, ou seja, é o nome do *pueblo*, o povoado, o qual está situado por volta dos 3.500 metros de altitude e conta com uma população bilíngue, falante de quéchua e de espanhol.

<sup>3</sup> Os dados que deram origem a este trabalho foram coletados através de pesquisa etnográfica durante meu doutorado em Antropologia no PPGAS do Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro [UFRJ]), a qual foi realizada entre 2009 e 2011, resultando em aproximadamente

Conforme alguns estudiosos, as *andenerías* de Andamarca estão entre as mais preservadas do Peru<sup>4</sup>, característica que se converte em atrativo para visitantes. Uma das razões fundamentais para seu excelente estado de conservação segundo os próprios andamarquinos, é que se trata de *andenerías vivas*, isto é, produtivas, uma vez que a cada sementeira e colheita elas são (re)ativadas. Esta é uma condição fundamental para que permaneçam *vivas*, ao contrário das *andenerías* de Cusco, um exemplo de patrimônio material preservado, admirado por turistas que visitam a região e, por isso mesmo, improdutivo. Esta noção de preservação dos *andenes*, a qual está associada à imobilidade, ou a uma espécie de congelamento, diverge inteiramente daquela defendida pelos andamarquinos que sempre se referem às *andenerías* de Cusco como um exemplo de *museo, solo para ver*, devido a sua esterilidade.

Portanto, manter os *andenes* continuamente produtivos é a única forma de preservá-los, sendo esse um dos estímulos principais para que a maioria continue plantando ainda que a agricultura não seja exatamente uma fonte de renda<sup>5</sup>, pois requer tantos gastos que muitas vezes *no conviene, no te sale la cuenta*, resultando mais barato comprar alimentos industrializados. Desse modo, nota-se que as motivações para plantar estão mais relacionadas a um modo de vida *campesino* – cuja origem remete a tempos pré-hispânicos, descrito pelos andamarquinos muitas vezes por *costumbre* – que garante a dieta e outras práticas, como a troca e o compartilhamento dos cultivos com amigos e parentes que ajudam nas lides agrícolas. Em outras palavras, plantar e colher é um dos modos de fazer e de manter relações entre

---

15 meses. Após esse período foram realizadas duas viagens curtas a Andamarca: uma semana em julho de 2014; e duas semanas em julho de 2016. O cerne da pesquisa girou em torno das relações entre os andamarquinos a partir de uma dinâmica de relações de “nivelamento”, cujo efeito principal se dá na não instauração de grandes desigualdades econômicas e, sobretudo, políticas entre os *comuneros*, os membros da *comunidad*. A pesquisa descreve a aversão dos andamarquinos diante da possibilidade da instauração de uma desigualdade acentuada no interior da comunidade, risco presente quando alguns conseguem, através de formas de comércio variadas (principalmente de animais e, mais recentemente, de produtos industrializados), acumular bens e dinheiro, despontando como uma pequena elite incipiente (CABALLERO, 2013a). Os temas do corpo e da noção de pessoa em Andamarca foram desdobramentos posteriores.

<sup>4</sup> Ver Kendall e Rodríguez (2009) sobre o alto grau de conservação do sistema de *andenerías* de Andamarca.

<sup>5</sup> Devido à pouca rentabilidade e aos grandes investimentos financeiros e de esforços que a agricultura demanda, nos últimos três anos muitas famílias estão dedicando-se mais ao cultivo de alfafa para suas próprias vacas leiteiras ou para alugar a terceiros.

os andamarquinos. Em contraste com a pouca rentabilidade que a agricultura<sup>6</sup> pode conferir, está a criação de animais (*ganadería*), atividade que permite certa estabilidade econômica transformando-se também em uma sorte de poupança em caso de doenças ou qualquer urgência que se apresente. A venda de queijos artesanais é a principal fonte de renda da maioria das famílias, uma forma de ingressos regulares. Essa é a motivação para que todos os dias as mulheres, principalmente, percorram consideráveis distâncias do povoado até suas *chacras*, outro nome para *andenes*<sup>7</sup>, o que pode ser adequadamente traduzido por roça. *Atender* as vacas leiteiras que vivem nas roças convertidas em *alfalfares* (plantações de alfafa), principal fonte de alimento desses animais, é a tarefa que mais ocupa o cotidiano das andamarquinas. Os animais são levados diariamente até uma fonte d'água para saciarem sua sede, são também ordenhados e, logo após, ainda no campo, as mulheres dão início à confecção dos queijos. *Atender* ou cuidar das vacas é uma tarefa reconhecida como feminina – ainda que há alguns anos homens também passaram a se encarregar desse trabalho –, descrita pelas mulheres como algo semelhante a cuidar dos filhos, uma vez que tais animais possuem nome próprio, são adornados periodicamente com brincos de fitas coloridas, manifestam diferentes manhas e vontades, capazes inclusive de reconhecer a voz de quem as cuida.

Todavia há outra classe de animais que, diferentemente dos anteriores, não precisam de cuidados diários. Esse é o gado da *puna* (altiplano), tratado como *salvaje* e, portanto, *brabo*, que pode atacar e/ou escapar devido a seu temperamento arreado. Os rebanhos criados nos extensos pastos *puneños*, seja de bovinos, ovinos ou camélídeos (alpacas) vivem de forma um tanto mais livre e autônoma do que as vacas domesticadas, com maior acesso à comida e água, pastoreados geralmente por homens. Desde a perspectiva dos andamarquinos, o pastor, durante sua lide, não se esforça tanto quanto o agricultor ou aqueles que criam vacas leiteiras. Nesse sentido, o pastoreio é visto como uma atividade de *flojos*, *ociosos* (preguiçosos). O único que os pastores precisam fazer é ficar parados *solo viendo* seus animais, enquanto plantar e colher exige, de fato, demasiado esforço

<sup>6</sup> Por várias razões enumeradas pelos andamarquinos, como o fato de a tecnologia empregada na agricultura ser ainda inteiramente manual, de predominarem as pequenas extensões de terra, entre outras.

<sup>7</sup> Praticamente todo território fértil de Andamarca é composto de *andenerías*, assim, quando se fala em *chacras*, ou roças, estamos falando de *andenes*.

físico. Pastorear, segundo essa visão, sequer é um trabalho, enquanto a atividade agrícola é o trabalho por excelência, capaz de fazer as pessoas cansarem, suarem, se desgastarem. Criar vacas leiteiras é um trabalho porque esses animais precisam ser guiados, *atendidos, te hacen correr* (te fazem correr), e, além do mais, a ordenha e todo o processo de feitura dos queijos é igualmente trabalhoso, exigindo paciência, pois demorado, e disposição para manejar o leite em seus diferentes estados (soro e *quesillo*) sob as intempéries, uma tarefa penosa segundo as mulheres<sup>8</sup>. Como Andamarca possui espaços propícios tanto para a agricultura (o vale provido de água e clima mais favorável) como para a *ganadería* (a *puna* coberta de pastos), a maioria dos andamarquinos praticam ou praticaram ambas as atividades. Entretanto eles costumam se autodefinir como exímios agricultores desde tempos imemoráveis – daí sua expertise com os *andenes*, um saber fazer muito valorizado por outros *pueblos* que já o perderam e tentam resgatá-lo. Próximos de Andamarca estão outros povoados que se autodefinem como eminentemente pastoris, não dispendo de terras para plantar, o que para os andamarquinos os define como *sallqas*, palavra pejorativa que significa *salvaje, ermitaño*.

De acordo com os andamarquinos, o trabalhador é uma pessoa cheia de virtudes, pois se esforça e se *sacrifica*, ou seja, percorre os caminhos ideais para prover aquilo que necessita. Ao passo que o *flojo*, o preguiçoso, por oposição, é visto como uma sorte de parasita, alguém que vive, em alguma medida, às custas de outros, não gozando assim de autonomia suficiente para se manter, podendo usurpar, tirar de outros a qualquer momento. Dito isto, cabe destacar que, além do trabalho desempenhado pelos membros de cada família relativo a uma esfera doméstica, mais íntima, há ainda outro modo de trabalho realizado coletivamente e que, portanto, diz respeito a uma esfera pública, em que o desempenho de todos aqueles que vivem em Andamarca está em jogo. São dimensões da vida coletiva, a qual é forjada conjuntamente quando, por exemplo, todos precisam trabalhar na limpeza dos canais de irrigação porque todos farão uso de tais estruturas.

---

<sup>8</sup> Tal percepção tem ressonância com as considerações de Belaunde (2008, p. 77) sobre a importância do “trabajo duro en la chacra, en el monte y la casa”. É através desse tipo de trabalho que homens e mulheres demonstram “que son seres humanos verdaderos”, quando estão “sudando, aguantando el dolor y el sufrimiento causados por el esfuerzo y el desgaste físico, para poder así evitar o calmar el hambre, la ignorancia e el sufrimiento de los suyos”.

A ênfase do trabalho coletivo na vida comunitária dos andamarquinos emerge como um movimento agregador, criador de vínculos e mantenedor daqueles já existentes. Outro movimento de grande importância nesse sentido são as festas, cujos participantes comem, bebem e dançam juntos. Entretanto cabe frisar que essas não são práticas restritas às festas. Durante o trabalho coletivo, no campo e nas *faenas* – espécie de mutirão muito comum na organização social de povos andinos (ISBELL, 2005) –, mascar coca, beber, fumar e comer junto, bem como estimular continuamente a alegria, são atos considerados fundamentais, sem os quais as atividades simplesmente não podem acontecer. Se, em outro momento, a comensalidade foi destacada como potencializadora de vínculos em Andamarca (CABALLERO, 2013b), veremos a seguir como o compartilhamento de coca, de bebidas alcoólicas e de esforços são também expressões contundentes na vida andamarquina e como repercutem, considerando que são ocasiões em que a ênfase recai sobre o coletivo, o qual é animado por um fluxo de forças tanto nas festas como nas *faenas*.

## 2 DA OBRIGAÇÃO DE RECEBER E DE SE ALEGRAR

As festas enquanto eventos extraordinários na vida da *comunidad* intercalam, de forma marcante, a rotina pacata dos andamarquinos, que se preparam com muito empenho e planejamento a cada celebração. Há as festas familiares, comemorações que reúnem parentes e amigos (casamentos, batizados, aniversários, entre outros); e as festas que agregam os *comuneros* (membros da *comunidad*) em geral, eventos maiores que os primeiros e para os quais todos estão virtualmente convidados – entenda-se andamarquinos e visitantes que quiserem participar, ainda que, durante a festa, esse ‘querer’ dos convidados não seja tão livre nem estritamente individual assim. Em todas as festividades, há algumas etiquetas que devem ser observadas pelos convidados, e outras pelos anfitriões, como veremos adiante. Durante o trabalho de campo, pude participar de inúmeras celebrações, desde grandes festas até reuniões familiares menores, por exemplo as que acontecem quando da morte de algum *comunero*, e que, embora não sejam chamadas de festas, possuem os mesmos elementos característicos (muita bebida, comida e música). Com a diferença marcante de que, nessas ocasiões, tristeza e alegria são emoções continuamente alternadas

entre os participantes – dado que choro e tristeza sempre podem aflorar em algum momento nas grandes bebedeiras.

Trataremos nessa seção das festas maiores, as quais estão estruturadas segundo o *sistema de cargos*, o qual consiste basicamente em um rodízio de *cargantes*, isto é, de pessoas que se comprometem em dar a festa, oferecendo comida, bebida e música fartamente a todos. A cada ano, ocorre a definição dos responsáveis pelos *cargos*, o que faz com que esse seja um modelo altamente dinâmico, pois a mesma pessoa não se responsabiliza pelo mesmo *cargo* mais de uma vez na vida, com raríssimas exceções. Existem *cargos* voluntários, no caso das festas religiosas, e *cargos* obrigatórios, como os da Festa da Água (*Yaku Raymi*), a maior e a principal festa em Andamarca. A obrigação, nesse caso, deriva da noção coletiva de que todo *comunero* assim como tem o direito de usar água para dar vida a seus cultivos, tem igualmente o dever de retribuir à *comunidad*. A água é vista pelos andamarquinos como um recurso coletivo, ao qual todos têm direito, logo, assumir um *cargo* nessa festa é uma forma de retribuir a esse coletivo, já que as celebrações nessa ocasião giram em torno da manutenção do poder fertilizador da água através de oferendas diversas (bebidas e outros elementos, inclusive danças).

Agosto é encarado como o início do ano agrícola andamarquino, período em que a terra está *abierta*, o que significa dizer que suas potências (benéficas e maléficas) estão mais intensas. O primeiro dia de agosto marca dito período e concentra os perigos manifestos por tais forças, não sendo recomendável sequer tocar a terra. Devido a essas potências predadoras da *Pachamama* (mãe terra), ser poderoso que anima as coisas do universo, dificilmente encontra-se alguém trabalhando no campo esse dia, considerado na prática quase um feriado. A realização da Festa da Água se dá ao longo de vários dias (entre 14 e 26 de agosto), evento que atrai andamarquinos residentes em outras partes do Peru e do mundo que fazem o possível para comparecer na maior e mais animada festa de seu *pueblo*, a que mais se *disfruta* e se *goza*, capaz de tornar a rotina pacata do pequeno povoado em dias intensamente agitados.

As oferendas ou *pagapas* (ou *pagos*) para a água e para a *Pachamama* são feitas logo no início da festa, geralmente de 14 a 18 de agosto, pelos *sectores* de irrigação que utilizam mais quantidade de água. Considera-se necessário fazer oferendas à terra com vinho, aguardente, *chicha de qora* (bebida fermentada de

milho), água corrente e incensos para defumação (*sahumada*) para que se tenha uma boa colheita. No local de cada *pagapa*, são depositados na terra, em um buraco profundo, pequeninos jarros de cerâmica feitos especialmente para a ocasião, os quais contêm todos os líquidos. Ao se depositar os jarros, se eles caírem em pé, significa *buena suerte* para a colheita; se algum deles virar e derramar o líquido, é sinal de *mala suerte*, de um ano agrícola ruim. Lembrando que em Andamarca bem como em outras partes dos Andes, a *Pachamama*, os *Apus* (montanhas protetoras) e os *ancestros* (também chamados de *abuelitos*), comem, bebem e gostam de ser lembrados. Por isso mesmo é preciso ofertar, dar a *Pachamama* no seu mês (agosto) tudo que ela gosta para que não se zangue e faça mal (*daño*) aos humanos e suas criações (animais e plantas), cuidando para se manter as boas relações com diferentes seres em um mundo que é afetado por nós e pelo qual somos afetados.

A sorte, a riqueza e a abundância, tanto das famílias como dos animais e dos cultivos depende das relações que se criam e se mantêm com esses seres, e cultivar essas relações passa diretamente pelo ato de alimentá-los, de compartilhar substâncias também com esses não humanos. Enquanto entidades ambivalentes, elas podem agir positiva ou negativamente, fazendo-se necessário reforçar e renovar os *pactos*, mostras de *respeto* e de humildade, o que nos faz recordar das oferendas dos mineiros bolivianos para o *Tío*, nome dado ao ser sobrenatural que vive nas profundezas subterrâneas, também chamado de *Diabo*, do qual depende a sorte (a vida e a riqueza) desses trabalhadores nas minas de estanho, conforme descrevem as célebres etnografias de June Nash (1979) e de Michael Taussig (2010). Do mesmo modo, as *pagapas* para a *Pachamama*, *Apus*, *ancestros* e até mesmo para a própria água, explicitam o reconhecimento de seu poder e materializam a lembrança de que a vitalidade das coisas existentes no mundo depende da cooperação entre os coletivos humanos e não humanos<sup>9</sup>, noção muito presente entre os andamarquinos. Os mineiros bolivianos não fazem oferendas somente ao *Diabo*, mas também às montanhas, ressaltando uma noção andina primordial que é a da natureza ou paisagem animada com quem os humanos trocam dádivas constantemente, como sublinhou Taussig (2010, p. 222): “As pessoas alimentam o corpo da montanha com dádivas e sacrifícios, e a montanha retribui com comida para todos”.

<sup>9</sup> Na coletânea organizada por Rivera Andía (2014) há inúmeros exemplos etnográficos dessa cooperação entre coletivos humanos e não humanos nos Andes.

Voltando ao sistema *de cargos*, cada festa é composta por um conjunto de *cargos*, o qual possui uma hierarquia. Jovens recém-casados, por exemplo, nunca serão responsáveis pelo *cargo* máximo, mas por um cargo proporcional à posição em que se encontram no momento. Há uma gradação de *cargos* por meio da qual se percebe uma lógica que leva em conta diferentes momentos da vida dos andamarquinos: desde os solteiros e recém-casados, a quem corresponde os *cargos* menores, até os casais que já alcançaram suficientes condições (idade madura, bens, filhos adultos, já passaram *cargos* menores), os aspirantes ao *cargo* máximo<sup>10</sup>. Na Festa da Água, o *cargo* que ocupa o topo da hierarquia é o *mayor de danzantes*, anfitrião responsável pela principal atração da festa: os *danzantes de tijeras*<sup>11</sup>, cuja dança em si é uma oferenda. Essa é uma obrigação exigida àqueles que usam maior volume de água para regar e, de acordo com um princípio de proporcionalidade, devem retribuir na mesma medida, responsabilizando-se pelo *cargo* mais importante e mais caro.

O *comunero* que reúne todas as condições e ainda não assumiu um *cargo* correspondente tem chance de ser apontado diante de todos nas assembleias, espaços onde se definem assuntos referentes à vida coletiva. Para recusar, a pessoa indicada precisa de uma boa justificativa: doença grave na família, morte recente da esposa/filho/pais, devendo também realizar uma previsão do cumprimento do seu compromisso. Idealmente, trata-se de um constante concentrar e distribuir ao longo da vida; quando se alcança mais um nível da hierarquia social, considera-se que já é momento de assumir outra obrigação, até alcançar o topo dos *cargos*. Mesmo que o candidato não tenha recursos materiais para *pasar* o *cargo*, apesar de ter idade, pode ter uma rede de familiares que o ajudarão a cumprir tal responsabilidade: compadres, padrinhos, pais, irmãos, primos, tios. Assim, os parentes lhe darão em *ayni* – palavra quéchuá que significa retribuição,

---

<sup>10</sup> Trata-se de um “estímulo acumulativo” ao longo da vida dos andamarquinos ao qual Ossio (1992a) se refere em sua tese. O autor discorre sobre o “grau de madurez social” dos indivíduos, noção vinculada à ideia de “ciclo de desenvolvimento dos *comuneros*”. Seguindo esse movimento os indivíduos engrenam numa competição saudável, positiva, a qual é a base da vida social, “um estímulo poderoso para que esses mostrem suas habilidades acumulativas e persuasivas e, conseqüentemente, seu grau de madurez social” (OSSIO, 1992b, p. 263; tradução minha).

<sup>11</sup> A *danza de tijeras* é originária dos departamentos de Ayacucho, Huancavelica, Apurímac e norte de Arequipa, no sul dos Andes Centrais do Peru. O *danzante* desempenha sua performance sozinho ao som de violino e harpa, manuseando com a mão direita uma tesoura que é um instrumento musical idiofônico cujo som é produzido pelo choque das duas folhas. Essa dança é um ritual propiciatório para o bom desenvolvimento do ano agrícola (ARCE SOTELO, 2006).

intercâmbio recíproco, ajuda mútua, reciprocidade (GOSE, 2001; ALLEN, 2008; ISBELL, 2005) –, ou seja, que os parentes vão dar, esperando uma retribuição no futuro, quando cada um deles tiver uma obrigação semelhante. Esses familiares e amigos mais próximos também podem *ayudar* ou *apoyar* com um dos requisitos importantes para a festa, invariavelmente música, comida e bebida; ou, ainda, podem ajudar a fazer os preparativos necessários – conseguir lenha para cozinhar, matar animais, fazer a comida (cortar e descascar uma infinidade de legumes, cozinhar e servir os convidados). A realização dessas tarefas é algo que se espera dos parentes e amigos mais próximos e também daqueles que já foram ajudados em eventos semelhantes, e que estarão apenas retribuindo o apoio que já receberam. São obrigações implícitas, que cada um deve tratar de cumprir se quiser consolidar e reforçar suas relações. Dar uma festa implica mobilizar um considerável contingente de pessoas por vários dias para que, assim, seja possível executar tarefas extenuantes, *trabajosas*, as quais envolvem também custos altos.

Com efeito, *pasar un cargo*, além de *cumprir* com uma obrigação, questão de honra e reputação, é também a oportunidade de ganhar muito prestígio entre os *comuneros*. Tudo depende se o *cargante* será considerado bom anfitrião, e para que isso aconteça é necessário que haja bons músicos e dançarinos, fartura de comida e bebida. Esse conjunto de elementos que caracterizam as festas de forma geral indicará se tal pessoa é *tacaña* (mesquinha) ou se *pasó bien* seu *cargo*. O bom anfitrião é conhecido como *allintampito*, palavra quéchua que designa aquele que recebe bem, que oferece com fartura, *sin medir* comida e bebida (sem controlar, sem mesquinhar). O pior anfitrião é aquele que *tiene y no quiere dar*, a pessoa que mesmo possuindo recursos não aceita nenhum *cargo* ou, mesmo que aceite, se empenha para gastar o mínimo possível – o lado negativo do sistema de *cargos*, segundo os andamarquinos, é que ele *no te deja progresar*, não permite a acumulação, pois tudo que foi economizado durante anos terá de ser gasto com a festa. Voltando a sublinhar o *ayni* em seu sentido mais amplo como um princípio central nas sociedades andinas (GOSE, 2001; ALLEN, 2008; ISBELL, 2005), dar e compartilhar são atitudes sempre vistas como positivas, enquanto que exercer o movimento contrário, não dar, reter, acumular, guardar para si, ser avaro, é muito mal visto, tanto como ser ambicioso, desejar em excesso (CABALLERO, 2013b).

Em Andamarca, a comensalidade aparece como um momento criador de intercâmbios, seja no compartilhamento repetido e recíproco do cotidiano, inclusive

no trabalho no campo, seja durante as festas, momentos extraordinários de grande importância no que se refere à construção de laços e aprofundamento de vínculos (BELAUNDE, 2001; 2008; OVERING, 1999). À diferença da comensalidade diária, os momentos festivos são mais formais. Deve-se aceitar o oferecido de qualquer forma; caso não seja do desejo do convidado consumir imediatamente, é possível levar sua porção para casa. Para recusar, a pessoa deve ter alguma boa razão (doença ou mal-estar físico, ou haver recebido o convite imediatamente após uma refeição) que justifique sua exclusão do momento em que todos comerão juntos. Não se pode simplesmente recusar o oferecido, é preciso *recibir* o que é dado (*hay que recibir*). Um andamarquino jamais recusa comida, e os forasteiros devem fazer o mesmo. Da mesma forma que um anfitrião pode zangar-se com alguém que recusa a comida que lhe é oferecida, também pode incomodar-se com os convidados que não dançam e não bebem, dizendo que está gastando *por gusto* (em vão) com músicos e bebidas. Por um lado, o anfitrião tem que convidar e oferecer, por outro, os convidados têm que aceitar o que lhes é oferecido. Trata-se de uma etiqueta, logo, de uma expectativa sobre o comportamento de ambas as partes, não apenas do anfitrião, mas também dos convidados que “*deben alegrarse y bailar, tomar para ponerse aún más alegres, deben llenarse de comida, o sea, deben aceptar de todo dejándose llevar por los ritmos de la fiesta y a penas acompañarlos, sin ofrecer resistencia*” (MURGUÍA, 2014, p. 121).

É precisamente esse o esforço dos convidados, que ainda que não sintam desejo de comer, beber ou dançar, terão que fazê-lo de alguma forma, pois não se trata somente do seu querer, como mencionado acima, mas de uma espécie de vontade coletiva que deve predominar nesse momento. Assim, os anfitriões e seus ajudantes devem fazer com que os convidados comam, bebam e dancem (costuma-se dizer que nas festas *te hacen comer/beber/bailar*). Se a pessoa resistir ao que lhe é oferecido, se ela não deseja realizar o esforço necessário para estar na festa, sequer deve participar. Assim dizem os andamarquinos que já não estão dispostos a beber quando de fato não desejam, ou a dançar quando realmente não estão alegres; embora uma vez ou outra seja possível usar de alguma artimanha para escapar das obrigações do convidado. A experiência de beber e dançar junto nas festas é em si uma forma de (re)fazer relações, momentos muito valorizados pelos andamarquinos que gostam de enfatizar que *hay que vivir la fiesta, hay que gozar*. Esta é a razão da festa: viver um evento extraordinário, beber e dançar

excessivamente, fazer o corpo desgastar-se de outra forma que não através do trabalho. Dançar com vontade, expressando movimentos vivazes e empolgação, sapatear no ritmo da música, cantar e, talvez, se emocionar são atitudes esperadas, ou seja, todos devem se entregar aos ritmos da festa, exatamente como se refere Murguía (2014). Ou, ainda, como diria Taussig (2010, p. 323) sobre as festas, trata-se de “um momento de transgressão autorizada envolvendo consumo e doações excessivos, momento de desperdício e desprendimento”.

A importância das bebidas alcoólicas reside, em parte, na gestão dos humores e das emoções dos convidados, por ser uma substância que ajuda a liberar as “expresiones de dolor o de alegría”, caracterizando-se como “un acto que fundamentalmente expresa lazos sociales” (ALLEN, 2008, p. 180). Cientes disso, as *despenser*as, senhoras encarregadas de servir as bebidas, distribuem entre os convidados *quemadito* (bebida quente que tem como base uma bebida destilada que vai ao fogo junto com uma mistura de ervas, cascas de frutas e outros temperos aromatizadores) ou *cañazo* (destilado de cana-de-açúcar), alternando com *chicha de qora* (bebida de milho bem pouco fermentada, não chegando a ser considerada uma bebida alcoólica), esta última capaz de alimentar e, por isso, de auxiliar na modulação dos efeitos do álcool. As *despenser*as acompanham os convidados onde quer que eles estejam, visto que uma marca importante das festas é seu caráter móvel, possuindo liberdade para se deslocar. Com isso, destacamos que não raro podemos encontrar a casa do anfitrião vazia durante a festa, sinal de que ele, seus convidados e seus músicos saíram para visitar seus *compadres*, ou para cantar e dançar pelas ruas de Andamarca ou, no caso das festas de *cargos*, para ir à casa de outro anfitrião – essas festas possuem vários anfitriões, pessoas que *pasam* diferentes *cargos*, o que acaba resultando numa grande festa, a qual é composta por um conjunto de festas menores e que, ao se encontrarem na praça central e em outros lugares, expressam sua magnitude.

Com suas chaleiras em mãos, garrafas e copos, as *despenser*as vão atrás da festa repartindo *animu* entre todos. Cada pessoa é servida por vez em copos de vidro que são compartilhados por todos; o convidado deve beber todo o líquido sem se demorar muito enquanto a *despenser*a aguarda. A tentativa de evitar ingerir toda a bebida sempre existe por parte daqueles que resistem à *tomadera* (bebe-deira), porém o papel dessas senhoras é também o de supervisionar, digamos, se o convidado tenta trapacear guardando parte do líquido na boca para cuspir

assim que ela se dirigir a outra pessoa. E, mesmo quando achamos que passaremos despercebidos em meio a tantos convidados, somos surpreendidos com os convites dessas discretas senhoras. Através da ingestão das bebidas alcoólicas, vai-se estimulando progressivamente a animação da festa, mas certos convidados são obrigados a se animarem mais, como é o caso dos anfitriões, que devem ser constantemente servidos. Uma prerrogativa presente igualmente nas festividades no campo (semeadura e colheita), em que o trabalho possui certa ênfase na primeira parte da celebração. Depois que todos trabalharam e comeram juntos, devem compartilhar bebidas alcoólicas abundantemente. A celebração culmina com a embriaguez obrigatória dos donos das roças, protagonistas que têm que se divertir após o esforço de coordenar inúmeros preparativos.

Nas festas maiores, como a Festa da Água, momentos em que se formam enormes rodas ou *redondelas*, com dezenas de participantes que dançam intensamente variações de sapateados andinos, tampouco é aconselhável rechaçar bebidas alcoólicas. A bebida deve passar por todos, sendo servida também em um único copo, devendo fazer a *volta (dar la vuelta)* e não saltar (*no saltar*) ninguém, ou não deixar ninguém de fora; assim todos são convidados e vão sendo contagiados pelos ritmos da festa, mostrando-se mais e mais alegres a cada *vuelta*, estado de ânimo que deve ser expresso também pela forma de dançar. Todas as danças coletivas devem ser executadas com vigor, animação e força, sendo um requisito para se dançar bem, o que se nota através do ritmo e da marcação dos passos, do movimento vivaz dos braços, da alegria esfuziante. Tudo isso reveste de beleza a dança e seus dançarinos que, ao notarem um mínimo desânimo entre os participantes e, com isso, a chance de que seu desempenho se afaste de uma dança bonita e admirável, tratam de se reanimar. Um deles, então, grita sonoramente: *¡Aire, aire!* Ao ouvirem a exclamação todos devem imprimir vigor e alegria em seus movimentos e, se for o caso de demonstrar muita potência e disposição, grita-se: *¡Chaki, chaki!*<sup>12</sup> Este é o comando para que todos iniciem um sapateado golpeando com força o chão, como se descarregassem instantaneamente parte de suas vitalidades a cada passo, seguindo a cadência imposta pelas cordas da harpa e do violino. Finalmente, quando a intenção é renovar as forças, grita-se logo após o término de uma música: *¡Pisto, pisto!*<sup>13</sup> Imediatamente aparece alguém

<sup>12</sup> *Chaki* significa pé em quéchua.

<sup>13</sup> Traduzido pelos andamarquinos por "combustível".

com uma garrafa de bebida alcoólica e copos para distribuir aos dançarinos que, em seguida, estarão reanimados.

Voltando ao ato de recusar, cabe ressaltar que, na compreensão dos andamarquinos, a recusa de comida e bebida é claramente sinônimo de *desprecio* (desprezo), uma recusa à interação, à possibilidade de retribuição, ou à possibilidade de criação de relação (CABALLERO, 2013b)<sup>14</sup>. Em oposição, o ato de oferecer é visto como um gesto de *cariño*, ou, mais ainda, uma atitude inclusiva, uma vez que de fato o convidado tem a chance de compartilhar algo com aquele que lhe oferece. Se *no se puede* recusar, tampouco se pode deixar de oferecer, ou de convidar. Tais noções vão exatamente na mesma direção do que já afirmara Mauss (2003, p. 201-2) no seminal *Ensaio sobre a dádiva*: “Recusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão”. Pois bem, pode-se dizer que é disso que se trata para os andamarquinos quando se convida/aceita: uma possibilidade de aliança e de comunhão com os demais. Toda pessoa presente deve ser convidada para comer e para beber, é um costume (*costumbre*) que os andamarquinos dizem ainda preservar diferentemente de outros *pueblos* da região onde mais recentemente pessoas desconhecidas são automaticamente excluídas de tal comunhão. Até para as celebrações familiares todos estão virtualmente convidados, como é o caso do *Pito*<sup>15</sup>, uma festa que ocorre no campo na época da sementeira do milho e que expressa bem o lugar do trabalho realizado com alegria, daí seu tom festivo perceptível pelo preparo de bebida especial, bandeirolas coloridas que enfeitam os animais, visitas que ajudam com o trabalho. Qualquer pessoa que esteja passando perto, seja vizinho, amigo ou visitante será recebida da mesma forma. Cabe a esse oferecer algo em contrapartida, preferencialmente uma garrafa de bebida alcoólica e um par de flores grandes para o casal dono da chácara, que as colocam no chapéu sinalizando a ocasião festiva. Mas se a pessoa nada dispuser será igualmente recebida, devendo aceitar tudo que lhe oferecerem, assumindo o compromisso implícito de retribuir no futuro.

<sup>14</sup> A recusa de comida é uma atitude negativa também porque pode fazer com que a comida não volte mais para aquele que a rejeitou (ver PEÑAFIEL, 2015); de certa forma pode-se dizer que recusar a comida é recusar a sorte.

<sup>15</sup> *Pito* é o nome da bebida de consistência pastosa que resulta da mescla de *chicha de qora* com *machka* (farinha fina de cereais variados, açúcar e canela) preparada especialmente para a celebração que recebe o mesmo nome.

Nota-se, entre os andamarquinos, atitudes que expressam uma ênfase na perspectiva inclusiva, segundo a qual todos são sempre considerados; sendo assim, recusar ou não receber significa excluir-se, um movimento contrário ao movimento predominantemente desejado. Isso nos remete à perspectiva que se tem do outro nos Andes, pois uma mesma pessoa ou grupo pode ser vista ora como “*nós*”, ora como “*outro(s)*”. Esse pertencimento circunstancial e relativo da pessoa, expressa a necessidade e a complementaridade do outro<sup>16</sup>. Um exemplo da possibilidade de transformação em ‘de dentro’ e ‘de fora’ é a penalidade máxima prevista nas regras da *Directiva Comunal*. Aquele que cometer uma falta considerada gravíssima receberá uma sanção proporcional: deixa de ser *comunero*, perdendo todos os seus direitos – por exemplo, receber água para irrigação. Contudo vale ressaltar que para ser um *comunero* é preciso cadastrar-se nessa espécie de associação de moradores que é a *Directiva Comunal*, e, para que se tenha acesso a esse direito, é preciso ter vivido pelo menos dois anos em Andamarca, ao longo dos quais, conforme o entendimento dos andamarquinos, a pessoa conviveu com outros sobre o mesmo território, sob o mesmo céu, compartilhando a mesma água, alimentando-se dos frutos da terra andamarquina – e, assim, tornando-se composta por esses elementos, sem os quais seria impossível sobreviver. Além do mais, a participação das atividades coletivas (festas e trabalhos) é outra forma de construir relações com lugares e pessoas de Andamarca. A primeira condição, portanto, é tornar-se parte da *comunidad* de fato, depois de direito, *status* que formaliza direitos e deveres. Daí ser possível dizer que este é um movimento na direção da familiarização que possibilita que outros, segundo tais condições, possam (des)tornar-se *comunero* – à semelhança do que Overing (1999, p. 90) observa entre os Piaroa na Amazônia sobre a prática cotidiana, o processo da vida comum, que vai fazendo com que os membros de uma comunidade vão “se tornando de mesma natureza”, ou, similares.

### **3 DA OBRIGAÇÃO DE DAR E DE SE ESFORÇAR**

Passemos brevemente à organização espacial do território de Andamarca a fim de compreender um pouco mais a respeito das *faenas*, um método de trabalho pré-hispânico, excelente exemplo do que gostaria de destacar neste texto

---

<sup>16</sup>Sobre esse tema ver Ortiz Rescanière (1993).

acerca do trabalho coletivo. O povoado em si está dividido em quatro bairros: Pata (oriente) e Tuna (ocidente), Ccarmencca (sul) e Antara (norte); e o distrito<sup>17</sup> possui três *anexas* ou pequenas vilas: Chiricre, Huaccaracca e Huayllahuarmi. A divisão em metades também se dá no âmbito do território do distrito: o rio Negromayo corta o vale dividindo-o em uma margem oriental, alimentada pelo rio Vizca; e uma margem ocidental, alimentada pelo próprio Negromayo. Todas essas unidades, os *sectores* da *puna* – as terras próprias para o pastoreio – ou os *sectores* do vale – as terras próprias para a agricultura e criação de vacas leiteiras –, assim como os bairros, possuem um presidente e um comitê (vice-presidente, secretário, tesoureiro, suplente), encarregados de questões administrativas, eleitos periodicamente. A importância da divisão em partes está relacionada à capacidade de organização dos andamarquinos para diferentes fins. No caso de *faena* por bairros, ou seja, um dia de prestação de trabalho coletivo e não remunerado para a *comunidad*, os presidentes dos bairros são os responsáveis por recrutar os *comuneros*, organizar e fiscalizar o trabalho. Cada unidade é uma equipe e as tarefas a serem executadas são distribuídas entre os membros de cada equipe.

