

# Cosmovisão Guarani, Terena e Kaiowá do Território Indígena Jaguapiru e Bororó: coexistência entre eu, tu, nós e os outros agentes da história e da memória

Rosalvo Ivarra Ortiz<sup>1</sup>  
Almires Martins Machado<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/.20435/tellus.v19i40.618>

## 1 O CONTATO INTERÉTNICO

Todo o contato entre povos diferentes, se não forem respeitados os princípios básicos de existência das sociedades envolvidas, criará uma relação desigual na convivência que se quer estabelecer, entre dois ou mais povos distintos no seu modo de ser e entender o mundo. A lógica é que se busque a estabilidade e segurança nas relações que não podem primar pelo etnocentrismo (ROCHA, 2007; BONTE; IZARD, 2008, p. 247-8), muito menos por verdades absolutas; caso isso venha a ocorrer, haverá um gritante desrespeito aos direitos humanos.

Os relatos dos “descobridores” do novo continente, incessantemente, afirmavam e confirmavam a profunda solidariedade e humanismo (SOUZA FILHO, 1998, p. 13) demonstrados pelos habitantes do novo mundo; no entanto, em poucos anos de contato, o conquistador, em prol dos seus interesses, aprisionou, escravizou, dominou a ferro e fogo os habitantes do novo continente, que antes era motivo de sua admiração. O contato entre os povos sempre foi marcado pela inconstância, estranhamento, horror e imposição por parte do mais forte ou do que dominava uma tecnologia mais avançada. Esse domínio, as suposições e conclusões a que o dominador chega são frutos da forma como a sua cultura entende o mundo, dos princípios que valoram as suas vidas; dessa forma, o outro sempre será inferior, quando não é considerado exótico.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Núcleo Jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI), Brasília, Distrito Federal, Brasil.

Historicamente, nós, enquanto indígenas, sofremos de um mal pensado e praticado, é a invisibilidade, seguida de perto pelo silenciamento, apagamento, negação e exclusão na construção da sociedade brasileira, estereotipados como vagabundos, indolentes, indômitos, selvagens, preguiçosos, alcoólatras, ladrões, entraves para o progresso, juridicamente incapazes, sem história, sem cultura, povos do passado, primitivos, o outro sem valor.

Observa-se outro tipo de invisibilização, que neste caso é étnica, fluindo pelos mais diferentes caminhos, no entanto a mais letal e eficaz ocorre nas escolas, nas salas de aula, por meio do livro didático e das práticas pedagógicas que remetem a um enxugamento étnico, homogeneização, apagamento da sociodiversidade indígena.

No contexto do contato entre povos, é sabido que é oferecido ao indivíduo uma imagem ideal de personalidade; com isso, quer se condicionar os comportamentos, a atitude mental e emocional pode ser neste momento definida por outrem. O contato entre povos indígenas e os não indígenas primou-se pelo desrespeito, violência, exploração e extermínio. Não foi vista humanidade no indígena, senão uma besta fera ou, posteriormente, uma ferramenta falante na afirmação de Aristóteles. Apenas o europeu era o civilizado, sujeito de direito, o negro da terra precisava ser dominado e escravizado, a quem se deveria fazer guerra, caso este oferecesse resistência à pretensão de domínio dos portugueses ou espanhóis.

Com a chegada de Colombo na América, o termo índio (FONSECA, 2004, p. 190) se aplica a toda e qualquer etnia, não se atentou para a diversidade de povos e seus direitos. Nasce o estereótipo, à revelia das evidências fornecidas pela observação. Como toda cultura não está isenta de sofrer mudanças ao entrar em contato com outra cultura, com os indígenas não foi diferente.

É notável nesse sentido que a fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), dado o intenso contato com o não indígena, e a inferência de novos costumes estão causando uma confusão de valores na nova geração de indígenas. Em muitos casos, estes já não se identificam como os seus pais, enquanto povo diferenciado, com costumes, línguas e modo de vida distinta dos demais povos indígenas. Essa transformação decorre do fato de os jovens indígenas almejarem se sentir “civilizados”, mas, onde quer que estejam, o seu fenótipo lhe renderá o termo pejorativo de bugre<sup>3</sup> (MACHADO, 2009, p. 100).

<sup>3</sup> Termo utilizado pelo colonizador para designar o indígena como inferior, tratá-lo com menosprezo, discriminação, como insignificante, selvagem, um ninguém.

Essa situação tem duas implicações: a primeira é de que no seio da sua comunidade também será discriminado como alguém que não quer ser o que é de fato, negando a sua identidade; o segundo é o desejo de ser igual ao não indígena e comportar-se como tal, mas, ao não ser reconhecido pela sociedade não indígena, esse indivíduo acaba se tornando um pária tanto na sua comunidade como na sociedade não indígena. É o início de uma crise de identidade, adentra-se a vala comum dos sem significação, daqueles que não podem invocar suas origens não só por falta de reconhecimento dos seus pares, mas por serem eles mesmos os que não se assumem como pertencentes àquele povo, afundam-se no limbo do esquecimento étnico.

