

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 19, n. 40, set./dez. 2019. Campo Grande : UCDB,
2001 –

Quadrimestral – 231 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

Indexada em:

Sumarios.org, Sumários de Revistas Brasileiras
(www.sumarios.org)

Latindex, Directorio de publicaciones cientificas seriadas de America Latina, El Caribe, España y Portugal
(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)

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 19
n. 40
set./dez. 2019
p. 1-231

Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB
Campo Grande, MS, Brasil
www.ucdb.br/neppi
neppi@ucdb.br

Direitos desta edição reservados à **Editora UCDB**

Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

Coordenação de Edição: Ereni dos Santos Benvenuti

Edição Eletrônica: Glauciene da Silva Lima

Suporte técnico: Nichole Beatriz Munaro da Silva

Revisão: Os próprios autores

Capa: Criança da etnia Boe (Bororo) em Meruri, MT, se preparando para um evento cultural. 2016.

Foto e capa: José Francisco Sarmiento Nogueira

Editora Responsável

Adir Casaro Nascimento - PPGE/UCDB

Comissão Editorial

Eva Maria Luiz Ferreira - NEPI/UCDB

Georg Lachnitt - MSMT - NEPI/UCDB

José Francisco Sarmiento - NEPI/UCDB

Leandro Skowronski - NEPI/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

Josè Zanardini - UCA/Paraguay

Levi Marques Pereira - UFGD

Marcelo Marinho - UNILA

Márcio Ferreira da Silva - USP

Maria Augusta de Castilho - UCDB

Manuel Ferreira Lima Filho - UFG

Marta Azevedo - UNICAMP

Miguel Alberto Bartolomé - INAH/Mexico

Mônica Thereza Soares Pechincha - UFG

Nádia Heusi Silveira

Neimar Machado de Sousa - UFGD

Pedro Ignacio Schmitz - UNISINOS

Rodrigo de Azeredo Grunewald - UFGD

Roque de Barros Laraia - UnB

Rosa Sebastiana Colman

Ruth Montserrat - UFRJ

Wilmar D'Angelis - UNICAMP

Pareceristas Ad Hoc

Anita Guazzelli Bernardes - UCDB

Andérbio Márcio Silva Martins - UFGD



Editora UCDB

Av. Tamandaré, 6.000 – Jardim Seminário

79117-900 – Campo Grande, MS

Tel.: (67) 3312-3373

www.ucdb.br/editora – editora@ucdb.br

Sumário

Artigos

Las Misiones Jesuíticas entre los Guaraníes y los impactos en las fronteras de la América Latina.....	11
<i>As Missões Jesuíticas entre os Guarani e os impactos nas fronteiras da América Latina</i>	<i>11</i>
<i>The Jesuitic Missions among the Guarani and the impacts on the borders of Latin America</i>	<i>11</i>
Antonio Hilario Aguilera Urquiza Priscila Lini	
Más allá del <i>oka</i> : otros modos de ser mujer mbyá guaraní.....	33
<i>Além do oka: outras formas de ser mulher mbyá guaraní</i>	<i>33</i>
<i>Beyond the oka: other ways of being a mbyá guaraní woman</i>	<i>33</i>
Alfonsina Cantore Noelia Enriz	
A representação do indígena no discurso de estudantes de Psicologia: possíveis impactos sobre a escuta do sofrimento psíquico indígena	53
<i>The representation of the indigenous in the discourse of Psychology students: possible impacts on the listening of the indigenous psychic suffering</i>	<i>53</i>
Rafael Filter Santos da Silva Rosa Maria Castilhos Fernandes Rejane Nunes de Carvalho	
Participação de indígenas Terena na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar	73
<i>Participation of Terenas in the resistance to the emancipation of the tutelage during the military dictatorship</i>	<i>73</i>
Victor Ferri Mauro	
Saneamento e saúde em terras indígenas	103
<i>Sanitation and health in indigenous lands</i>	<i>103</i>
Reijane Pinheiro da Silva Denise Gomes Dourado	
O Capitão na visão dos Kaiowá e Guarani do Tekoha Guapo'y/Reserva de Amambai	123
<i>Capitan according to Kaiowá and Guarani from Tekoha Guapo'y/Amambai Reservation</i>	<i>123</i>
Makiel Aquino Valiente Rogerio da Palma	
Diagnóstico sociolinguístico nas escolas municipais após a sanção à Lei 211/2014, que cooficializou as línguas indígenas na sede do Município de Bonfim, Roraima	137
<i>Sociolinguistic diagnosis in municipal schools after the sanction of the Law 211/2014, who co-officialized the indigenous languages at the headquarters of the Municipality of Bonfim, Roraima</i>	<i>137</i>
Jama Peres Pereira Ananda Machado	