As *faenas* mobilizam a todos os que vivem em Andamarca configurando-se como eventos ideais para se realizar grandes empreendimentos em benefício de um coletivo, seja da *comunidad*, de um bairro ou de um *sector*. Fazer *faena* é uma obrigação dos *comuneros* para com o coletivo e uma forma de obter seus direitos: *El que trabaja tiene derecho*. Enquanto aqueles que não cumprirem com suas obrigações recebem sanções estipuladas coletivamente e podem, ainda, perder parte de seus direitos. Um membro de cada família (casal e filhos) deve comparecer à *faena*, caso não seja possível, deve-se pagar alguém para cumprir a obrigação. A contrapartida das autoridades é proporcionar *chicha*, coca, bebida e cigarro a todos os que estão trabalhando. Devido ao entendimento de que a pessoa vai se constituindo não apenas no sentido moral, mas também físico a partir dos elementos naturais locais (a água, o ar, a terra uma vez que necessita se alimentar) é que todos devem contribuir através de seus esforços com algumas benfeitorias locais. Desse modo, como moradora de Andamarca por alguns meses, me senti motivada a participar voluntariamente de algumas *faenas* – o que foi encarado pelos demais como algo positivo –, experiência que me permitiu

<sup>17</sup> Lembrando que distrito é o menor território político-administrativo do país.

compreender a importância de trabalhar junto como um meio para a criação e a consolidação de relações com os demais moradores.

No início de uma *faena* cada participante recebe um punhado de folhas de coca, um cigarro e um pouquinho de bebida, elementos essenciais para as oferendas à *Pachamama*, *Apus* e *ancestros* com o propósito de que tudo corra bem durante as atividades (*para que te vaya bien*), da mesma forma que são feitas durante a sementeira para que os cultivos floresçam e se desenvolvam devidamente. Depois disso todos estão aptos a começar o trabalho, via de regra *pesado*, atividades que demandam resistência, força e fôlego – como carregar areia e pedras para a construção de canais. As tarefas consideradas mais *pesadas* são sempre destinadas aos homens. Nos intervalos para descanso, uma senhora serve uma pequena porção de bebida alcoólica a todos. É o momento da *miskipa*, substantivo derivado de *miskipar*, verbo que significa consumir aquilo que é *miski*, ou seja, gostoso, e as substâncias que reestabelecem a força e o vigor para seguir trabalhando são consideradas *miski* (coca, cigarro, bebida alcoólica). Beber durante as *faenas* é algo esperado, sobretudo porque a própria bebida é chamada de *ánimu*, que significa a força vital de tudo que é animado – um componente da pessoa segundo Spedding (2008), semelhante à alma, mas, ao mesmo tempo, diferente, pois a pessoa andina é composta de corpo, alma e *animu* (*ajayu*). À semelhança do que vimos nas festas, a bebida alcoólica é um líquido que anima fazendo com que o corpo torne-se mais estimulado para o trabalho desde que bem dosado nessas ocasiões. Para os andamarquinos, o álcool é uma substância que dá coragem, força, tira o medo, fazendo a pessoa perder a *flojera* (preguiça), a insegurança ou a dúvida, além de revigorar e repor o vigor físico. Contudo embriagar-se até cair durante as *faenas*, impossibilitando o trabalho, não é um comportamento aprovado pelos demais ainda que eventualmente suceda. Se esses momentos se transformarem em *tomadera*, o trabalho não *avanza*, sendo as festas os momentos propícios para as bebedeiras coletivas. Não obstante, depois de encerrada a *faena*, aqueles que ficaram *picados* – estado que indica que a quantidade de álcool passou ligeiramente do ideal, fazendo com que a pessoa tenha vontade de beber mais – seguem bebendo juntos em algum lugar, conduta que não parece incomodar os demais<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Beber sozinho é uma conduta reprovada socialmente; beber demanda interação social, assim,

Já a coca, substância muito poderosa, possui um papel “explícitamente dialógico con múltiples seres sujetos del cosmos” segundo Flores (2016, p. 144), isto é, permite que os humanos se comuniquem com seres de outros mundos<sup>19</sup>. O caráter mediador da folha, a qual conecta humanos e outros seres, reforça também os nexos entre aqueles que mascam coca juntos – da folha se extrai seu sumo lentamente, não sendo engolida –, compartilhamento compreendido como sinal de amizade e cooperação. Essas são algumas das capacidades da planta, de comunicar e de produzir comunhão, para as quais nos chama atenção Catherine Allen (2008) em sua extraordinária etnografia sobre as formas como a coca é compreendida pelos habitantes de uma comunidade andina peruana. A mastigação de coca consiste, sobretudo, em um “modo de vida”, e pessoas de verdade, ou “personas reales”, mascam coca, o que significa “afirmar valores y actitudes; hábitos de la mente y del cuerpo” (ALLEN, 2008, p. 20), além de “una invitación a la interacción social” (ALLEN, 2008, p. 154).

Uma característica fundamental do trabalho coletivo é a jocosidade, expressa através de brincadeiras do tipo *bromas rojas*, literalmente brincadeiras vermelhas, no sentido de safadas, picantes. Ao rir e brincar, o trabalho torna-se mais leve, menos *pesado*, não sentindo-se tanto o cansaço. Desse modo, resulta no momento oportuno para *fastidiar* alguém, incomodar no sentido de zombar, fazendo com que a atividade encarne um misto de diversão e trabalho, transformando tais empreitadas em lides menos *fastidiosas*, *aburridas*, as quais, porém, não deixam de ser vistas como trabalho. Com esse objetivo, é importante que a *faena* esteja repleta de participantes para que as tarefas sejam distribuídas entre todos, não se tornando demasiado cansativas e impossíveis de serem concluídas. Os mais velhos, inclusive, relembram o tempo em que as *faenas* eram inevitavelmente acompanhadas de música (bumbo e flauta pan) como as festas, algo um tanto menos frequente na atualidade. Ainda que certa porção de alegria seja desejada, essa deve emergir na medida em que aquece o trabalho, contribuindo para que a empolgação dos participantes seja crescente, semelhante ao ritmo que vai sendo

---

supõe-se que aqueles que bebem sozinhos estão doentes (deprimidos ou alcoólatras).

<sup>19</sup> A coca é usada nas terras altas sul-americanas de várias formas rituais, principalmente para curar e adivinhar o futuro. Nesse último caso, a leitura da coca é realizada por especialistas (“*curanderos*”, “*chamanes*”, “*brujos*”, “*médicos*” etc.) e também por pessoas comuns nas suas rotinas – ver mais em Flores (2016) e Allen (2008).

marcado durante as festas. Embora as *faenas* contenham características festivas a ponto de se imbricarem com as celebrações em determinados momentos, o objetivo maior desse coletivo é a realização e a conclusão de tarefas árduas que se busca fazer com certo prazer para que se tornem mais amenas e, portanto, exequíveis. O riso e a alegria favorecem o trabalho em seu conjunto, gerando certo grau de excitação que estimula positivamente o ritmo das atividades.

Uma *faena* épica desde minha chegada a Andamarca aconteceu em setembro de 2010, também a maior de que já participei<sup>20</sup>. A comunidade em peso atendeu ao chamado das autoridades locais *por necesidad* devido ao problema da seca que afetava a toda a população, o qual era resultado de uma reforma dos canais de irrigação. Essa *faena* tinha como objetivo abrir uma estrada no campo onde não havia nada além de mato, pedras e cactos, iniciativa que permitiria a passagem de caminhões de areia até os locais de reconstrução dos canais, transporte até então feito somente com tração animal. Uma tarefa desafiadora, que incluía tirar pedras do caminho, independente de seu tamanho; aplanar terrenos com pás e rastilhos; cortar e queimar cactos e arbustos; empreitada que lembrava as obras dos antepassados como a construção das *andenerías*. Todos estavam demasiado empenhados no combate à seca, devidamente armados de rastilhos, pás, enxadas, picaretas etc., mobilizados pelo som de bumbo e flauta pan, elementos fundamentais nas *faenas* no passado, praticamente um “símbolo do trabalho” conforme os mais antigos, quando trabalho e festa eram dimensões ainda menos diferenciadas.

A movimentação começou com os presidentes dos bairros gritando: *¡Barrio Tuna, aquí!*. Do mesmo jeito, fizeram os outros três. Cada bairro era responsável por um *tramo*, um trecho da estrada. Tuna começou com o primeiro, o seguinte foi atribuído a outro bairro, e assim por diante até recomeçar a ordem. Os homens, em grupos de oito a dez, forcejavam com pás e picaretas limpando o terreno; ao mesmo tempo iam desenhando a primeira parte da estrada, cobrindo buracos, tornando trechos desnivelados em uma superfície levemente íngreme e suficientemente larga. As mulheres emparelhavam o terreno com rastilhos; outras equipadas

---

<sup>20</sup>Trabalhar junto é algo extremamente importante para os andamarquinos e valorizado por eles. Participar de uma *faena* de forma voluntária, como era o meu caso, foi algo que me permitiu não apenas conhecer mais pessoas, mas estreitar laços com outras que já conhecia, além de uma excelente oportunidade de ganhar o respeito da *comunidad*, principalmente dos mais velhos.

com serrotes e tesouras cortavam e arrancavam arbustos e cactos gigantescos de outro trecho numa velocidade assustadora. Às vezes alguém gritava: *Tesoura, tesoura! Alavanca!* (dispositivo usado por quatro ou cinco homens para moverem pedras muito grandes) *Barreta!* O mais próximo que tivesse a ferramenta requisitada em mãos atendia o chamado.

Mesmo o trabalho mais pesado, aparentemente impossível de ser executado sob o sol forte, parecia absolutamente exequível para homens e mulheres determinadas, que se mostravam incansáveis. Exatamente como alguns andamarquinos já me haviam dito: o povo de Andamarca *¡cuando se decide, se decide!* Em outras palavras, ninguém os detém, demonstrando determinação de sobra. Todos pareciam um pouco engenheiros e arquitetos, fossem homens ou mulheres, sabiam exatamente como proceder, traçando os desenhos da estrada e decidindo coletivamente como fazer. Tudo era realizado de forma sincronizada, por vezes parecendo executar-se uma coreografia. Os homens que tentavam deslocar uma pedra imensa, por exemplo, batiam todos ao mesmo tempo com a picareta no chão e, ainda quando tal gesto não coincidia, havia certa ordem e sincronia: primeiro um, depois o seguinte e assim por diante. Atrás deles, havia quase o mesmo número de mulheres esperando que eles concluíssem sua parte para imediatamente *igualarem* a terra com seus rastilhos.

Da mesma forma, durante a sementeira, nota-se a força de certo ritmo que vai predominando na realização das tarefas coletivas. As mulheres, nesse caso, depositam as sementes na terra enquanto os homens, geralmente uma dupla, assumem o papel de aradores, um deles guiando os touros e o outro empurrando o arado. Quando o estoque de sementes termina, é preciso reabastecer as mantas rapidamente, de preferência uma de cada vez, de modo que o trabalho não seja interrompido. Ao participar da atividade, é possível perceber que sua execução possui um ritmo bem marcado, demandando também sincronia e agilidade da equipe, sendo fundamental que o apoio entre os participantes seja recíproco. Caso contrário, o trabalho *no avanza*, o que de forma alguma é desejável. Aqueles que ajudam ou apoiam familiares, parentes ou amigos, podem receber como retribuição uma pequena parte da colheita pelo seu esforço. A ideia de que dar é uma conduta positiva também está relacionada com uma certa noção de sorte na produção familiar. Conforme chama atenção Bugallo (2014, p. 361), para que os cultivos cresçam e amadureçam como deve ser, é preciso *“saber compartir*

*e invitar parte de las producciones logradas*". O ato de compartilhar garante a multiplicação (*multiplico*) das famílias, animais e plantas, contribuindo para que a sorte também se multiplique.

O trabalho coletivo possui um lugar central na construção desse coletivo que os andamarquinos chamam de *comunidad*. A potência derivada desse encontro entre *comuneros*, resultando numa reunião de forças canalizadas para a criação de obras coletivas, digamos, é muito semelhante à potência dos encontros quando a finalidade são os protestos. Essa força das *faenas* já era destacada no trabalho literário do escritor e antropólogo José Maria Arguedas, no célebre romance "Todas las sangres", onde a *faena* se converte em um meio de mobilização da resistência dos camponeses indígenas na região andina do Peru (MOORE, 2003). A notável descrição do trabalho dos *comuneros* nesse romance ressalta a dimensão organizativa da *faena* convertida em fonte de resistência. Para Moore, José María Arguedas consegue mostrar a importância das autoridades indígenas que aparecem como meio que torna possível que os *comuneros* se organizem e se apresentem como "uma frente unida ante seus adversários" (MOORE, 2003, p. 159). Desse modo, segundo a autora, um ponto importante do trabalho de Arguedas é a relação que se apresenta entre a terra trabalhada e sua defesa. O escritor faz emergir uma linguagem indígena de resistência arraigada na defesa da terra e do trabalho como metáfora da resistência contínua, ressalta a autora. Tal relação percebida de forma sagaz por Arguedas revela uma dimensão poderosa desses coletivos, cujas ações podem ser tão potentes na medida em que são irrefreáveis, e, podemos agregar, na medida em que os *comuneros* "transcende(m) sua posição individual" ao estarem imersos nesse coletivo (MOORE, 2003, p. 230).

No dia a dia, percebe-se que a divisão em partes é o que torna possível uma competição positiva, semelhante àquela presente na dinâmica dos jogos esportivos, capaz de engendrar *ánimo*. Sem esse princípio dinamizador, estimulante ou 'animador', seria difícil realizar diversas atividades como abrir caminhos e estradas, construir e limpar canais de irrigação. Como mostra o mito que Juan Ossio (2006) extrai do estudo de Salvador Palomino (1984) sobre a comunidade de Sarhua, revelando o que o autor caracteriza como um traço das cosmologias andinas. Quando todos eram iguais e não existiam *ayllus*<sup>21</sup> não havia "*ánimo*"

---

<sup>21</sup> De acordo com Allen (2008, p. 159), ayllu "en su definición más general, es un grupo de indi-

para trabalhar até que os homens pensaram em se opor uns aos outros, e a autoridade os dividiu. Com a divisão, foi introduzido “un estímulo para el trabajo pues permitió la competencia, que unos rivalizaran con los otros y se acelerara el trabajo” (OSSIO, 2006, p. 48). Cria-se, assim, uma competição positiva, princípio fundamental uma vez que aquece o trabalho.

É preciso ainda destacar que, nas *faenas*, todos dão uma porção de si através de seu suor conforme se esforçam, em favor do coletivo da mesma forma que nas festas – coletivo que deve ser entendido de forma ampla, incluindo também *Pachamama*, águas e montanhas, animais e plantas etc. Ademais, pode-se ver o próprio gesto de fazer/distribuir *chicha* e comida como uma forma de dar parte de seu corpo através de seu esforço<sup>22</sup>. Em ambos os casos, trata-se de uma forma de devolver, de retribuir as forças que foram tomadas, algo semelhante ao ato de passar um *cargo* na Festa da Água, por exemplo, uma retribuição daquilo que a pessoa precisou usar, tomar uma parte, nesse caso a água, para poder constituir-se a si mesmo e aqueles que cria. Assim, pessoas vão constituindo seus corpos através dos movimentos que compreendem a festa e o trabalho coletivo; e também pela absorção das substâncias que vão compartilhando nesses momentos e em suas rotinas. As *faenas* e as festas reforçam as relações entre esses, sendo capazes ainda de fundarem relações ou até de desfazerem as que já existiam. Esse seria o caso da pessoa que não se esforça para ajudar a outros, que evita comer e beber com os demais, que é sovina ou ambiciosa, enfim, que age de forma a caracterizar um comportamento egoísta. Ainda que brevemente, vale lembrar que a própria noção de pessoa andina segundo Spedding (2008, p. 98), está estreitamente relacionada com o entendimento de que o “individuo nunca actúa de manera totalmente separada de las personas más cercanas a él”<sup>23</sup>. Pessoas

---

víduos que constituyen un cuerpo social em torno a un lugar, un ancestro o una tarea que les proporciona un foco de unidad”. Esse conceito pode ser mais cuidadosamente discutido, inclusive a própria autora ressalta sua complexidade e apresenta um longo desenvolvimento a respeito. Não obstante, essa definição por ora é suficiente para o entendimento do argumento em questão.

<sup>22</sup> Do mesmo modo que sugere Belaunde (2008, p. 98), ao dar de beber *masato* (bebida fermentada de mandioca muito comum na amazônia peruana) “la mujer da de beber su propio cuerpo, que nutre, da fuerza, alegría y emborracha a los demás”.

<sup>23</sup> A autora diz, ainda, que a “persona que se encuentra en esta red de acciones vinculadas, no es simplemente un cuerpo, y tampoco es una mente única que piensa por sí sola” (SPEDDING, 2008, p. 99).

andamarquinas dependem umas das outras para existir até corporalmente e, mais ainda, dependem da terra, das águas, dos animais, dos ancestrais, enfim, de uma cadeia de seres complexa; algo que os andamarquinos parecem, de fato, nunca esquecer.

#### **4 DOS EFEITOS DE COMPARTILHAR: A IMPORTÂNCIA DE FAZER JUNTO**

O caráter quase festivo do trabalho coletivo em contraste com o caráter trabalhoso da preparação/participação das festas nos leva a dizer que esses são momentos em que a comunidade se (re)faz, constituindo-se propriamente enquanto coletivo. O conjunto de equipes deve trabalhar de forma sincronizada uma vez que o resultado final depende de todos, assim como a sincronia presente nas danças é um aspecto fundamental durante as performances e também para sua apreciação estética. O momento de beber e de comer, bem como o de trabalhar e de dançar são situações em que todos estão compondo seus corpos das mesmas substâncias, as quais são (e devem ser) despendidas coletivamente. Nesse sentido, compartilhar esforços e substâncias em diferentes ocasiões são práticas que fundam relações da pessoa andamarquina com outros, com um coletivo, possibilitando um processo de familiarização entre diferentes seres. No sentido inverso, a recusa sistemática do compartilhamento, seja de esforço, seja de substâncias, é encarada pelos andamarquinos como uma recusa à possibilidade de forjar ditas relações.

Após descrever brevemente festa e *faena*, trata-se de demonstrar o quanto o trabalho coletivo está permeado por elementos festivos, e o quanto as festas estão repletas de etapas que demandam muitos esforços, inclusive dos convidados. Ou, ainda como se pode notar no caso das festividades no campo em torno da sementeira, esses são eventos em que os limites do trabalho e da festa são muito tênues ou nebulosos. Desse modo, foi enfatizada uma forte relação entre trabalho e festa, um imbricamento que salienta sobretudo a dimensão da ação coletiva, do fazer junto. Tal esforço coletivo é algo que está, ao mesmo tempo, relacionado ao *ánimu* de cada um, à força vital (um dos elementos que compõe a pessoa) que cada um põe em movimento e libera através de certas atividades. Assim, o ato de esforçar-se ‘trabalha’ o corpo; é um dos meios de fazer, de modelar o corpo daquele que trabalha e/ou que dança, além de (re)fazer, de (re)constituir também

o próprio coletivo. Ou seja, a constituição dos corpos depende do coletivo, requer sua participação em alguma medida. O trabalho por excelência para os andamarquinos, como foi dito, é aquele que faz o corpo suar, cansar, que requer esforço físico intenso, de tal modo que essa transformação corporal é indicativo, de alguma forma, de que esse corpo se sacrificou, à semelhança do que ocorre nas festas; processos através dos quais o corpo despense parte de sua força vital, de seu *ánimu*. Tal visão associa o corpo a uma transformação como condição necessária para que ele vá sendo forjado; e quando essa transformação se dá a partir do fazer junto, está reforçando uma das dimensões da própria noção de pessoa em Andamarca.

Ademais, é preciso sublinhar que a pessoa, para fazer junto, deve deixar-se levar por um ritmo coletivo, engendrado por todos que participam da atividade. Fazer dessa maneira exige não apenas um alto grau de cooperação, mas também de predisposição física e subjetiva para a realização e criação conjunta, o que contribui para a sincronia. O ritmo é, nesse sentido, um fluxo, e entrar no ritmo é deixar-se levar pelo fluxo das várias ações, ao qual a pessoa não deve expressar resistência, mas deixar-se permear por esses modos coletivos de compartilhar conhecimentos e experiências, aprendendo a moldar-se corporalmente e subjetivamente através das realizações coletivas. Se, em outro momento, afirmei que o princípio da rotação, ou da alternância, é visto como algo extremamente positivo pelos andamarquinos, onde a circularidade predomina sobre a estagnação/retenção, aproximando-se mais a um ideal da dinâmica das coisas no universo andino (CABALLERO, 2013b), agora trato de reforçar que cada participante das atividades coletivas não deve, de forma alguma, resistir aos seus ritmos, mas deixar-se levar por eles; e tampouco deve recusar-se a participar. Atitudes egoístas ou que expressem avidez, ou ambição desmedida, são negativas, como mencionado acima, daí a ênfase em oferecer/aceitar; e, ao contrário, da importância de oferecer parte de si ao compartilhar seu esforço, seja no trabalho ou na dança como forma de se inserir no movimento ideal e desejado, sendo visivelmente uma maneira de se comprometer, de se envolver e de interagir com os outros e uma forma de desprender-se de si mesmo.

## REFERÊNCIAS

ALLEN, Catherine. *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 2008.

ARCE SOTELO, Manuel. *La danza de tijeras y el violín de Lucanas*. Lima: IFEA/PUC-Instituto de Etnomusicología, 2006.

BELAUNDE, Luisa Elvira. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: CAAAP, 2008.

\_\_\_\_\_. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP/BCRP, 2001.

BUGALLO, Lucila. Flores para el ganado. Una concepción puneña del multiplico (puna de Jujuy, Argentina). In: RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías. Aachen: Bonner Amerikanistische Studien, 2014.

CABALLERO, Indira Viana. *Herança Rucana, berço de danzantes, terra de andenería: trabalho e política em Andamarca*. 2013a. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2013a.

\_\_\_\_\_. Alimentos, reciprocidades e fluxos: sobre a lógica da alternância nos Andes peruanos. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, SC, v. 15, n. 1, p. 123-48, jan./jun. 2013b.

FLORES, Eugenia. Las artes de leer e interpretar las hojas de coca. *PROA: Revista de Antropología e Arte*, Campinas, SP, n. 6, p. 141-60, 2016.

GOSE, Peter. *Aguas mortíferas y cerros hambrientos*. Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino. La Paz: Editorial Mamahuaco, 2001.

ISELL, Billie Jean. *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 2005.

KENDALL, Ann; RODRÍGUEZ, Abelardo. *Desarrollo y perspectivas de los sistemas de andenería en los Andes Centrales del Perú*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2009.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MOORE, Melisa. *En la encrucijada: las ciencias sociales y la novela en el Perú*. Lecturas paralelas de todas las sangres. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2003.

MURGUÍA, Luis. Tauromaquia en el altiplano (Puno). In: RIVERA ANDÍA, Juan Javier (Ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías. Aachen: Bonner Amerikanistische Studien, 2014.

NASH, June. *We eat the mines and the mines eat us: dependency and exploitation in bolivian tin mines*. New York: Columbia University Press, 1979.

ORTIZ RESCANIÈRE, Alejandro. *La pareja y el mito: estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

OSSIO, Juan. Andinidad. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, n. 33, 2006.

\_\_\_\_\_. *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1992a.

\_\_\_\_\_. *Los indios del Perú*. Madrid: MAPFRE, 1992b.

OVERING, Joanna. *Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 81-107, abr. 1999.

PALOMINO, Salvador. *El sistema de oposiciones de la comunidad de Sarhua*. Lima: Ed. Pueblo Indio, 1984.

PEÑAFIEL, Adriana Paola Paredes. Relações do alimentar e relações que alimentam: El Tambo e a Mamacocha no norte do Peru. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, Pelotas, RS, v. 3, n. 2, p. 219-41, jul./dez. 2015.

RIVERA ANDÍA, Juan Javier (Ed.). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá*. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías. Aachen: Bonner Amerikanistische Studien, 2014.

SPEEDING, Alison. La persona humana en los Andes. In: SPEEDING, A. *Religión en los Andes*. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina. La Paz: ISEAT, 2008.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

### **Sobre a autora:**

**Indira Viana Caballero:** Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestrado e doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora Visitante no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Roraima.  
**E-mail:** indiranahomi@yahoo.com.br

Recebido em 28 de julho de 2017

Aprovado para publicação em 17 de outubro de 2017

# Uma abordagem histórico-antropológica do contato entre os Akwẽ-Xerente e a sociedade não indígena

## *A historical-anthropological approach of the contact between the people Akwẽ-Xerente and the non indigenous society*

Poliene Soares dos Santos Bicalho<sup>1</sup>

Márcia Machado<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i35.479>

**Resumo:** Neste trabalho teórico, as autoras contextualizam a produção discursiva e historiográfica acerca da história indígena no Brasil. Em especial, ao tomarem como eixo norteador o diálogo necessário entre as áreas de História e Antropologia, buscam apontar possíveis diretrizes interpretativas para o desenvolvimento de pesquisas acerca das questões indígenas. Na reflexão teórica, destacam o conceito de longa duração, formulado por Fernand Braudel, para a compreensão da temática. A fim de demonstrar a efetividade da conceituação, propõem uma discussão do movimento indígena na história a partir da descrição dos processos históricos do contato interétnico da etnia Akwẽ-Xerente com parcelas da sociedade nacional.

**Palavras-chave:** História e Antropologia; indígenas Akwẽ-Xerente; políticas e legislação indigenistas; contatos interétnicos.

**Abstract:** In this theoretical work, the authors contextualize the discursive and historiographic production about the indigenous history in Brazil. In particular, when they take as a guide the necessary dialogue between the fields of History and Anthropology, they try to point possible interpretative guidelines for the development of research on indigenous issues. In the theoretical reflection they emphasize the concept of long duration, formulated by Fernand Braudel for the understanding of the thematic. In order to demonstrate the effectiveness of the conceptualization, they propose a discussion of indigenous movement in history from the description of the historical processes of the interethnic contact of the Akwẽ-Xerente ethnic group with parts of the national society.

**Keywords:** History and Anthropology; indigenous people Akwẽ-Xerente; policies and legislation indigenist; interethnic contacts.

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Goiás (UEG), Anápolis, Goiás, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Tocantins (UFT), Miracema do Tocantins, Tocantins, Brasil.

As sociedades indígenas de hoje não são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história. (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 12).

## 1 INTRODUÇÃO

O estudo acerca de qualquer temática a respeito dos povos indígenas impõe a necessária compreensão dos processos históricos de um determinado contexto cultural ou étnico, no qual se insere o recorte delimitado do fenômeno a ser pesquisado. Contudo, a exclusão dos indígenas na e da História do Brasil e o desconhecimento de suas histórias se constituem, ainda hoje, em algumas das problemáticas centrais nas produções, pesquisas e estudos a respeito dos povos originários.

De acordo com Melatti (1994), pouco se sabe sobre os processos históricos das sociedades nativas<sup>3</sup>, tanto no que diz respeito à origem como nos últimos cinco séculos de contato com a sociedade não indígena. Nessa perspectiva, Carneiro da Cunha (1992, p. 11) enfatiza que:

[...] hoje ainda, por lhes desconhecemos a história, por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades “frias”, sem história, porque há um tropo propriamente antropológico que é o chamado “presente etnográfico”, e porque nos agrada a ilusão de sociedades virgens, somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino [...].

Nesse sentido, refletir sobre os sujeitos contemporâneos não é tarefa fácil, sobretudo daqueles que foram relegados ao passado, subalternizados, invisibilizados e “Excluídos da História”<sup>4</sup>. E, ao negar a História aos e dos povos indígenas, reduzidos pelas áreas do conhecimento das sociedades ocidentais ao mundo da natureza, recusou-se não somente sua capacidade de reflexão, mas, nomeadamente, postulou-se a impossibilidade de humanidade desses sujeitos.

<sup>3</sup> O autor aponta que até 1967, embora houvesse mais de duas mil obras publicadas a respeito de diversas etnias indígenas, poucos conheciam sua história (MELATTI, 1994).

<sup>4</sup> Título da obra da historiadora francesa Michelle Perrot. No livro *Os excluídos da história* (1988) a autora aborda a supressão dos “operários, mulheres e prisioneiros” europeus da reflexão da área da História. O não reconhecimento da condição de sujeitos históricos pelo pensamento eurocêntrico não ocorreu somente com grupos sociais, étnicos e de gênero das sociedades colonizadas, mas também nos países colonizadores.

Nessa acepção, é necessário conduzir nossas indagações a respeito da postura dos saberes acadêmicos, bem como da sociedade civil brasileira e do poder público, que insistem em não reconhecer os indígenas como sujeitos históricos, isto é, como seres humanos capazes cognitivamente de pensar, refletir e protagonizar suas histórias, de lutar por direitos e de “falar por si próprios”.

A história oficial escrita pelos colonizadores, externos e internos do Estado-nação, enquadrou as sociedades indígenas em um passado distante, “pré-histórico”. Para além, a historiografia oficial silenciou, negou práticas culturais e a participação dos indígenas na formação da cultura brasileira. E esses povos foram descritos, pelo conjunto de saberes científicos, eurocêntricos e eurocentrados, como “primitivos”, “hostis” “bárbaros”, “empecilho”, “selvagens”, “preguiçosos” e todos os demais termos que constam, ainda hoje, nos manuais escolares, denominados de livros didáticos<sup>5</sup>; além de se perpetuarem também no imaginário coletivo da maioria dos grupos sociais que compõem a sociedade brasileira.

Tais representações negativas, construídas pela historiografia, conformou a ideia comumente aceita de que a História Indígena se contrapõe ou é diferente da História Nacional. Nesse sentido, faz-se necessário apontar que o conhecimento da História dos povos originários é necessário, inclusive, para a compreensão dos processos históricos dos contextos regionais nos quais se inserem. Visto que, conforme aponta Almeida (2007, p. 04), “[...] desde a chegada dos europeus às Américas, as histórias dos índios passaram a se entrelaçar com as dos colonizadores e não devem ser vistas de forma distinta, nem em oposição a elas”.

Nessa diretriz, o cerne deste trabalho busca chamar a atenção para a necessidade do diálogo entre História e Antropologia na apreensão e discussão da história e das questões indígenas em geral. E, segundo Schwarcz (2005, p. 119), “Não é de hoje que se debatem as relações entre história e antropologia”, assim, não é objetivo aqui refletir a respeito dessas correlações; mas apontar que, como é de conhecimento, para se aproximar, no sentido de conhecer, da cultura de uma etnia indígena, é necessário compreender sua história.

E a abordagem antropológica, fundamentalmente, deve também partir da história do contexto cultural da temática proposta para o desenvolvimento

---

<sup>5</sup> Para uma leitura sobre as representações dos indígenas nos manuais didáticos, dentre outros, ver: Grupioni (2004, p. 481-526).

de pesquisas, o que exige o diálogo “inter-pares”, conforme enfatiza Cardoso de Oliveira (1998). Ao discutir conflitos entre partidários de *corpus* teóricos e entre as ciências sociais, o autor enfatiza que, em razão da complexidade do desenvolvimento de pesquisa, é indispensável “incentivar esse diálogo”, assim como “[...] amadurecê-lo, de modo a escoimá-lo de posturas rígidas e dogmáticas” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1998, p. 93).

Desse modo, o diálogo entre Antropologia e História, mais que justificar, se faz necessário, pois a maioria das produções acadêmicas sobre temáticas acerca dos povos originários, tais como tradições culturais, rituais, arte, demarcação de terra, saúde, educação, protagonismo e movimentos sociais indígenas, dentre outras, foi produzida por antropólogos. Assim, quaisquer que sejam as temáticas abordadas, conforme apontado, é necessário compreender os processos históricos dos sujeitos da pesquisa. No entanto, essa se constitui numa problemática para as duas áreas do saber na medida em que, conforme chamam a atenção Melatti (1994), Carneiro da Cunha (1992) e Monteiro (1999, p. 248), “ainda sabemos pouco sobre a história desses povos”.

## 2 APONTAMENTOS SOBRE HISTÓRIA INDÍGENA E HISTÓRIA NACIONAL

A oposição dos historiadores ao enfoque e pesquisa sobre as questões indígenas, segundo Monteiro (2001), é devido a ideia comum de que tal temática pertence a reflexão antropológica. Para o autor, a ausência quase que “[...] total de fontes textuais e iconográficas produzidas por escritores e artistas índios por si só impõe uma séria restrição aos historiadores” (MONTEIRO, 2001, p. 2). Compreende-se tal posicionamento ao verificar a exiguidade de trabalhos sobre os povos originários na maioria das produções historiográficas. Nota-se, de forma sutil, sua presença, como elemento simbólico, somente no processo de formação do Estado-nação brasileiro<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Período histórico da produção literária denominada de indianismo. E, segundo Cândido (1993), este foi um movimento estético literário, do final do século XIX, que teve como principais representantes, dentre outros, José de Alencar e Gonçalves Dias. Os autores buscavam expressar a nacionalidade brasileira, para tanto, enfatizavam a diversidade histórica cultural e populacional do país. Contudo o negro não poderia constituir-se como representante nacional, uma vez que continuava escravizado. Nesse contexto, o “índio” foi representado como “herói nacional”, pois, hipoteticamente, eram livres.

No contexto dos processos de construção das nações, *nation-building*, após as independências formais dos países das Américas, no final do século XIX e começo do XX, os intelectuais, os jornalistas, os literatos e os cientistas tinham como principal preocupação a construção das identidades nacionais. Assim, a literatura e a reflexão científica explicavam as diferenças regionais, no interior dos países, vinculando-as ao legado europeu ou às culturas dos povos nativos.

A imaginação literária, artística e jornalística transformou o “índio” em um dos elementos significativos da nação, no verdadeiro representante nacional, inclusive podia-se afirmar que eram os “nativos da terra invadida”. Nesse aspecto, a produção literária produziu um discurso que disseminou a idealização e a exaltação dos indígenas, enquanto as ciências positivistas e as teorias evolucionistas, nas últimas décadas do século XIX até o início do XX, postularam a convicção na superioridade da civilização ocidental cristã e na inferioridade do “primitivismo” das sociedades originárias.

[...] essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen, **“de tais povos na infância não há história: há só etnografia”** (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 11).

Nessa perspectiva, não havia razões para os cientistas e intelectuais se ocuparem com os povos nativos, já que, de acordo com Varnhagen<sup>7</sup>, dos indígenas havia somente a possibilidade de desenvolver etnografia, e, para Karl von Martius<sup>8</sup>, em breve “deixariam de existir” (VARNHAGEN, 1980; MARTIUS, 1982, apud MONTEIRO, 2001, p. 03). No contexto histórico dos mesmos e das ideias

<sup>7</sup> Francisco Adolfo Varnhagen (1816-1878) ficou conhecido como o Heródoto, fundador, da História no país, em seu livro, *História Geral do Brasil*, publicado na década de 1850. Nesta obra, os indígenas aparecem de forma secundária e são considerados seres exóticos; a propósito dos quais escreveu “com interesse, mas sem afeição” (REIS, 2006, p. 25).