Considerando o fator identidade e pertencimento, temos casos multiétnicos, tanto no plano individual como em relação ao grupo. Esse é o fato hoje mais palpável na terra indígena Francisco Horta Barbosa, mais conhecida como Reserva Indígena de Dourados (RID) ou aldeia Jaguapiru e Bororó, onde habitam três etnias, o Terena, o Kaiowá e o Guarani; acentuam-se os casamentos interétnicos (Terena + Kaiowá + Guarani + não índio), estes são espontâneos e não forçados, como alguns equivocadamente afirmam. E os termos, vez ou outra referenciados por indígenas, são *guaté* (Guarani + Terena) ou *guateka* (Guarani + Terena + Kaiowá). Não se trata de meras invenções ou alusões sem fundamento, ouço-as desde minha meninice nas falas dos mais velhos.

Aqui é o marco para outro tipo de problema relacionado com a identificação étnica; os pesquisadores (com exceção de alguns), ao chegar à RID, logo fazem crer que dada etnia é a original, por consequência tradicional, que tem mais direitos de posse do que as demais etnias, promovendo, assim, uma ebulição dos dissensos étnicos, até então arrefecidos ou sob um controle social interno, sob uma certa aura de equilíbrio.

Em razão da dinamicidade, diversidade, fluidez, complexidade das identidades étnicas é que a Antropologia, a História e os outros campos do conhecimento têm muito a contribuir. No entanto penso que a relação entre povos indígenas e antropólogos ou as percepções e contribuições da antropologia para os povos indígenas, assim como as respostas ofertadas às inquietações e aos problemas das comunidades, deveriam ser mais bem debatidas, considerando as possibilidades de apropriação, empoderamento dos referenciais epistemológicos da disciplina pelos povos indígenas, discutidas para evitar diálogos assimétricos, díspares,

distanciados ou não do chamado mundo dos brancos ou o acadêmico, com o universo das significações dos povos indígenas, com suas vicissitudes, sendo ele controverso, relacional, complexo, por vezes ambíguo, porém, na tentativa de estabelecer diálogo entre iguais.

## **2 ALDEIA JAGUAPIRU E BORORÓ: CONSTRUÇÕES E DESCONSTRUÇÕES**

Os mais velhos da comunidade relatam que em outrora, não tão distante, era muito bom de viver na aldeia, onde tinha de tudo, desde as caçadas nas matas verdes a cantorias no anoitecer. Quando criança, ouvimos muitas narrativas contadas pela nossa família. Portanto o que se reproduzirá linhas abaixo segue as trilhas destas narrativas ouvidas ainda de alguns de nossos velhos, que estão com mais de 100 anos de idade, vivíssimos e com riquíssimas lembranças de outrora, histórias dos antigos como nominam, imensamente desvalorizadas e relegadas a algo sem importância pela atual geração na aldeia, com isso, apagando um passado de muitas narrativas e significados.

Podem ser ouvidas na voz de alguns idosos, tanto na aldeia Jaguapiru como na Bororó, quando estes “puxam” pela memória, caminham até a sua infância, em busca de acontecimentos, fatos narrados ou presenciados, quase sempre num passado pouco contado, quase esquecido (daqueles que pedem para ser lembrados), no entanto, largados nas terras do esquecimento, considerando que poucos conhecem os acontecimentos do passado vivido neste local.

Estas narrativas remetem a uma revisão bibliográfica. Um novo olhar sobre o que já foi escrito sobre a gênese da RID, considerando suas memórias ainda “vivas”, porém “invisíveis”, indicando caminhos outros de sua constituição num passado não muito distante, ainda mais em se tratando das parcialidades étnicas Terena e Guarani. O que poderia demandar pesquisas nas mais diferentes instituições, em que possivelmente há documentos que possam lançar luz, neste recorte temporal, permitindo uma análise aprofundada sobre a questão histórica local.

Quando pequeno, ouvia muitas narrativas de meu avô paterno, alcunhado de “seu Nego”, que nos deixou em 1993, aos 93 anos de idade. Ele adorava contar como viu essas terras se transformarem nesse imenso amontoado de gente, como sempre afirmava. Contava histórias sobre o banditismo que imperava na região; de quantas onças e cobras encontraram, enquanto abriam as picadas para colocarem

os marcos da aldeia; de quando fora piloto/barqueiro da Cia Matte Laranjeira, descendo pelo rio Dourados até Porto Novo e Porto Vilma, carregado de erva, e retornava carregado de mercadorias para os ranchos. Narrava também a crueldade de tratamento que a Matte Laranjeira dispensava aos mineiros dos ervais; falava de sua participação na revolução de trinta e seu medo terrível da tal de *piripipi*. Ouvia narrativas de sua irmã que escreveu suas últimas linhas no livro de sua existência. Segundo sua própria contagem, aos 129 anos de idade; mas também ouvia histórias de minha tataravó, Julieta da Silva, de minha bisavó, Celestina Roberto, que adiou o encontro com o último suspiro de vida, com ele se deparando nos seus 115 anos bem vividos; e de minha avó paterna, que neste ano completou 106 anos de vida. Todos esses narradores, contadores de histórias, pertencem ao povo Terena. Uma das afirmações é de que se assentaram no rancho, na cabeceira do córrego Sardinha, como exploradores do Exército brasileiro, ao final de cerca de 2 anos de guerra do Brasil contra o Paraguai. Embora imprecisa, deve ter ocorrido entre os anos de 1867 e 1868, carecendo de pesquisas aprofundadas a respeito.