Museus Kokama: uma tática de reafirmação da identidade étnica no contexto amazônico 163
Kokama Museums: a tactical reaffirmation of ethnic identity in the amazonian context 163

Daniela Sulamita Trindade
Huanderson Barroso Lobo

Críticas e preconceitos ocidentais em contraposição às formas de aculturação e concepções
ameríndias 187

*Western criticisms and prejudices as opposed to the forms of acculturation and Amerindian
conceptions* 187

Matheus Moreira da Silva
José Pedro Machado Ribeiro

Escritos Indígenas

A importância da educação indígena na visão dos jovens estudantes 203

Eldo Ramires Cano
Úrsula Velasques

Cosmvisão Guarani, Terena e Kaiowá do Território Indígena Jaguapiru e Bororó: coexistência
entre eu, tu, nós e os outros agentes da história e da memória 213

Rosalvo Ivarra Ortiz
Almires Martins Machado



Artigos

Editorial

O número 40 da revista TELLUS encerra o ano de 2019 com muitas conquistas: além da demanda contínua atendida com rigorosidade, foram publicadas duas edições do dossiê “História Indígena, Etno-História e Indígenas Historiadoras(es): experiências descolonizantes, novas abordagens, sujeitos e objetos”, apresentado e organizado pelos pesquisadores Jane Felipe Beltrão, Jorge Eremites de Oliveira, Luiz Henrique Eloy Amado e William César Lopes Domingues; foram incorporados novos pareceristas, pesquisadores e estudiosos da temática indígena nos mais variados campos e especificidades, das mais diversas instituições do Brasil e estrangeiras; e, com muita satisfação, recebemos a avaliação A2 do Qualis Capes. Atenta à sua vocação multidisciplinar, a revista apresenta neste número artigos de diversas áreas do conhecimento e especificidades das questões indígenas em nível nacional e internacional e, ainda, a seção *Escritos Indígenas*, que traz dois artigos de pesquisadores indígenas, textos que ficam nos entre-lugares, no interstício da oralidade e da escrita, e que evidenciam epistemes outras que circulam nas academias. Apresentamos, também, uma nova seção – *Colloquium* –, a qual recebe artigos que dialoguem conceitualmente com a temática indígena, em todas as áreas do conhecimento. Para finalizar, queremos agradecer pela receptividade com a qual a revista foi contemplada neste ano que se finda e convidá-los a continuar conosco nos anos que virão.

Boa leitura!

Profa. Dra. Adir Casaro Nascimento
Editora da Revista TELLUS

Las Misiones Jesuíticas entre los Guaraníes y los impactos en las fronteras de la América Latina¹

As Missões Jesuíticas entre os Guarani e os impactos nas fronteiras da América Latina

The Jesuitic Missions among the Guarani and the impacts on the borders of Latin America