<sup>8</sup> De origem alemã, naturalista e Botânico, integrou a missão científica enviada ao Brasil, em 1817, pelo governo da Áustria. Em seu discurso, de vencedor do concurso promovido pelo Instituto Geográfico Brasileiro (IHGB), publicado em 1845 pelo próprio Instituto, “afirmou que a chave para compreender a história brasileira residia “no estudo do cruzamento das três raças formadoras da nossa nacionalidade – a branca, a indígena e a negra –, esboçando a questão da mescla cultural sem contudo desenvolvê-la” (VAINFAS, 1999, p. 02).

dominantes, evolucionistas e positivistas, Capistrano de Abreu (1853-1927) foi uma exceção. Pois, diferente de Varnhagem, conferiu ao indígena o papel de verdadeiros donos das terras brasileiras e afirmou que os portugueses e africanos eram os verdadeiros alienígenas e “exóticos” nessas terras (REIS, 2006, p. 98).

Vale apontar que Capistrano de Abreu foi o precursor do debate no Brasil sobre as relações possíveis entre as áreas de história e etnografia, segundo Amoroso (1996, p. 188), inclusive seu interesse “pela etnografia seguiu sempre paralelo à pesquisa histórica”. E mesmo que seu ponto de vista demonstre ideias contrárias às ideologias dominantes, era um homem de seu tempo, e, desde o século XIX, a incredulidade quanto à sobrevivência dos povos indígenas estava fortemente arraigada no imaginário intelectual.

### **3 HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA: UM DIÁLOGO NECESSÁRIO**

A perspectiva de extinção dos povos nativos no país, preconizada por intelectuais, políticas indigenistas e setores políticos, marcou indelevelmente as áreas de Antropologia e História no Brasil até a década de 1970. Segundo Carneiro da Cunha (2009, p. 125), durante esse período,

[...] os índios, supunha-se, não tinham nem futuro, nem passado. Vaticinava-se o fim dos últimos grupos indígenas, deplorava-se sua assimilação irreversível e a sua extinção tida por inelutável diante do capital que se expandia nas fronteiras do país. A ausência de passado, por sua vez, era corroborada por uma dupla reticência, de historiadores e de antropólogos. A reticência dos historiadores era metodológica, e a dos antropólogos, teórica.

Para a autora, os historiadores, habituados às fontes escritas, hesitavam em trabalhar com as “movediças areias da tradição oral” ou com a documentação produzida por “missionários, inquisidores, administradores, viajantes, colonos”. Quanto aos antropólogos, o problema ocorria devido os partidários das diferentes correntes teóricas, como o evolucionismo, que, embora de forma “anacrônica”, subsistia com seu postulado de que os indígenas não possuíam passado, “por serem, de certa forma, o próprio passado, ponto zero de sociabilidade” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 125).

E, posteriormente, a “reticência dos antropólogos em tratar da história indígena derivava de outras ideias: as funcionalistas e as estruturalistas” (CARNEIRO

DA CUNHA, 2009, p. 126), na medida em que, ambos *corpus* teóricos, por razões diversas, privilegiaram a análise sistêmica e sincrônica da sociedade. Nesse sentido, embora as questões indígenas se constituíssem, ao longo de quase todo o século XX, em objeto de atenção dos antropólogos, estes renunciavam a pesquisa histórica das sociedades nativas.

Assim, os indígenas, que conformam os sujeitos a cujo estudo a Antropologia se dedica, entre diversos fatores, por serem classificados como “ágrafos”, isto é, povos sem escrita, permaneceram sem história. E os historiadores, por não possuírem instrumentos teórico-metodológicos para alcançá-los enquanto tais, não lhes conferiram a devida atenção. Desse modo, os indígenas continuaram invisíveis na área e nos estudos do campo da História e, por conseguinte, segundo Monteiro (2001, p. 04), “pouco visíveis enquanto sujeitos históricos”.

Entretanto algumas mudanças significativas, conforme apontam Manuela Carneiro da Cunha (2009) e John Monteiro (2001), estes povos “surgiram” na produção historiográfica a partir dos anos de 1970. Para o autor, diante da necessidade de “reconfiguração da noção dos direitos indígenas enquanto direitos históricos”, ocorreram modificações quanto às apreensões teóricas no que se refere “[...] à relação história/antropologia com demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena” (MONTEIRO, 2001, p. 5).

Nessa conjuntura, a historiografia francesa foi responsável pelo movimento que ficou conhecido como “guinada antropológica ou culturalista” (BENATTE, 2007, p. 01). Essa compreensão possibilitou estabelecer relações entre duas áreas do conhecimento vistos, até aquele período, como antagônicas: História e Antropologia. A teoria da longa duração, de acordo com análise de Le Goff (2005, p. 63), “[...] propiciou a aproximação entre a história e a aquela ciência humana que estudava sociedades “quase imóveis” – a etnologia ou, como se diz mais naturalmente hoje, antropologia”.

E Fernand Braudel, em sua reflexão sobre o tempo da história, a partir da conceituação de longa duração, contribuiu com as Ciências Sociais ao apresentar a “[...] noção precisa da multiplicidade do tempo e do valor excepcional do tempo longo [...]” (BRAUDEL, 1972, p. 11). Tal teorização foi importante, já que propiciou romper com constructos fortemente enraizados na história tradicional, tais como indivíduo, acontecimento e tempo de curta duração. Do mesmo modo, foi funda-

mental para a abordagem da nova história econômica e social, pois possibilitou a relativização da compreensão de tempo da história, e essa área do saber passou a conviver com um movimento cíclico entre temporalidades de curta, média e longa duração.

Para Braudel, os eventos históricos ocorrem na “história de fôlego” ou no tempo da longa duração, e é a partir dessa compreensão que a história precisa ser escrita, ou seja, é necessário ser coerente com sua própria lógica. A História, por ser compreendida como disciplina do ‘evento’, amedrontou as Ciências Sociais. Estas, por sua vez, conforme o autor, se mantiveram presas às ‘estruturas’. Para o autor, os cientistas sociais

[...] entendem por *estrutura* uma organização, uma coerência, relações suficientemente fixas entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é, indubitavelmente, um agrupamento, uma arquitetura; mais ainda, uma realidade que o tempo demora imenso a despertar e a transformar (BRAUDEL, 1972, p. 21).

Desse modo, as estruturas não são fixas, suas transformações ocorrem de forma lenta, logo, demora-se a percebê-las. Assim, há um avanço na concepção de estrutura analisada pelo autor em comparação à noção de estrutura das Ciências Sociais. Sobretudo, no que diz respeito à reflexão da Antropologia estrutural, fundamentada na produção de Fernand de Saussure e na antinomia “entre história e estrutura”, postulada nos trabalhos do antropólogo Radcliffe-Brown, segundo Sahlins (2003, p. 180), no período do “apogeu do funcionalismo”.

O estruturalismo, corrente teórica que também atingiu a Antropologia, principalmente com as análises de Claude Lévi-Strauss em *Estruturas Elementares do Parentesco*, publicado em 1949, e *Antropologia Estrutural* de 1958, suscitou uma série de debates sobre os usos e a importância do termo ‘estrutura’. Nesse contexto, ao discutir a polêmica em torno da “validade da história”, Pomian (2005, p. 130) ressalta que:

O capítulo da “Antropologia estrutural”, consagrado a essa última questão, equivale, de fato, a recusar à história o direito de se autodefinir enquanto ciência social. Em sua resposta, “História e Ciências Sociais. A longa duração”, Fernand Braudel mostra que a história, longe de encerrar-se no estudo dos acontecimentos, não apenas é capaz de individuar as estruturas, como deve se interessar em primeiro lugar por essa tarefa. (Destaques do autor).

Assim como a noção de estrutura de Braudel representa um marco inicial para o diálogo entre História e Antropologia, as reflexões de Marshall Sahlins (2008) também contribuem para pensar tal temática. O antropólogo norte-americano, ao apresentar a proposição de que numa relação dialética, “a estrutura se transforma pela mediação da história” (SAHLINS, 2008, p. 12), faz referências explícitas à conceituação de Braudel a respeito das “estruturas de longa duração” (SAHLINS, 2008, p. 13).

Ao analisar as oposições duais presentes na antropologia estrutural, tais como sincronia *versus* diacronia; estabilidade *versus* mudança; evento *versus* estrutura, dentre outras, Sahlins (2003) destaca que tais binarismos resultam do estruturalismo, inspirado na produção linguística de Ferdinand de Saussure. Este foi adotado pela reflexão antropológica sem a realização de uma reflexão mais crítica sobre suas limitações. Nessa perspectiva, o autor, ao criticar a concepção de oposição binária das estruturas, destaca:

A prática, obviamente, já foi além das diferenças teóricas que supostamente separam a antropologia e a história. Os antropólogos elevam-se da estrutura abstrata para a explicação do evento concreto. Historiadores desvalorizam o evento único em favor das recorrentes estruturas subjacentes. E também paradoxalmente, os antropólogos têm sido tão diacrônicos em pontos de vista quanto os historiadores têm sido sincrônicos (SAHLINS, 2003, p. 93).

Enfatiza-se, a partir dessas reflexões, que desenvolver pesquisas ou trabalhos sobre as questões indígenas resulta em atividades impossíveis de serem realizadas sem o diálogo entre as áreas de História e da Antropologia. E, conseqüentemente, os estudos de história a respeito dos povos originários ganham fecundidade através do diálogo ou da contribuição epistemológica das Ciências Sociais; do mesmo modo, nos trabalhos de Antropologia, são de fundamental importância os subsídios teóricos-conceituais de áreas do campo da História e da conceituação de tempo histórico desenvolvida por Ferdinand Braudel.

Uma vez que, a partir das contribuições desses constructos teóricos, tornou-se possível abordar e relacionar disciplinas como a História e as Ciências Sociais. Assim, na realização de estudos na área de História, buscar o diálogo com as produções da reflexão antropológica que discutem sobre temas como história e culturas indígenas, ou vice-versa, se constitui na possibilidade de aproximação do fenômeno em sua complexidade e multiplicidade.

Com essa reflexão, mais que geral, esquemática, a respeito da noção de estrutura, buscou-se ressaltar dois aspectos relevantes na prática da investigação de temáticas relacionadas aos povos originários: primeiro, a necessidade do diálogo entre Ciências Sociais e História e as contribuições teóricas e metodológicas de ambas as áreas do saber; segundo, a fecundidade do conceito de longa duração para a reflexão sobre a presença indígena na história do Brasil.

No que tange às relações entre Ciências Sociais e História, evidenciadas no processo de mudanças epistemológicas geradas a partir da década de 1970, mediante embates teóricos travados no campo da História Nova e Escola dos *Annales*, salienta-se a aproximação entre áreas do conhecimento que, até aquele momento, se mantinham declaradamente como opostas, a exemplo da Antropologia e a História. Essa conduta colaborou para o surgimento dos denominados estudos híbridos e/ou estudos interdisciplinares. Em outro aspecto, refletiu também no aumento, a partir de 1990, de publicações e produções sobre a história indígena no Brasil a partir da orientação metodológica denominada de etno-história<sup>9</sup>.

Finalmente, quanto à importância do conceito de longa duração para o desenvolvimento de pesquisas e estudos sobre os povos originários no Brasil, ressalta-se que os indígenas são sujeitos históricos atuantes e participativos, conforme demonstra a persistência na luta pela sobrevivência dos povos nativos desde o século XVI, quando teve início o processo colonizador. Em síntese, as várias formas de resistência às práticas violentadoras do invasor, tais como, enfrentamentos, revolta e fuga para não serem exterminados, escravizados e submetidos a trabalhos forçados.

Contemporaneamente, a presença de mais de trezentos povos em território nacional elucida a sobrevivência e a continuidade cultural das etnias indígenas; além de atestar a resistência, resignificação e oposição à opressão e à violência da sociedade não indígena, incluindo-se como sujeitos participantes e ativos nos processos históricos – conforme revela, por exemplo, o protagonismo indígena

---

<sup>9</sup> As produções definidas como “história indígena” e “etno-história”, na maioria das pesquisas que tratam de questões indígenas a partir da reflexão da área de História, é alvo de diversas polêmicas. Os autores questionam a imprecisão do uso de tais termos e da própria definição de etno-história, contudo, não é o interesse aqui aprofundar a discussão sobre tais polêmicas. Para uma leitura, ver: Galdames (1988).

no Brasil durante os últimos quarenta anos. Nesse sentido, Carneiro da Cunha (2009, p. 126) ressalta que os povos nativos

[...] têm futuro: e portanto têm passado. Ou seja, o interesse pelo passado dos povos indígenas, hoje não é indissociável da percepção de que eles serão parte do nosso futuro. A sua presença crescente na arena política nacional e internacional, sua também crescente utilização dos mecanismos jurídicos na defesa de seus direitos torna a história indígena importante politicamente. Os direitos dos índios à sua terra, diz a Constituição, são históricos, e a história adquire uma imediata utilidade quando se trata de provar a ocupação. Mas ela tem também um caráter de resgate da dignidade que não se pode esquecer.

Nessa perspectiva, o resgate da história dos povos indígenas contribui para a compreensão de processos funestos promovidos pela versão da historiografia oficial, de tradição fincada no pensamento ocidental eurocêntrico, permeada por representações negativas dos indígenas, pois as formas de resistência e luta dos povos originários contra a escravidão foram descritas pelo discurso historiográfico como “indolência”, “preguiça”, “selvageria”, “violência”<sup>10</sup>.

Do mesmo modo, o discurso da historiografia oficial suprimiu o massacre que foi a escravidão, o extermínio de etnias indígenas, a destruição de culturas, de organizações sociais e saberes tradicionais que os povos originários, do Brasil e das Américas em geral, sofreram com a invasão europeia no contexto da colonização do chamado ‘Novo Mundo’. Raros são os trabalhos que tomam a escravidão indígena no Brasil como objeto de pesquisa e, até hoje, esse capítulo da história do país não consta nos livros didáticos.

Entretanto, os indígenas foram subjugados pela ação colonizadora ao longo do processo de invasão do Brasil, desde o século XVI, e a Coroa Portuguesa e os colonos construíram um conjunto de representações e produções discursivas, em nome da “civilização” e da conversão à fé cristã, que buscavam dissimular as reações dos povos indígenas quanto à invasão de seus territórios, alteração de seus modos de vida e escravidão. A historiografia oficial, bem como as políticas e a legislação indigenistas, através de constructos ideológicos e produções discursivas,

---

<sup>10</sup> Para uma discussão a respeito das “ideias equivocadas”, ideologias justificadoras de genocídio e etnocídio dos povos indígenas, que perduram até hoje, ver: Perrone-Moisés (1992, p. 115-32); Bessa Freire (2000, p. 17-33).

inverteram os papéis em relação àqueles que de fato invadiam, exterminavam, saqueavam e violentavam.

A consolidação da colonização das Américas ocorreu a partir do genocídio da população nativa. Subordinados à organização social do invasor, os que sobreviveram foram catequizados e obrigados a falar a língua do colonizador, processo que objetivava o etnocídio, isto é, o extermínio de culturas, conforme análise de Clastres (2004). Contudo, as políticas que promoveram o etnocídio e os genocídios não se findaram nos primeiros séculos de invasão do continente, na medida em que esses processos ocorrem desde aquele período e ainda não acabaram<sup>11</sup>.

Quijano (2005, p. 230), ao discutir o genocídio que ocorreu no primeiro século de colonização do continente americano, enfatiza que o extermínio de indígenas não foi “*causado principalmente por la violencia de la conquista, ni por las enfermedades que los conquistadores portaban, sino porque tales índios fueron usados como mano de obra desechable, forzados a trabajar hasta morir [...]*”. Em relação ao extermínio de povos originários no Brasil, Carneiro da Cunha (1992, p. 13), ao apontar fatores sociais e ecológicos, tais como, densidade populacional e clima, ressalta que:

[...] nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais [...]. O exacerbamento da guerra indígena provocada pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes, a exploração do trabalho indígena, tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios.

Todavia, diversos povos indígenas resistiram a tais processos, sobreviveram, preservaram línguas e ressignificaram tradições e diversos elementos culturais, o que revela o movimento dos indígenas na história, que começou antes mesmo

---

<sup>11</sup> Os *Relatórios sobre Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*, publicados anualmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), apresentam dados e informações sistematizadas que são coletadas junto aos órgãos públicos e notícias veiculadas pela imprensa. Os *Relatórios* são divididos em quatro partes: “Crimes contra o patrimônio”; “Violência contra a pessoa praticada por particulares e agentes do poder público”; “Violências provocadas por omissão do poder público”; e, por último, “Violência contra Povos Indígenas Isolados” (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI], 2015).

da invasão dessas paragens pelos portugueses. E, como é conhecido, não existem certezas quanto à forma e ao período em que os povos nativos chegaram aqui, há somente hipóteses e teorias. E eram milhares de indígenas quando se deu início ao processo de colonização e, atualmente, os mais de 300 povos “indígenas somam, segundo o Censo IBGE 2010, 896.917 pessoas. Destes, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais, o que corresponde aproximadamente a 0,47% da população total do país” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, s.d.)<sup>12</sup>.

#### **4 O MOVIMENTO DOS INDÍGENAS NA HISTÓRIA: OS AKWË-XERENTE**

Os dados demográficos demonstram que esses povos sobreviveram, possuem história e são aptos a contá-la no presente, inclusive, sob o ponto de vista deles. E é possível apontar um conjunto de temas que demonstram o movimento dos indígenas no tempo histórico, tais como, as bandeiras e o processo de ocupação do interior do país; guerras e alianças entre índios e europeus; culturas indígenas; e, no período mais recente, a partir da década de 1970, o protagonismo e avanço dos movimentos sociais indígenas.

Entretanto, opta-se aqui pela descrição e leitura histórica no tempo da longa duração, conforme análise de Braudel, da história do contato interétnico de um povo indígena, no contexto das políticas e legislação indigenistas, ao longo dos últimos 250 anos. A história dos Akwẽ-Xerente, a partir do conceito de longa duração, nos permite captar aspectos fundamentais para repensar o lugar do indígena na história e na historiografia, compreender a forma como os indígenas foram representados na história brasileira, além de explicitar a supressão de um dos capítulos mais trágicos da história do país, a escravidão dos povos originários.

E, ao partir da história de lutas e resistência à opressão – que não são simples atos de “selvageria”, assim considerados, historicamente, por parte dos invasores portugueses, ao longo do Império e, mais recente, do Estado republicano –, busca-se mostrar que os povos indígenas são protagonistas de suas histórias. Nesse

---

<sup>12</sup> Não há consenso quanto a densidade populacional indígena no Brasil de hoje, em razão dos métodos adotados de coleta de dados por diferentes instituições que trabalham com as populações indígenas, tais como: Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Dessa forma, sugere-se aqui a leitura das análises de: Santilli (2000); Melatti (2004); e Luciano Baniwa (2006).

sentido, o povo *Akwẽ* resistiu e lutou por seu território, desenvolveu dinâmicas, formas e meios de preservarem suas tradições culturais, no contexto do contato violentador com os colonizadores externos e internos à nação, bem como com parcelas da sociedade nacional.

Seu dialeto é o *Akwẽ*, utilizado na vida cotidiana entre os indígenas nas aldeias e no ensino das crianças, enquanto que o uso da língua portuguesa ocorre somente na relação com os não indígenas. Os *Akwẽ*, segundo Wăkaině (2012, p. 83), “significa gente”, mas foram denominados pelos não indígenas de Xerente, pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê. E, de acordo com Nolasco (2010), junto com os Xavantes do Mato Grosso, que se autodenominam *A’uwẽ*, e com os Xacriabá de Minas Gerais, compõem os povos Jê central.

Segundo Nolasco, as etnias de família linguística Jê estão classificadas em Setentrionais: “os *Kayapó*, os *Timbira*, os *Suyá*, os *Kren-akarore*; como Centrais: os *Akwẽ-Xerente*, os *Xavante* e os *Xakriabá*; e como Meridionais: os *Kaingang* e os *Xokleng*” (NOLASCO, 2010, p. 29). Atualmente, o estado do Tocantins possui uma população indígena estimada em 13.800 indivíduos (BRASIL, 2013), divididos, segundo a língua, em oito povos: *Inĩ* (Karajá; Xambioá; Javaé), *Akwẽ* (Xerente), *Timbira* (Krahô, que se autodenominam *Meri*; Apinajé ou *Panhi*; Krahô-Kanela) e *Avá* (Canoeiro).

Os *Akwẽ-Xerente*, habitantes do Cerrado, *Homo cerratensis* (BERTRAN, 2000), há alguns séculos ocupam a bacia do Rio Tocantins. Vivem na região tradicionalmente ocupada pela etnia, próximo ao município de Tocantínia, TO. Este se sobrepõe territorialmente às Terras Indígenas Xerente, segundo Nolasco (2010), demarcada em 1972 com 167.542 hectares; e a Terra Funil, demarcada em 1988, com 15.703 hectares (juntas somam o total de 183.245,902 hectares). Esse território localiza-se a, aproximadamente, 70 km da capital do estado do Tocantins, Palmas.

A população atual Xerente, em torno de 4.000 indígenas, encontra-se distribuída em 77 aldeias (BRASIL, 2017), divididas em cinco regiões: Funil, Porteira, Bupré, Rio Sono e Brejo Cumprido. E há os que residem em Tocantínia, o município com maior população indígena do estado do Tocantins, e um dos maiores do país. O número de habitantes do município em 2016, de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (INSTITUTO BRASILEIRO DE

GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE], 2016), é de apenas 7.387<sup>13</sup>. Desse total, 3.739 (BRASIL, 2017) são indígenas, dos quais, 3.382 vivem nas aldeias, zona rural, e 357 são denominados de “desaldeados”, ou seja, residem na cidade.

A situação de contato ou as relações interétnicas na cidade, entre o povo Akwẽ-Xerente e a população não indígena, são singulares. A localização do território indígena Xerente próximo do município, cerca de 18 km, entre os Rios Tocantins e do Sono, gera relações cotidianas e, historicamente, conflituosas com os não indígenas.

Conforme os documentos oficiais do século XVIII, os primeiros contatos entre os Xerente e parcelas da sociedade nacional ocorreram com as tentativas dos colonos de escravização e a imposição dos aldeamentos. Nesse contexto, em 1851, surgiu Piabanhas ou Aldeamento Teresa Cristina, atual Tocantínia, TO, após a fuga/resistência dos Aldeamentos Carretão ou Pedro III e do Aldeamento Graciosa.

É válido apontar que pouco se sabe sobre a história dos Akwẽ-Xerente nos três primeiros séculos de colonização portuguesa no Brasil. E, entre as hipóteses acerca da razão de dispersão inicial de alguns povos do grupo Macro-Jê, que atualmente habitam o Brasil central, a de que teriam vindo do litoral brasileiro é a mais aceita. O antropólogo Curt Nimuendajú (1942), que viveu entre os Xerente na década de 1930, quando registrou relatos dos mitos e da memória coletiva do grupo, aponta que os Akwẽ viveram em uma região de seca do Nordeste brasileiro:

*[...] region where droughts formed a constant and terrifying menace for man. That the Sere'nte once lived in such a zone is indicated by a passage in a version of the Asare' Myth [...] Further, the Sere'nte themselves say that they formerly dwelt farther east toward the Rio São Francisco” (NIMUENDAJÚ, 1942, p. 94).*

A partir dessa hipótese, depreende-se que os Akwẽ-Xerente viviam no litoral nordestino e, depois, migraram para o cerrado semiárido contíguo ao Rio Tocantins, local onde habitam até o presente. A partir do século XVIII, o contato interétnico do povo Akwẽ com parcelas da sociedade nacional, de forma sistemática, é marcado pela violência, conflito e resistência à escravidão, conforme

<sup>13</sup> Estimativas do IBGE (2016) apontam para um aumento da população do ano de 2010 de 6.736 para 7.387 em 2016.

explicitado, com a implantação dos primeiros aldeamentos na Capitania de Goiás, mediante política e legislação indigenista imposta pela Coroa Portuguesa.

A política de aldeamento no Brasil, segundo Beatriz Perrone-Moisés (1992, p. 118), alicerçada no princípio de cristianização dos indígenas, através da “catequização”, intentava transformá-los em “civilizados”, isto é, em “vassalos úteis”, de acordo com os “documentos do século XVIII”. Quanto ao século XIX, Carneiro da Cunha (1992, p. 144), ao analisar as políticas indigenistas daquele período, ressalta que a ideia de civilização, agregada à de catequização, significava submeter os indígenas às leis e os obrigar ao trabalho, ou seja, à escravidão.

E, embora a legislação fosse contrária ao trabalho escravo dos povos originários, contraditoriamente se constituiu em um conjunto de artifícios para exercer controle e propriedade sobre os indígenas. Contudo, juridicamente, não se caracterizava como escravidão, tal como expresso, durante os primeiros séculos de colonização, nas Leis adaptadas das Ordenações Manuelinas e Filipinas; no documento de 1549, conhecido como Regimento Tomé de Souza; e nas declarações de guerras contra os indígenas, denominadas de “Guerras Justas”<sup>14</sup>.

Desse modo, os indígenas eram apresados, obrigados a viverem nas aldeias implantadas pelos colonizadores, forçados a trabalhar para suprirem as necessidades de toda a população dos aldeamentos, dos próprios indígenas, mas também, dos missionários, colonos, expedições da Coroa, bandeirantes, mineradores e dos produtores agrícolas. É neste sentido que as políticas e legislação indigenistas devem ser compreendidas, ou seja, a partir das tentativas de imposição do trabalho forçado pelo invasor aos povos originários.

A catequese e a civilização são os princípios centrais de todo esse projeto, reafirmados ao longo de toda a colonização: justificam o próprio aldeamento, a localização das aldeias, as regras de repartição da mão de obra aldeada, tanto a administração jesuítica quanto a secular, escravização e o uso da força em alguns casos. Todo o projeto baseia-se na crença de que o que se oferece aos indígenas realmente representa um bem para eles. No século XVIII, o valor máximo, que, até então, era a salvação da alma, será substituído pela ideia de felicidade inerente à vida civilizada e sujeita a leis positivas. De qualquer modo, trata-se de trazer os índios àquilo que é considerado, pelos europeus, como um bem maior (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 122).

<sup>14</sup> “[...] A guerra justa, instituição que data das Cruzadas, é usada do século XVI ao início do XVIII no Brasil para dar fundamento à escravização de índios livres” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 142).

A construção contínua de aldeamentos na Província de Goiás, de acordo com Marlene Castro Ossami de Moura (2006), ao analisar o processo de etnogênese dos Tapuios do Carretão, se estendeu por mais de cem anos e pode ser dividida em duas fases: a primeira, foi devido a *sacra auri fames* e o surgimento de vários povoados. E o segundo período teve início a partir de “[...] 1755, quando a mineração entrava em fase de decadência. Esta agravou-se a partir de 1780, quando já se consolidava um novo ciclo econômico na província de Goiás, baseado na agropecuária” (OSSAMI DE MOURA, 2006, p. 29).

Assim, o intervalo entre a primeira e a segunda etapa de construção dos aldeamentos e presídios<sup>15</sup> corresponde ao enfraquecimento da mineração em Goiás e à transição para a atividade agropastoril. Nesse contexto, a quantidade de arraiais, povoados, vilas e vilarejos diminuiu e ocorreu um aumento significativo de ocupação das áreas rurais com o objetivo de desenvolver novas atividades agropastoris. Tais processos acirraram conflitos e ameaças aos povos indígenas.

Nessa fase de decadência da produção aurífera em Goiás, em 1788, foi criado o Aldeamento Pedro III ou Carretão<sup>16</sup>. Desativado no final do século XIX, foi formado inicialmente para aldear os Xavante, contudo, distintos grupos indígenas apresados igualmente foram obrigados a se sujeitarem às condições violentadoras praticadas no Carretão, como os Akwẽ-Xerente, os Karajá, os Javaé, os *Kayapós*; e “[...] também negros escravos que fugiam das fazendas de seus senhores” (OSSAMI DE MOURA, 2006, p. 29).

---

<sup>15</sup> Os presídios ou “praças fortes com destacamento militares”, construídos de forma recorrente, conforme Carneiro da Cunha (1992), a partir da segunda metade do século XIX, em várias províncias no Brasil, se tornaram instrumentos efetivos no apresamento e envio de indígenas para os aldeamentos. Em Goiás, ao longo dos rios Tocantins e Araguaia, esses locais foram “[...] ladeados de aldeias com seus missionários” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 141).

<sup>16</sup> Segundo Moura (2006, p. 29), a “Área Indígena Carretão, também conhecida regionalmente como “Fazenda dos Tapuios”, situada entre a Serra Dourada (ou do Tombador) e o rio São Patrício (ou Carretão), nos municípios de Rubiataba e Nova América”. Quanto ao nome do aldeamento, em uma nota, a autora esclarece que: “Carretão é o nome do rio em cuja margem foi construído o aldeamento. Na sua cabeceira, ele recebe o nome de Taboão; no local da área indígena atual, Carretão; depois, até a sua embocadura com o rio das Almas, São Patrício. Para Frei Gil de Vilanova Gallais [...], Carretão era o nome de um grande veículo de madeira, que servia para transportar índios escravos acorrentados para Vila Boa. Já a denominação Pedro III foi uma homenagem ao tio e esposo da rainha de Portugal, Maria I: o rei Dom Pedro III. Alguns autores juntam os dois nomes: Aldeamento Pedro III do Carretão” (OSSAMI DE MOURA, 2006, p. 46).

O Aldeamento Carretão agrupou diferentes etnias indígenas, escravos de origem africana, que fugiam das fazendas, e a população não indígena constituída por funcionários do governo, famílias de colonos etc. Assim, o aldeamento tinha como objetivo homogeneizar as etnias indígenas, impor a língua portuguesa e desarticular as organizações socioculturais ao promover a miscigenação interétnica entre os *Akwẽ-Xerente*, os *Xavante*, os *Karajá*, os *Kayapó*, entre outros, através de um sistema de produção e exploração similar ou igual à escravidão.

Desse modo, nos primeiros séculos de invasão do Brasil, os aldeamentos se constituíram em uma política indigenista utilizada pelos colonizadores, conforme explicitado, para legitimar o trabalho escravo e servil, bem como, para impor o relacionamento interétnico, inexistente até então entre os povos indígenas, com o intuito de se apropriarem de suas terras.

O Carretão, formado durante a vigência da política indigenista pombalina, tinha como diretrizes a integração do indígena à sociedade nacional, ocupação dos territórios e a transformação destes em mão de obra para a produção agrícola. Entretanto, os aldeamentos tiveram curta duração, o que ocorreu, é consensual entre os autores que discutem a temática, foi devido aos maus tratos sofridos pelos indígenas, às doenças transmitidas, à imposição de trabalho escravo pelos colonos, que os levaram à morte ou à fuga/resistência.

Nesse sentido, de acordo com Darcy Ribeiro (1996, p. 80), “[...] experienciar a vida civilizada”, na realidade, um conjunto de violência praticadas pelos não indígenas, não teria lhes agradado, pois, logo “[...] começaram a escapar rumo ao norte, para o antigo território tribal”. Após o Carretão, os Xerente tiveram, como experiência de contato sistemático com os não indígenas, o Aldeamento Graciosa. Criado, em 1824, para aldear exclusivamente a etnia, foi implantado às margens do ribeirão Taquaruçu, na confluência com o Rio Tocantins.

O Aldeamento Graciosa, construído durante o Império, fase em que a produção econômica em Goiás encontrava-se voltada para a agropecuária e o comércio fluvial, visava fornecer mão de obra para o comércio e a navegação:

Como a ligação terrestre entre a região litorânea e a província de Goiás era difícil, os rios Araguaia e Tocantins se apresentavam como possíveis soluções para o desenvolvimento do transporte e do comércio da região. No entanto, a navegação tinha como desafio a presença de várias nações indígenas ainda

não pacificadas e hostis habitando o curso dos dois rios. Para enfrentá-las, o governo da província de Goiás optou por construir, ao longo do curso de ambos os rios, aldeamentos indígenas e presídios destinados a fornecer apoio e segurança às embarcações e às regiões circunvizinhas. (OLIVEIRA E SILVA, 2013, p. 69).

Implantado pelo governador da Capitania de Goiás, Raymundo José da Cunha Matos, que o batizou com o nome de Graciosa em homenagem à sua filha, o Aldeamento foi construído após a imposição de um acordo que infligia aos Akwẽ-Xerente:

- Primeiro – Que os Xerente se aldeassem em uma ou mais aldeias à margem esquerda do rio Taquarussú, junto à confluência deste com o rio Tocantins, no sítio denominado Barreira Vermelha, doze léguas ao norte de Porto Real;
- Segundo – Que os Xerente não incomodariam os habitantes dos arraiais de Monte do Carmo, Porto Real, Pontal, e demais localidades, e além disso auxiliariam os comerciantes que navegassem pelo Tocantins;
- Terceiro – Os Xerente obedeceriam ao Governo da Província e serviriam de barreira contra outros índios que atacassem o aldeamento;
- Quarto – Os Xerente não pagariam contribuições enquanto não estivessem estabelecidos e produzindo o suficiente para se alimentarem;
- Quinto – Os chefes Xerente não fariam guerra ofensiva e não imporiam pena de morte entre si a seu arbítrio;
- Sexto – Deixariam de se vender como escravos;
- Sétimo – Os Xerente receberiam a religião católica (SILVA, 2006, p. 91-2).

Em conformidade com essas exigências, o Aldeamento Graciosa foi construído em uma localidade de extrema violência, região de garimpos no Rio Tocantins, a “doze léguas ao norte de Porto Real”, depois Porto Imperial, atual município de Porto Nacional, e do Arraial de Pontal. Local de enfrentamentos armados entre indígenas e não indígenas, desde o século XVIII, com os conflitos gerados a partir da produção aurífera. E, em meio as diversas violências impostas pelos colonos, os Akwẽ também vivenciaram relações conflitivas com diferentes etnias indígenas.

Durante a permanência dos Akwẽ no Aldeamento Graciosa, mais precisamente no final do ano de 1824, sofreram ataques de outros povos indígenas, segundo aponta Silva (2006, p. 93), primeiro dos Noraquagés (*Nhyrkwãjê*) e, em seguida, pelos Xavante. Graciosa, como os demais aldeamentos em Goiás, durou pouco tempo, pois os Xerente começaram a abandonar sistematicamente o

Aldeamento alguns anos antes de ser desativado, em 1856. E, dentre as razões para a fuga/resistência, conforme assinala o autor, destaca-se: os indígenas eram obrigados a se dedicarem à produção agrícola e à navegação, logo, eram submetidos ao sistema disciplinar de produção, moradia e religião dos colonizadores, diferente da cultura indígena; má administração do aldeamento; falta de manutenção e escassez de alimentos; etc.

É importante indicar que os documentos oficiais, sobre as tentativas de aldeamento dos *Akwẽ*-Xerente e de outros povos indígenas, dissimulam as agressões praticadas pelos administradores dos aldeamentos e invertem os papéis entre os envolvidos quanto à prática de diversos tipos de violência no processo de invasão dos territórios indígenas. Nesse sentido, as formas de resistência dos *Akwẽ* aos atos violentadores do colonizador foram denominadas de “selvagens”, “hostilidades” e “maldades”, por exemplo, de acordo com o documento de 1831:

Estragos feitos pelos índios Chavantes e Cherentes nas vilas e fazendas dos habitantes da província que V<sup>a</sup> Ex<sup>a</sup> obre o que entender melhor afim de precaver a continuação de tais maldades, lançando mão não ao princípio dos meios brandos, a ver se possível chamá-los a nossa amizade, mas no caso de necessidade empregando então as forças para ao menos os fazer afugentar para o interior, e por termo deste modo as hostilidades que tem impunemente praticado (Correspondências diversas do Palácio do Rio de Janeiro ao Governo de Goiás, 1831, manuscrito, apud ATAÍDES, 2001, p. 139).