Meus avós<sup>4</sup> Terena narravam que seus antepassados faziam companhia aos Kadiwéus no tempo da seca, nas correrias por essas paragens para pilhar as aldeias Guarani e Kaiowá. A cavalaria “kaduveo”, como diziam, passava com força total, arrasando aldeias e seguiam em frente. Logo em seguida, chegavam os da retaguarda, o Terena que realizava o saque, apresamento de crianças, mulheres e finalizando os feridos. Eles é que “guardavam” o butim. Penso ser esta a razão pela qual tanto Guarani como o Kaiowá nutriam um temor/terror de Terena, arrefecidos nos dias de hoje.

Eles também narravam que, no andamento da Guerra com o Paraguai, os Kadiwéu fizeram um acordo com D. Pedro II para lutar na guerra em favor do Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 29), recebendo em troca o título da terra que detinham a posse. Ao mesmo tempo, foi formado um regimento Terena que veio para o hoje município de Dourados. Outros acompanharam os pelotões do Exército brasileiro, que seguiam para a região de Bela Vista, onde ocorreram batalhas.

Os Terena que conheciam a região formaram um grupo de exploradores, os quais informavam os brasileiros sobre a movimentação das tropas paraguaias na região. O acampamento base do grupo foi montado na cabeceira do córrego

---

<sup>4</sup> Relato de Almiros Martins Machado.

Sardinha, segundo narravam, na hoje aldeia Jaguapiru. Findando a guerra, foi derrubada a mata, plantaram-se as roças. Em seguida, retornou-se ao que hoje é a aldeia do Ipegue no município de Aquidauana, trazendo-se as esposas e outros parentes para ficarem em definitivo na nova terra. Os primeiros que aqui se arrancharam foram os da família Silva, depois chegaram os Machado, os Morales, os Reginaldo (estes provenientes do Buriti). Muitos outros chegaram em anos subsequentes e ainda continuam chegando de outras aldeias Terena.

Os primeiros aqui estavam quando o general Rondon passou arregimentando braços para dar continuidade às linhas telegráficas. Lembraram a ele as promessas em razão de lutar na guerra, de ter uma terra titulada, um local onde pudessem viver em paz. Talvez isso tenha contribuído para que fosse demarcada a área onde já habitavam e tinham suas roças.

A RID possui duas aldeias hoje nominadas de Bororó e Jaguapiru. A segunda passou a ser chamada assim em decorrência do conflito armado que lá ocorreu pela posse da terra na década de 20 do século passado. Nesse período, meu avô dizia que tinha algo em torno de 150 pessoas habitando a recém-demarcada terra. Foi neste solo que aconteceu o confronto com os fazendeiros e o grupo armado chamado de Captura, na época, contra os *Guatekas* (Guarani, Terena e Kaiowá), habitantes da RID. Pediu-se ajuda às aldeias vizinhas, no caso ao Panambi e Boquerão, pois o combate se aproximava e a intenção dos invasores era tomar a terra, expulsando os poucos moradores indígenas do lugar. As narrativas aludem a mais de 100 guerreiros que atenderam à chamada.

Quando houve o confronto, a estratégia combinada foi de um primeiro grupo (os que moravam na RID) dar combate ao invasor branco na parte oeste da aldeia e depois fingir debandada e levá-los para uma armadilha, onde estava o grosso da força de resistência. O primeiro embate resultou na morte de duas pessoas (meu bisavô Emilio da Silva e seu cunhado) e em muitos outros feridos, pois as armas que possuíam eram arcos, flechas, espadas, lanças e as armas de fogo, que eram heranças da guerra do Paraguai, quase obsoletas. Contra eles, a Captura e jagunços dos fazendeiros usavam carabinas, revólveres e outras armas modernas. Esse combate se deu onde fica um dos cemitérios antigos da aldeia Bororó e ainda hoje se encontram famílias Terena morando próximo ao local do combate.

Prosseguindo na estratégia combinada, “bateu-se em retirada”. Chegando ao local combinado, não encontraram ninguém, os aliados haviam fugido<sup>5</sup>, os moradores da RID que restaram enfrentaram, resistiram e venceram a batalha, expulsando os invasores. O capitão que liderava a força de resistência ordenou a um dos seus verificar o que houve com os aliados que deveriam estar ali; este, retornando, disse algo como: “*Ndaipore ma’ave, ahopama. Opytante peteín jaguápiru’í ojeliava horcon’pe*” (“Não há mais ninguém, foram todos embora. Ficou somente um cachorrinho magro amarrado no esteio do acampamento”); a partir de então, recebeu o nome de *Jaguapiru* (cachorro magro). Por essa razão, ficou um ressentimento em relação aos vizinhos, decidindo-se que não socorreriam ninguém que precisasse de ajuda – a exceção foi com os parentes do *Pirakuá*, que no ano de 1984 pediram ajuda para rechaçar os fazendeiros, e foi formado um grupo numeroso, que para lá rumou, ficando muitos dias no local do conflito. Esse relato sempre ouvia de meu avô paterno. Lembrando que muitos dos Terena antigos aqui residentes eram fluentes na Língua Guarani, considerando a convivência com paraguaios e outros Guarani fugitivos da guerra ou que eram desertores Guarani das tropas de Solano López. A aldeia Bororó recebeu este nome em homenagem a Antonio Bororó, também membro de nossa família.