Antonio Hilario Aguilera Urquiza²

Priscila Lini²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.630>

Resumen: La investigación trata sobre las Misiones Jesuíticas de los Guaraníes y su relevancia en el diseño de las fronteras coloniales y negociaciones territoriales efectuadas por Portugal y España en su consolidación en la zona continental, tanto en el elemento humano cuanto geográfico. La ubicación estratégica convenientemente congregó el resguardo territorial, y, de manera distinta, utilizaba el propio elemento humano nativo como factor colonizador. La expresiva extensión que conformó las misiones – en todas sus fases y desplazamientos – abarcó desde la actual Bolivia, Paraguay, Brasil y Argentina, estableciendo nuevos hábitos productivos. El fin del período de las Misiones tuvo razón por diversos factores, no cabiendo apuntar sólo un acontecimiento responsable de este cierre. Lógicamente, la negociación de la tierra entre Portugal y España comenzó el proceso, pero esto debe añadirse la expulsión de los jesuitas y la incapacidad de la nueva administración establecida por la Corona. Los movimientos de independencia que movieron a América Latina en la transición de los siglos XVII y XIX vendrían a poner fin a lo que sobraba de la autoridad colonial allí vigente, incorporando los territorios en definitivo en las fronteras de los recién formados estados nacionales, proporcionando un vacío que permitió la explotación territorial de forma intensa. Para este trabajo se realizaron investigaciones en fuentes primarias de centros de documentación, acervos y repositorios de la bibliografía disponible, de forma interdisciplinaria, buscando el análisis no sólo jurídico, sino también histórico, antropológico y

¹ La base de este texto fue presentada inicialmente en el VIII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA (SINGA), Curitiba, PR, 1 a 5/11/2017; sigue acá reformulada por los autores.

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

geográfico de las Misiones Jesuíticas de los guaraníes y sus reflejos coloniales, sobre diversos prismas ideológicos.

Palabras clave: fronteras; Misiones; Guaraní.

Resumo: A pesquisa trata das Missões Jesuíticas dos Guarani e sua relevância no desenho das fronteiras coloniais e das negociações territoriais efetivadas por Portugal e Espanha em sua consolidação no domínio continental, tanto no elemento humano quanto geográfico. A localização estratégica convenientemente congregou o resguardo territorial e, de maneira distinta, utilizava o próprio elemento humano nativo como fator colonizador. A expressiva extensão que conformou as Missões – em todas as suas fases e deslocamentos – abrangeu, desde a atual Bolívia, Paraguai, Brasil e Argentina, estabelecendo novos hábitos produtivos. O fim do período das Missões teve razão por diversos fatores, não cabendo apontar somente um acontecimento responsável por este encerramento. Logicamente, a negociação das terras entre Portugal e Espanha deu início ao processo, mas a isto se deve somar a expulsão dos jesuítas e a inabilidade da nova administração estabelecida pela Coroa. Os movimentos de independência que movimentaram a América Latina na transição dos séculos XVII e XIX viriam pôr fim ao que sobrava da autoridade colonial ali vigente, incorporando os territórios em definitivo nas fronteiras dos recém-formados estados nacionais, proporcionando um vácuo que permitiu a espoliação territorial de forma intensa. Para este trabalho, foram realizadas pesquisas em fontes primárias de centros de documentação, acervos e repositórios da bibliografia disponível, de forma interdisciplinar, buscando-se a análise não somente jurídica, mas também histórica, antropológica e geográfica das Missões Jesuíticas dos guaranis e seus reflexos coloniais, sobre diversos prismas ideológicos.

Palavras-chave: fronteiras; Missões; Guarani.

Abstract: The research deals with the Jesuit Missions of the Guarani and their relevance in the design of the colonial frontiers and the territorial negotiations effected by Portugal and Spain in their consolidation in the continental domain, both in the human and geographical elements. The strategic location conveniently congregated the territorial shelter, and, in a distinctive way, used the native human element itself as a colonizing factor. The expressive extension that conformed the Missions – in all its phases and displacements, it included from the present Bolivia, Paraguay, Brazil and Argentina, establishing new productive habits. The end of the Missions period was justified by several factors, and it is not enough to point out just one event responsible for this closure. Of course, the negotiation of the lands between Portugal and Spain began the process, but to this must be added the expulsion of the Jesuits and the inability of the new administration established by the Crown. The independence movements that moved Latin America in the transition of the seventeenth and nineteenth centuries would put an end to what was left of the colonial authority there, incorporating the territories definitively in the borders of the newly formed national states, providing a vacuum that allowed the territorial

spoliation of intense form. For this work, the research was conducted in primary sources of documentation centers, collections and repositories of the available bibliography, in an interdisciplinary way, seeking not only juridical, but also historical, anthropological and geographical analysis of the Jesuit missions of the Guarani and their colonial reflections, on various ideological prisms.