Nesse íterim, nas margens do Córrego Piabanha, “[...] cerca de 30 léguas de Porto Nacional e 12 léguas de Pedro Afonso”, na Bacia do Rio Tocantins, de acordo com a documentação do século XIX, foi construído para aldear os Xerente o Aldeamento Teresa Cristina, nome em homenagem à Imperatriz, ou “Piabanhas, fundado em 1851 na confluência do Ribeirão d’este nome com o Tocantins com mais de 3000 índios Cherente e Chavante que se dão à agricultura e à navegação” (Correspondência da Presidência ao Ministério dos Negócios do Império, 1845-1848, manuscrito, apud ATAÍDES, 2001, p. 225).

Fundado pelo Frei Raphael de Taggia, inicialmente para reunir indígenas Xerente, o Aldeamento contou também com um contingente de índios Xavante e, posteriormente, com os Krahô. No Aldeamento Teresa Cristina, em 1851, havia:

[...] 3.800 entre Xerente e Xavante. Em 1874, além dos Xerente, também havia Krahô vivendo em Tereza Cristina, e a população era de 3.000 pes-

soas. Já em 1880, as informações dão conta dos Xerente com os Xavante em Tereza Cristina. Porém, desta vez, contam com o número de 2.000. Em 1886, entretanto, são apenas 1.500 indivíduos [...]. A tutela desenvolvida pelo Estado e por religiosos para os Xerente no aldeamento de Piabanhas seguiu até o fim do Império no Brasil (SILVA, 2006, p. 99).

Desse modo, além do contato interétnico com povos indígenas, a partir de 1870 o capuchinho Frei Antônio de Ganges iniciou novo processo de catequização no Aldeamento Piabanhas, que atraiu também, segundo Darcy Ribeiro (1996, p. 60): “[...] uma população sertaneja que invadia lentamente, com seus rebanhos os campos de caça dos índios, formando-se um arraial”.

E, ao resistir à invasão de suas terras, os indígenas tentaram expulsar os colonos, o que acirrou os conflitos e os levou a procurar o Imperador D. Pedro II, em busca do seu “título indiscutível ao território tribal”.

Acham (*os Xerente*) que têm direito às terras que ocupam; quando os cristãos procuram apoderar-se delas consideram isso uma revoltante injustiça e vão logo aos extremos. Quando o Pe. Antônio Fundou Piabanhas, não tardaram a verificar-se conflitos desse gênero, com tal caráter de gravidade que necessário recorrer às autoridades superiores. A questão foi levada ao tribunal do Imperador, que se pronunciou no sentido de um acordo. Entregou aos Índios uma vasta extensão de terras, para gozo exclusivo seu, e das quais em hipótese alguma poderiam os cristãos desalojá-los. Os índios aceitaram lealmente a decisão do grande chefe do Rio, pelo qual têm o mais profundo respeito. Mas nas regiões que lhes haviam sido reservadas havia belas pastagens, que os cristãos se sentiram muito felizes em aproveitar para os seus rebanhos. Acharam a coisa mais simples deste mundo mandar para lá o gado. Mas os índios não se mostraram de acordo e todo o gado que entrasse limites adentro do território que lhes havia sido designado era abatido sem misericórdia. Daí as queixas e recriminações (GALLAIS, 1942, p. 139-40, apud RIBEIRO, 1996, p. 66-67).

E, desde então, o contato sempre conflitivo entre os Akwẽ e os não indígenas se intensificou ininterruptamente, marcado por experiências de desrespeito e agressões físicas e simbólicas, explícita ou implicitamente. Da mineração dos bandeirantes à pecuária com os colonizadores e, no contexto político e econômico atual do estado do Tocantins, em que o projeto desenvolvimentista e o agronegócio são prioridades para o poder público, estão vivenciando o processo de invasão de seu território pela agropecuária extensiva dos criadores de gado e latifundiários

produtores de grãos em larga escala, além dos grandes empreendimentos de infraestrutura como a construção da hidrelétrica de Lajeado.

Assim, a história do contato dos Xerente pode ser pensada, nos últimos 250 anos, a partir da conceituação de longa duração de Braudel. Visto que, a partir dessa perspectiva, revelam-se os objetivos das políticas e legislação indigenistas, isto é, a escravidão dos povos indígenas, bem como elucida as formas e meios que essa etnia indígena encontrou para resistir e que foram descritas pela historiografia brasileira oficial como “selvageria”.

A resistência, que se intercalou entre guerra e paz, marcada por conflitos, estiveram presentes nos três aldeamentos: Carretão, Graciosa e Tereza Cristina. E, em meio ao extermínio, os *Akwẽ*-Xerente decidiram (aceitaram), como última forma de lidar com os não indígenas, se aldearem, e, assim, sobreviverem física e culturalmente. E mesmo com o advento do processo de formação do Estado nacional brasileiro, a situação dos Xerente prosseguiu com luta e resistência.

Quanto à legislação e políticas indigenistas, a lógica era homogeneizar as etnias, ao promover a miscigenação interétnica entre os *Akwẽ*-Xerente, Xavante, Kayapó, Karajá e distintos povos, para submetê-los a escravidão. Posteriormente, o avanço do capitalismo gerou a necessidade de novos trabalhadores para explorar o território goiano e, nesse sentido, a política assumiu nova roupagem, a de promover a miscigenação entre indígenas e não indígenas com vistas ao trabalho na agropecuária. E, por último, a própria política de aldeamentos se tornou fundamental para legitimar a ação dos governos e negar o direito dos *Akwẽ* sobre suas terras e, assim, realocá-los em diferentes locais sem possibilidade de sobrevivência.

Nesse sentido, o genocídio e o etnocídio dos *Akwẽ* ocorreram mutuamente durante o contato com a sociedade não indígena. O genocídio de forma belicosa nos séculos iniciais da colonização; e o etnocídio a partir do XVIII, com a política de aldeamentos, que acirrou os conflitos. Este último afetou a cultura e a educação Xerente, a partir da imposição da fé cristã e do uso do português como língua oficial. Processo que objetivou gerar a perda de conhecimentos, saberes, linguagens e experiências próprias. Ou seja, a partir do conhecimento hegemônico, que se fundamenta no eurocentrismo, nesse caso, a língua do colonizador, intentava-se fazer com que negassem sua identidade e sua cultura ao adotar aquela religião.

Entretanto, os Akwẽ-Xerente não somente sobreviveram a tais processos colonizadores e de omissão do poder público, como têm se fortalecido, cotidianamente, resgatado e lutado pela continuidade de sua cultura. E, após mais de dois séculos e meio de contato com a sociedade não indígena, muitas mudanças e ressignificações socioculturais ocorreram. E práticas culturais, língua, saberes, rituais foram mantidos e também ressignificados e, assim, a etnia resguarda sua identidade e dá continuidade à sua organização sociopolítica, a partir de uma especificidade étnica designada pela Antropologia de sociedade dualista.

Segundo De Paula (1999), os Xerente têm como fundamento o sol e a lua como criadores de tudo que existe no mundo e que, concomitantemente, formulam suas duas metades, representando a noite e o dia, bem como seus respectivos clãs. Conforme o autor, a sociedade Akwẽ:

[...] está centrada numa divisão em duas metades sócio-cosmológicas- *Doí* e *Wahirê* - associadas respectivamente ao Sol e Lua, os heróis míticos fundadores da sociedade Xerente. A onça (*huku*) também faz parte da mítica Xerente, já que foi responsável por ensinar-lhes o uso do fogo. A metade *Doí* inclui os clãs *Kuzaptedkwá* (“os donos do fogo”), *Kbazitdkwá* (“os donos do algodão”) e *Kritóitdkwa* (“os donos do jogo com a batata assada” ou “donos da borracha”); e a metade *Wahirê*, os clã *Krozaké*, *Kreprehí* e *Wahirê*, que tem o mesmo nome da metade. As duas metades e seus respectivos clãs possuem entre si uma rede de deveres e obrigações recíprocas. As metades, os seis clãs e as linhagens que os constituem são patrilineares, isto é, passam de pai para filho, de avô paterno para neto, ou, sobrinho-neto. Assim, cada um dos clãs Xerente possui um conjunto de nomes próprios que são passados de geração a geração, responsáveis pela identificação e distinção dos indivíduos Xerente no plano de sua organização social (DE PAULA, 1999, p. 02).

Cada clã é representado por pinturas corporais, que são utilizadas por adultos em ocasiões cerimoniais ou festivas e pelas crianças cotidianamente<sup>17</sup>. Assim, contrariando o intento dos colonizadores e, mais recentemente, segmentos da sociedade nacional e do Estado, com suas ações integracionistas, que tentaram e preconizaram o fim dos povos indígenas no Brasil; para além, ao escreverem

<sup>17</sup> “As cores básicas da pintura corporal Xerente são confeccionadas com os seguintes elementos: carvão misturado com pau-de-leite faz o preto; sementes de urucum fazem o vermelho e o branco é completado com penugem de periquito ou algodão. Antes da pintura, os corpos são untados com óleo de babaçu. Os detalhes – círculo ou traços – são esculpidos em pedaços de miolo de tora de buriti, e utilizados como uma espécie de “carimbo” (DE PAULA, 1999, p. 3).

sua própria compreensão da história, de acordo com a autora Indígena Xerente Sílvia Sibakadi (2012, p. 87), os *Akwẽ* “continuam, na prática, com seus ritos e mitos, realizando as suas festas com canções, danças, para as quais se enfeitam e pintam. Eles mantêm viva ainda uma grande parte de sua cultura. A sua alma continua profundamente indígena [...]”.

Vilmar Wākainẽ (2012) ressalta que, desde os primeiros contatos, até os dias atuais, continuam ocorrendo vários tipos de violências, preconceitos, desrespeitos e, sobretudo, a imposição de uma identidade alheia ao seu povo. Contudo, os Xerente, conforme o autor, “são o que sempre foram”: um povo com suas particularidades, único no mundo. E “[...] Queremos reafirmar que nos identificamos, não como índios simplesmente, e sim como gente. Nós nos denominamos como ‘gente de verdade’, isto é, *Akwẽ*” (WĀKAINĚ, 2012, p. 82).

E, àqueles que negam sua condição de atores sociais e históricos capazes cognitivamente de refletir, ensinam uma importante lição, afinal, parafraseando Vilmar Wākainẽ, é no respeito às diferenças que se consegue viver em harmonia, em um país formado por sociedades diversas. E, por isso, o respeito à cultura de cada povo indígena é importante, pois “[...] cultura é mais do que uma simples palavra, é a própria vida de um povo, a sua maneira de interpretar os acontecimentos, os fenômenos da natureza (cosmovisão) e se comunicar com divindades” (WĀKAINĚ, 2012, p. 82).

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na história: abordagens interdisciplinares. (Apresentação). *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 11-4, jul. 2007.
- AMOROSO, Marta Rosa. Capistrano de Abreu e os índios. In: REIS, Elisa; ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; FRY, Peter (Org.). *Política e cultura - visões do passado e perspectivas contemporâneas*. São Paulo: HUCITEC-ANPOCS, 1996. p. 182-96.
- ATAÍDES, Jézus Marco (Org.). *Documenta Indígena do Brasil Central*. Goiânia: Editora da UCG, 2001.
- BENATTE, Antônio Paulo. História e Antropologia no campo da Nova História. *Revista História em Reflexão*, Dourados, v. 1, n. 1, p. 1-25, jan./jun. 2007.
- BERTRAN, Paulo. *História da terra e do homem no Planalto Central: eco-história do Distrito Federal- do indígena ao colonizador*. Brasília: Verano, 2000.

BESSA FREIRE, José Ribamar. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. *Revista do Centro de Estudos do Comportamento Humano*, Manaus, n. 1, p. 17-33, set. 2000.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria Especial da Saúde Indígena. Departamento de Gestão da Saúde Indígena. Coordenação de Monitoramento e Avaliação. DSEI Tocantins. *Dados gerais do Dsei Tocantins, referentes a 2013*. Disponível em: <<http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2014/fevereiro/25/Dsei-Tocantins.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2017.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria Especial da Saúde Indígena. Departamento de Gestão da Saúde Indígena. Coordenação de Monitoramento e Avaliação. DSEI Tocantins. Pólo Base Indígena Tocantínia. *Dados gerais da população Xerente, referentes a 2017*. Tocantínia, 2017.

BRAUDEL, Fernand. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. 7. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1993. v. 2.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora da Unesp, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012. (Coleção Agenda Brasileira).

\_\_\_\_\_. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

\_\_\_\_\_. Introdução a uma História Indígena. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.

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

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2014*. Brasília: CIMI, 2015.

DE PAULA, Luís Roberto. Xerente. *Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (ISA), ago. 1999. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/povo/xerente/1173>>. Acesso em: 22 out. 2016.

GALDAMES, Osvaldo Silva. ¿Etnohistoria o historia indígena? In: GALDAMES, Osvaldo Silva; CÁRDENAS, Eduardo Medina; LÚGARO, Eduardo Téllez. (Edit.). *Encuentro de Etnohistoriadores*. Santiago: Universidad de Chile, 1988. p. 7-9. (Série Nuevo Mundo: Cisco Siglos, n. 1).

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; LOPES DA SILVA, Aracy (Orgs.). *A temática indígena na escola*. 4. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC\UNESCO, 2004. p. 481-526.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Tocantínia*. População estimada 2016. Disponível em: <[http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=\\_EN&codmun=172110&search=|info%EF5es-completas](http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=_EN&codmun=172110&search=|info%EF5es-completas)>. Acesso em: 18 maio 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). População indígena no Brasil. *Povos indígenas no Brasil*. [s.d]. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (Org.). *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1982.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil hoje*. Brasília: MEC/UNESCO; LACED, 2006.

MELATTI, Júlio C. População Indígena. *Série Antropologia*, Brasília, n. 345, p. 1-39, 2004.

\_\_\_\_\_. *Índios do Brasil*. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1994.

MONTEIRO, John M. *Tupis, tapuias e historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2001. 233 f. Tese (Livre-Docência)- Universidade de Campinas (UNICAMP), Departamento de Antropologia, Campinas, SP, 2001.

MONTEIRO, John M. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 237-49.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The Xerente*. Los Angeles: L. A. Press, 1942.

NOLASCO, Genilson Rosa Severino. *Rowahtuze Sinã: um estudo sobre a "pedagogia" Akwẽ e a sua relação com a escola indígena*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural)- Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010.

OLIVEIRA E SILVA, Marcelo Gonçalves. *Auwẽ Xavante: dos primeiros contatos ao confinamento territorial*. Dissertação (Pós-Graduação em História)- Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2013.

OSSAMI DE MOURA, Marlene Castro Ossami de. Aldeamento Carretão: “marco zero” da história das relações étnicas dos Tapuios. *Dimensões*, Vitória, ES, n. 18, p. 29-48, 2006.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia da Letras; Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 115-32.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

POMIAN, Krzysztof. A história das estruturas. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 129-65.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005. p. 227-75.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

SAHLINS, Marshall David. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

\_\_\_\_\_. *Ilhas da história*. Tradução de Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

SANTILLI, Márcio. *Os brasileiros e os índios*. São Paulo: Editora Senac, 2000.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística Geral*. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 72, p. 119-35, jul. 2005.

SIBAKADI, Sílvia. Educação – Rowahtuze. In: WEWERING, Sílvia T. (Org.). *Povo Akwẽ-Xerente: vida, cultura e identidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Rona, 2012. p. 86-8.

SILVA, Cleube Alves da. *Confrontando mundos: os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851)*. Dissertação (Pós-Graduação em História) - Universidade Federal de Grande Dourados, Dourados, MS, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 1-12, ago. 1999.

WĂKAINĚ, Vilmar. Direito à diferença. In: WEWERING, Silvia T. (Org.). *Povo Akwě-Xerente: vida, cultura e identidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Rona, 2012. p. 82-3.

**Sobre os autores:**

**Poliene Soares dos Santos Bicalho:** Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB). Professora do Programa de Pós-Graduação Stricto sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Bolsista do Programa de Concessão de Bolsa de Incentivo ao Pesquisador (BIP). **E-mail:** poliene.soares@gmail.com

**Márcia Machado:** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB). Professora da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Universitário de Miracema. **E-mail:** marciamachado9@gmail.com

Recebido em 1º de agosto de 2017

Aprovado para publicação em 25 de setembro de 2017

# Laudinhos antropológicos: as crianças indígenas e os processos de demarcação de terra

## *Little anthropological reports: indigenous children and land demarcation processes*

Emilene Leite Sousa<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo defende a importância da participação das crianças indígenas nos processos de demarcação de terra a partir de uma reflexão sobre a produção de conhecimento pelas crianças indígenas Tenetehara-Guajajara. Por meio de uma análise dos processos de produção dos saberes construídos pelas crianças através da sua interação com o ambiente físico e a cultura a que pertencem, pretendo argumentar em favor do reconhecimento das crianças como importantes sujeitos nos processos de demarcação de terra, pelo fato de estas não estarem ausentes desses processos, serem claramente afetadas por eles, serem sujeitos interessados e possuírem vínculos com a terra e representações diversas desta. Ademais, as pesquisas desenvolvidas entre crianças indígenas demonstram que elas têm opiniões próprias sobre o processo, uma relação particular com a terra, estão atentas às demandas da comunidade e produzem conhecimento entre si e junto aos adultos, além de compartilhar os demais sinais diacríticos da cultura na qual estão inseridas. Além do mais, serão elas as herdeiras de todo o legado. Por essa razão, as crianças se constituem como importantes sujeitos para os laudos antropológicos. Este artigo parte de um diálogo com as discussões atuais sobre teorias do conhecimento (BARTH, 1995; 2000; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; COHEN, 2010; INGOLD, 2000; LASMAR, 2009) considerando os contextos diversos na produção do conhecimento (TASSINARI, 2001; COHN, 2002) e as pesquisas realizadas por mim entre as crianças indígenas Tenetehara-Guajajara do Maranhão, Brasil.

**Palavras-chave:** crianças indígenas; produção de conhecimento; laudos antropológicos.

**Abstract:** This article defends the importance of indigenous children participation in land demarcation processes, reflecting on the production of knowledge by the Tenetehara-Guajajara indigenous children. By means of an analysis of the knowledge production processes built by children in their interaction with the culture and physical environment to which they belong, I intend to argue in favor of the recognition of children as important subjects in land demarcation processes, because they are not absent from these processes,

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Imperatriz, Maranhão, Brasil.

and are clearly affected by them, as interested subjects who are tied to the land and its diverse representations. In addition, the research conducted among indigenous children shows they have their own opinions about the process and a specific relationship with the land. It also shows they are attentive to community's demands and produce knowledge among themselves and with adults, as well as share other diacritical signs of their culture. Furthermore, they will be the heirs of the entire legacy. Therefore, children are important subjects for Anthropological reports. This article is part of a dialogue with the current debate about the theories of knowledge (BARTH, 1995; 2000; CARNEIRO DA CUNHA, 2009; COHEN, 2010; INGOLD, 2000; 2002; 2004; 2010; LASMAR, 2009), considering the diverse contexts of knowledge production (TASSINARI, 2001; COHN, 2002) and the researches I have carried out among the Tenetehara-Guajajara indigenous children of Maranhão, Brazil.

**Keywords:** indigenous children; knowledge production; anthropological reports.

## 1 APRESENTAÇÃO

Lá... lá havia apenas crianças, e o tempo todo eu estava lá com as crianças, apenas com as crianças. Eram crianças daquela aldeia, toda a tropa que estudava na escola. [...] Pode-se dizer tudo a uma criança – tudo; sempre me deixou perplexo a idéia de como os grandes conhecem mal as crianças [...] Não se deve esconder nada das crianças sob o pretexto de que são pequenas e ainda é cedo para tomarem conhecimento. Que idéia triste e infeliz! [...] Os grandes não sabem que até nos assuntos mais difíceis a criança pode dar uma sugestão sumamente importante. (Príncipe Míchkin em *O Idiota* de Dostoiévski).

A partir da pesquisa realizada entre as crianças Tentehar-Guajajara do Maranhão, este artigo visa refletir sobre teorias nativas de conhecimento e seus processos próprios de produção na infância, para argumentar em favor das crianças indígenas como importantes sujeitos a serem considerados nos processos de demarcação de terra. Para tanto, utilizo-me das discussões atuais sobre teorias do conhecimento, os saberes nativos e a aprendizagem na infância para lançar luz sobre o caso das crianças indígenas Tentehar-Guajajara do Maranhão, e a importância destas nos processos de demarcação de terra, considerando os processos de produção dos saberes na infância, a interação das crianças com o ambiente físico

e a cultura a que pertencem. Acredito que as crianças são sujeitos em potencial nessas circunstâncias pelo fato de estas não estarem ausentes desses processos, serem claramente afetadas por eles, serem atores interessados e possuírem vínculos com a terra e representações diversas desta como ocorre com os adultos, além disso, serão elas as herdeiras do legado adquirido através desses processos.

Ademais, as pesquisas desenvolvidas entre crianças indígenas demonstram que as crianças têm opiniões próprias sobre o processo e sua relação com a terra, estão atentas às demandas da comunidade, e compartilham os conhecimentos nativos além dos demais sinais diacríticos da cultura na qual estão inseridas.

Neste artigo, não considerarei a aprendizagem escolar, embora acredite que, para analisar o processo de construção dos saberes nativos entre crianças indígenas, faz-se necessário levar em consideração todas as formas de conhecer e aprender que as culturas indígenas julgarem importantes – inclusive essa. No entanto aqui pretendo enfatizar o processo de construção do conhecimento não escolar, mas aquele que acontece “lá fora”, pelos espaços da aldeia e pelo contato constante das crianças com o ambiente que lhes cerca.

Cabe também ressaltar que não concebo o conhecimento como um todo harmonioso, coeso que se possa apreender como representando o conhecimento geral de um povo, afinal, há diferentes *corpus* de conhecimento e diferentes formas de saber dentro das culturas e entre elas. Essa heterogeneidade fica ainda mais evidente se comparada através do recorte crianças/adultos.

Não argumento, portanto, que as crianças devam ser percebidas como sujeitos nesses processos porque elas sabem as mesmas coisas que os adultos. Pelo contrário. As crianças devem e precisam ser consideradas porque estas possuem conhecimentos e saberes distintos dos que detêm os adultos. Elas não sabem menos, elas sabem outra coisa (COHN, 2005).

Assim é que este artigo se insere nas discussões antropológicas sobre a criança, o seu reconhecimento como importante sujeito de pesquisa e visa ampliar esse reconhecimento para além da esfera acadêmica e abrangência antropológica, no intuito de que os agentes envolvidos nos processos de demarcação de terras indígenas considerem as crianças como importantes sujeitos, sujeitos ativos nesse processo e afetados por ele, dando-lhes o direito de serem consideradas ao longo do processo.

## 2 O PAPEL SOCIAL DA CRIANÇA INDÍGENA

Nas últimas décadas, os antropólogos no Brasil têm conjugado esforços para registrar as infâncias indígenas, respeitando sua heterogeneidade, pois encontramos entre os indígenas variadas formas de tratar esse período da vida.

Tassinari (2007) dedicou-se à análise de cinco concepções indígenas sobre a infância que são recorrentes nestes estudos: 1) o reconhecimento da autonomia da criança de sua capacidade de decisão; 2) o reconhecimento de suas diferentes habilidades frente aos adultos; 3) a educação como produção de corpos saudáveis; 4) o papel da criança como mediadora de diversas entidades cósmicas; 5) o papel da criança como mediadora dos diversos grupos sociais.

Segundo a autora, as sociedades indígenas reconhecem autonomia e legitimidade às falas infantis, em contrapartida ao modo ocidental de conceber a criança. Isso justificaria a importância de pesquisar o que as crianças indígenas têm a dizer e as maneiras como as várias sociedades indígenas concebem a infância (TASSINARI, 2007).

Fundamentando sua análise, Tassinari (2007) mapeia as pesquisas realizadas sobre crianças indígenas no Brasil, demonstrando que aspectos como a autonomia e a independência das crianças indígenas e a ausência de castigos já apontavam para um modo diferente de se conceber a infância nessas culturas.

Pensando essa diferenciação dos modos de se perceber a infância, Mello (2006) afirma que, entre os Guarani, a criança é vista como um ser completo, portador de um espírito que precisa ser cativado para permanecer na terra. Assim, as atitudes das crianças são respeitadas e sua autonomia pela busca de conhecimentos é reconhecida.

Cohn (2000) discute a autonomia infantil entre os Kayapó, para quem as crianças “tudo sabem por que tudo veem”, a despeito de sua possibilidade de estar em todos os lugares – alguns até inviáveis para os adultos. Ao mesmo tempo, os Kayapó acreditam que as crianças “nada sabem porque são crianças”, referindo-se ao fato de ainda não terem seus órgãos desenvolvidos para compreender tudo.

Essa liberdade de escolha das crianças indígenas deve ser compreendida como relativa, sempre em relação à vivência adulta (TASSINARI, 2009). Especialmente porque toda liberdade resulta em poder e responsabilidade.

As crianças indígenas são as responsáveis pela sua socialização participando ativamente da vida social, como demonstra Codonho (2009) para quem parte da socialização das crianças Galibi-Marworno do Amapá ocorre no interior de grupos de crianças onde ocorre a “transmissão horizontal de saberes”, ou seja, as crianças não só escolhem o que desejam saber, mas também transmitem esses saberes entre si. De certa forma, o cuidar uns dos outros entre as crianças não deixa de ser um modo de transmissão de saberes. Elas, fazendo, ensinam/aprendem/cuidam/brincam.

Darcy Ribeiro (1996), ao pesquisar os Urubu-Kaapor, tratando do cotidiano, hábitos e costumes do povo, revela a atuação autônoma e o papel que a criança Urubu-Kaapor ocupa em sua cultura ao relatar o dia da “guria mais trabalhadora da aldeia” demonstrando como, entre elas, as crianças cuidam/ensinam/aprendem.

O reconhecimento da autonomia das crianças e da interdependência entre elas não isenta os adultos da responsabilidade por educá-las e fornecer-lhes condições de aprendizagem, especialmente nas culturas onde mostrar “como se faz algo” pode ter maior valor do que “falar a respeito de”. É o que fazem os Karipuna ao orientarem os pequenos trabalhos das crianças, o único que pode ser abandonado inconcluso sem gerar problemas (TASSINARI, 2007).

Também recorrente é a associação das crianças pequenas aos deuses e animais, especialmente entre os Guarani, para quem crianças, deuses e animais, todos têm pontos de vista (TASSINARI, 2007; VIVEIROS DE CASTRO, 2006). As crianças tanto podem ser mediadoras entre várias categorias cosmológicas- como demonstra Tassinari (2007)- como entre vivos e mortos, conforme revela Alvares (2004).

O papel da criança indígena tanto pode assumir a mediação entre diversos grupos sociais, inimigos ou estrangeiros; como índios e não índios, como até mesmo entre parentes por afinidade no interior de uma mesma sociedade (TASSINARI, 2007).

A corporalidade tem sido um dos elementos a merecer destaque nas pesquisas sobre crianças indígenas, especialmente no que diz respeito à educação da criança que ocorre no interior das culturas indígenas através da in(corpo)ração da aprendizagem, que utiliza como um dos seus principais instrumentos o corpo da criança (LOPES DA SILVA; NUNES; MACEDO, 2002; TASSINARI, 2007).

A educação também compõe o rol dos temas a que se dedicam estudiosos da infância indígena. Especialmente quando o modelo de educação escolar se torna mais forte nas aldeias, importados das sociedades não indígenas e aplicado às culturas indígenas sob a premissa quase universal de que “lugar de criança é na escola” (SOUSA, 2007; TASSINARI, 2009).

Por fim, Tassinari (2007) aponta o caminho para as pesquisas com crianças indígenas: a) reconhecimento de que ainda temos poucos dados etnográficos; b) necessidade de deixar de lado nossa visão de infância e os estereótipos sobre a candura ou crueldade indígenas; c) reconhecimento da diversidade sociocultural indígena e do caráter provisório das generalizações.

Esse reconhecimento da infância indígena como possível campo de conhecimento e das crianças como sujeitos legítimos de pesquisa me ajudam a argumentar em favor da importância das crianças serem percebidas nos processos de demarcação de terra.

### **3 CONHECIMENTOS NATIVOS SOB A LUPA ANTROPOLÓGICA**

Em defesa das crianças indígenas como sujeitos a serem considerados nos processos de demarcação de terra, este artigo se dedica à compreensão dos processos de construção de saberes nas sociedades indígenas, especialmente no que diz respeito às crianças, com o intuito de apreender o lugar que estas ocupam na cultura indígena e lançar luz sobre a inserção delas no seio da comunidade e sua relação com a terra.

Conforme Lasmar (2009), as teorias nativas do conhecimento devem ser analisadas através de vários artefatos metodológicos em razão da compreensão de que o conhecimento extrapola as formas orais em sua construção e transmissão, podendo inclusive obter maior ênfase nos modos não orais a depender da cultura que se observa e da fase do ciclo de vida em análise.

Mauss (1996) é um dos autores que trata do reconhecimento de formas não orais de transmissão de saberes. Segundo esse autor, o entendimento que, no geral, se atribui às “tradições” é embasado, de modo inconsciente, em formas de transmissões de saberes orais e escritas. Porém há muitos outros aspectos da tradição que não se restringem a essas formas de ensino e aprendizagem, sendo transmitidas de outras maneiras que também se cristalizam, é o caso das técnicas corporais.

Como Mauss, Cohen (2010) reafirma a importância central da experiência corpórea no conhecimento humano. Conforme a autora, análises etnográficas convincentes demonstram a centralidade dos estados corporais na construção do conhecimento. Ora, mas como fatores corporais influenciam a tomada de tais conhecimentos?

Segundo Cohen, a recuperação do conhecimento parcial implica a encenação de situações que levou a sua codificação. A recuperação das informações mais básicas referentes a objetos do cotidiano implica simulação da situação de *estar lá*. Cohen destaca: “se quisermos não só descrever e interpretar, mas explicar como o corpo está implicado nas aquisições de conhecimento, os conceitos problematizados devem ser complementados com os conceitos operacionalizados” (COHEN, 2010, p. 196).

A partir disso, é que Cohen passa a tratar o *conhecimento incorporado* na transmissão cultural. Mas quais seriam os mecanismos que estabeleceriam o canal de tal conhecimento? Quais são as dimensões materiais do processo de aprendizagem? Como estes permitem restringir a transmissão da cultura?

Tentando responder a essas questões, Cohen alega que a transmissão cultural é fortemente influenciada pelo contexto físico em que ocorre, o que ela nomeará *cognição aterrada*. Segundo a autora, o que sabemos depende do cérebro, corpo e ambiente em que a transmissão ocorre, sendo esses três elementos que comporiam a trilogia do conhecimento. Cada vez mais processos cognitivos como percepção, concepção, atenção, memória e motivação apresentam-se como baseados em seus contextos físicos.

Segundo Cohen (2010), a explicação sobre o surgimento, disseminação, armazenamento e transformação do conhecimento enfrenta numerosos obstáculos teóricos e metodológicos. Esses obstáculos podem ser superados se considerarmos a interdisciplinaridade. Todavia os antropólogos- na prática do *being there*- estão em posição privilegiada em relação a outros profissionais para gerar relatos precisos descritivos e teóricos do fazer de diversos tipos de conhecimento.

Para desvendar não apenas o “como sabemos”, mas também o “como chegamos a conhecer” devemos vislumbrar os mecanismos sociais e cognitivos e processos pelos quais diferentes formas de conhecimento são gerados envolvendo condições de ativação diferentes e produzindo diferentes resultados.

Também se destacam como importante referência os estudos sobre teorias nativas do conhecimento de Barth (1975; 1987; 1995; 2000). Esse autor ressalta o caráter construtivo/produtivo das culturas, enfatizando processos de criatividade e mudança na transmissão de “tradições de conhecimento”. O autor demonstra através de sua etnografia como, entre grupos da Nova Guiné, alguns indivíduos, os *experts* rituais, são designados culturalmente para manter sob seu cuidado certos conhecimentos que só podem ser revelados em rituais misteriosos que ocorrem em intervalos de vários anos, entre os quais os ritos de iniciação são os menos frequentes, porém mais importantes. O autor procura mostrar que formas e conteúdos da tradição da cosmologia dos nativos das montanhas podem ser remodeladas pelo especialista durante sua performance ritual, destacando a importância da conversação entre este e sua audiência.

Barth (1995) critica a ideia de cultura como um todo integrado e partilhado localmente e propõe a consideração do “conhecimento como uma importante modalidade da cultura”, entendendo-o como uma ferramenta que “as pessoas empregam para interpretar e agir sobre o mundo: sentimentos bem como pensamentos, condutas incorporadas bem como taxonomias e outros modelos verbais.” Considerando que há diferentes corpos de conhecimentos e diversos modos de conhecimento intra e entre as culturas, o autor afirma que, a partir desse tipo de abordagem, outros tipos de questionamentos são considerados em relação à cultura, tais como: “variação, posicionamento, prática, troca, reprodução, mudança e criatividade” (BARTH, 1995, p. 66-7). Enfim Barth propõe que se pense cuidadosamente sobre como diferentes tipos de conhecimentos são constituídos, produzidos e utilizados.

Barth (1995) defende uma perspectiva que considera o conhecimento como uma das principais modalidades de cultura e a cultura como conhecimento, já que as pessoas se comprometem com o mundo através da ação. A antropologia se dedica desde sempre a decodificar representações e ações, o que Barth defende é que o que está por trás dessas ações e representações são processos de conhecimento. Para Barth, o conhecimento oferece a matéria-prima para a reflexão e ação dos indivíduos. A cultura trata de abarcar as reflexões e ações. Mas o conhecimento se antecipa a ação. Conforme Barth, atentando para isso poderemos nos envolver em campo com as ideias de um povo, não como mero exemplo de cultura, mas com a sua aprendizagem para a vida<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Para Barth falta humildade aos antropólogos. Em referência a Malinowski, ele argumenta que

Segundo Barth, o reconhecimento da cultura como conhecimento é uma maior consciência da gama de conhecimentos desses povos que não são abrangidos pela antropologia<sup>3</sup>. Isso nos levará também a aprender e nos engajar nos contextos de conhecimento e prática que moldam a nossa interação com as pessoas.

Para captar esses processos diversos de conhecimento, nossa análise deve atentar para a inspeção dos critérios diferentes de validação em diferentes tradições de conhecimento que são produzidos por meio desses diferentes critérios. Podemos assim, comparar os critérios de validação do conhecimento antropológico e outros conhecimentos e assim entender os tipos de conhecimento que eles geram e os atos e moralidades que sustentam.

Aqui se destaca também o conhecimento como inferência: “ele sabe o que viu, ouviu, leu, o que foi dito e o que, a partir de tudo isso, ele inferiu” (RUSSEL, 1948 apud BARTH, 1995). Assim é que o indivíduo pode ter uma série de crenças em lugares onde nunca esteve e acontecimentos que não presenciou, mas que foram experimentados por outras pessoas que lhe descreveram, e ele aceitará como válido. É o escopo do nosso conhecimento confiando nos critérios de validação dos outros. Nesse sentido, é que conhecimento é relacionamento e se fundamenta pelo processo de socialização.