No passado, os deslocamentos Guarani aconteciam por buscarem uma terra sem mal, alguns grupos desciam em direção à nascente, outros seguiam para o norte (MACHADO, 2015) ou oeste. Cada grupo com seu *nhanderu*<sup>6</sup>; este, por sua vez, guiado pelos sonhos e visões recebidos de *Nhanderú vussu*<sup>7</sup>. Caminhava-se por meses, anos, na esperança de chegar à terra sem mal, entendida como a terra/lugar em que não se morre, o paraíso que o Guarani esperava encontrar, o lugar da imortalidade.

O segundo motivo dos deslocamentos era fugir das bandeiras, do aprisionamento, de ser feito escravo, de perder a liberdade. Por isso adentravam cada vez

---

<sup>5</sup> Meu avô contava que os Kaiowá emboscados, ao ouvirem os tiros de mosquetão, carabinas e os revólveres 44, com as balas zunindo pelas cabeças e devido ao intenso tiroteio, fugiram, abandonando à própria sorte os que habitavam a RID.

<sup>6</sup> Nosso pai, o líder religioso responsável pela casa de reza, todos os rituais e danças que acontecem na *oga pysy*.

<sup>7</sup> Nosso Deus maior, entre todas as divindades do panteão Guarani, ele ocupa o papel principal na mitologia de criação.

mais as matas ou terras antes não ocupadas e que, em alguns casos, não faziam parte do seu território. Estes grupos Tupi, acossados, caçados, não aceitaram a cruz (viver junto aos religiosos); por outro lado, temiam a espada espanhola e portuguesa, pois carregavam consigo as marcas dos enfrentamentos, e assim iniciavam a caminhada em busca de um novo lugar para morar.

Dessa forma, na década de 20 do século passado, minha avó materna<sup>8</sup> (Sousa) chegou com sua família, guiada pelo seu *nhanderu* (orientador espiritual), na recém-demarcada terra, onde hoje residem os seus descendentes. Dizia ela que foram 5 invernos de caminhada, de Itanhaém (litoral paulista) até chegarem ao destino final de indicação de seus sonhos. Antes de seu falecimento, parte da parentela paulista a visitou por vários dias. A família de meu avô materno (Martins) aqui chegou em meados da década de 1930, conduzidos pelos ervateiros paraguaios. Vieram de Santa Ny, no Paraguai; eles eram mineiros a serviço da Cia Matte Laranjeira. A duras penas, conseguiram se desvencilhar da implacável servidão sob os augúrios da Cia Matte Laranjeira, constituíram família e passaram a morar na RID.

É nesse contexto que começa a ser formada a população da RID, batizada de Francisco Horta Barbosa. Para os povos indígenas que aí estão, é a terra indígena Jaguapiru e Bororó, habitada por membros das etnias Terena, Guarani Nhandéva e Guarani Kaiowá, e os advindos da miscigenação das três etnias e também com o não indígena.

E o motivo desse encontro era a guerra, num local que não era o da origem de suas narrativas, de sua história enquanto povo, mas que perceberam ser a última terra onde poderiam estar, desterrados em seu próprio território. Não havia mais opções de fuga, tinham que permanecer onde estavam. A terra era de boa qualidade, com boas águas, caça abundante, muita fruta, boa pesca, apesar de não ter um rio, de possuir somente algumas nascentes; no entanto, suficientes naquele momento. Sendo um espaço menor do que aquele que estavam acostumados a ter como território, decidiram ficar esperando dias melhores; construíram suas casas, plantaram suas roças, estreitaram os laços em uma política de boa vizinhança.

O Kaiowá, o Guarani e o Terena tinham por objetivo sobreviver à guerra, não ser caçados como escravos, e o dever dos chefes era oferecer segurança a todas

---

<sup>8</sup> Relato de Almiros Martins Machado.



as famílias que os acompanhavam, portanto os líderes das três etnias se reuniram e decidiram pela aliança, dando suas filhas e filhos em casamento, nascendo o que aqui está sendo chamado de contrato interétnico (MACHADO, 2009). Dessa forma, os três povos deram início à intensa miscigenação que há muito tempo foi denominada pelos mais velhos como sendo Guatekas. Hodiernamente, não há uma distinção étnica clara ou consenso entre as etnias, ela é mais de cunho social. Concordando com Pereira (1999, p. 14-6), considerando a identidade e o pertencimento étnico, cada qual oscila entre uma e outras etnias ou entre todas, conforme o interesse que lhe convir, na organização multiétnica das parentelas. Ademais, ainda ocorrem casamentos com Laiana, Kadiwéu, Bororó e outras etnias.

Nesse cenário, ocorreram alguns casamentos com os fugitivos da guerra dos farrapos (não indígenas), que alcançaram esta região e foram acolhidos na comunidade indígena, formando família e agregando-se aos demais. Nesse momento, encontraram-se duas realidades indígenas distintas, advindas da guerra do Paraguai: o indígena no papel de soldado combatente, aliciado pelo Estado brasileiro, que eram os Terena e os Guarani (exército paraguaio), e do outro lado o indígena atingido pelos efeitos da guerra, que nesse caso pertencia ao povo Terena e aos povos Guarani e Kaiowá.