Através do desmembramento do conhecimento em a) conhecimento substancial; b) meios de comunicação; c) organização social é que Barth pretende chegar ao nível da ação humana particular e dos eventos, já que sua ênfase está no indivíduo e na ação. Devemos atentar para os atos dos conhecedores, o povo que detém, aprende, produz e aplica o conhecimento em suas várias atividades e vidas.

Essas reflexões tornam-se extremamente úteis não somente para pensarmos acerca dos modos de produção e transmissão de conhecimentos nativos, mas também das perspectivas através das quais a antropologia vem apreendendo e se apropriando desses conhecimentos. Nesse sentido, cabe refletir sobre como os saberes nativos podem ser compreendidos em relação aos conhecimentos científicos.

---

os antropólogos esperam que os conceitos nativos iluminem a nossa própria compreensão, fornecendo a carne para o nosso esqueleto.

<sup>3</sup> Mas, o que a nossa ideia de conhecimento evoca como cultura? Nesse sentido, a cultura, conceito, também é uma construção do conhecimento.

Ingold (2000), a partir de sua proposta de uma ecologia da vida, traz à baila a discussão sobre as distintas formas de produção de saberes. Aproxima o modo como seu pai lhe ensinava seus conhecimentos botânicos ao modo como os Walbiri da Austrália Central compartilham seus conhecimentos com seus iniciados. Essa forma de ensino, de geração a geração, toma como base a ideia de que existem verdades imanentes à paisagem, as quais devem ser reveladas para os noviços através da observação e experiência direta. O conhecimento é compartilhado pelos mais velhos que contam histórias em contexto e mostram a paisagem e assim fornecem chaves para o significado. Assim o noviço vai do conhecimento mais externo até o mais interno, profundo, através de revelações. As verdades inerentes ao mundo são desveladas para que sejam apreendidas diretamente. Trata-se de uma educação sensorial, em que processos de aprendizagem podem ser concebidos como a aquisição progressiva de chaves para se perceber o mundo ao redor.

Para Ingold (2000), organismo e ambiente “não deve denotar um composto de duas coisas, mas uma totalidade indivisível”, essa totalidade não é uma entidade limitada, mas um processo em tempo real. Meu ambiente é o mundo como ele existe e adquire sentido em relação a mim. Além disso, o ambiente nunca é completo, por ser produto das atividades dos seres vivos que estão continuamente em construção.

Com base nisso, para Ingold (2000), o conhecimento do mundo é apreendido através do envolvimento do organismo com o ambiente<sup>4</sup>, e não pela transmissão de informação, pois “a informação, em si, não é conhecimento, nem nós adquirimos mais conhecimento através da sua acumulação. Nossa cognoscibilidade consiste, antes, na capacidade de situar essas informações e entender seu significado, no contexto de um envolvimento direto com a percepção de nossos ambientes” (INGOLD, 2000). E nós desenvolvemos essa capacidade, conforme o autor, por nos terem mostrado as coisas sobre as quais aprendemos.

Nesse sentido, a transferência de crenças e conhecimentos de geração para geração poderia ser vista como uma maneira de inscrição do conhecimento cultural nos objetos ou caracteres. “Em outras palavras [...] formas culturais podem ser codificadas na paisagem assim como representações conceituais são codificadas no meio sonoro” (INGOLD, 2000, p. 21).

---

<sup>4</sup> Também para Geertz (1997) formas de conhecimento são sempre inevitavelmente locais, indivisíveis de seus instrumentos e invólucros.

A ecologia da vida, proposta pelo autor, se aproxima da ecologia sensiente, que David Anderson (apud Ingold, 2000) descreve para os caçadores da região Taymir do norte da Sibéria no que diz respeito às suas relações com animais e outros seres do ambiente. Nesse sistema, não há a produção de conhecimentos formais fora do contexto de aplicação prática, mas sim a construção de conhecimentos baseada em sentimento, os quais consistem em capacidades, sensibilidades e orientações desenvolvidos através da condução da vida num ambiente particular. Este tipo de conhecimento pode também ser chamado intuição.

Para Ingold, é pela capacidade de raciocinar que a humanidade (discurso ocidental) se distingue da natureza; e é por meio dessa capacidade que a ciência moderna distingue o conhecimento das práticas das pessoas em “outras culturas”. Desse modo, a razão abstrata é um produto da composição de duas dicotomias: entre a humanidade e a natureza, e entre a modernidade e a tradição (INGOLD, 2000). A distinção natureza/cultura remete à dicotomização de que a explicação científica é atribuída à observação e análise racional, e as representações indígenas são atribuídas à acomodação da experiência subjetiva dentro de “convicções” de uma racionalidade questionável.

Invertamos a relação indo da experiência do mundo à razão abstrata. Pois, como nos diz Ingold, “devemos descer das alturas do imaginário da razão abstrata e recolocar-nos uma participação ativa e permanente com nosso ambiente, se quisermos chegar a uma ecologia que é capaz de recuperar a realidade do próprio processo da vida” (INGOLD, 2000). Seu objetivo é substituir a dicotomia natureza e cultura (ambiente/organismo) a fim de recuperar uma ecologia da vida real.

É nesse sentido que Ingold aborda a noção de intuição. É por isso que a perspectiva soberana da razão abstrata, sobre a qual a ciência Ocidental coloca a sua reivindicação de autoridade, é praticamente inatingível: uma inteligência que foi completamente independente das condições de vida no mundo não pode entender os seus próprios pensamentos. Desse modo, concluímos que apenas através da razão nós não damos conta do mundo, devendo usufruir da intuição, esse atributo da natureza<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para Ingold (2000), a compreensão do mundo não pode existir sem o vívido, de modo que o contato, interação com o ambiente, é a garantia para a compreensão dos modos de ser no mundo. Ele nos convida a voltar do racionalismo/intelectualismo extremo para a empiria, sendo orientados pela nossa própria intuição.

Por fim, o autor analisa como a “intuição” também é vista como uma forma de conhecimento inferior. O entendimento intuitivo não é contrário à ciência ou à ética; nem apela para o instinto mais do que a razão, ou supostamente, para a dureza imperativa da natureza humana. Pelo contrário, repousa em habilidades perceptivas que emergem, em cada ser, através de um processo de desenvolvimento num específico ambiente histórico (INGOLD, 2000, p. 25). A ecologia sensciente ou sensível seria, assim, pré-objetiva e pré-ética.

Por fim, o autor conclui que sua busca das origens e formação do conhecimento revela não uma ciência indígena alternativa preferencial a ocidental, mas algo como uma poética da moradia (*poetics of dwelling*), cujo sistema pode permitir a compreensão de processos ocidentais e não ocidentais o que parece apontar para a ideia de que existe a possibilidade de comensurabilidade entre as culturas.

Um contraponto desse entendimento pode ser encontrado nas discussões de Carneiro da Cunha (2009), para quem conhecimento tradicional é completamente distinto de conhecimento científico, são saberes incomensuráveis. Nesse sentido, destaca que a ciência moderna e hegemônica preocupa-se com generalizações dotadas de caráter de verdade, ou seja, com a produção de um único saber legítimo, enquanto as comunidades indígenas e tradicionais vislumbram uma gama de formas de compreender o mundo.

Consoante Carneiro da Cunha (2009), esse entendimento torna-se pertinente para a análise de como os conhecimentos nativos entram em diálogo com os conhecimentos científicos, em termos de garantias de direitos intelectuais. Assim, a autora tece uma reflexão acerca do fato de que, nos contextos de negociações sobre esses direitos, os povos tradicionais são levados a representar seus conhecimentos através de visões imaginárias sobre sua cultura, as quais consideram que seus conhecimentos são unificados como se formassem um bloco oposto ao conhecimento científico; frutos de uma invenção coletiva que circulam livremente pelas comunidades. Desse modo, as relações dos povos indígenas e seus conhecimentos são traduzidas politicamente nos termos de regimes de direito de propriedade coletiva ou domínio público.

A autora destaca que, na sociedade ocidental, predominam duas visões irreduzíveis relacionadas à questão dos direitos intelectuais: uma noção de propriedade individual, cuja base está na concepção romântica de um autor criativo

e que recai numa tirania do editor, e outra noção de direito coletivo e de domínio público, que recai na criação das licenças *Creative Commons*.

Ambas as noções não dão conta das relações entre pessoas, objetos e conhecimentos nas sociedades amazônicas. As mitologias dessas sociedades geralmente atribuem à origem de costumes, saberes e técnicas aos outros, ou seja, não tomam para si a criação que atribuímos a eles. Isto se articula a uma lógica de prestígio associado a bens exóticos, que está fundamentada no conceito de cultura como empréstimo, como bem demonstrou Lévi-Strauss em *História de Lince e Viveiros de Castro* com sua tese de incorporação do estrangeiro. Além disso, parece vigorar nessas sociedades um regime de ‘rede de direitos heterogêneos’ semelhante ao descrito para a melanésia, em que a cultura é passível de acumulação, empréstimos e transações, e que cada um possui direitos sobre determinados elementos de sua cultura, inclusive as crianças. Nesse regime, parece ser mais importante o direito a autorizar empréstimos e circulações culturais ou aquisições culturais do que o direito à exclusividade.

Viveiros de Castro (2002), através da noção de perspectivismo ameríndio, aponta para uma concepção diversa de conhecimento: enquanto para a ciência ocidental conhecer é objetivar, retirar a intencionalidade e a subjetividade, para o pensamento ameríndio conhecer é subjetivar, atribuir intencionalidade. “Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361)<sup>6</sup>.

Conforme Lasmar (2009), o conhecimento extrapola as formas orais em sua construção e transmissão, podendo inclusive obter maior ênfase nos modos não orais a depender da cultura que se observa e da fase do ciclo de vida em análise.

Todas essas teorias apontam para formas de saber e conhecer que não expressas necessariamente pela oralidade, mas que são construídas e reproduzidas

---

<sup>6</sup> No contexto das terras baixas das América do Sul, Albert (2002) realiza uma análise do discurso político de Davi Kopenawa, xamã Yanomami associado a ONGs indigenistas e ambientalistas com trajetória de luta pela demarcação das terras Yanomami invadidas pela corrida ao ouro, focalizando nos temas ‘ecológicos’ desse discurso. Interessante enfatizar que Albert demonstra que Davi Yanomami atribui violência predatória dos brancos à ‘escuridão confusa’ de seu pensamento ‘plantado nas mercadorias’, sublinhando um antagonismo irreduzível entre dois modos de conhecimento, o dos estrangeiros, que tem raízes na escrita e o dos Yanomami, fundamentado na visão, no conhecimento xamânico (ALBERT, 2002, p. 10). A escrita, simulacro de visão, remete ao domínio dos manufaturados. O saber-ver xamânico é alcançado através da ingestão de alucinógeno ampliado pelos sonhos, e se opõe ao saber fazer predatório dos brancos, que toma a floresta como inerte.

por pedagogias nativas e formas de produção do conhecimento que se respaldam na experiência e nos sentidos. Isso tudo nos remete aos modos de produzir e reproduzir conhecimento tipicamente infantis nos revelando que é preciso estar atento às formas distintas de produzir saberes, aos sujeitos que participam desses processos e os modos que eles encontram para reproduzir ou transmitir saberes.

Essas teorias nos orientam no sentido de atentar para as representações, ações e discursos das crianças a respeito de sua terra, sua vida junto à comunidade e suas representações sobre a importância dos territórios onde vivem para a produção de saberes e a vivência da infância nos moldes colocados pela etnia em que está inserida. Isto revela a importância de que todos os sujeitos sejam percebidos e considerados por esses processos de demarcação e por seus laudos.

#### **4 SOBRE OS LAUDOS E SEUS SUJEITOS**

Defender as crianças como sujeitos importantes a serem considerados nos processos de demarcação de terra consiste em questionar os laudos periciais antropológicos e seus sujeitos. Entendemos que os laudos antropológicos devem dar conta de um universo cultural presente em uma dada comunidade, considerando para isso a participação dos vários atores sociais que a constituem.

Curioso que esses laudos tenham se tornado cada vez mais históricos, ou mesmo elaborados a partir de termos jurídicos, abandonando o método etnográfico, antropológico por excelência. Devemos considerar que os grupos étnicos manifestam-se a partir da declaração de uma origem comum presumida e destinos compartilhados; logo, as categorias sociais de identidade étnica apresentam uma concomitância territorial, definida por referências compartilhadas de ordem física, simbólica e cosmológica (LEITE, 2005). Portanto a verificação dessas categorias étnicas deve se fundamentar na investigação etnográfica.

Se os laudos antropológicos se dedicam a identificar as concepções próprias às formas de autodefinição sociocultural do grupo, bem como a sua percepção de espaços, seus usos e valores, não vejo por que excluir dessas concepções as crianças, sujeitos constituintes dessas comunidades, com usufruto desses espaços e herdeiras de todo o legado. Sem perder de vista que as crianças não detêm os mesmos conhecimentos que os adultos, que elas informam outras coisas, que não são quantitativamente nem qualitativamente inferiores às coisas que os adultos informam.

Sabemos que os laudos periciais antropológicos têm se dedicado à investigação minuciosa do passado, através da narrativa e da história oral, bem como de evidências de caráter documental. Entretanto as representações e as formas organizacionais que se deseja apreender têm expressão fundamental na realidade presente do grupo, devendo ser explicitadas na investigação etnográfica.

Se as narrativas de origem local e os relatos dos mais velhos são de grande valor, bem como as relações de parentesco evocadas através de uma genealogia de longo alcance, não percamos de vista que sua função é lançar luz sobre o presente do grupo que deve ser revelado através de um presente etnográfico que considere os sujeitos que experimentam essa realidade. Devem unir-se assim a temporalidade e a prática cultural, a segunda dizendo respeito também às crianças, afinal não se trata de utilizar o critério da ocupação da terra desde a chegada dos portugueses, mas o das formas tradicionais de ocupação por esses sujeitos. Com base nisso, entendo que deve ser a etnografia o fio analítico privilegiado desses estudos e não a memória.

Ora, se cabe ao grupo étnico identificar seu território e elaborar os critérios de pertencimento e exclusão espacial, assim como mapear suas fronteiras segundo suas próprias classificações e categorias, não vejo motivo para excluir desse processo atores tão ativos quanto as crianças, envolvidas no cotidiano do grupo, com utilização espacial distinta da dos adultos na aldeia. Muitos lugares são propícios às brincadeiras infantis, sendo frequentados pelas crianças apenas, razão pela qual dizemos que elas se apropriam dos espaços de maneira diferente dos adultos, mas também da terra e de suas fronteiras, das relações de parentesco e do ambiente a sua volta.

É isto que demonstra Miranda (2009) no interessante trabalho sobre as crianças Pataxó de Coroa Vermelha na Bahia, onde analisa o lugar das crianças na construção étnica do povo Pataxó, bem como a apropriação infantil do território através da participação das crianças no processo produtivo, especificamente na venda de artesanato. Segundo Miranda, nesse contexto de “intensa descontinuidade, flexibilidade e fluidez territorial, as crianças indígenas desempenham papel fundamental nos processos de territorialização e no fortalecimento da identidade étnica e da cidadania Pataxó, sobretudo, através da venda ambulante de artesanato” (MIRANDA, 2009).

Não pretendo com isso transformar as crianças em sujeitos principais nesse processo, pois sei da importância da memória dos mais velhos, das narrativas, testemunhos e dos depoimentos conseguidos através da oralidade, mas entendo que, no exercício etnográfico de investigação dos usos e costumes da terra, da apropriação e construção de representações sobre aquele espaço praticado, nos termos de Certeau (1994), as crianças devam ser consideradas como sujeitos relativamente autônomos que são e com modos próprios de se apropriar e experienciar o mundo, especialmente no caso das crianças indígenas, cuja autonomia tem sido demonstrada em várias pesquisas (TASSINARI, 2001; 2007; TASSINARI; COHN, 2009), e por elas serem de grande valor para a manutenção e reprodução sociocultural de tais grupos étnicos.

Penso como Hirshfeld (2002) que as crianças são sujeitos privilegiados para a compreensão de suas culturas, por explicitarem aspectos que os adultos silenciam porque já estão familiarizados com eles ou já os “naturalizaram”. Mas as crianças, ao contrário, reconhecem e expõem aquilo que os adultos não são mais capazes de enxergar.

Refletindo sobre as causas do desinteresse dos antropólogos com o universo infantil, Hirshfeld (2002) aponta alguns motivos teóricos e empíricos da marginalização das crianças em pesquisa etnográfica. O autor parte da premissa de que a antropologia as marginaliza por desconsiderar duas habilidades que elas realizam especialmente bem: crianças são boas em aprender cultura e são criadoras de suas próprias culturas. A relevância do foco da aprendizagem, com base exclusivamente no ensino, acaba por minimizar a importância do processo de aprendizagem cultural, fenômeno extremamente complexo, realizado com desenvoltura por elas. Além disso, as teorias de socialização superestimam o caráter socializador dos adultos, colocando exclusivamente neles o foco da agência esquecendo-se do caráter socializador das crianças e de sua própria contribuição em seu processo de desenvolvimento. Crianças não são boas apenas em aprender, mas também em ensinar.

Através de suas habilidades cognitivas, segundo Hirshfeld (2002), especializadas para esse fim e conquistadas justamente nessa fase da vida, elas ajudam a moldar também o mundo adulto, criando, sustentando e distribuindo formas culturais e vivendo também em suas próprias construções, fabricadas no convívio

com outras crianças, que “circulam de criança para criança, além da influência dos adultos”, corresponsáveis pela construção do modo de vida de uma sociedade (HIRSHFELD, 2002).

Vasconcelos (2011), analisando o parentesco e a circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina, demonstrou como as redes sociais e de parentesco através das quais circulam as crianças, embora parecessem forjadas pelos adultos, eram dinamizadas pelas crianças, que através de sua agência as transformavam, socializando a si mesmas e também aos adultos da comunidade, fazendo circular consigo mesmas palavras, significados e sentidos da organização social da aldeia.

Assim é que as crianças indígenas não apenas têm acesso a informações dos adultos pelo fato de compartilharem com eles o mesmo espaço e a mesma vida social, elas se apropriam dessas informações, significam ao seu modo e as fazem circular de maneira distinta, transformando-as quando estas seguem no sentido criança-criança, circulando dentro do próprio universo infantil, mas também no sentido crianças-adultos, cumprindo o seu caminho de volta. Por isso a agência infantil também é responsável por transformar a vida social e os modos como todos os membros da comunidade se apropriam desta.

## **5 AS CRIANÇAS INDÍGENAS E O PROCESSO DE DEMARCAÇÃO DE TERRA**

As reflexões contidas neste artigo nasceram das minhas primeiras visitas feitas à Aldeia Bacurizinho, em Grajaú, no Maranhão, no ano de 2006, onde viria a desenvolver pesquisa sobre a infância experienciada pelas crianças indígenas daquela aldeia.

A presença de uma antropóloga em campo atraía para mim a companhia constante dos adultos interessados em tratar dos processos de demarcação de terra, fazendo queixas da demora do processo, dos conflitos de terra com os latifundiários e madeireiros locais, das ameaças constantes e da pressão a que estavam submetidos os indígenas.

Essa insistência em tratar dos processos de demarcação de terra com um antropólogo, constantemente associados que somos a essas questões e reconhecidos como importantes sujeitos nesses processos, angustiava-me por achar que isso distanciava de mim as crianças, e que boa parte do tempo que eu poderia

aproveitar para observá-las e analisá-las, em suas brincadeiras e no cotidiano, eram despendidos ouvindo durante horas as queixas dos indígenas locais, especialmente os mais velhos e as lideranças da aldeia.

Qual foi a minha surpresa ao perceber, num término de uma dessas longas conversas, que as crianças que brincavam próximas a mim (inseridas que estavam num círculo de adultos), abaixadas rabiscando desenhos na terra, davam continuidade ao tema discutido pelos adultos e explicavam umas às outras, especialmente as maiores às menores, que eles estavam preocupados com a terra que era deles, mas era explorada pelos fazendeiros e que eles queriam sua terra de volta para poder “viver, caçar, trabalhar, brincar, passear, banhar no rio”, etc..

Diante disso, atentei para a importância das representações das crianças para esses processos, dando vazão à conversa e buscando associar as práticas infantis e suas representações sobre a importância de ter as terras indígenas demarcadas.

A reviravolta de minhas reflexões sobre a infância, antes deslocadas de quaisquer preocupações em relação a esses processos que caracterizavam as aldeias em que eu estava inserida, refletia a falta de meu próprio reconhecimento de que as crianças também estão a par das chamadas “discussões sérias”, os problemas que afetam a todas as pessoas que habitam essas terras, mas terminam sendo concebidas pelos pesquisadores como algo que diz respeito apenas aos adultos, como tudo o que é sério e diz respeito a questões políticas, econômicas e sociais em grande escala, tudo aquilo que as crianças “não têm competência” para discutir.

Apesar dos embates enfrentados pela antropologia da criança, preocupada em atribuir às crianças agência e poder de significação e transformação, e demonstrando que as crianças constroem opiniões próprias sobre todas as coisas que lhes cercam e lhes afetam, nós tendemos a separar o universo adulto de um suposto universo infantil, em que as responsabilidades e os problemas sociais diriam respeito apenas ao primeiro campo semântico.

Essa minha reflexão me obriga a uma interessante digressão, assim acredito, para narrar um evento ocorrido em outra situação vivenciada por mim em campo, dessa vez entre as crianças remanescentes de quilombos do Maranhão. Em resposta ao Ofício/INCRA/SR.(12)G/Nº257/2006, elaboramos em equipe uma “Proposta para Elaboração de Relatórios Antropológicos de Identificação de Comunidades Remanescentes de Quilombo no Maranhão” antecedido por um *survey* de coleta de dados e reconhecimento de área.

Certa manhã, no quilombo de Monges Belos em Itapecuru, perdida em minhas anotações de censo, parentesco e dados gerais da comunidade que compunham meu relatório de *survey*, Dé, um menino de seis anos de idade, se aproximou de mim perguntando o que eu fazia. Ocupada com meus papéis e anotações, no intuito de evitar qualquer interação com o menino que me ocupasse o tempo, respondi rapidamente que fazia uma “tarefa”, na esperança de que ele entendesse que era uma tarefa da minha escola e me deixasse trabalhar em paz. Aborrecido com o meu descaso, Dé olhou-me com um muxoxo no canto da boca, um sorriso irônico de superioridade e disparou: “Eu sei! Tu tá estudando pra dizer que eu sou preto!”. E, ato contínuo, se afastou balançando negativamente a cabeça como que repreendendo a minha ação de não dar ele a atenção que queria e, ao mesmo tempo, de precisar estudar para perceber algo que para ele era óbvio: ele é preto!

A atitude de Dé desmontou-me em minhas construções. Como eu poderia excluir do meu processo de construção de elaboração de relatórios de identificação dessas comunidades, as crianças? Desde essa experiência, inquietava-me a ausência das crianças nesses processos, e pus-me a refletir sobre essa ausência. O que ela nos revela?

A resposta as propostas feitas a esse edital não foram divulgadas, e nossa pesquisa nunca aconteceu. No entanto as reflexões que aquela situação em campo me colocou permaneceram comigo ao longo desse tempo e se fortaleceram com a minha chegada à Aldeia Bacurizinho (que luta para o reconhecimento da Terra Indígena Bacurizinho) e a situação que, de outra forma, se coloca mais uma vez: as crianças se interessam por esses processos e têm opiniões sobre eles.

Esse reconhecimento das crianças como sujeitos importantes a serem percebidos nos processos de demarcação de terra diz respeito ao reconhecimento de modo geral da agência das crianças, nas mais diversas esferas da vida social, estejam elas nos centros urbanos, nas aldeias ou no campo. A antropologia tem negligenciado o potencial das crianças como sujeitos privilegiados com um modo próprio de conceber o mundo, significá-lo, traduzi-lo e explicá-lo. Esse irreconhecimento colocou e coloca as crianças à margem de todos os processos que envolvem adultos e lideranças, que digam respeito às esferas política, social, religiosa; logo, marginaliza e exclui a criança como sujeito conhecedor de sua própria cosmologia e capaz de decodificá-la para nós, antropólogos.

Essa negligência tem custado caro à antropologia e se estendido a outros campos. Que sujeitos são considerados nos laudos judiciais? Que sujeitos são investigados nas pesquisas de identificação de comunidades indígenas ou remanescente de quilombos? Que sujeitos são ouvidos sobre as relações de parentesco e com a terra? Ora, seriam as crianças desconhecedoras dessas relações? Não estariam elas vinculadas ao seu próprio espaço social, pelas relações de parentesco e a terra que habitam? Não estariam sujeitas aos mesmos riscos e ameaças que os adultos em geral? E os conhecimentos infantis não importam para o reconhecimento da importância da terra para esses sujeitos? O que difere crianças de adultos para que elas não sejam consideradas nesses processos se elas compartilham a territorialidade étnica do mesmo povo?

Além do mais, devo ressaltar que a minha posição de conceber as crianças como sujeitos importantes desse processo nasceu não apenas da constatação em campo da atenção que as crianças dedicavam a esses assuntos, bem como da importância que a terra e seus espaços exercem nos processos de construção do saber e do ser criança Tentehar-Guajajara, mas também em razão do fato de que os indígenas, de modo geral, têm grande consideração pelas suas crianças, e um respeito que as inclui em praticamente todas as esferas da cultura Tentehar-Guajajara, estas não sendo exclusas de coisa alguma. O ser criança indígena não equivale à experiência com a infância na cidade, em que espaços, horários e assuntos colocam à margem nossas crianças, sob a tentativa da segurança e da proteção que a nossa sociedade cunhou para garantia da vivência da infância (SOUSA, 2007).

Nas aldeias Tentehar-Guajajara, espaços e horários de adultos e crianças se encontram, e, em quase todas as esferas da vida cultural, há um espaço ou um papel a ser exercido por elas, sendo essas responsabilidades parte constituinte da formação do adulto Tentehar-Guajajara<sup>7</sup>.

Os conhecimentos infantis repousam também na experiência das crianças no seio da comunidade, com as atividades desenvolvidas pelo seu povo no meio

---

<sup>7</sup> A esse respeito, digo que em uma das primeiras visitas feita a aldeia Bacurizinho, eu e meus alunos deparamo-nos com uma das casas da aldeia sendo cuidada por três crianças ao longo de toda a semana, pois a sua mãe, doente, fora à cidade para internação hospitalar levando a filha bebê e o marido, de modo que todas as atividades e a rotina da casa ficaram sob os cuidados de três crianças. Na cidade, um acontecimento desse tipo, seria polêmico, por não caber na nossa concepção de infância atrelada à segurança e proteção das crianças pelos adultos.

em que vivem, os rituais vivenciados e as relações que se estabelecem entre pessoas e entre essas pessoas e a terra, (a morada da vida). Assim, conhecimento é experiência. Uma experiência adquirida através do contexto em que ocorre que é, em geral, abandonado pelos antropólogos, quando, no sentido de tornar a vida social inteligível, a antropologia deveria compreender o conhecimento em seu contexto social, afinal, a cultura é um processo inventivo contínuo. E, tal qual defende Wagner (2010) que só podemos apreender a cultura através da cultura, penso que o conhecimento só pode ser apreendido através do conhecimento. Do contrário através de que ferramentas acessaríamos o conhecimento, senão pelo conhecimento?

Isto nos remete a outra consideração: a necessidade de analisar o contexto emocional dos detalhes da conduta (BATESON, 1972), afinal, boa parte do conhecimento adquirido pelas crianças Tentehar-Guajajara não se dá pela via da oralidade ou da transmissão presente em nosso próprio sistema de aprendizagem, mas por processos sensoriais de descoberta do seu próprio ambiente, razão pela qual o lugar onde esse processo ocorre é tão importante e não pode ser descartado de toda tentativa antropológica de capturar os processos de construção do conhecimento de seu próprio mundo.

A vivência plena do lugar onde habita é condição sem a qual não se dá o processo de construção do saber, bem como a produção através do corpo da pessoa Tentehar-Guajajara. Desnecessário seria dizer que esse processo permeia toda a vida do ser Tentehar-Guajajara, mas é mais forte na infância quando se constroem as primeiras referências e elos entre a criança e o ambiente, relação que se perpetuará por toda a vida.

Essa experiência de construção do conhecimento e de relação com a terra, que permeia toda a aquisição do conhecimento, não pode ser entendida apenas pela linguagem, ainda que esta seja um importante recurso de elaboração e exposição do conhecimento. Embora haja uma ligação entre conhecimento e linguagem, o conhecimento não é apenas codificado em sistemas linguísticos, esta é uma lição a ser lembrada pelos antropólogos quando estes escrevem sobre conhecimento ou vida social, afinal, as regras de produção de relatos antropológicos podem limitar o que sabemos sobre outros tipos de experiência. Disso decorre a dificuldade do antropólogo com a racionalidade de outros modos de ser, além daqueles com os quais é culturalmente familiar.

Como explicar um fenômeno cultural que não existe enquanto linguagem? As interpretações antropológicas serão válidas se implicam significados que os atores desconhecem? Como os antropólogos podem justificar o quadro interpretativo que eles usam?

As crianças indígenas Tentehar-Guajajara possuem maneiras próprias de se apropriar e representar a terra com um conhecimento específico sobre o parentesco, a terra e as pessoas. Esse conhecimento é incorporado, na medida em que as crianças se apropriam dele de maneiras diversas no cotidiano, através de experiências sensoriais, do contato com a terra, com os bichos e com a vegetação local. São, por isso, exímias conhecedoras de espécies animais e vegetais.

Essa in (corpo) ração é ainda mais forte quando essa série de elementos se reúne em manifestações rituais que garantem a construção do ser Tentehar-Guajajara, que tem início ainda na infância com o ritual de criança e se estende aos demais ciclos vitais através dos rituais da menina-moça, do rapaz, etc.

Esses rituais dependem de elementos ornamentais retirados de plantas (sementes) e animais (penas) locais, além da própria dieta ritual, seja para os que festejam, seja para a menina-moça reclusa em sua tocaia e com uma dieta específica baseada em ervas. A festa da criança marca o desmame, caracterizando o momento em que o bebê pode comer as primeiras caças adquiridas pelos homens da aldeia, aqui ela substitui a substância ou fluido materno pelos alimentos conquistados pelos homens da aldeia e oriundos da natureza.

Esse conhecimento da natureza não se reduz apenas aos gêneros alimentícios do cotidiano ou dos rituais, mas a um conhecimento geral de plantas, vegetações, sazonalidade, (época de rios, cheias, secas) espaços em que podem transitar e espaços em que não podem. Tudo isso torna as crianças Tehetehara-Guajajara portadoras de uma consciência territorializada<sup>8</sup>.

Essa consciência territorializada é caracterizada não só pelo domínio das estações do ano, da época de determinados frutos, da utilidade de determinadas ervas e da utilização da carne e demais elementos dos animais. Ela está presente tanto em cantigas infantis, que remetem aos animais e plantas, quanto em espaços

---

<sup>8</sup> Suas brincadeiras são fundamentadas na territorialidade, naquilo que seu espaço físico/geográfico oferece. A prova disso é que elas estão embasadas nas estações do ano, nos rios na época da cheia se eles não são perenes, e na mata na época da seca.

rituais: na tocaia, onde fica reclusa a menina-moça; ou no rio, onde são feitos os batismos cerimoniais da menina-moça ou onde é servido um banquete para a mãe d'água na festa da criança, etc..

Tal qual se dá com os rituais, as crianças são grandes conhecedoras das relações de parentesco. Não só detêm conhecimento dos graus de parentesco entre os adultos da comunidade, como reconhecem os seus parentes, os laços que os unem, e criam, através de sua agência, redes de parentescos fictícios com os seus pares: as demais crianças que são suas vizinhas, companheiras de grupos de brincadeiras ou de rituais coletivos, no interior de aldeia e em aldeias vizinhas Tentehar-Guajajara.

Esse domínio das relações de parentesco não está no cerne da construção dos laudos antropológicos? Ainda que as crianças não tenham a memória que se expande e estende às gerações antecedentes à deles próprios e de seus pais e avós, não podendo descrever através do tempo os seus ancestrais, o conhecimento da dinâmica das relações atuais exercem grande influência para o reconhecimento de uma comunidade indígena, pelo menos do que diz respeito aos laços de parentesco, sejam eles consanguíneos, afins, fictícios.

Se aqui não posso descrever detalhadamente a série de processos e eventos, evidências que fundamentam os meus argumentos, pretendo fazê-lo em breve numa etnografia da vivência da infância Tentehar-Guajajara, cujos dados etnográficos revelarão os processos de construção do conhecimento e das habilidades infantis a partir da experiência com o ambiente. E, se a produção da pessoa Tentehar-Guajajara passa inevitavelmente pela relação com o ambiente, e depende necessariamente dessa relação para construção de habilidades e percepções que conformam o ser Tentehar-Guajajara, e cuja ênfase ocorre especialmente na infância, por que razão não deveriam as crianças serem consideradas nos processos de demarcação de terra?

O meu argumento é de que as crianças são sujeitos relativamente autônomos, com elaborações próprias a despeito desses processos e representações a respeito da importância da terra e do ambiente em que vivem para serem o que são e o que virão-a-ser. Se o seu dispositivo principal para narrar essa experiência não é a linguagem, concatenada, articulada e coesa, como a utilizam os adultos, a antropologia deve, talvez, utilizar-se em seu *métier* dos mesmos mecanismos

de que se utilizam as crianças para apreender aquilo que sua cultura julga importante e legítima: dos dados e expressões da sensibilidade, da imaginação e da intuição, daquilo que só pode ser captado sensorialmente e só pode ser entendido pela experiência narrada através da vivência contínua dos modos de ser criança Tentehar-Guajajara que repousa, acima de tudo, no ambiente que os cercam.

Se as crianças Tentehar-Guajajara são habilitadas (*skillment*) a ser e se tornar o que são, os antropólogos deveriam, talvez, habilitarem-se pelos mesmos processos quando em campo, como condição única para apreender aquilo que a oralidade, indígena ou acadêmica, não dá conta. Afinal, a antropologia precisa abandonar os diários de campo, as genealogias de parentesco, os censos e arquivos por um instante, e voltar-se à vida- aos sentidos e à imaginação dos modos de conhecer próprios de seus sujeitos- pelos caminhos da intuição.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, B.; Ramos, A. R. *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

ALVARES, Myriam. Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. *Revista Antropológicas*, Recife, n. 15, v. 1, p. 49-78, 2004.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tomke Lask (Org.). Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

\_\_\_\_\_. Other knowledge and other ways of knowing. *Journal of Anthropological Research*, v. 51, n. 1, p. 65-8, 1995

\_\_\_\_\_. *Cosmologies in the making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.

BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Londres: Jason Aronson Inc., 1972.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: \_\_\_\_\_. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 11. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CODONHO, Camila. Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas Galibi-Marworno. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 9, n. 17, p. 137-61, jul./dez. 2009.

COHEN, Emma. Anthropology of knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 16, n. 1, p. 193-202, 2010.

COHN, Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. (Coleção Passo a Passo; 57).

\_\_\_\_\_. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: SILVA, A. L. da; NUNES, A.; MACEDO A. V. L. da S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

\_\_\_\_\_. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2000.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HIRSCHFELD, Lawrence. Why don't anthropologists like children? *American Anthropologist*, v. 104, n. 2, p. 611-27, 2002.

INGOLD, Tim. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In: \_\_\_\_\_. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000. p. 13-26/420-421.

LASMAR, Cristiane. Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 9, n. 16, p. 11-33, jan./jun. 2009.

LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: NUER/ABA, 2005.

LOPES DA SILVA, A; NUNES, A.; MACEDO, A. V. L. S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. (Coleção Antropologia e Educação).

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária; Editora da Universidade de São Paulo, 1969. v. 2.

MELLO, Flávia. *Ciclo de Discussão sobre experiências e pesquisas a respeito da educação e infância indígena*. Projeto Educação e Infância Indígenas, NEPI/UFSC. Florianópolis, 2006.

MIRANDA, Sarah. *Aprendendo a ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2009.

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubus-Kapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUSA, Emilene Leite de. Infância e pobreza. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 13. *Anais...* Recife: UFPE, 2007.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. In: ENCONTRO DA ANPOCS, 33. *Anais...* Caxambu, 2009.

\_\_\_\_\_. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

\_\_\_\_\_. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, A. L.; FERREIRA, M. K. L. (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

TASSINARI, Antonella; COHN, Clarice. 'Opening to the other': schooling among the Karipuna and Mebengokré-Xikrin of Brazil. *Anthropology & Education Quarterly*, v. 40, n. 2, p. 150-69, jun. 2009.

VASCONCELOS, Viviane C. C. *Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina*. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-43, 2006.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: \_\_\_\_\_. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

### **Sobre a autora:**

**Emilene Leite Sousa:** Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFFPB). Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Sociologia pela UFPB. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professora Adjunta da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). **E-mail:** emilenesousa@yahoo.com.br

Recebido em 11 de outubro de 2017

Aprovado para publicação em 21 de dezembro de 2017

# A situação das línguas indígenas no município de Manaus

## *The situation of indigenous languages in the municipality of Manaus*

Ademar dos Santos Lima<sup>1</sup>  
Silvana Andrade Martins<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i35.483>

**Resumo:** Este estudo tem por objetivo abordar a situação das línguas indígenas no contexto de Manaus, metrópole amazonense que se caracteriza como um município multilíngue, considerando que uma parte de sua população é constituída por indígenas citadinos. São apresentados dados sobre as comunidades indígenas urbanas que vivem em Manaus e a situação de suas línguas étnicas, quanto à presença de falantes, usos e ensino às novas gerações. A abordagem metodológica é de cunho qualiquantitativa, e os procedimentos técnicos aplicados para o desenvolvimento deste estudo foram de pesquisa com *surveys* e de pesquisa de campo. Como instrumento de pesquisa, aplicou-se um questionário com perguntas fechadas. Por meio da análise, constatou-se que o município de Manaus possui 28 comunidades linguísticas, sendo que 25 são indígenas, em que se tem o português como primeira língua e a(s) língua(s) étnicas como segunda. As outras três são duas japonesas e uma americana, em que o japonês e o inglês são as primeiras línguas, e o português, a segunda. As línguas étnicas faladas nessas comunidades indígenas bilíngues correm o risco de desaparecer em poucas décadas, devido às fortes pressões de influências externas e o não uso das línguas étnicas pelos seus falantes nos espaços culturais da comunidade, que são escolas da Secretaria Municipal de Educação (SEMED), para o ensino das línguas e culturas das etnias para as novas gerações.

**Palavras-chave:** Manaus; comunidades indígenas citadinas; línguas indígenas; situação das línguas étnicas.

**Abstract:** This study aims to address the situation of indigenous languages in the context of Manaus, an Amazonian metropolis that is characterized as a multilingual municipality, considering that a part of its population is constituted by indigenous city dwellers. Data are presented on the urban indigenous communities living in Manaus and the situation of their ethnic languages, regarding the presence of speakers, uses and education to the new generations. The methodological approach is qualitative and technical procedures applied for

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, Amazonas, Brasil.

the development of this study were research with surveys and field research. As a research instrument, a questionnaire with closed questions was applied. Through the analysis, it was found that the municipality of Manaus has 28 linguistic communities, 25 of which are indigenous, with Portuguese as its first language and ethnic language(s) as the second language. The other three are two Japanese and one American, in which Japanese and English are the first languages and Portuguese the second. The ethnic languages spoken in these bilingual indigenous communities run the risk of disappearing in a few decades, due to the strong pressures of external influences and the non-use of ethnic languages by their speakers in the cultural spaces of the community, which are schools of Municipal Secretary of Education (SEMED), for the teaching of the languages and cultures of the ethnic groups for the new generations.

**Keywords:** Manaus; urban indigenous communities; indigenous languages; situation of ethnic languages.

## 1 INTRODUÇÃO

Localizado na confluência dos rios Negro e Solimões, na região Norte, com uma área territorial de 11.401,092 Km<sup>2</sup>, o município de Manaus tem uma população estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, s.d.), em 2016, em 2.094.391 habitantes, sendo o 7º município mais populoso do Brasil. Possui uma densidade demográfica de 158,06 hab/km<sup>2</sup> e a maior parte de sua população está concentrada no perímetro urbano, num total de 99,3% dos habitantes e, em zona rural, apenas 0,7%.

Sua fundação tem suas origens voltadas ao ano 1669, com a construção do Forte São José da Barra. Em torno desse forte, nasceu o arraial que deu origem ao município de Manaus, cujo nome é uma homenagem à etnia *manáú* ou *manáós*, indígenas que habitavam por essa área. Manaus se tornou a capital do Amazonas, cidade histórica e portuária, localizada no centro da maior floresta tropical do mundo, a “Selva Amazônica”.

Com a expansão colonial portuguesa, o município de Manaus se desenvolveu e, a partir de 1870, viveu o surto da economia gomífera, encerrando-se em 1913, em virtude da perda do mercado mundial para a borracha asiática. Conseqüentemente, a cidade retornou a um novo período de isolamento que perdurou até o advento da Zona Franca de Manaus, em 1970. A partir daí, o município se transformou em um dos parques industriais mais importantes de todo o Brasil, com uma área de livre comércio, onde estão abrigadas algumas das

maiores e mais importantes empresas do ramo de transportes e comunicações, além de polos biotecnológicos, petroquímicos, centros comerciais e intensa atividade portuária. Manaus atualmente é a maior cidade do Norte do Brasil, tendo sido passada à categoria de cidade metropolitana em 2010.

Destaca-se pelo seu patrimônio arquitetônico e cultural, com numerosos templos, palácios, museus, teatros, bibliotecas, escolas e universidades, além de suas belezas naturais, rodeada de amplas zonas verdes, parques, jardins, hortas, praias fluviais e o fenômeno do encontro das águas entre o rio Negro e o rio Solimões, onde as águas não se misturam devido à diferença de temperatura, densidade e velocidade entre ambos os rios. Dentre os seus principais prédios históricos, pode-se citar o “Mercado Municipal Adolpho Lisboa”, inaugurado em 1882; a “Igreja de São Sebastião”, construída no ano de 1888; o “Palácio Rio Negro”, antiga sede do governo, fundado em 1911; o “Palacete Provincial”, inaugurado em 1875; o Centro Cultural Palácio da Justiça, inaugurado em 1900; e o “Teatro Amazonas”, inaugurado em 1896, sede de espetáculos nacionais e internacionais, considerado como o principal cartão postal de Manaus. Trata-se de arquiteturas remanescentes do período áureo da borracha, entre o final do século XIX e início do século XX, fruto das riquezas produzidas pela economia do látex em Manaus, que se tornou o centro de comercialização desse produto para o mundo.

Manaus se caracteriza como um dos municípios multilíngues do Amazonas, devido à forte presença de indígenas citadinos, por estar localizada no rio Negro, uma das regiões da Amazônia com maior número de povos indígenas do Brasil.

Centrado na questão da presença indígena em Manaus, este estudo objetiva responder às seguintes questões: Quantas comunidades indígenas há em Manaus? Quais são as línguas étnicas faladas por essas comunidades? Qual é a situação das línguas indígenas faladas nesse município? Como se dão os processos de interação linguística nas redes sociais de comunicação no contexto das comunidades indígenas de Manaus? Portanto tem-se como foco analisar a situação de multilinguismo em Manaus, em referência à presença de comunidades indígenas nesse município, identificando quais e quantas são as comunidades indígenas e que línguas étnicas são faladas por elas e em que contextos de interação.

Como fundamentação teórica, norteia-se nos escritos de Bessa Freire (2003), Braggio (2012), Cabalzar (2012), Calvet (2002), Elia (2000), Fishman (1972),

Gumperz (1962), Hymes (1972), Lyons (1981), Maher (2007), Pacheco (2009), Tarallo (2003), Martins (2016) entre outros e no Referencial Curricular para as Escolas Indígenas (RCNEI [BRASIL, 1998]).

Para compreender a realidade investigada, são utilizadas as abordagens quantitativas e qualitativas, como direções complementares. Os dados quantitativos levantados propiciaram a interpretação do fenômeno estudado e a construção das conclusões. Para isso, empregou-se como procedimento a pesquisa com *surveys* e, como técnica para coleta de dados, aplicou-se um questionário com perguntas fechadas. Conforme a definição de Gil (2006, p. 70-129), um questionário assim constituído apresenta ao respondente um conjunto de alternativas de resposta para que seja escolhida a que melhor representa sua situação ou ponto de vista. Para a obtenção dos dados visando à abordagem qualitativa, realizou-se como procedimento a pesquisa de campo, por meio da técnica da observação. Em concordância com Gil, compreende-se, neste estudo, que a pesquisa de campo e o levantamento *surveys* proporcionam “o conhecimento direto da realidade pesquisada, praticidade e quantificação dos dados”. Desse modo, tem-se a possibilidade de obter uma maior compreensão do objeto de estudo.

A investigação teve um alcance de estudo de caso descritivo (GIL, 2006, p. 73), uma vez que se propôs como objetivo a “descrição das características de determinada população ou fenômeno ou estabelecimento de relações entre variáveis”. Nessa perspectiva, este estudo descreve as comunidades indígenas no contexto de Manaus, em referência à situação linguística, tendo como objeto de análise as redes sociais de interação linguística estabelecidas nesses espaços e analisa a situação linguística dessas comunidades indígenas na capital manauara.

A amostragem utilizada é constituída pelas 28 comunidades linguísticas, existentes no município de Manaus, as quais correspondem a todo o universo da pesquisa.

Para a aplicação do questionário de coleta de dados, seguiu-se a orientação de Tarallo (2003, p. 17-27) quanto ao emprego do método da Sociolinguística e de Hymes (1972, p. 65), o paradigma *speaking*. Os dados foram coletados por meio da aplicação do questionário constituído por perguntas fechadas, elaboradas para atender aos objetivos do estudo. O questionário foi aplicado em todas as 28 comunidades linguísticas, sendo selecionado o líder de cada uma das comunidades para

responder às questões, tendo em vista o fato de serem responsáveis pelas comunidades e de possuírem maior conhecimento sobre a realidade dessa população.

A construção dos questionários foi pensada a partir dos objetivos que se pretendia alcançar com a pesquisa, os quais são: identificar as comunidades indígenas e quantificá-las; analisar a situação sociolinguística dessas comunidades; averiguar o número de línguas faladas nessas comunidades e, por fim, verificar a situação das línguas indígenas faladas nesse espaço urbano. Para a implementação deste estudo, o conhecimento prévio como integrante da realidade pesquisada favoreceu quanto ao propósito de balizar os dados coletados.

O artigo está estruturado a partir desta introdução inicial, seguida pela seção 2, em que se discute sobre a diversidade linguística no município de Manaus, e da seção 3, em que se apresentam e se discutem os resultados da situação das línguas indígenas no município de Manaus. Na conclusão, são dispostas as considerações finais, apontando para a necessidade de pesquisas futuras com o objetivo de averiguar, com maior profundidade, a situação sociolinguística nessas comunidades indígenas.

## **2 A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA NO MUNICÍPIO DE MANAUS**

Manaus é um município caracterizado pela multiplicidade de encontros de línguas culturais. É uma metrópole que, cada vez mais, tem sido marcada pelo seu multiculturalismo e multilinguismo, pois, além da diversidade étnica que já possuía devido à forte presença de várias comunidades indígenas urbanas, tem recebido imigrantes de todas as partes do mundo, principalmente haitianos, asiáticos, árabes e latinos de países da América do Sul que fazem divisa com o Amazonas, principalmente os venezuelanos, de acordo com o senso do IBGE de 2016.

Esse fenômeno tem sido reportado por outros autores em relação à Região Amazônica como uma área notável pela sua diversidade extrema das línguas faladas (EPPS; SALANOVA, 2012, p. 23). E o município de Manaus, região do baixo rio Negro, também como parte da Amazônia, insere-se nesse cenário multicultural e multilíngue, pondo em realce a presença de diversas comunidades indígenas em sua área geográfica.

Essas comunidades indígenas constituem o que Lyons (1981, p. 35) denomina de comunidades linguísticas ou comunidades de fala. Para esse autor, esses

termos são sinônimos e dizem respeito ao grupo de falantes que compartilha um conjunto de regras linguísticas que governam as estratégias de comunicação e de interpretação do discurso. Entretanto há divergências entre os teóricos sobre o que vem a ser uma comunidade linguística e comunidade de fala. Para Gumperz (1962, p. 31), o termo “comunidade linguística” refere-se a um grupo social que pode ser monolíngue ou multilíngue, mantido em conjunto por meio da interação de um mesmo código linguístico, o qual o autor denomina de *communication matrix* (matriz de comunicação), abrangendo uma área geográfica. Esse autor entende que as comunidades linguísticas podem consistir-se em pequenos grupos ligados pelo contato linguístico face a face ou podem abranger grandes regiões. Já sobre comunidade de fala, Gumperz (1968, p. 381) afirma que esta se constitui por várias redes de socialização ligadas a padrões de uso e de interpretação linguísticos.

Para Labov (2008) e Ferguson (1959), comunidade linguística é um grupo que partilha as mesmas normas referentes à língua. Na concepção de Calvet (2002, p. 105), uma comunidade linguística pode se constituir de pessoas que se compreendem graças a uma mesma língua. O fato é que não há uma unanimidade entre os teóricos sobre uma definição exata do que seria comunidade linguística e comunidade de fala. Para Vanin (2009, p. 1), comunidade de fala está relacionada às variantes utilizadas por indivíduos que compartilham informações linguísticas similares por conviverem em uma mesma região.

A comunidade linguística funciona como uma matriz de repertórios de códigos ou de estilos de discurso de que os falantes dispõem nas situações concretas de uso. Para Elia (2000, p. 7) “Uma comunidade linguística é uma reunião de pessoas que interagem por meio da linguagem”. Nessa mesma perspectiva, Fishman (1972) cita que, por uma comunidade linguística, se entende aquela cujos membros participam pelo menos de uma variedade linguística e das normas para o seu uso adequado.

O conceito de comunidade linguística se assenta, desse modo, na necessidade de reconhecimento de uma norma comum aos falantes de uma dada variedade linguística (CALVET, 2002). As definições supracitadas têm em comum o fato de que os falantes compartilham padrões comuns para pertencer à mesma comunidade linguística e/ou de fala.

Assume-se, neste estudo, que comunidade linguística refere-se a um grupo de pessoas que se utiliza de um código linguístico para se comunicar em uma

determinada língua, idioma, enquanto que comunidade de fala se define como o uso homogêneo da língua pela comunidade.

Nesse entendimento de comunidade linguística, Manaus apresenta-se como um município multilíngue, no sentido de que existe uma grande área multilíngue que engloba muitas etnias, povos, cada um possuindo sua própria língua. Ou seja, mais de um sistema linguístico. Além da língua portuguesa, a qual é a língua oficial, são faladas mais de 10 línguas. Há a língua japonesa falada nas comunidades japonesas do Aleixo e da Rodovia AM 010, a língua inglesa falada pela comunidade americana do lago do Puraquequara e as línguas étnicas e de comunicação dos povos indígenas. Um dos aspectos dessas comunidades linguísticas de Manaus é que a maioria delas são bilíngues, falam o português e sua(s) língua(s) étnica(s). Entretanto o que faz com que o município seja elevado à categoria de multilíngue são as quantidades de línguas ainda faladas em toda sua área geográfica, e cada comunidade linguística mantém a sua própria língua, o que, para Franchetto (2011, p. 67), “constitui-se num elemento distintivo de alta relevância na representação da identidade do grupo face aos demais”.

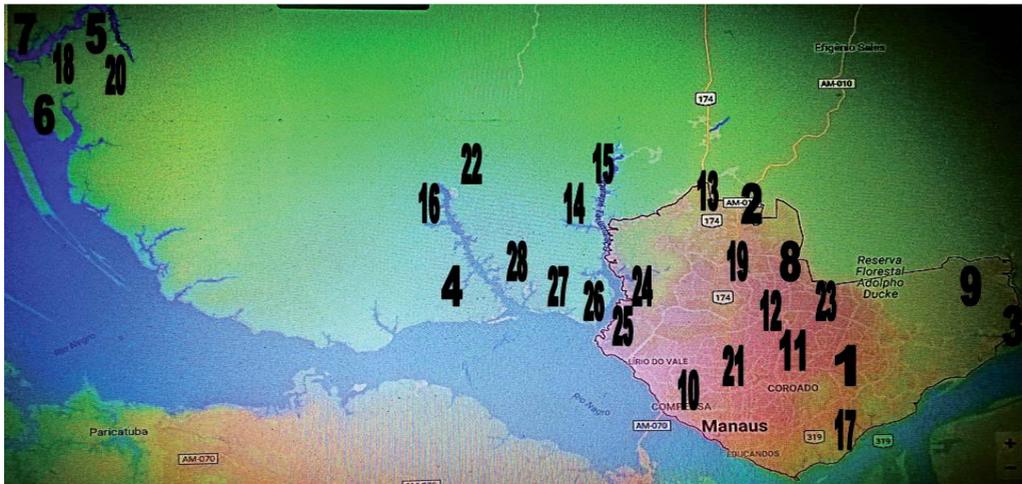
Neste estudo, pontuam-se os conceitos de multilinguismo e plurilinguismo, pautado no documento do Conselho da Europa (2001, p. 23). Neste, o conceito de multilinguismo é entendido como a presença de variadas línguas no mesmo espaço geográfico, ou seja, é um fenômeno visto em sua dimensão social. Já o de plurilinguismo é compreendido como o conhecimento de certo número de línguas, repertório de línguas que uma pessoa pode falar, ou seja, é um fenômeno pessoal.

Dodman (2013, p. 8) reafirma esse entendimento de multilinguismo e plurilinguismo: *“Si esamina l’importanza del multilinguismo come fattore di sostenibilita ambientale e del plurilinguismo come potenziamento dei processi di apprendimento”*.

Na concepção de Stenzel (2005, p. 14), plurilinguismo refere-se a um grupo de pessoas ou população que falam várias línguas. No contexto do Amazonas, a região do Alto Rio Negro é a que apresenta o nível mais elevado de plurilinguismo em que, de acordo com Sorensen Jr. (1967, p. 670), existe uma grande área multilíngue que engloba muitas etnias, onde quase todos os indivíduos são políglotas- eles conhecem três, quatro ou mais línguas. Similarmente, no contexto de Manaus, região do Baixo Rio Negro, também se constata o fenômeno social

do multilinguismo, com mais de dez línguas espalhadas em sua região geográfica. Entretanto, no que se refere especificamente à situação sociolinguística, a maioria dos falantes são bilíngues. Mas isso não significa que o município seja bilíngue, pois nos referimos em termos de quantitativos de línguas ainda faladas em toda região de Manaus, e não das competências linguísticas de indivíduos que falam várias línguas.

O termo “bilíngue”, de acordo com o RCNEI (BRASIL, 1998, p. 116), “refere-se ao número de línguas usadas por um indivíduo ou grupo”. Para Maher (2007, p. 79), é “a capacidade de fazer uso de mais de uma língua”. Corroborando nesse sentido, Braggio (2012, p. 160) afirma que, “[...] um indivíduo bilíngue é aquele que usa (fala) duas línguas no seu cotidiano e, portanto, tem conhecimento das duas línguas e sabe como usá-las em diferentes situações de interação social”. Nessa mesma linha de pensamento, de acordo com Câmara Júnior (1974, p. 94), “é a capacidade de um indivíduo de usar duas línguas distintas, como se ambas fossem a sua língua materna, optando por uma ou por outra, conforme a situação social em que no momento se acha”. É o que se observa nas comunidades linguísticas de Manaus, conforme se demonstra na figura 1, mapa das comunidades linguísticas do município de Manaus:



Comunidades linguísticas	Línguas faladas	
1. Comunidade Japonesa, Bairro do Aleixo	L1 Japonês	L2 Português
2. Comunidade Japonesa, AM 010, Km 41	L1 Japonês	L2 Português
3. Comunidade Americana, lago do Puraquequara	L1 Inglês	L2 Português
4. Comunidade Baré, Terra Preta, rio Negro	L1 Português	L2 Nheengatu
5. Comunidade Baré Pisasú Sarusawa, rio Cuieiras	L1 Português	L2 Nheengatu
6. Comunidade Kambeba, Três Unidos, rio Cuieiras	L1 Português	L2 Kambeba
7. Comunidade Baré, Paraná do Samaúma, rio Negro	L1 Português	L2 Nheengatu
8. Comunidade Tikuna, Cidade de Deus	L1 Português	L2 Tikuna
9. Comunidade Kokama, Ramal do Brasileirinho	L1 Português	L2 Kokama
10. Comunidade Sateré-Mawé, Conj. Santos Dumont, Redenção	L1 Português	L2 Mawé
11. Comunidade Buû-Miri, Conj. Villar Câmara, Aleixo	L1 Português	L2 Tukano
12. Comunidade Kokama, Bairro Grande Vitória	L1 Português	L2 Kokama
13. Comunidade Bayaroá, Bairro São João, BR 174, Km 04	L1 Português	L2 Tukano
14. Comunidade Inhaã-Bé, Igarapé do Tiú, rio Tarumã Açú	L1 Português	L2 Tikuna/Mawé
15. Comunidade Karapãna, Sítio Santa Maria, rio Tarumã Açú	L1 Português	L2 Nheengatu
16. Comunidade Roxinol, Igarapé do Caniço, rio Tarumã Açú	L1 Português	L2 Tukano
17. Comunidade Apurinã, Bairro Mauazinho	L1 Português	L2 Apurinã
18. Comunidade Barrerinha, rio Cuieiras	L1 Português	L2 Tukano
19. Comunidade Apurinã, Conj. Cidadão 12, Nova Cidade	L1 Português	L2 Apurinã
20. Comunidade Boa Esperança, rio Cuieiras	L1 Português	L2 Nheengatu
21. Comunidade Nusoken, Conj. Santos Dumont, Redenção I	L1 Português	L2 Mawé
22. Comunidade Livramento, rio Tarumã Mirim	L1 Português	L2 Nheengatu
23. Comunidade Sol Nascente, Bairro Francisca Mendes II	L1 Português	L2 Nheengatu
24. Comunidade Nações Indígenas, Bairro Tarumã	L1 Português	L2 Nheengatu
25. Comunidade Parque das Tribos, Bairro Tarumã	L1 Português	L2 Nheengatu/ Kokama
26. Comunidade Tukano, São João do Tupé, rio Negro	L1 Português	L2 Tukano
27. Comunidade Tatuyo, rio Negro	L1 Português	L2 Tatuyo
28. Comunidade Cipiá, São João do Tupé, rio Negro	L1 Português	L2 Desano

**Figura 1** – Mapa das comunidades linguísticas do município de Manaus

Fonte: Manaus (2016).

Conforme apresentado pela Figura 1, no município de Manaus, há vinte e oito comunidades linguísticas, as quais estão localizadas em áreas urbana e rural, sendo as comunidades 1 e 2 de origem japonesa, as quais têm como primeira língua (L1) a língua japonesa, classificada no grupo da família linguística *Altaica* e, como segunda língua (L2), a língua portuguesa, do tronco linguístico do *Latim*. A comunidade 3, de origem americana, tem como primeira língua (L1) a língua inglesa, do ramo linguístico germânico e, como segunda língua (L2), o português. A comunidade 4, da etnia Baré, tem o português como primeira língua (L1), e o Nheengatu, da família linguística do Tupi-Guarani, do subconjunto III, como segunda língua (L2). A comunidade 5, do povo Baré do rio Negro, também tem como primeira língua (L1) o português e o Nheengatu como segunda língua (L2). A comunidade 6, do povo Kambeba, tem como primeira língua (L1) o português e, como segunda língua (L2), o Kambeba, da família linguística Tupi-Guarani. A comunidade 7, da etnia Baré, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda língua (L2), o Nheengatu. A comunidade 8, do povo Tikuna, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), a língua Tikuna, do grupo das línguas isoladas. A comunidade 9, do povo Kokama, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), o Kokama, da família linguística Tupi-Guarani. A comunidade 10, do povo Sateré-Mawé, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), o Mawé, língua do tronco Tupi-guarani. A comunidade 11, do povo Tukano, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), a língua Tukano, da família linguística Tukano Oriental. A comunidade 12, do povo Kokama, tem, como primeira língua (L1) o português e, como segunda (L2), o Kokama. A comunidade 13, do povo Tukano, tem o português como primeira língua (L1) e o Tukano como segunda língua (L2). A comunidade 14, do povo Tikuna e Sateré-Mawé, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), as línguas Tukano, da família linguística Tukano Oriental, e Mawé, do tronco linguístico Tupi-guarani. A comunidade 15, do povo Karapanã, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda, (L2) a língua Nheengatu. A comunidade 16, do povo Tukano, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), a língua Tukano. A comunidade 17, do povo Apurinã, tem o português como primeira língua (L1) e a língua Apurinã, da família Maipure-Aruak, do ramo Purus, como segunda língua (L2). A comunidade 18, do povo Tukano, tem, como primeira

língua (L1), o português e, como segunda (L2), o Tukano, da família linguística Tukano Oriental. A comunidade 19, do povo Apurinã, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), a língua Apurinã. A comunidade 20, do povo Baré, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), a língua Nheengatu. A comunidade 21, do povo Sateré-Mawé, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda língua (L2), o Mawé. A comunidade 22, do povo Baré, tem como o português primeira língua (L1) e o Nheengatu como segunda (L2). A comunidade 23, do povo Baré, tem o português como primeira língua (L1) e, como segunda (L2), também o Nheengatu. A comunidade 24, constituída das etnias, Sateré-Mawé, Kokama, Baré e Baniwa, tem como primeira língua (L1) o português e, como segunda (L2), a língua Nheengatu, da família linguística do Tupi-Guarani do subconjunto III; a língua Mawé, do tronco linguístico Tupi-guarani e a língua kokama, da família linguística Tupi-Guarani. A comunidade 25, constituída de vários povos, com destaque para as etnias Baré e Kokama, tem o português como primeira língua (L1) e, como segunda (L2), a língua Nheengatu, da família linguística do Tupi-Guarani do subconjunto III, e a língua kokama, da família linguística Tupi-Guarani. A comunidade 26, do povo Tukano, tem o português como primeira língua (L1) e, como segunda (L2), a língua Tukano, da família linguística Tukano Oriental. A comunidade 27, do povo Tatuyo, tem o português como primeira língua (L1) e, como segunda (L2), a língua Tatuyo, da família linguística Tukano Oriental, e a comunidade linguística 28, do povo Desana, tem, como primeira língua (L1), o português e, como segunda (L2), a língua Desana, da família linguística Tukano Oriental.

As comunidades americanas e japonesas estão relacionadas no mapa da figura 1 com o propósito de identificar e localizar todas as comunidades linguísticas em Manaus, assim como verificar as línguas (L1) e (L2) praticadas pelas comunidades elencadas. Entretanto este estudo sobre a situação das línguas faladas em Manaus focaliza somente as comunidades indígenas.

As 25 comunidades linguísticas indígenas que compõem o multilinguismo em Manaus têm o português como primeira língua (L1) e, como segunda língua (L2), suas línguas étnicas. Compreende-se como primeira língua ou materna (L1), aquela língua que uma criança aprende primeiro e que geralmente corresponde ao grupo étnico-linguístico com que o indivíduo se identifica culturalmente. A segunda língua (L2) é qualquer outra língua aprendida após a primeira língua ou língua materna (L1).

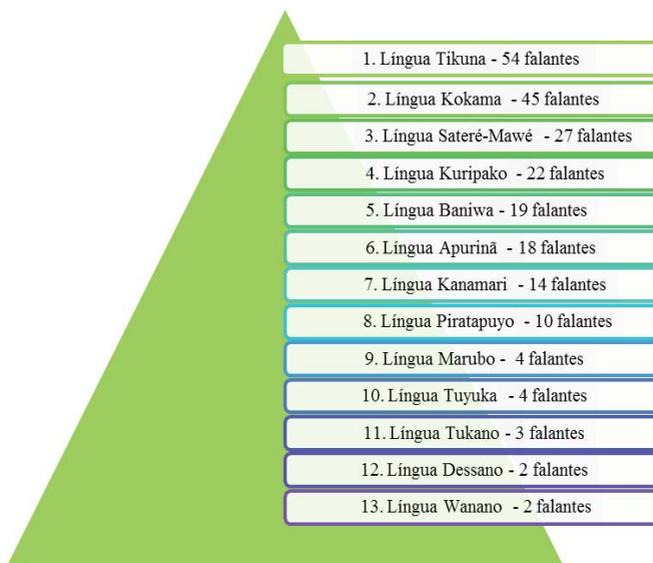
A esse respeito, estudo de cunho etnolinguístico desenvolvido pelo linguista Valteir Martins (2016), na comunidade indígena Parque das Tribos, localizada no bairro Tarumã Açú, na zona urbana de Manaus, evidenciou fortemente a multiplicidade de línguas e culturas que podem coexistir numa mesma comunidade linguística. De acordo com o *Laudo Linguístico*<sup>2</sup> que o autor realizou (MARTINS, 2016, p. 2), fundamentado teoricamente no método das comparações léxico-estatísticas, de Morris Swadesh (HYMES, 1970), identificou-se, nessa comunidade indígena, representantes de 32 etnias. O pesquisador concluiu que:

[...] há três categorias de estado de retenção da língua. Na primeira categoria, as línguas que estão “vivas”, pois as mesmas são faladas na comunidade no dia a dia entre seus falantes. Na segunda categoria, a língua não é falada, mas os falantes conseguiram lembrar parte do vocabulário. Na terceira categoria, os falantes perderam a língua étnica e substituíram por outra. (MARTINS, 2016, p. 2).

A Figura 2 apresenta os resultados do laudo linguístico realizado por Martins (2016), na comunidade indígena Parque das Tribos, na área urbana de Manaus, em referência às etnias que se enquadram na primeira categoria. Nessa categoria, Martins (2016, p. 2) afirma que, “[...] há treze línguas indígenas ainda faladas”, as quais o pesquisador denomina de “línguas vivas”, que são línguas faladas pelas etnias que habitam nessa comunidade. Veja na figura 2 as línguas faladas e o número de falantes:

---

<sup>2</sup> Documento que descreve a situação linguística das etnias indígenas da comunidade linguística Parque das Tribos (MARTINS, 2016).



**Figura 2** – Línguas indígenas faladas no Parque das Tribos, Manaus, AM  
Fonte: Martins (2016).

Observa-se nos estudos de Martins (2016, p. 1) que, somente na comunidade linguística do Parque das Tribos, no Bairro Tarumã Açu, Zona Urbana de Manaus, há treze línguas indígenas faladas, Tikuna 54 falantes; Kokama, 45; Sateré-Mawé, 27; Kuripako, 22; Baniwa, 19; Apurinã, 18; Kanamari, 14; Piratapuyo, 10; Marubo, 4; Tuyuka, 4; Tukano, 3; Desana, 2; e, Wanano, 2 falantes.

No âmbito do estado do Amazonas, Pacheco (2009, p. 24), cita que: “[...] atualmente, podemos sustentar que há, a partir dos levantamentos propostos por Moore (2009) e Rodrigues (2006), entre 50 e 56 línguas indígenas ainda faladas no estado”.

Conforme demonstram os estudos de Martins (2016), e são corroborados por este presente estudo, Manaus apresenta uma grande diversidade linguística. Entretanto essas comunidades linguísticas merecem uma atenção especial por parte do Estado, assim como também de pesquisadores e de instituições de pesquisas, haja vista que as línguas indígenas desses grupos étnicos minoritários desse município estão na lista da UNESCO (s.d.) como línguas em perigo de desaparecer, tanto é que o português é a primeira língua dessas comunidades indígenas citadinas.

### 3 A SITUAÇÃO DAS LÍNGUAS INDÍGENAS NO MUNICÍPIO DE MANAUS

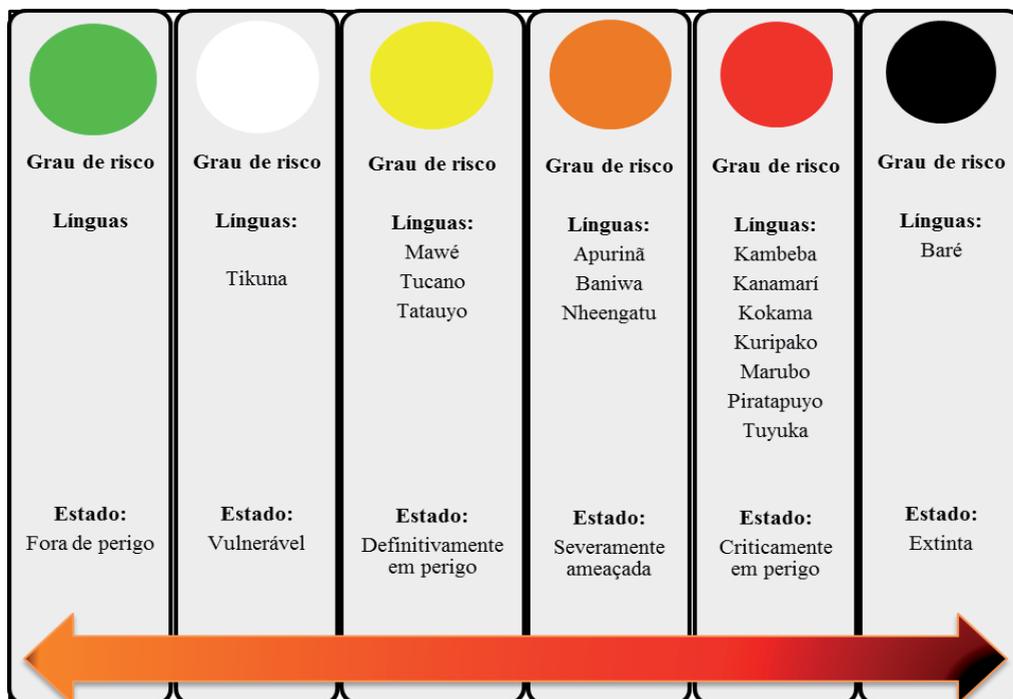
Apesar de indicar que o município de Manaus apresenta grande diversidade linguística, principalmente de línguas indígenas, este estudo também aponta que essas línguas correm o risco de desaparecer. Emprega-se o método de análise proposto pela UNESCO para classificar o grau de vulnerabilidade das línguas do mundo, conforme apresentado no quadro 1, para verificar a situação das línguas étnicas da cidade de Manaus.