Antes mesmo da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, e a criação da RID em 1917, nesta área, conforme apresentado por Monteiro (2003), já havia indígenas Terena e Guarani onde hoje é a cidade de Dourados; por conseguinte, testemunharam a criação da RID, pensada para abrigar também os Kaiowá – ademais, era a etnia mais numerosa e predominante na região. Assentavam ranchos fora da área delimitada, demarcada. Posteriormente é que se transferiram para o interior da reserva indígena.

Utilizamos o termo Guarani para nos referir aos que são chamados de *Nhandéva*<sup>9</sup>, em razão de serem os únicos que se autodenominam como sendo Guarani e assim são reconhecidos pelos demais indígenas, considerando que é constrangedor e irritante para um Guarani ser confundido com Kaiowá. Por outro lado, pondera Pereira:

---

<sup>9</sup> Termo bem emblemático, pois em nossa pesquisa constatamos que alguns Guarani não gostam de ser intitulados de *Nhandeva*, já outros preferem, sobretudo, para não ser confundidos com Guarani Kaiowá. Muitas preferem somente o termo Guarani.

Os estudos etnográficos, etno-históricos e linguísticos costumam utilizar o termo Guarani como denominação geral para todos os grupos étnicos falantes dessa língua, em suas diversas variações dialetais. O critério não é étnico, ou seja, não expressa o etnônimo utilizado pelo próprio grupo, nem reconhece o sentimento de pertencimento exclusivo associado ao pertencimento étnico, mas se dá exclusivamente a partir da classificação linguística. No caso de Mato Grosso do Sul, onde convivem dois desses grupos, um deles se autodenomina Guarani, mas é classificado como Ñandeva pela maioria dos estudiosos. O segundo grupo é formado pelos Kaiowa. Por conta da diferenciação no cenário multiétnico local, os Kaiowá não se reconhecem e nem aceitam serem identificados como Guarani, contra a insistência dos pesquisadores e outros agentes indigenistas. Isto gera bastante confusão, pois a maioria das pessoas classificadas pelos estudiosos como Ñandeva, insistem em ser reconhecidas como Guarani, enquanto, por outro lado, os Kaiowa recusam o rótulo geral de Guarani, sob o qual são muitas vezes englobados. O assunto mereceria uma convenção entre os estudiosos e indigenistas que atuam na região. (PEREIRA, 2004, p. 2).

Segundo Fredrik Barth (1998), um grupo étnico é um tipo organizacional que se utiliza de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com as quais está em processo de interação permanente. O estabelecimento de fronteiras étnicas ocorre de forma situacional e relacional, por força do contato com diferentes grupos étnicos. Os traços culturais empregados para estabelecer as fronteiras entre os grupos são chamados de sinais diacríticos, que podem ser sinais manifestos, como a língua, a vestimenta, a religião, a alimentação, entre outros. Os sinais diacríticos são estrategicamente escolhidos pelos membros do grupo, com a finalidade de estabelecer a diferença entre os outros grupos e afirmar sua individualidade.

Assim, os membros de um grupo étnico fazem uso de categorias de classificação, identificação, incorporação e exclusão, com a finalidade de organizar a relação dos grupos que se encontram em contato. São membros de um grupo étnico aqueles que se identificam e são identificados como tais, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem. Trilhando os caminhos da afirmação de Barth, de que os grupos étnicos estão intrinsecamente ligados por meio das relações sociais, sem perder, no entanto, a sua identidade étnica, embora estas fronteiras sejam marcadas pela observação ou não de valores culturais, determinados pelo grupo em questão, por meio de seu modo de pensar,

da construção de sua pessoa, ainda que exprima valores culturais comuns, por si somente não determinam uma identidade, um pertencimento étnico. Nesse sentido, as fronteiras étnicas são borradas, em razão de sua fluidez, de serem híbridas, considerando que diferentes identidades ou marcadores estão presentes, adentrando espaços almejados. Com isso, as múltiplas identidades são afirmadas. Acionadas, quando necessárias, nas mais diferentes situações, dentro e fora das terras indígenas, promovendo o aparecimento de outros tipos de problemas, tensões, dissenso, exigindo dos povos indígenas novas posturas e posicionamento político, no cenário político.

Por outro lado, há uma herança legada pela taxonomia da antropologia cultural, quando buscava levantar dados sobre a aculturação, assimilação, mestiçagem, em específico no caso do Guarani, em etnografias como de Egon Shaden (1969; 1972), que projetavam uma “perda” cultural que permanece até os dias atuais, nas sentenças “índio puro”, “você não é mais índio”, “você é índio de mentira”, discursos com os quais convivemos cotidianamente. Quando levado ao extremo da comparação entre as etnias, pelos não indígenas que de alguma forma têm ligação com os mesmos, referenciam este como sendo o mais “religioso” ou que seja portador de características que o tornam mais “tradicional” ou que seriam mais “autênticas”.

#### **4 ALTERIDADE**

Vem de longe a discussão se os povos indígenas possuíam direitos, alma ou se eram gente. Efervesciam os conflitos de interpretação sobre quem seriam os índios. Era gente? Possuíam direitos ou não?