	<b>Grau de risco</b>	<b>Transmissão das línguas entre gerações</b>
	Fora de perigo	A língua é falada por todas as gerações; Transmissão intergeracional e ininterrupta
	Vulnerável	A maioria das crianças fala a língua, mas pode ser restrita a certos domínios (casa, cerimônias)
	Definitivamente em perigo	As crianças já não aprendem a língua como língua materna em casa
	Severamente ameaçada	A língua é falada por avós e gerações mais velhas, enquanto as gerações mais novas não falam entre si. Há uma descontinuidade
	Criticamente em perigo	Somente alguns falantes mais idosos falam parcialmente e com pouca frequência
	Extinta	Não há falantes

**Quadro 1** – O estado das línguas em risco de desaparecer

Fonte: UNESCO (s.d.).

Conforme se observa nos dados das análises do grau de risco das línguas indígenas no contexto da cidade de Manaus, todas estão em risco de desaparecer. A partir do levantamento *surveys* proposto por Gil (2006, p. 70), obteve-se o “conhecimento direto da realidade; quantificação dos dados, por meio de análise estatística e pesquisa de campo” (GIL, 2006, p. 128). As línguas analisadas são as que constam na Fig. 1, e esse diagnóstico se baseia somente no contexto de Manaus, conforme mostra a Fig. 3, em situação das línguas indígenas faladas no município de Manaus:



**Figura 3** – Situação das línguas indígenas faladas no município de Manaus

Fonte: Autoria própria

A situação das línguas indígenas no município de Manaus, de acordo com a análise dos dados deste estudo e fundamentado no método da UNESCO, classifica-se entre vulnerável à extinta, conforme se observa na figura 3.

O estudo mostra que, referente ao grau “fora de perigo”, em que a língua é falada por todas as gerações, havendo uma transmissão intergeracional e de forma ininterrupta, verificou-se que não há mais nenhuma língua nessa situação nas comunidades linguísticas indígenas. Quanto ao grau de “vulnerável”, estado em que a maioria das crianças fala a língua, mas pode ser restrita a certos domínios, casa, cerimônias, foi registrada somente uma língua, que é a Tikuna. No grau “definitivamente em perigo”, situação em que as crianças já não aprendem a língua como língua materna em casa, estão as línguas Mawé, Tukano e Tatuyo; no grau “severamente ameaçada”, em que a língua é falada por avós e gerações mais velhas, enquanto as gerações mais novas não a falam entre si, havendo uma descontinuidade, estão as línguas Apurinã, Baniwa e Nheengatu; já no grau

“criticamente em perigo”, quando somente alguns falantes mais idosos falam parcialmente e com pouca frequência, estão as línguas Kambeba, Kanamarí, Kokama, Kuripako, Marubo, Piratapuyo e Tuyuka e, por fim, no grau “extinta”, quando já não há mais falantes, está a língua Baré.

Essa análise sociolinguística sobre a situação das línguas refere-se somente às línguas indígenas faladas em Manaus, isso não quer dizer que as línguas aqui citadas e que também são faladas em outros municípios estejam na mesma situação. O mesmo vale para o laudo linguístico apresentado por Martins (2016), ao qual foi feita referência neste estudo.

A situação sociolinguística dessas comunidades linguísticas indígenas de Manaus é muito complexa, haja vista que, entre os falantes adultos que estão acima dos 40 anos, a aquisição da língua étnica ainda se deu por primeiro, como (L1), e somente depois aprenderam o português. Mas, desde 1960, que a situação se inverteu, e os indígenas passaram a ter, como primeira língua (L1), a língua portuguesa e a língua indígena como (L2). A criança que nasce hoje em uma dessas comunidades linguísticas indígenas de Manaus aprende primeiramente o português e só depois a língua étnica, ao chegar à escola indígena bilíngue ou aos espaços culturais, que são criados nas comunidades indígenas para o ensino das línguas étnicas. Situação diferente é constatada nas comunidades japonesas e americana, em que as crianças aprendem o japonês e o inglês no contexto familiar e somente depois aprendem o português, aquisição que se dá geralmente na escola.

Dentre os fatos linguístico-históricos que contribuíram para o enfraquecimento e diminuição das línguas étnicas entre os povos indígenas, a introdução da língua portuguesa na Amazônia pelos portugueses foi incisiva, segundo Bessa Freire (2003, p. 112), pois a educação desses indígenas não passava mais pela língua indígena, sendo feita diretamente em português. Para agravar mais ainda a situação, o primeiro-ministro Sebastião José de Carvalho e Melo (Marques de Pombal), em 1758, proibiu o uso e o ensino de línguas indígenas obrigando somente o ensino do português. Ainda, por razões estratégicas de Estado, substituiu os nomes indígenas dos povoamentos das margens de seus rios e atribuiu-lhes nomes portugueses. A língua Nheengatu, por exemplo, que de acordo com Navarro (2016, p. 7) “até 1877 era mais falada que o português na Amazônia, inclusive nas suas cidades grandes ou pequenas, situadas às margens dos seus

rios e igarapés: Belém, Manaus, Macapá, Santarém, Tefé e Óbidos” foi substituída pela língua portuguesa.

Outros fatores que contribuíram para o enfraquecimento e perda das línguas étnicas nas comunidades linguísticas dos povos indígenas foram:

**Guerra da Cabanagem** – revolta popular do período regencial que ocorreu entre os anos de 1835 e 1840, na província do Grão-Pará (hoje, estado do Pará), região Norte do Brasil. Segundo Bessa Freire (2003, p. 111), “[...] os 40.000 mortos apresentados nas estatísticas oficiais, vítimas de cinco anos de repressão (1835-1840) eram, quase todos, usuários das línguas indígenas”.

**Migração nordestina** – primeiro ciclo da borracha em 1879, os nordestinos migraram para a região da Amazônia para trabalhar no extrativismo, principalmente na extração do látex. Segundo Nascimento (1998, p. 3), no período de 1879 a 1910, o contingente de pessoas que migraram para a Amazônia não teria sido inferior a meio milhão. Fato confirmado por Navarro (2016, p. 7) “[...] mais de quinhentos mil nordestinos, fugidos da seca migraram para a Amazônia”. Consigo trouxeram a língua portuguesa para a região, fazendo com que o português passasse a ser a língua dominante na Amazônia. Os motivos da migração de nordestinos para Amazônia pode ser sintetizado em três principais pontos: a demanda do mercado internacional por borracha, a reduzida mão de obra na Amazônia para atender a essa demanda e, por fim, a prolongada seca de 1877–1880 que assolou o Nordeste (LACERDA, 2006, p. 28).

**A proibição pelos salesianos do uso das línguas indígenas de 1916 a 1990** - os salesianos, responsáveis pelos internatos, assim como pela educação escolar indígena, proibiram o uso das línguas indígenas nesses espaços escolares, assim como também as manifestações tradicionais e culturais dos povos indígenas. Segundo Cabalzar (2012, p. 29), “Os indígenas eram proibidos de falar suas línguas, eram iniciados na religião católica e no aprendizado de hábitos e padrões estranhos à sua cultura”.

**O fenômeno de deslocamento sociolinguístico** - como já se sabe, a língua portuguesa se tornou a língua de maior poder linguístico e, por isso, ela toma espaço das línguas étnicas, por meio do fenômeno de deslocamento sociolinguístico que começou há muitos anos e que continua até hoje (BRASIL, 1998, p. 118). Arelada a isso está a forte pressão externa, que, através de nosso levantamento

sociocultural e linguístico, feito por meio de observação participante e de depoimentos dos informantes das comunidades, aponta mudanças na vida social, cultural e linguística, como reflexos de uma adesão à vida urbana. As transformações e fluxos contemporâneos de pessoas, tecnologias, imagens e informações vêm refletindo na cultura e na língua. Com acesso à informação veiculada por tecnologias como TV, rádio, aparelho celular, computador, internet, verifica-se que as tradições, a cultura e a língua indígena estão sendo suplantadas pelos costumes, cultura e língua portuguesa. Ainda tem o fator de desprestígio das línguas étnicas, a redução drástica no número de falantes e contextos e espaços desfavoráveis para a prática de suas línguas.

Desse modo, desde o período colonial até o presente momento, o número de falantes de línguas étnicas nas comunidades linguísticas dos povos indígenas vem diminuindo e, mesmo com o ensino dessas línguas indígenas nas escolas e espaços culturais, a situação linguística dessas comunidades é complexa, e correm o risco de perderem suas línguas étnicas e se tornarem monolíngues, falantes somente do português.

Entretanto é possível impedir que as línguas indígenas desapareçam. Para isso é preciso que seus falantes percebam as causas que estão colocando em risco a sobrevivência de suas línguas étnicas e que assumam compromissos e “atitudes linguísticas” para evitar o desaparecimento dessas línguas, criando estratégias para tanto (CALVET, 2002, p. 57).

Para que isso aconteça, é necessário que as comunidades indígenas em conjunto com os professores indígenas esforcem-se para manter as suas línguas étnicas em uso. O ensino, assim, desponta como um instrumento importante no processo de revitalização e fortalecimento dessas línguas.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Este estudo evidenciou que Manaus ainda se apresenta como município multilíngue, onde 28 comunidades linguísticas e mais de dez línguas étnicas disputam seus espaços com a língua portuguesa.

O estudo constatou que, dentro das comunidades linguísticas indígenas, há um contexto de convivência bilíngue em que a língua indígena defende sua funcionalidade comunicativa com o português, que é a língua veicular e dominante.

Já nas comunidades japonesa e americana, os papéis se invertem, as línguas japonesa e inglesa são dominantes e o português funciona como segunda língua.

O tipo de bilinguismo praticado nessas comunidades linguísticas é o social, e o grau de bilinguismo predominante, no caso das comunidades indígenas, é o passivo (os falantes mais jovens somente compreendem o que os mais idosos falam, mas não falam as línguas étnicas). Já nas comunidades japonesa e americana, o grau de bilinguismo é o equilibrado (os falantes são fluentes nas duas línguas, materna e portuguesa).

As comunidades linguísticas e suas respectivas línguas que fazem de Manaus um município multilíngue representam os valores culturais e identitários desses povos que as falam. O enfoque analítico deste estudo mostrou que as línguas faladas nessas comunidades linguísticas têm um papel importante no processo de construção da identidade coletiva dos povos dessas comunidades, assim como também é um elemento de afirmação de sua importância como meio de comunicação entre seus falantes.

Nessa perspectiva, o objetivo proposto para análise do multilinguismo em Manaus, verificando a situação das línguas faladas nas comunidades linguísticas indígenas nesse município, apresentou resultados relevantes, haja vista que é conhecendo a situação sociolinguística dessas comunidades que, de fato, se pode firmar políticas linguísticas que contribuam para a manutenção e fortalecimento do multilinguismo na metrópole manauara.

Como já se sabe, a perda da língua é o modo mais rápido de se extinguir uma cultura, pois, mesmo que alguns rituais se mantenham, seu contexto e sua força não são os mesmos, já que a língua fornece suporte a eles e às peculiaridades da cultura local. A comunidade é a unidade de relação em uma língua. Para tanto, é preciso que os comunitários façam uso da língua étnica no ambiente familiar, nas relações com a vizinhança e nos ritos religiosos da comunidade; que tomem consciência de que tanto a língua étnica quanto a língua portuguesa têm os seus territórios, os seus domínios e que devem ser usadas em seus lugares específicos. Assim, a tendência é seus membros permanecerem bilíngues, mesmo não havendo mais falantes de línguas indígenas em L1.

Conclui-se que o estudo apresentado não encerra as questões suscitadas, haja vista que se farão necessárias pesquisas futuras para averiguar se as comunidades

linguísticas continuam bilíngues ou se tornarão monolíngues. Certamente que estes são dados de pesquisas importantes, não só para mostrar o multilinguismo em Manaus, mas também a situação sociolinguística das comunidades linguísticas e, assim, servir de parâmetros para as futuras pesquisas sociolinguísticas com comunidades linguísticas e línguas indígenas no município de Manaus.

Ainda, com esses resultados apresentados neste estudo, pretende-se promover uma análise crítica sobre a importância das comunidades indígenas urbanas no contexto de Manaus e o seu papel no processo de construção social da identidade coletiva do manauara, além de subsidiar o desenvolvimento de projetos do governo e não governamentais de políticas linguísticas para a preservação das línguas indígenas.

## REFERÊNCIAS

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. 2003. 239f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, 2003.

BRAGGIO, S. L. B. *As diferentes situações sociolinguísticas e os tipos dos empréstimos na adição do português ao xerente akwén: fatores positivos e negativos*. *Liames*, Campinas, SP, n. 12, p. 157-77, 2012.

BRASIL. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI)*. Brasília: MEC, 1998.

CABALZAR, Flora Dias (Org.). *Educação escolar indígena do Rio Negro 1998-2011*. São Paulo: ISA/FOIRN, 2012.

CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Tradução de Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola, 2002.

CÂMARA Jr., Joaquim M. *Princípios de linguística geral*. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1974.

CONSELHO DA EUROPA. *Quadro europeu comum de referência para as línguas*. Aprendizagem, ensino, avaliação. Coleção: Perspectivas Actuais/Educação. Direção de José Matias Alves. Coordenação de Edição do Ministério da Educação/GAERI. Tradução de Maria Joana Pimentel do Rosário e Nuno Verdial Soares. Revisão Técnica de Margarita Correia. Porto, Portugal: Edições Asa, 2001.

DODMAN, Martin. *Linguaggio e plurilinguismo: apprendimento, curricolo e competenza*. [S.l.]: Erickson, 2013.

ELIA, Sílvio. *A língua portuguesa no mundo*. São Paulo: Ática, 2000.

EPPS, Petience; SALANOVA, Andrés Pablo. A linguística amazônica hoje. *Liames*, Campinas, SP, v. 12, n. 1, p. 7-37, 2012.

FERGUSON, C. A. Diglossia. *Word*, n. 15, p. 325-40, 1959.

FISHMAN, J. A. *Language in sociocultural change*. Stanford: Stanford University Press, 1972.

FRANCHETTO, Bruna (Org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio- FUNAI, 2011.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

GUMPERZ, John J. The speech community. In: SILLS, D. L.; MERTON, R. K. (Ed.). *International encyclopedia of the social sciences*. London: MacMillan, 1968. p. 381-6.

\_\_\_\_\_. Types of linguistic communities. *Anthropological Linguistics*, v. 4, n. 1, p. 28-40, jan. 1962. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30022343>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

HYMES, Dell. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

\_\_\_\_\_. Morris Swadesh. *Journal Word*, v. 26, n. 1, p. 119-38, 1970. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/00437956.1970.11435588>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). [2016]. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/3WL/>>. Acesso em: 29 out. 2016.

LABOV, W. *Padrões sociolinguísticos*. Tradução de Marcos Bagno, Maria Marta Pereira Schere e Caroline Rodrigues Cardoso. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

LACERDA, Franciane Gama. *Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)*. 2006. Tese (Doutorado em História Social)- Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2006.

LYONS, John. *Linguagem e linguística*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

MAHER, Terezinha Machado. Do casulo ao movimento: a suspensão das certezas na educação bilíngüe e intercultural. In: CAVALCANTI, M. C.; BORTONI-RICARDO, S. M. (Org.). *Transculturalidade, linguagem e educação*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

MANAUS (Cidade). Secretaria Municipal de Educação. Gerência de Educação Escolar Indígena. *Mapa das comunidades linguísticas do município de Manaus*. Amazonas: PMM, 2016.

MARTINS, Valteir. *Lauda linguístico da comunidade Parque das Tribos*. Manaus, AM: Universidade do Estado do Amazonas (UEA), 2016.

NASCIMENTO, Maria das Graças. Migrações nordestinas para a Amazônia. *Revista de educação, cultura e meio ambiente*, v. II, n. 12, dez. 1998.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Curso de língua geral: nheengatu ou tupi moderno: a língua das origens da civilização Amazônica*. 2. ed. São Paulo: PAYM, 2016.

PACHECO, Frantomé Bezerra. Análise da produção sobre as línguas dos povos indígenas do Amazonas. In: SANTOS, Gilton Mendes (Coord.). *Amazonas indígena: um mapeamento das instituições e da produção bibliográfica sobre os povos indígenas no estado*. Relatório final. Manaus: FAPEAM, 2009.

SORENSEN JR., Arthur P. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, v. 69, n. 6, p. 670-84, dez. 1967.

STENZEL, Kristine. *Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited*. Memórias del Congreso de Idiomas Indígenas de Latinoamérica. Texas: University of Austin, 2005.

TARALLO, Fernando. *A pesquisa sociolinguística*. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003.

UNESCO. *Interactive Atlas of the World's Languages in Danger*. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php/>>. Acesso em: 4 out. 2016.

VANIN, Aline Aver. Considerações relevantes sobre definições de 'comunidade de fala'. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, Maringá, PR, v. 31, n. 2, p. 147-53, 2009.

### **Sobre os autores:**

**Ademar dos Santos Lima:** Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Bolsista POSGRAD-FAPEAM/QUALIFICA-SEMED. Graduado em Letras Línguas Portuguesa e Inglesa pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, AM, Brasil. **E-mail:** ademarlina7@hotmail.com

**Silvana Andrade Martins:** Doutora e Pós-doutora em Letras e Linguística pela Vrije Universiteit, Amsterdam, Holanda e mestre em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes do Curso de Mestrado da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). **E-mail:** andrandemartins.silvana2@gmail.com

Recebido em 5 de setembro de 2017

Aprovado para publicação em 21 de dezembro de 2017



documentos

# Direitos das crianças dos povos indígenas: dos princípios e caminhos construídos em Mato Grosso do Sul e a resolução do CONANDA

*Children's rights of indigenous peoples: from principles and ways built in Mato Grosso do Sul and the CONANDA's resolution*

Estela Marcia Rondina Scandola<sup>1</sup>

Lizandra Schuaiga Espirido<sup>2</sup>

Maristela Farias Frihling<sup>3</sup>

Rosany Dias Ferraz Dacome<sup>4</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i34.477>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é resgatar parte das discussões realizadas no II Colóquio sobre os direitos das crianças dos povos indígenas, realizado em Dourados, MS, em 2013, e promover a interlocução com a Resolução 181/2016 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (CONANDA). Os conteúdos selecionados do documento foram: violações de direitos de crianças, adolescentes e jovens indígenas destacadas pelos participantes; princípios para atenção integral; e caminhos para a proteção plural. Foram elencados 11 (onze) situações de violação de direitos consideradas como particulares da discriminação étnica. A partir dessas considerações foram construídos 5 (cinco) princípios e 14 (catorze) diretrizes visando à garantia de direitos. A análise dos dados permite considerar que os debates realizados em Mato Grosso do Sul, no âmbito do evento sob a Coordenação Regional da FUNAI, estão em consonância com as decisões do CONANDA em 2016 e podem ser um aporte importante para a operacionalização das decisões daquele colegiado.

**Palavras-chave:** crianças indígenas; proteção plural; políticas públicas; CONANDA; Serviço Social.

---

<sup>1</sup> Escola de Saúde Pública de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Secretaria de Estado de Infraestrutura (SEINFRA), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>3</sup> Centro de Referência em Saúde do Trabalhador de MS (CEREST), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>4</sup> Prefeitura Municipal de Caarapó, Caarapó, Mato Grosso do Sul, Brasil.

**Abstract:** The purpose of this article is to rescue part of the discussions made at the II Colloquium about the children's rights of indigenous peoples, held in Dourados, MS, in 2013, and to promote the interlocution with the resolution 181/2016 of the National Council of Children and Teenagers' Rights (CONANDA). The contents selected from the documents were: violation of rights of children, teenagers and indigenous juveniles pointed by the participants; principles to integral care; and, ways to the plural protection. It was listed 11 situations of rights violation considered private of ethnic discrimination. Starting from those considerations were built 5 (five) principles and 14 (fourteen) guidelines aiming the guarantee of rights. The analysis of data allows to consider that the debates made in Mato Grosso do Sul, in the scope of the event under the Regional Coordination of FUNAI, they are in consonance with the decisions of CONANDA in 2016 and they may be an important aport to the operationalization of the decisions made by that collegiate.

**Keywords:** indigenous children; plural protection; public policy; CONANDA; Social Service.

## 1 INTRODUÇÃO

*“O outro, longe da gente, já sabemos que é diferente.  
O outro, perto da gente, é que confunde”.*

(Levi Marques Pereira, manhã do dia 25 de setembro de 2012, Colóquio em Dourados, MS)

O Estado Brasileiro reconheceu, em sua Constituição Federal (BRASIL, 1988), o direito aos povos indígenas de viverem de acordo com sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, inclusive o direito à demarcação de seus territórios de ocupação tradicional. A ratificação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (BRASIL, 2004) significou que a autodeterminação é o critério para o reconhecimento da existência ou não de povos indígenas.

Esses direitos à interculturalidade e suas garantias legais – conquistas alcançadas nos anos finais da primeira década do século XXI – garantiram aos povos indígenas, às agências indigenistas e aos movimentos sociais possibilidades de argumentar e propor junto ao Estado brasileiro a agenda da diversidade étnica enquanto riqueza, o que nem sempre é considerado.

A aprovação do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), Lei 8069/90 (BRASIL, 1990), reconheceu crianças e adolescentes como sujeitos de direitos e

pessoas em desenvolvimento, sem inscrever o direito da diversidade etnorracial existente em nosso país. O registro dessa diversidade somente passou a ser feito a partir da Lei 12.010/2009 (BRASIL, 2009), que anuncia a necessidade de respeitar a cultura e as instituições das comunidades tradicionais no que se refere à garantia de direitos.

A Resolução 181/2016 do Conselho Nacional dos Direitos de Crianças e Adolescentes (CONANDA), que dispõe sobre os “parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil”, incorporou as discussões esparsas que vinham sendo realizadas pelo Brasil afora. Por outro lado, exige que novos passos sejam dados pela Rede de Garantia de Direitos (BRASIL, 2016), especialmente, necessita que os registros das experiências sejam socializados como forma de capilarizar a discussão e equalizar novas práxis que contemplem as diversidades de infâncias.

As discussões que remetem à temática de crianças dos povos indígenas, sob a ótica da garantia dos direitos, além de muito recentes, ocorreram sempre a partir de situações que eclodiram na mídia nacional e internacional, especialmente quando se trata dos suicídios ou da mortalidade infantil relacionada à desnutrição. Para as respostas imediatas, tornam-se recorrentes os projetos de mobilização focalizados com pouco ou nenhum processo de continuidade ou ações estratégicas, situação observada principalmente na região da grande Dourados, Mato Grosso do Sul.

Mesmo com todas as problemáticas vivenciadas em torno da violação dos direitos de crianças dos povos indígenas, há um processo importante de acúmulo de estudos, pesquisas e discussões. Estas têm envolvido lideranças tradicionais, trabalhadores das políticas sociais, pesquisadores, professores, agentes de saúde e assistentes sociais. Quando são oportunizados encontros, é possível tecer discussões e emanar ideias sobre formas de enfrentamento da realidade violadora de direitos.

As discussões aqui apresentadas é parte dos resultados do debate do Serviço Social sobre as principais questões apresentadas no II Colóquio Regional “Crianças Indígenas e a Rede de Proteção à Infância, à Adolescência e a Juventude entre os Kaiowa, Guarani e Terena: O modo de ser, viver e a Rede de Garantia

de Direitos”, demandado pela Coordenação Regional da FUNAI de Dourados, em 2013 (UNICEF/FUNAI, 2014).

Nesse evento, estiveram presentes as autoras deste trabalho, que sistematizaram o conteúdo das discussões e, neste artigo, fazem a reflexão sobre os resultados. Foram mobilizadas organizações de 11 municípios<sup>5</sup> como: Conselhos Municipais dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA); Conselhos Tutelares; Centros de Referência da Assistência Social (CRAS); Centro de Referência Especializado da Assistência Social – (CREAS); Professores Indígenas; Agentes Comunitários de Saúde Indígena; Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) com técnicos da gestão e da Casa da Saúde Indígena (CASAI); Ministério Público Federal; Escola de Conselhos da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; Pesquisadores da Universidade da Grande Dourados (UFGD); Hospital Universitário; Poder Judiciário de Dourados; Instituto Brasileiro de Inovações Pró-Sociedade Saudável (IBISS|CO); Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Ao final, participaram em diferentes momentos em torno de 65 pessoas com perfis e origens diferentes, cujas intervenções propiciaram debates profundos, emocionados e significativa riqueza nas discussões. A heterogeneidade da composição do evento e a dialogicidade caracterizaram não somente o formato, mas também os resultados dos debates.

A metodologia das discussões do Colóquio foi organizada em 3 (três) estratégias: grupos pequenos com questões geradoras visando levantamento da realidade e construção de consensos; mesas temáticas visando levantamento de conhecimentos prévios e aprofundamento; e plenárias visando equalizar consensos e encaminhamentos posteriores ao evento. Em todas as atividades, o objetivo foi buscar consensos, considerando os dissensos e possibilidades de convergência. Sobretudo, a sinergia entre os participantes também permitiu que as contradições, entre várias linhas de pensamento, pudessem ser evidenciadas exigindo que o debate deva prosseguir sempre na perspectiva de construir conhecimentos compartilhados.

---

<sup>5</sup> A abrangência da Coordenação Regional da FUNAI: Dourados, Itaporã, Juti, Naviraí, Maracaju, Rio Brilhante, Bataguassu, Douradina, Jardim, Vicentina, Nova Alvorada do Sul, Novo Horizonte do Sul, Glória de Dourados, Deodápolis, Guia Lopes da Laguna e Caarapó.

Este artigo retrata parte das discussões do II Colóquio e não tem a pretensão de esgotar quaisquer temas que apresenta. Tem a pretensão de ser uma das fontes balizadoras do que possa vir a constituir-se em políticas e serviços às crianças dos povos indígenas, ou seja, deseja ser um dos aportes às pessoas já envolvidas e a envolver-se nesta luta visando à mobilização e à garantia de direitos.

Por isso, é objetivo deste artigo resgatar parte das discussões realizadas no II Colóquio sobre os direitos das crianças dos povos indígenas, realizado em Dourados, MS, em 2013, e promover a interlocução com a Resolução 181/2016 do CONANDA. Para a realização desse intento, foram escolhidos três grupos de consensos construídos no evento: violações de direitos de crianças, adolescentes e jovens indígenas destacadas pelos participantes; princípios para atenção integral; e caminhos para a proteção plural.

## **2 VIOLAÇÕES DE DIREITOS DAS CRIANÇAS, ADOLESCENTES E JOVENS INDÍGENAS EM DESTAQUE NA REGIÃO DE DOURADOS NA VISÃO DOS PARTICIPANTES**

As violações dos direitos de crianças, adolescentes e jovens indígenas não ocorrem isoladamente, mas são integrantes do conjunto de violações impetradas pela ação histórica das políticas públicas que não consideraram as necessidades universais e específicas desses povos. Podemos afirmar que dois âmbitos de violações de direitos potencializam entre si as problemáticas pelas quais passam esses grupos etários:

a) de caráter estrutural, responsável pela ausência de serviços e ações públicas de proteção aos direitos étnicos, resultado de um histórico processo de políticas integracionistas configuradas no princípio da “tutela indígena” e do conceito “relativamente incapazes”. Essas duas balizas construíram um imaginário social e uma prática política colonizadora e genocida.

b) de caráter específico à infância, as políticas indigenistas não consideraram as crianças dos povos indígenas como sujeitos de direitos, e o ECA, na sua aprovação, não considerou a etnicidade. Esse encontro de não direitos é o resultado de incompreensões, ausências de vontades políticas e desrespeito a todas as garantias legais já existentes, ou seja, um racismo institucional perceptível em todas as instâncias da política pública.

No contexto desses obstáculos, há um conjunto de problemáticas que se impõem no cotidiano e influenciam diretamente na atenção aos direitos das crianças. A rede de serviços das políticas públicas (com organizações públicas governamentais e não governamentais), por exemplo, é formada por uma força de trabalho que tem diferentes vínculos empregatícios e, muitas vezes, precarizado. A rotatividade de pessoas impõe um permanente recomeço tanto no âmbito das sensibilizações e capacitações, quanto na orientação da rotina de trabalho e na busca de apoios interinstitucionais.

Do ponto de vista do cumprimento das legislações, pode-se considerar que, embora a Convenção 169 da OIT esteja ratificada pelo Brasil, pouca é a participação de indígenas no processo de decisão dos serviços e políticas públicas, bem como sua inserção nos postos de trabalho. As políticas sociais ainda se baseiam em modelos que não consideram o modo de viver indígena, e a intervenção destas não prevê os seus impactos, causando, muitas vezes, mais danos que benefícios. Parte das demandas atuais das políticas públicas é fruto da própria ação da política pública.

Os pré-conceitos existentes sobre os povos indígenas têm levado a sociedade a não considerar a diversidade étnica entre os povos, grupos e comunidades. As políticas sociais baseiam suas atividades em ações majoritariamente padronizadas, não se aproximando das peculiaridades socioculturais como, por exemplo, a diversidade de organização familiar não somente entre os povos, mas também no mesmo povo e em realidades diversas, como também a constituição de suas lideranças formais e reais.

As formas diversas de presença dos povos indígenas não são cobertas por serviços de garantia de direitos, e grande parte destes só atende às populações que estão em território demarcado. A autodeterminação e a premissa da incondicionalidade em morar nas áreas reconhecidas pelo Estado Brasileiro têm sido constantemente desconsideradas. A terminologia utilizada para denominar a presença - reserva, acampamento, aldeia, ocupação, aglomerado, desaldeado - muitas vezes é também discriminatória e excludente de direitos étnicos.

As violações de direitos das crianças dos povos indígenas, além de ganharem visibilidade importante no cotidiano dos municípios, podem ser identificadas em âmbitos como: individual, familiar, comunitário, étnico, institucional e estrutural e

ainda são pouco discutidas na sua complexidade, inclusive nos meios acadêmicos. Pode-se afirmar que todas as formas de violência se compõem e intensificam entre si, sem que haja o desvelamento das realidades e o desenho de possibilidades de enfrentamento de forma mais complexificada por parte do Estado brasileiro. É possível considerar que a realidade de parte significativa de crianças, adolescentes e jovens indígenas é equivalente àquela dos que vivem nas periferias das cidades, acrescida do preconceito e discriminação étnica por que passam.

As discussões realizadas no Colóquio destacaram algumas violações de direitos étnicos das crianças que são as mais visíveis no cotidiano:

### **2.1 Não utilização da língua materna nos serviços públicos**

A atenção aos direitos das crianças, adolescentes e jovens indígenas tem sua primeira negação a partir da ausência de pessoas com domínio das línguas maternas nos serviços públicos. Isso ocorre porque não há indígenas trabalhando nos serviços ou porque os trabalhadores não têm formação sobre as línguas indígenas, inclusive causando problemas sobre os significados na língua portuguesa. As manifestações das necessidades das crianças e suas famílias ficam comprometidas, especialmente quando se referem aos problemas de doença ou de violência, posto que envolvem sentimentos e compreensões diversas do mesmo fato. Não se trata apenas de domínio das diferentes línguas, mas os significados das linguagens que podem ou não levar à atenção dos direitos.

### **2.2 Negação ou postergação do registro civil de nascimento**

A documentação civil negada e/ou dificultada pelos serviços notariais é um dos fundamentais direitos violados, pois impede o acesso a diferentes serviços e direitos como o auxílio-maternidade e às políticas sociais que exigem este documento. A viabilização da certidão de nascimento é um dos problemas que mais envolvem gestores da FUNAI, pois um direito líquido e certo necessita de diferentes procedimentos de negociação para que as crianças tenham o documento. Não há, por parte dos cartórios, procedimentos padronizados que viabilizem o acesso direto dos indígenas, necessitando sempre de intermediação de agentes públicos.

### **2.3 Organização escolar etnocêntrica**

A frequência das crianças à escolarização formal dentro de um modelo pedagógico etnocêntrico desvaloriza o jeito de ser e viver das comunidades, influenciando, de forma negativa, na autoestima de crianças e adolescentes, marcando suas vidas e a relação, muitas vezes subalternizada, diante dos demais grupos sociais. O etnocentrismo escolar ocorre em diferentes âmbitos da formação escolar, ou seja, no ensino fundamental, médio e nas universidades. Nas universidades, o impacto é ainda maior, pois ela forma os próprios trabalhadores das políticas públicas com fundamentos que invisibilizam os direitos dos povos indígenas e, em outras situações, sedimentam saberes violadores de direitos tratando como conhecimento científico.

### **2.4 Atuação inadequada das organizações do Sistema de Garantia de Direitos**

A atuação dos conselheiros tutelares, embora possam ocorrer exceções, ainda tem sua prática majoritariamente pautada em ações de caráter polícial, não considerando as organizações internas das comunidades indígenas, a cultura no trato dos direitos das crianças e impacto de suas ações. A presença dos Conselhos Tutelares e demais instituições do Sistema de Garantia de Direitos, como o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA), Delegacias especializadas, Ministérios Públicos e Poder Judiciário, Centros de Defesa, Organizações não Governamentais, saúde, educação e assistência social nos eventos sobre povos indígenas, ainda é muito pequena. Esse distanciamento induz à tomada de decisões aquém dos avanços e necessidades que os movimentos indígenas têm registrado, e, muitas vezes, contrária aos direitos conquistados.

### **2.5 Abrigamento de crianças indígenas em instituições não indígenas**

A atuação dos agentes das políticas sociais, baseada em normas e visões que não consideram a cultura dos povos indígenas – em especial, a assistência social, os conselhos tutelares e o Ministério Público –, provocou um número significativo de acolhimento/abrigamento institucional em organizações não indígenas. Essa prática interferiu na vivência e valorização cultural das crianças, adolescentes e jovens. Os abrigamentos institucionais desconsideram, em sua ampla maioria,

a língua, a alimentação, a forma de higiene e a rotina das comunidades e impuseram novas regras do viver, naturalizando a discriminação étnico-racial a partir das próprias instituições.

O retorno às famílias e/ou comunidades é um processo de difícil trato e não ocorre na mesma proporção da retirada das crianças. Além do não preparo dos agentes públicos para interagir e respeitar os valores culturais de cada comunidade, também as famílias dos povos indígenas têm diferentes compreensões sobre esse retorno, sendo necessário considerar as especificidades de cada situação.

## **2.6 Adoção de crianças indígenas por famílias não indígenas**

O tema da adoção ainda se constitui em um complexo emaranhado de interpretações a respeito do melhor encaminhamento para os casos considerados, a partir da ação do Poder Judiciário, como sendo de perda de poder familiar. Há ainda tímidas iniciativas no sentido de preservação das crianças em situação de violação de direitos no seio da parentela ou mesmo do mesmo povo. As contradições de interpretação sobre o melhor encaminhamento a ser dado visando evitar o abrigo não indígena, como também a adoção por famílias externas a cada povo, têm ocorrido em diferentes comarcas e, muitas vezes, com o aval de profissionais como assistentes sociais, promotores e juízes. Em muitas situações, o trato da questão é feito pelo Poder Judiciário da localidade, sem considerar a questão da etnicidade, especialmente quando se trata de crianças que não vivem em territórios demarcados.

## **2.7 Ausência de discussão e posicionamento sobre formas de atenção às crianças indígenas com deficiência**

Quando se trata das crianças com deficiência, há casos com acolhimento/abrigo de longa duração, tanto no Hospital Universitário, quanto no Centrinho e na Casa de Saúde Indígena (CASAI). Ainda não há, por parte da educação indígena, a atenção voltada às crianças com deficiência. Percebe-se uma lacuna, especificamente nesse assunto, de discussões suficientes para o encaminhamento da problemática, pois envolve tanto o trato cultural quanto o jurídico, com complexidades que necessitam ser aprofundadas, tanto por pesquisadores quanto pelas políticas públicas.