Dada à visibilidade política que os povos indígenas vêm conquistando, novas reflexões devem ser feitas, estas perpassam cada vez mais pela necessidade de se reconsiderar a maneira de pensar, a visão que a sociedade não indígena tem das sociedades indígenas. Os velhos estigmas devem ser superados, para somente assim se ter novos marcos de como conceituar o outro. O pressuposto para se pensar a questão indígena vai além das oposições entre vencedores ou vencidos, dominantes e dominados, que acabam deixando para as sociedades indígenas apenas dois papéis, os de vítimas de aniquilação ou de mártires da conservação da cultura (STEFANES PACHECO, 2006).

Se alteridade implica colocar-se no lugar do outro, ouvir o outro como seu igual, reconhecê-lo, embora diferente, isso nunca aconteceu durante o período da conquista da nova terra. Para se compreender o outro, que nesse caso é o indígena, faz-se necessário entender o conceito de direito, justiça, da reciprocidade, solidariedade por ele aplicada, para assim poder se ter o olhar um pouco além do terreiro da casa e adentrar no seu mundo holístico, na sua maneira de ver, crer e entender o mundo.

Hodiernamente, o problema persiste em se determinado indivíduo é ou não indígena. É ou não sujeito de direitos, principalmente em relação à terra de ocupação tradicional. É aldeado ou urbano? Tradicional ou “aculturado”? Puro ou mestiço? Não se atenta para o fato de que os povos indígenas têm suas próprias formas de pensar a política. Pressupõe-se que lugar de índio é nas matas, nas aldeias, caçando, pescando, que é o que índio de “verdade” sabe fazer, e não envolvido com questões políticas que exigem cumprimento de seus direitos. Não se atentou para o fato de que os povos indígenas constroem seus processos de autonomia, têm seus projetos de futuro pensados a partir de sua cosmogonia, não limitados somente pela preservação cultural, mas reivindicando espaço próprio de discussão, de sua participação na construção da nação da qual faz parte. Razão da presença indígena nas universidades.

Deve-se levar em conta, entretanto, a reinterpretação da cultura, o saber local (GEERTZ, 1998) que esses atores promovem para estar e conviver com o meio em que estão inseridos, seja urbano, seja rural. As construções e desconstruções que os indígenas, entre os quais os Guarani, promovem em relação às suas representações de cultura e da cultura do outro, ora acolhendo, ora rejeitando, não fazem deles mais autênticos ou mais tradicionais. Os esquemas culturais são reordenados de acordo com os acontecimentos históricos, fato que vai aos poucos refletindo na sua organização social e nas relações interétnicas.

Então, têm-se dois tipos culturalmente construídos, dois olhares sobre a mesma pessoa: o indígena que reinterpreta valores externos e enriquece a sua cultura (lógica indígena) e o indígena visto pelo olhar de quem está fora da terra indígena, da vivência cotidiana, que o vê como aculturado (lógica racional do não índio). A reprodução pelo indígena de suas categorias culturais específicas é constantemente reelaborada na contemporaneidade, no parentesco, no sistema de chefia e na economia de reciprocidade.

Isso é mais perceptível nas comunidades que estão em intenso contato com o não indígena, e nos casos em que a cidade veio até elas. Há uma busca pelo que é bom e, se no momento seguinte isso não é mais interessante, o lógico é deixar para trás, desviar-se do que não é mais interessante.

A identidade e alteridade caminham juntas, assim como a semelhança/diferença, estão sempre se acercando de comparações entre uma cultura e outra, o que quase sempre redundando em conflitos de olhares, juízo de valores dissonantes, mesmo porque as pessoas são diferentes e não exóticas. Moreira (2005) afirma que a comparação é uma imprudência metodológica, podendo se apresentar ingênua, enganosa e corromper o que se está observando, quando o que se quer de imediato é encontrar diferenças ou contrastes. Cada qual com os seus valores, de acordo com o meio cultural em que nasceram e foram educados. Sempre existirá o diferente, dois juízos sobre um mesmo fato, ainda mais se tratando de dois povos diferentes, o que não impede o conciliamento de ideias, desde que as duas partes estejam dispostas ao diálogo.

Para Damatta (1987, p. 122), o problema reside em que a expressão cultural, quando se aproxima de alguma forma de comportamento e de pensamento diferente, traz a classificação dessa diferença por meio da hierarquia e, por consequência, vem a exclusão. A cultura do outro passa a ser usada como forma discriminatória ou, pior ainda, como índice de desvio ou de atraso, tão somente pelo fato de se ter tradições diferentes e desconhecidas. Nesse sentido, afirma Santos:

A segunda dificuldade do conhecimento multicultural é a diferença. Só existe conhecimento e, portanto, solidariedade nas diferenças e a diferença sem inteligibilidade conduz à incomensurabilidade e, em última instância, à indiferença. Daí a necessidade da teoria da tradução e do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática em numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura. O conhecimento-emancipação não aspira a uma grande teoria, aspira sim a uma teoria da tradução que sirva de suporte epistemológico às práticas emancipatórias, todas elas finitas e incompletas e, por isso, apenas sustentáveis quando ligados em rede. (SANTOS, 2000, p. 30-1).

## 5 RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS

Instituída em 1917, pelo Decreto 401 do Presidente do então Estado de Mato Grosso, obtendo o título definitivo em 1965. De acordo com Monteiro:

As terras compreendem 3.539 ha e estão tituladas de acordo com o Decreto nº 404 de 03/09/1917 e registradas às folhas 82, do livro nº 23, em —89— 14/02/1965, no Cartório de Registro de Imóveis; na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande em 26/11/1965, conforme despacho do Secretário de Agricultura do Estado de Mato Grosso de 23/11/1965. (MONTEIRO, 2003, p. 39).

Avançando no tempo, de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1976), na década de 1950, havia na RID quatro comunidades, uma Terena e outras três Kaiowá, cada grupo vivendo autonomamente, sendo a família extensa de mais prestígio a Fernandes, seguida pela dos Snards, ambas da etnia Kaiowá. Com a chegada de inúmeras outras famílias Kaiowá, Guarani e Terena na década de 1960 e 1970, deu-se ensejo a um acirrado dissenso entre os que habitavam a RID e os recém-chegados. Formataram-se novas alianças e oposições, considerando que muitas dessas novas famílias eram inimigas entre si, o que Almeida (2001) cunhou de faccionalismo; na RID, denominado de cacicada. Muito embora fossem parentes consanguíneos, não levaram em consideração quem os ofereceu hospitalidade, não respeitando quem tinha o poder de decisão no local, onde estavam sendo aceitos, ainda que temporariamente.

Nesse sentido, tomam vulto acusações de feitiçaria, insultos, ameaças, tudo em razão de controlar o poder político, muito embora as interferências externas potencializassem o fato e pessoas (mediadores) de uma representatividade que não possuem, carecendo de legitimidade, pois quem conhece a aldeia e seus bastidores são os que nela vivem e exploram possibilidades práticas de mediação e as relações de poder, que envolve o econômico, o político, o prestígio, idoneidade, dependência ou subordinação, dilemas não resolvidos nessa teia de significações.

Todas essas acusações e sobreposição de famílias extensas numa mesma área, criando os campos de concentração, amontoados de indígenas, como na RID, deram origem ao grande conflito interno ocorrido em meados de 1984. De um lado, estavam Terena, Kaiowá e Guarani, e do outro lado, Terena, Kaiowá e Guarani, em ambas aldeias, parentes consanguíneos em posições opostas, cada

qual com seus *nhanderu* ou feiticeiros. No confronto, muitos morreram e, no ápice do conflito, muitas famílias foram expulsas da convivência na aldeia, outras retornaram para seus locais de origem, outras foram para as margens de rodovias, outras para o espaço urbano e outras ficaram, com a promessa de não se interpor nas questões internas. O dissenso se arrefeceu, não foram resolvidas todas as questões, mas houve uma relativa paz por 14 anos.

Com o surgimento de 22 caciques no âmbito da RID, reclamando influência e poder político, em contraponto aos capitães, novamente o conflito emerge em 1998, nas mesmas proporções. Felizmente, ninguém morreu dessa feita, mas muitas famílias foram expulsas da convivência na aldeia, outras ficaram por jurarem não fazer política na comunidade. Novamente, as divergências não foram totalmente resolvidas, os dissensos persistem, a aparente paz subjaz, o conflito se avizinha, é um barril de pólvora com pavio curto. Até onde se conseguirá conviver, somente o tempo dirá.

## **6 OLHARES (IN)CONCLUSOS...**

Nos dias atuais, o poder econômico das famílias tem outra fonte geradora de recursos, não se concentram mais nas roças, na produção de alimentos. Hoje está diretamente ligado a um trabalho assalariado de um ou mais membros da família. O homem e a mulher geralmente trabalham fora e, por conseguinte, todos os demais membros da casa que estão aptos a vender sua força de trabalho, nas fazendas ou usinas de álcool, prefeitura e empresas prestadoras de serviços. Os programas de assistência social do governo, assim como o auferido pelos aposentados, contribuem para a renda das famílias. Nesse quadro, muitas mulheres assumiram a chefia da família.

A superpopulação tem inviabilizado a agricultura de subsistência, por falta de espaço físico. A terra se tornou pequena, escassa, ainda há o agravante de que ela (e)praguejou e só há produção se forem usadas as novas tecnologias, como os maquinários agrícolas. As atividades remuneradas têm enfraquecido a rede de solidariedade nas relações de parentesco, já não há reciprocidade, mas sim parentes próximos que trabalham nas roças dos outros parentes que são assalariados, em troca de pagamento, potencializando o uso do dinheiro e do consumo. Hoje formando uma classe dos que têm muito bens ou os parentes “ricos”, estes

possuem um bom emprego, são mais escolarizados, têm estabilidade no emprego e passam a ser assediados pelos que não têm quase nada ou os chamados parentes “pobres”. O capital e o acúmulo de riquezas se convertem em poder político, fomentando intrigas, inimizades, fuxicos, podendo criar um poder paralelo – e quase sempre o fazem. Isso pode significar o rompimento com lideranças locais, marcado pela avidez do poder aquisitivo, na incessante imitação do modo de vida do não indígena, para parecer moderno e interligado com o mundo exterior, querendo demonstrar prestígio dentro e fora da aldeia.

Hoje a comunidade vive inúmeros problemas, entre os quais a proximidade com a cidade, que propiciou o aparecimento de bocas de fumo, vendas de drogas. Cada vez mais adolescentes são viciados, aliciados para o tráfico; os casos de violência doméstica se acentuam; falta saneamento básico, atendimento de saúde de qualidade; educação de qualidade nas escolas da aldeia; o fornecimento de água é insuficiente; as vias de comunicação são quase intransitáveis. Enfim, o descaso do poder público para com as aldeias é gritante.