## **2.8 Serviços públicos que se negam a atender com diversidade cultural**

A inserção de drogas ilícitas e de consumo de álcool por meio de bebidas destiladas nas comunidades, assim como a mudança dos padrões de consumo de substâncias psicoativas culturais, têm afetado pessoas cada vez mais jovens e em maior número. Não há políticas e serviços de atenção à problemática de forma a considerar as questões culturais, como também a inserção no mundo do trabalho e na comunidade do entorno com diferentes apelos de consumo e sociabilidade. Os serviços como o Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) não atendem com as especificidades culturais, assim como as comunidades terapêuticas dispõem de muitas condicionalidades para atender quando se trata de indígena.

## **2.9 Contradições sobre o papel das igrejas exógenas à cultura nas comunidades indígenas**

A presença das igrejas e o impacto decorrente disso são compreendidos de forma contraditória por lideranças e estudiosos. A participação dessas instituições ainda não está efetivada visando à garantia dos direitos de crianças e adolescentes, necessitando maior discussão sobre as formas de abordagem e envolvimento.

## **2.10 O étnico como limites para as políticas**

Os trabalhadores do Sistema Único de Saúde (SUS) e Sistema Único de Assistência Social (SUAS), quando designados para atenção às crianças, adolescentes e jovens dos povos indígenas, não são capacitados para atuação a partir da cultura de cada grupo étnico. A infraestrutura dos serviços está sempre aquém daqueles existentes na sede dos municípios, e as equipes são reduzidas e raramente contam com assessoria técnica especializada. As metas a cumprir não são adaptadas à realidade cultural, e o trabalho de articulação é desconsiderado como um dos fundamentos para seguir as situações com vistas à resolutividade e ao fortalecimento da rede de atenção.

Registre-se também nesse item que o parecer da Procuradoria Geral do Estado de Mato Grosso do Sul (PGE/MS), orientando as Polícias Cíveis e Militares a não realizar atendimento a indígenas, causa insegurança nas comunidades localizadas nos municípios que seguem essa orientação, especialmente quando

os casos se referem à violência doméstica e sexual. Além disso, o modo de encaminhar tais casos, quando atendidos, muitas vezes não tem seguimento, visando à responsabilização.

A dificuldade de envolver os entes estaduais e municipais em uma discussão de uma política de segurança pública em terras indígenas demarcadas, impede a articulação de um plano de segurança com essas comunidades, e a impunidade, além de perpetuar a violência, também leva a desacreditar nas possibilidades de intervenção.

### **2.11 Ausência dos Conselhos dos Direitos da Criança e do Adolescente**

Os Conselhos Municipais e Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente não têm sido o articulador, dinamizador, proponente ou mesmo o requerente de uma política municipal e/ou estadual dos direitos das crianças, adolescentes e jovens dos povos indígenas. A ausência desses colegiados cumprindo o seu papel de mobilização, articulação e impulsionadores da garantia dos Direitos de Crianças e Adolescentes (DCA) com a especificidade dos povos indígenas impõe invisibilidade desse debate no conjunto da sociedade.

Sem desconsiderar outras violações de direitos, optou-se por construir princípios e caminhos a serem trilhados a partir do conjunto das problemáticas acima expostas, como forma de respostas coletivas ao que está posto.

## **3 A OUSADIA DE PROPOR PRINCÍPIOS E CAMINHOS PARA A ATENÇÃO INTEGRAL E A PROTEÇÃO PLURAL**

A construção de possibilidades de atenção integral de crianças indígenas e suas famílias nas redes e sistema de garantia de direitos conduziu a elaboração de alguns princípios baseados nos direitos humanos. A adoção desses princípios pode apoiar na definição de um marco político-ideológico capaz de incidir em práticas emancipatórias que possam promover direitos, prevenir violações, atender crianças, adolescentes e jovens que tiveram seus direitos violados, e manter-nos vigilantes sobre a realidade.

Conforme a Resolução 181/2016 do CONANDA (BRASIL, 2016), ao aplicar legislação pertinente à infância, deve-se considerar as garantias jurídicas presentes

na legislação específica já existente, sobretudo, “a autodeterminação, as culturas, os costumes, os valores, as formas de organização, as línguas e as tradições”. Mesmo com forças políticas distintas na elaboração de ambos os documentos é possível considerar que as construções de princípios e diretrizes do Colóquio, em 2012, corroboram com parâmetros dessa Resolução e, portanto, podem ser orientadores de novas práticas de viabilização de direitos.

### **3.1 Princípios para a atenção integral**

Ao exercitar a inscrição dos princípios que devem guiar a atuação do Estado brasileiro e de toda a sociedade, na garantia dos direitos das crianças dos povos indígenas, é importante salientar que não se trata de novos fundamentos. Pelo contrário, inscrevê-los e reforçá-los, de forma permanente, expressa um processo de resistência aos desmandos dos direitos geracionais e étnicos, visando manter o que já está conquistado nas legislações nacionais e internacionais e colocar-se em vivência. Por isso, a decisão dos participantes do Colóquio de registrar cinco princípios:

**1. Dignidade e integralidade dos direitos:** baliza o cumprimento dos direitos humanos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais;

**2. Respeito e valorização da cultura:** considera e valoriza a diversidade em todas as ações das políticas e nas práticas que promovem a convivência e constroem ações interculturais baseados em relações com simetria de poder;

**3. Universalidade com equidade:** reconhece que todas as crianças, adolescentes e jovens são sujeitos de todos os direitos socialmente constituídos pela sociedade brasileira e mundial, resguardando a necessidade de ações e serviços que garantam a atenção diferenciada com vista à igualdade de direitos e oportunidades;

**4. Autonomia dos povos indígenas:** reconhece a capacidade dos povos em tomar decisões e agir nas soluções dos problemas que lhes afetam e na mediação com os serviços externos à comunidade, assim como o reconhecimento da Teia de Atenção Primária como um dos lócus relevante nos encaminhamentos e garantia primária de direitos;

**5. Crianças, adolescentes e jovens como sujeitos de direitos:** garante sua plena capacidade de expressar-se, participar dos processos decisórios e vivência de todos os direitos garantidos no ECA e nas legislações específicas dos povos indígenas.

A mudança da realidade descrita requer, além da busca insistente de garantia desses princípios e outros que podemos vir a construir, a movimentação de todas as forças envolvidas e a envolver. É importante salientar que, na Res. 182/2016, no seu art. 2º, há uma tratativa que coloca em pauta uma exigência que não foi explicitada no Colóquio, embora pudesse estar contida no que se refere ao princípio da autonomia: “Devem ser respeitadas as concepções diferenciadas dos diversos povos e comunidades tradicionais acerca dos ciclos de vida que compreendem o período legalmente estabelecido como infância, adolescência e fase adulta” (BRASIL, 2016).

A partir desses princípios, a essencialidade do que podem ser os caminhos para a proteção integral tem a ver com a ideia de que as crianças dos povos indígenas estão sob a égide de nenhum direito a menos que todas as demais crianças, e, na perspectiva da equidade, o respeito e a garantia dos direitos específicos. A universalidade com equidade, na proposição de Oliveira (2014, p. 130), desafia e propõe o paradigma da proteção plural.

### **3.2 Caminhos para a proteção plural**

Tendo como palco de implantação e implementação de direitos com crianças dos povos indígenas, a operacionalização metodológica de um projeto emancipador, é necessário que os caminhos a serem trilhados possam equalizar conhecimentos de forma que o instituído e o instituinte estejam em permanente tensionamento, visando aos avanços necessários ao enfrentamento da barbárie que ora se encontra na realidade. Além disso, reconhecer que, na perspectiva da dialeticidade, tomar lado e reconhecer que as mudanças serão empreendidas a partir das próprias organizações indígenas e suas lutas gerais e específicas. Por isso, registra-se o que já está experimentado e propõe ao conjunto da sociedade a possibilidade de compartilhar conhecimentos e desafios. Para isso, propomos:

1. Considerar, dentro da organização da atenção, o espaço político das relações sociais e culturais existentes internamente nas aldeias que de-

nominamos de Teia Primária, tanto na atenção emergencial quando na atenção básica;

2. Assegurar, em todos os serviços de atenção aos direitos da criança, adolescentes e jovens, a presença de profissionais com domínio mínimo da língua materna, de acordo com a etnia atendida;
3. Reconhecer e fortalecer a Teia, a Rede e o Sistema de Garantia de Direitos, respeitados os seus diferentes papéis de autonomia, mudança cultural e responsabilidade legal frente à violação de direitos. A articulação entre os três coletivos – Teia, Rede e Sistema – que se interseccionam, influenciam-se, criam dissensos e consensos com vistas ao avanço na garantia de direitos;
4. Atender integralmente aos direitos de crianças, adolescentes e jovens, mobilizando os serviços e programas disponíveis de forma a acolher as necessidades como também incidir diretamente sobre as potencialidades familiares e comunitárias, visando à prevenção de reincidência das violações de direitos;
5. Considerar, na atenção integral, todas as formas de presença de crianças, adolescentes e jovens, independentemente do reconhecimento legal, ou seja, crianças que estão em áreas urbanas, acampamentos, áreas de retomada, famílias mistas em áreas não indígenas que, reconhecendo-se como indígenas, tenham seus direitos garantidos;
6. Construir protocolos de responsabilidades, prevendo a necessária temporalidade dos acordos com re-pactuações permanentes e reconhecendo as diferenças culturais das organizações;
7. Realizar, de forma periódica, diagnósticos, avaliações rápidas, levantamentos e pesquisas sobre o modo de viver, organizar e os problemas que afetam as comunidades, sempre em conjunto com as lideranças, visando ao compartilhamento do conhecimento entre todos e promovendo os pesquisadores indígenas locais;
8. Cumprir a Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário, especialmente no que se refere à participação dos povos indígenas na decisão,

planejamento e execução das políticas públicas. Essa diretriz deve ocorrer tanto em ações e serviços destinados especificamente aos indígenas, como naquelas de caráter geral que incidem nas comunidades, cumprindo assim as legislações da infância e as legislações de garantia de direitos étnicos e dos povos tradicionais;

9. Apoiar a organização de mulheres como espaço importante no controle social das políticas, fortalecendo as organizações tradicionais ou emergentes, sobretudo reconhecendo-as como sujeitas do próprio processo organizativo e de resistência às violações de direitos;
10. Tomar em conta a existência das diferentes denominações e nomenclaturas adotadas sobre as formas de presença dos povos indígenas em nossa sociedade, posto que há, em algumas delas, fundamentos discriminatórios e que necessitam de revisão e consensos entre pesquisadores, profissionais das políticas públicas e os indígenas;
11. Denunciar e enfrentar o preconceito e a discriminação por que passam os povos indígenas em Mato Grosso do Sul, tendo isso como fundamento para a realização de ações de sensibilização permanente para o conjunto da sociedade e especialmente dirigidas às organizações como forma de enfrentamento do racismo nas instituições públicas;
12. Nos processos decisórios e de encaminhamento para abrigamento e acolhimento institucional de crianças indígenas, considerar os impactos socioculturais da medida, as possibilidades de evitar tais procedimentos, buscando alternativas mais próximas à cultura que envolve cada situação;
13. Investir na formação de recursos humanos para o trabalho com crianças, adolescentes e jovens dos diferentes povos indígenas, considerando modalidades diversas de eventos que vão desde a capacitação no ingresso aos serviços, por local de trabalho, por profissão, por redes e no âmbito das universidades, a partir das necessidades coletivamente definidas em conjunto com as lideranças;
14. Reconhecer que há contradições entre dispositivos legais nas políticas públicas que diferenciam os serviços de cobertura universais e os serviços específicos para os povos indígenas. Propor ações que acompanhem

diretamente a atuação dos profissionais e técnicos das políticas que, com compreensões diversas sobre responsabilidades legais e comprometimento ético, colocam-se em diferentes posicionamentos, inclusive com risco jurídico de serem penalizados a depender da compreensão que se tem da realidade a ser atendida.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Ler, reler, estudar e desvelar os resultados do II Colóquio para além do que está escrito é uma tarefa que precisa ser feita por múltiplos olhares. Quaisquer visões maniqueístas, simplistas, disciplinar ou resvalo etnocêntrico pode significar o desande de um pequeno trieiro desenhado aqui. Cuidar com o caminho, com quem se caminha e qual sociedade se quer construir podem ser indicativos da seriedade ou do trato apenas aparente de uma situação complexa.

A mudança de paradigmas, tendo a alteridade como fundamento, significa compreender vários “outros” que estão presentes nos cotidianos das políticas públicas, compreendendo que agir com justiça também significa considerar os aspectos culturais de cada grupo, povo ou nação e, dentre esses, as peculiaridades da realidade local.

A Resolução 181/2016 (BRASIL, 2016), ao considerar que os povos e comunidades tradicionais são destinatários da legislação nacional e tratados internacionais, embora não seja novidade jurídica, requer dos trabalhadores das políticas sociais o conhecimento e apropriação dos seus conteúdos e, como desafio, a sua implantação no cotidiano das ações e serviços.

É imperativo re-significar e compreender as formas tradicionais de organização e suas manifestações contemporâneas, inclusive as lideranças que emergem com as políticas sociais como trabalhadores indígenas da educação, saúde e assistência social. Em todas as situações, considerar a autonomia e o respeito às tradições como um exercício permanente de resolução dos problemas significa considerar que, primeiramente, atua-se com a Teia e, somente a partir dela, haja a atuação da Rede e do Sistema de Garantia de Direitos. Sobretudo acreditar e pôr-se a realizar as possibilidades do dinamismo vivo que funda o funcionamento de uma rede de gentes esperançosas e ávidas de promoção da justiça, respeitadas todas as diversidades.

A perspectiva da atenção integral e da proteção plural significa exercitar as conquistas constitucionais e o reconhecimento cotidiano das diversidades étnicas no trato com as crianças. Impõe reconhecer como promoção, proteção e garantia de direitos os fundamentos de cada chão em que vivem os povos indígenas e as conquistas feitas para todas as sociedades. É vivenciar as diversidades que enriquecem toda a sociedade e que tornam mais profunda a humanidade.

O histórico coletivo construído por diferentes olhares em Mato Grosso do Sul é, sem dúvida, base importante para a implementação da tratativa aprovada pelo CONANDA. No entanto há que se considerar que as forças contrárias aos direitos dos povos indígenas, especialmente no que se refere à demarcação das terras, têm crescido e ganhado força na própria classe trabalhadora. É do processo de resistência a denúncia permanente que os direitos de crianças, adolescentes e jovens não se resolvem em si, mas constituem parte integrante e não menos importante das lutas históricas dos povos indígenas.

Diferentes movimentos são fundamentais, mas três deles merecem registro: o movimento pelos direitos da infância dirigir-se à garantia dos direitos das crianças indígenas; o movimento indígena dirigir-se à garantia das crianças, adolescentes e jovens e, o mais fundamental, todas as forças de gentes comprometidas com a luta por uma sociedade que enfrenta as desigualdades e discriminações. Gentes construtoras do bem viver.

## **REFERÊNCIAS**

BRASIL. Resolução 181. Dispõe sobre os parâmetros para interpretação dos direitos e adequação dos serviços relacionados ao atendimento de Crianças e Adolescentes pertencentes a Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil. *Diário Oficial da União*, Brasília, 18 nov. 2016.

\_\_\_\_\_. Lei n. 12.010. Dispõe sobre adoção; altera as Leis n. 8.069, de 13 de julho de 1990- Estatuto da Criança e do Adolescente, 8.560, de 29 de dezembro de 1992; revoga dispositivos da Lei n.10.406, de 10 de janeiro de 2002 - Código Civil, e da Consolidação das Leis do Trabalho- CLT, aprovada pelo Decreto- Lei n. 5.452, de 1 de maio de 1943; e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 4 ago. 2009.

\_\_\_\_\_. Decreto n. 5.051. Promulga a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – sobre Povos Indígenas e Tribais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 20 abr. 2004.

\_\_\_\_\_. Lei n. 8069. Publica o Estatuto da Criança e do Adolescente. *Diário Oficial da União*, Brasília, 16 jun. 1990.

\_\_\_\_\_. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. *Diário Oficial da União*, Brasília, 05 out. 1988.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF)/FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). II COLÓQUIO REGIONAL: *Crianças Indígenas e a Rede de Proteção à Infância, à Adolescência e a Juventude entre os Kaiowa, Guarani e Terena: o modo de ser, viver e a Rede de Garantia de Direitos*. Relatório Final. Brasília, 2014. [Não publicado].

OLIVEIRA, Assis da Costa. *Indígenas crianças, crianças indígenas: perspectivas para a construção da doutrina da proteção plural*. Curitiba: Juruá, 2014.

### **Sobre as autoras:**

**Estela Marcia Rondina Scandola:** Doutora em Serviço Social, professora e pesquisadora da Escola de Saúde Pública de Mato Grosso do Sul, membro da Rede Feminista de Saúde. **E-mail:** estelascandola@yahoo.com.br

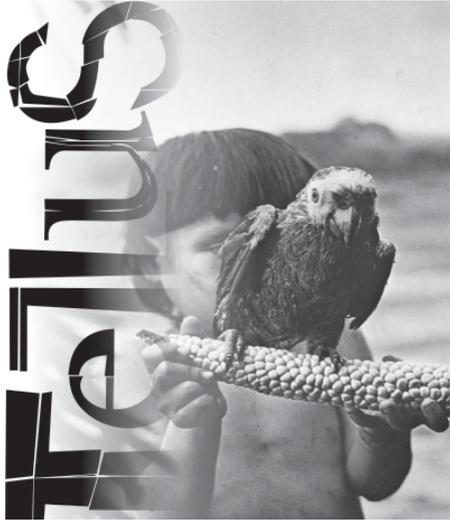
**Lizandra Schuaiga Espirido:** Assistente Social, pós-graduanda em Intervenções Psicossociais no contexto das Políticas Públicas. Gestora de Processo da Secretaria de Estado de Infraestrutura (SEINFRA). **E-mail:** schuaiga@hotmail.com

**Maristela Farias Frihling:** Assistente Social, especialista em Saúde da Pública/Saúde da Família. Lotada no Centro de Referência em Saúde do Trabalhador de Mato Grosso do Sul, Ministério da Saúde. **E-mail:** maristelafrihling@yahoo.com.br

**Rosany Dias Ferraz Dacome:** Assistente Social, especialista em Gestão de Projetos Sociais. Funcionária da Prefeitura Municipal de Caarapó. **E-mail:** rozanydacome@yahoo.com.br

Recebido em 5 de abril de 2017

Aprovado para publicação em 29 de maio de 2017



escritos  
indígenas

# Experiência de Formação Superior no Grupo PET INTERCULTURAL

Lucirene Bento Barbosa<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v18i35.464>

Meu nome é Lucirene Bento Barbosa, sou do povo indígena macuxi, da comunidade Pium, região Tabaió Município de Alto Alegre, Roraima. Tenho duas filhas Laura com 18 anos e Eduarda com 16 anos, bem, engravidei aos 17 anos e depois aos 19 anos e comecei trabalhar em casa de família para poder sustentar minhas filhas. Morei com uma família por 10 anos e atualmente somos amigos.

Quando ainda morava nesta casa decidi estudar, porque estava cansada de tudo, mais ficava me perguntando: daqui vou trabalhar onde? em outra casa de família? Então foi aí que conversei com meus patrões e comuniquei que ia estudar, e eles me apoiaram. Tinha parado de estudar na 5ª série e comecei a estudar no SESI fazendo o provão, pois facilitava o estudo pela noite. Terminei o ensino fundamental no SESI e depois o médio na Escola Estadual Hildebrando Bittencourt, fazendo o EJA, na cidade de Boa Vista.. Quando estava terminando o 3º ano me inscrevi no vestibular indígena da UFRR e passei.

Quando fui entregar meus documentos descobri que não poderia fazer minha matrícula, pois não tinha meu histórico de conclusão do ensino médio. Voltei para casa chorando, chegando em casa meu patrão perguntou porque estava chorando e expliquei a minha situação e ele falou vamos: ter que agir. Ele é advogado e entrou com uma ação judicial para que a UFRR esperasse eu terminar o ensino médio e aceitar minha matrícula e ganhamos a causa e hoje estou eu aqui fazendo este relato.

A Universidade me trouxe várias oportunidades, o Instituto Insikiran é uma unidade acadêmica que veio para nortear o estudante indígena, para somar nos seus conhecimentos para a vida profissional. Nesse período que estou na uni-

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Roraima (UFRR), Campus Paricarana, Roraima, Brasil.

versidade já viajei para Curitiba, participei da 22ª Conferencia Mundial de Saúde, foi uma experiência única. Participei também de várias atividades como eventos na universidade, movimentos, reuniões, etc. Comecei a participar em 2015 do Programa de Educação Tutorial: PET INTERCULTURAL. Apareceram assim mais oportunidades de estudo, como aprender a fazer leituras, fichamentos e a ser uma pesquisadora, pois uma coisa é ser aluno outra é ser um aluno pesquisador.

O PET INTERCULTURAL estimula você a estudar e a adquirir novos conhecimentos. Os encontros que foram realizados com outros colegas, seja estudantes de outros cursos ou projetos foi importante para mi, como encontros com estudantes do projeto Observatório da Educação Indígena/OBEDUC, assim como participar do grupo de pesquisa CNPq, junto do professor tutor do PET. Foi uma experiência importante em minha vida, pois permitiu conhecer os trabalhos de alunos já formados que fazem pesquisa na pós-graduação. Descobri assim, estudando e trocando ideias que a formação superior pode ser muito gratificante.

Tudo tem sido importante para mim, uma experiência única. Ressalto o fato que me senti vivendo uma experiência importante, pois me senti passando de objeto pesquisado para ser uma pesquisadora, como aluna indígena e isso abriu minha mente e certamente será algo importante para minha vida futura, como profissional indígena.

Obrigada.

**Sobre a autora:**

**Lucirene Bento Barbosa:** Estudante do Curso Gestão em Saúde Coletiva Indígena, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da Universidade Federal de Roraima. Bolsista PET INTERCULTURAL. Tutoria do Prof. Maxim Repetto. **E-mail:** barbosalucys2@gmail.com

Recebido em 31 de março de 2017

Aprovado para publicação em 15 de maio de 2017



iconografia

# A política e seus outros: imagens sobre a ação política entre as/os Kaiowá e os/as Guarani

*Politics and its others: notes on the transformations in political action among the Kaiowá and Guarani*

Diógenes Egídio Cariaga<sup>1</sup>

Lauriene Seraguza<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.429>

**Resumo:** O contexto atual de vida dos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul é marcado por intensas formas de mobilização e articulação política das famílias como forma de ação para pressionar o Estado em identificar e demarcar seus territórios de habitação tradicional. Neste texto, pretendemos, por meio das nossas reflexões e imagens produzidas através de nossas pesquisas, demonstrar que a vida social kaiowá e guarani é marcada por potentes e múltiplas relações entre eles e seus outros que configuram importantes modos como conceituam sua vida social. As fotos, em conjunto com texto apresentado, procuram dar relevo à ação do pensamento kaiowá como política na mediação e transformação da alteridade.

**Palavras-chave:** cosmopolítica; transformações; Guarani; Kaiowá

**Abstract:** The Kaiowá and Guarani's current context of life in Mato Grosso do Sul is marked by intense forms of political mobilization and articulation by families as a mode of action to pressure the state into identifying and demarcating their territories of traditional dwelling. In this text we seek, through our reflections and images produced through our researches, show that Kaiowá and Guarani social life is marked by multiple and potent relations between them and their others which configure important modes of conceptualizing social life. The photographs along with the presented text seek to underscore the action of Kaiowá thought as politics in the mediation and transformation of alterity.

**Keywords:** cosmopolitics; transformations; Guarani; Kaiowá

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, Santa Catarina, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

Desde o final dos anos de 1970, a política nacional brasileira tem sido contrastada com os modos como os indígenas realizam sua vida social, ou seja, como agem politicamente diante das inúmeras formas como o contato realizado pelos não indígenas foi impactando, gradativamente, ao longo dos séculos os diversos contextos indígenas no Brasil, e como tais relações produziram efeitos mútuos. A constituição de um mundo, em que natureza e cultura são domínios separados e hierarquizados, constitui um dos grandes divisores centrais na formulação “nós x eles”, como descreveu Latour em *Jamais Fomos Modernos* (LATOUR, 2005), demonstrando que tais operações não são universais, que a noção monológica sobre o mundo esconde outros mundos povoados por outros seres (humanos e não humanos) que compõem outros modos de ser e conhecer. Segundo o pensador francês, a nossa tarefa é repovoar o mundo a partir das agências outras, sublimadas pela modernidade estabilizada através de grandes divisores, que tende a separar e classificar os modos de existência. Nesse sentido, as perspectivas oriundas desses debates sobre grandes divisores conceituais, na produção dos regimes de conhecimento, se reconectam às discussões de Lévi-Strauss (1976) sobre as qualidades e operações do pensamento em estado selvagem, em que natureza e cultura não são dadas como polos antagônicos, mas como um campo de relações realizadas a partir do pensamento mítico. Para o autor *como o bricolage, no plano técnico, a reflexão mítica intelectual pode atingir no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos* (LÉVI-STRAUSS, 1976, p 38).

A nossa intenção neste texto e nas imagens apresentadas produzidas a partir das nossas pesquisas etnográficas, realizadas em interlocução com as famílias kaio-wá e guarani que vivem em Mato Grosso do Sul, oriundas de múltiplas situações e contextos de atuação acadêmica e profissional, é dar relevo às formas da ação política como as e os Kaiowá e Guarani refletem sobre as transformações vivenciadas a partir da intensificação do processo de ocupação não indígena no século XX. A criação dos postos indígenas destinados à sedentarização das parentelas que viviam em intensa mobilidade em todo sul do atual MS, região considerada por elas como de habitação tradicional – *tekoha retã*, acentuou a produção de novas formas de conhecimento e socialidade com vistas a se ajustarem ao aumento da presença dos brancos na região.



**Figura 1** – Placa na entrada da terra indígena das famílias guarani Yvy Katu, Iguatemi, MS, 2013 (Foto de Lauriene Seraguza)

As narrativas kaiowá e guarani contam que, antes da chegada dos brancos-*yma guare* (traduzido como tempo antigo ou tempo ancestral, que remete tanto ao passado mítico onde não havia diferenciação entre humanos e não humanos, quanto ao passado cronológico, na medida que incorporam eventos pré e pós-contato à mitologia e à história), a vida das famílias no *tekoha guasu* (região tradicionalmente ocupadas por parentelas com relações de afinidade, matrimônio e cooperação), não pode ser entendida como se não houvesse mediações, trocas ou contatos com outros seres.

Em uma conversa com um casal de xamãs e lideranças de uma parentela-*jekoha*, atualmente morando na Aldeia Jaguapiru na Terra Indígena de Dourados, antes da chegada dos brancos, as famílias que tinham *laja* muito diferentes tinham pouco contato, as famílias se identificavam a partir do local que residiam, que era chefiado por *ramõi* – avô e uma *jarý* – avó. Estes reuniam características que adensam características do prestígio da pessoa kaiowá e guarani, como a ação xamânica importante na condução de festas-rituais como a nomeação das crianças – *mitãnemongarai*, a perfuração dos lábios dos meninos púberes – *kunumy pepy* e a menarca das meninas – *kuña ñemondya ou ikoty*, e as festas de cultivo das

plantas agrícolas, em especial do milho branco (*jakaira* ou *avati morotí*) – *jerosy* (CARIAGA, 2012).



**Figura 2** – *Kurusu* e *mbaraká*, artefatos portados pelo *ñanderu* kaiowa, Te'ýikue, Caarapó, MS, 02/2014 (Foto de Diógenes Cariaga)

Cabia a eles também organizar o casamento entre parentelas aliadas e definir sanções morais àqueles que tinham comportamentos inadequados – *laja vai*. Contudo esse cenário foi impactado profundamente devido a pressão, assédio e violência do processo de contingenciamento da mobilidade e da imposição em viver nas áreas destinadas à acomodação das parentelas. O efeito da recusa pode ser notado nas narrativas de dispersão, fuga e fissura das parentelas, ou nos termos da fala de uma *ñandesý* kaiowá na ocasião de uma reunião na Aldeia Jaguapiru,

em Dourados<sup>3</sup> “*karai kuera ojapo ñande ava osarambipá ore tekoha – os brancos e o jeito deles, fez toda nossa gente (ava em lingua guarani quando enunciado pelos nativos refere-se aos grupos) se esparramar na nossa terra*”.



**Figura 3** – Retomada em Te'ýikue, Caarapó, MS, 06/2016 (Foto de Lauriene Seraguza)

Nossos exercícios etnográficos (SERAGUZA, 2013 ), (CARIAGA, 2102) somam-se a outros trabalhos que procuram ampliar os conceitos etnográficos acerca da ação política kaiowá e guarani, como os realizados Moraes (2016), Crespe (2015), Pimentel (2012) e Pereira (2004), que adensam etnograficamente questões acerca das diferenças nos modos como as famílias kaiowá e guarani,

<sup>3</sup> No mês de setembro de 2015 a Fundação Nacional do Índio realizou em Dourados a etapa local da 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista, reunindo lideranças indígenas para debaterem e formularem proposta para a etapa regional que foi realizada no mês seguinte.

longe de cumprirem a trágica premissa pessimista, acerca da aculturação e do desaparecimento descritas em Schaden (1974), estão ampliando e multiplicando os sentidos e as potências acerca dos seus modos de ser, como estratégias políticas que assegurem, por meio da agência de seus modos de existência, formas políticas de transformar a alteridade em um meio de produção de sua socialidade.



**Figura 4** – Crianças kaiowá observando o interior da fazenda que haviam retomado após o despejo das famílias kaiowá do Tekoha Laranjeira Ñanderu, Rio Brillhante, MS, 09/2009 (foto de Lauriene Seraguza)

A cosmopolítica entre os e as Kaiowá e Guarani é atravessada pelas rezas e cantos dos *ñanderu* e *ñandesy* (rezador e rezadora, ou xamãs). As suas lutas são acompanhadas pelas rezas e cantos que são entoadas numa negociação cósmica, visam à alegria, e está conectada com o *teko porã*, o bom modo de ser kaiowá e guarani, que depende exclusivamente de poder viver em suas terras ancestrais (SERAGUZA, 2013). O conceito de *teko porã* aponta para os modos como as relações entre os modos de vida das pessoas estão diretamente associados com questões que dizem respeito à mitologia, cosmologia e xamanismo.



**Figura 5** – Crianças kaiowá na retomada Guaiviry, Aral Moreira, MS, 03/2016 (Foto de Diógenes Cariaga)

Nesse sentido, *teko porã* opera mais com uma constelação conceitual do que com um conceito, porque se trata de desdobrarmos e deslocarmos os sentidos da tradução do campo da “vida religiosa guarani”, como já advertiu Viveiros de Castro (1987), para se compreender partes que compõem relações, ou seja, não se trata de tomar uma tradução imediata ou como tópicos, mas procura descrever como operam uns em relação ao outro (STRATHERN, 2011), explorando a potência dos conceitos nativos (ZEA, 2016; VIVEIROS DE CASTRO, 2002b)



**Figura 6** – Jeroky, Ita'ýkaagwyrusu, Douradina, MS, 2012 (Foto de Diógenes Cariaga)

A proposição etnográfica de Pereira (2004), que dá ênfase à relacionalidade, nos guia em direção à reflexão sobre o desafio colocado em discorrer sobre termos como “*tradicional e antigo*”, assim como “*moderno e novo*”, que se articulam aos princípios kaiowá e guarani de dispersão (ou abertura) do sistema social ao campo de afins potenciais<sup>4</sup> – *pavêm*, aos mecanismos e operadores de concentração (fechamento) do que eles chamam de *nosso sistema – ore reko*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> A afinidade potencial é um conceito central às formulações de Viveiros de Castro no decorrer de sua proposição de uma teoria etnográfica sobre as relações ameríndias. Na coletânea “A inconstância da alma selvagem e outros ensaios em antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a), retoma e amplia discussões do conceito.

<sup>5</sup> As palavras em itálico referem-se a termos nativos que entendemos como operadores pelos quais os Kaiowá e Guarani refletem sobre as inovações e transformações no sistema social.



**Figura 7** – Parede de uma casa na retomada Tekoha Ita'ýkaagwyrusu, Rio Brilhante, MS, 04/2016 (Foto de Diógenes Cariaga)

Estamos interessados em pensar sobre os operadores da diferença propostos por Lévi-Strauss (1993), acerca do movimento transformacional-relacional instituído pelo dualismo em desequilíbrio perpétuo inerente à abertura ao outro (ou vice-versa), tomando como veículos de produção de redes, momentos em campo transformados em dados etnográficos imagéticos no texto, como iremos demonstrar a seguir. Nossa intenção é demonstrar que os modos de existência kaiowá e guarani são paisagens densamente povoadas por múltiplas agências, capazes de criar e inovar conhecimentos, narrativas, posições relacionais, no intuito de dar relevo ao que temos entendido a respeito da presença dos brancos, enquanto mais uma das relações, que, nos dias atuais, dependem muitas reflexões entre os Kaiowá e Guarani devido à assimetria nas mediações políticas das diferenças, partindo das formas nativas de conceituar tais questões.



**Figura 8** – Mulher fazendo a bebida de milho branco fermentada, *chicha* ou *kaaguy*, Reserva Indígena Amambai, MS, 2015 (Foto de Lauriene Seraguza)

## REFERÊNCIAS

CARIAGA, Diógenes E. *As transformações nos modos de ser criança entre os Kaiowa em Te'yikue – Caarapó/MS (1950-2010)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História – História Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2012.

CRESPE, Aline Castilho. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekohá à reserva, do teko-harã ao tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História – História Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1976.

LUCIANI, José A. Kelly. *Sobre a antimestiçagem*. Tradução de Nicole Soares Pinto, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos. Curitiba: Species – Núcleo de Antropologia Especulativa; Florianópolis: Cultura e Bárbarie, 2016.

MORAIS, Bruno M. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas ajacências da morte*. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2016.

PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2004.

PIMENTEL, Spensy K. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, SP, 2012.

SAHLINS, Marshall. *Ihas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. [1954, 1. ed.].

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani: de aña à kuña*. 2013. 196f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2013.

STRATHERN, Marilyn. Sharing, stealing and borrowing simultaneously. In: STRANG, Veronica and BUSSE, Mark (Ed.). *Ownership Appropriation*. Oxford, New York: Berg Publisher, 2011. p. 23-42.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios em Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. *Mana – Estudos em Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-48, 2002b.

\_\_\_\_\_. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1987. p. xvii-xxxviii. (Coleção Ciências Sociais).

ZEA, Evelyn M. Tradução como iniciação. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 36, n. 3, p. 192-212, set./dez. 2016.

**Sobre os autores:**

**Diógenes Egídio Cariaga:** doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestre em História (História Indígena) pelo PPGH/UFGD e bacharel em Ciências Sociais pela UFMS. Atualmente desenvolve pesquisa sobre a ação política ameríndia entre os Kaiowá no Mato Grosso do Sul, com apoio financeiro do CPNq, INCT Brasil Plural, vinculados a Núcleo de Estudos de Povos Indígenas. Realizado consultorias, assessorias e trabalhos técnicos junto à organizações governamentais e não governamentais, assim como a atuação em laudos e perícias antropológicas. **E-mail:** didioaems@gmail.com

**Lauriene Seraguza:** doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/USP, mestre em Antropologia Sociocultural pela UFGD e licenciada em Letras. Bolsista FAPESP, Processo n. 2017/09129-7. **E-mail:** seraguza@gmail.com

**Recebido em 10 de novembro de 2017**

**Aprovado para publicação em 31 de janeiro de 2018**