Almeja-se autonomia e penso que ela se concretiza em dois momentos distintos: a) do ponto de vista legal, nasce com a previsão Constitucional inserida nos textos da Constituição Federal de 1988, em especial o art. 231, em que se inserem os dispositivos basilares promovedores do princípio e do reconhecimento da autonomia. Em tela, destacam-se as previsões delineadoras do reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e direitos originários sobre as terras que tradicionalmente são ocupadas pelos povos indígenas, cabendo ao Estado o dever de demarcar e proteger essas terras indígenas que pertencem à União; b) ao se reconhecer e determinar o respeito à organização social e às terras de cada povo, reconhece-se também a pluralidade jurídica, mais que isso, validam-se os efeitos do Direito vigente internamente, em cada comunidade.

Nesse *front* de lutas, cada povo se valerá da Constituição Federal para fazer valer o seu Direito, interpretando de acordo com os seus valores culturais e pelo que dita a sua cosmologia. Nesse âmbito, o Direito deve ser buscado nas mais diversas frentes de luta, seja no campo da saúde, alimentação, educação, proteção e preservação da natureza, seja no âmbito dos ecossistemas e biomas quase sempre ameaçados pela ocupação desordenada do entorno das terras indígenas.



Assim, a alteridade deve ser entendida como a capacidade de conviver com o diferente, permitindo olhar a partir das diferenças e reconhecendo o outro como sujeito de pleno direito. É qualificar-se para o diálogo intercultural, entendendo que o ser humano vive e age a partir de um determinado código, numa rede de símbolos, caminhos e possibilidades. Entender que toda cultura é dinâmica, que a vida social é imbricada a ponto de que não são possíveis análises isoladas, pois aí existe uma rede de totalidades. Não basta o reconhecimento da diferença, é necessário prover formas de coexistência considerando a alteridade: a ideia do relativismo, multiculturalismo e direitos humanos remete às identidades coletivas na perspectiva da construção de novos paradigmas que, de fato, construam a cidadania, efetivando o reconhecimento da diferença e do direito à diferença e de ser diferente.

Assim, o indígena não se resigna mais a ser objeto de especulações epistemológicas, acadêmicas, e sim reclama o protagonismo político, sua participação no momento de discutir as políticas públicas, é o empoderamento e entendimento de epistemologias para solução de seus novos/velhos problemas.

O velho e o novo convivem nas reservas indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (GEERTZ, 1998), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade às fronteiras culturais, reinterpretando, ressignificando, reelaborando a sua cultura, rede social, modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a ou não. Não está passivo, aceitando o papel de vítima, o paradigma da aculturação, de visões estereotipadas, de sujeitos de segunda categoria, de incapaz. O século XXI permite ir muito além do imaginado, tanto que o “índio de verdade” hoje está nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, *tweetando* e trocando informações via Facebook, netizado. Continuamos na luta com a esperança de que dias melhores são possíveis e estes podem estar próximos, estamos nos empoderando de armas muito mais poderosas do que o velho e bom arco e flecha, que o diga o poder das palavras.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rubens. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política*. Rio de Janeiro: Contra-capta, 2001. 226p.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998. p. 187-227.

BONTE, P.; IZARD, M. (direção). *“Ethnocentrisme” (verbetes)*. In: DICTIONNAIRE de l’ethnologie et de l’anthropologie. Paris: Quadrige/PUF, 2008. p. 247-8.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *Legislação indigenista do século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp/CPI-SP, 1992.

DAMATTA, R. *Explorações: Ensaio de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FONSECA, C. (Org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios de Antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

MACHADO, A. M. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe“y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) terra(s) isenta(s) de mal*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MACHADO, A. M. *De direito indigenista a direito indígena*. A difícil arte do enfrentamento. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.

MONTEIRO, M. E. B. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

MOREIRA, M. *La cultura jurídica Guarani*. Posadas, Argentina: CEDEAD, 2005.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

ROCHA, E. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

SANTOS, B. S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000. v. 1.

SHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.

SHADEN, E. *Aculturação indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

SOUZA FILHO, C. F. M. de. *Encontro de mundos e direitos*. Curitiba: Editora Juruá, 1998.

STEFANES PACHECO, R. A. Direito Indígena: da pluralidade cultural à pluralidade jurídica. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 6, n. 11, p. 121-44, out. 2006.

### **Sobre os autores:**

**Rosalvo Ivarra Ortiz:** Mestrando em Antropologia Sociocultural e graduado em Licenciatura Plena em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Colaborador do espaço virtual “Metacuradoria e Public Anthropology”, vinculado ao Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Membro do Grupo Iberoamericano para Pesquisa e Difusão da Antropologia Sócio-Cultural (GIPEDAS), vinculado à Universidad de Salamanca (USAL), Espanha. **E-mail:** rosaltvortiz@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-7313-9498>

**Almires Martins Machado:** Doutor em Antropologia e mestre em Direitos Humanos pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Graduado em Direito pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN). Membro do Núcleo Jurídico do Instituto Indígena Brasileiro para a Propriedade Intelectual (INBRAPI). Pertencente à etnia Guarani e Terena. **E-mail:** ateguara@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-1088-7317>

Recebido em 22 de fevereiro de 2019

Aprovado para publicação em 5 de setembro de 2019