Keywords: frontiers; Missions; Guarani.

1 INTRODUCCIÓN

Las misiones jesuíticas conformaron una estrategia colonial de la Europa en la naciente Modernidad, con un carácter doble: mientras conquistaron el espacio, evangelizaban a los pueblos desconocidos de los continentes que se descortinaban, ampliando los dominios de una Iglesia Católica que perdía el espacio poco a poco para los movimientos reformistas. La dedicación y la competencia de los clérigos de la Compañía de Jesús fueron conocidas desde el extremo Oriente – a ejemplo de los Santos Mártires del Japón – a las selvas de la América recién descubierta.

En el corazón de esta salvaje América del Sur, la tarea misionera de los jesuitas junto a los grupos guaraníes resultó en una vertiente colonial única, que no raro gana contornos de utopía. Las “reducciones”, espacios de reunión, catequización y organización cotidiana y productiva, florecieron en los territorios de las inmediaciones de la cuenca del Plata, desde el Guairá, el Tape y el Itatín. En estos espacios, los sacerdotes de la Compañía de Jesús modificaron sustancialmente el modo de vida y fijaron en núcleos poblacionales miles de guaraníes antes adeptos al sistema semántico de vida.

La elección de esta zona no se produce al azar, y su carácter estratégico revela los atritos permanentes entre Portugal y España, en algunos períodos suspensos por la Unión Ibérica, en otros períodos en espíritu beligerantes, y entre avances y retrocesos, el territorio misionero de la parte centro-sur del continente permaneció durante varios años en una característica única de ocupación – un espacio colonial, preponderantemente ocupado y defendido por los propios grupos humanos locales.

De esta interacción, se puede analizar que los efectos de la ocupación llevada a cabo por las misiones trajeron consecuencias fundamentales a la configuración del territorio en América del Sur, que permaneció en una situación de continuos

conflictos y despierta diferentes intereses sociales, políticos y económicos hasta la actualidad. En este sentido, además de afectar profundamente las relaciones con los pueblos tradicionales, alteró la relación de la colonización en estos mismos territorios.

2 LOS JESUITAS Y LA TAREA MISIONARIA PLATINA

La orden jesuita, fundada por Ignacio de Loyola en Montmartre, Francia, comporta una nueva forma de organización religiosa, más adaptada a las demandas de la Modernidad de una Europa en expansión, con efervescencia de ideas renacentistas y con la Iglesia Católica bajo las graves amenazas reformistas y moriscas.

Los jesuitas tramaron con su gran disciplina, estudio y preparación, nuevos contornos a las órdenes religiosas tradicionalmente medievales, sustituyendo la fe abnegada y contemplativa a una fe más combativa y actuante.

Desde que surgieron, en 1534, los jesuitas eran diferentes. Nunca antes un orden concilió tan bien la sólida formación religiosa e intelectual de sus miembros con la disposición para participar en misiones que exigían resistencia física, capacidad de articulación política y buenas nociones de administración y finanzas. Por eso mismo, rápidamente, los jesuitas se firmaron como el primer orden moderno del cristianismo, muy lejos de los patrones medievales de comportamiento. Sus miembros se convirtieron en confesores de reyes y líderes de expediciones a cualquier lugar donde un barco europeo pudiera llegar. Así, garantizaron que la fe cristiana dejara el territorio del antiguo Imperio Romano y alcanzase al resto del mundo, por primera vez desde el comienzo de la Edad Media. (CORDEIRO, 2016, p. 12).

Distribuidos en los nuevos continentes en descubrimiento, los jesuitas establecieron una estrategia muy propia, la tarea misionera, que establecía un contacto profundo y continuo con las comunidades encontradas. En Oriente, encontraron sociedades estables, organizadas, con ritos religiosos milenarios y autoridades plenamente establecidas. Ocurrió que en el continente al oeste, los pueblos encontrados no poseían el mismo refinamiento de costumbres, estaban en un estado de barbarie, por así decir. Carentes del Dios verdadero y de la vida regida, pero con todo el potencial para bien recibirlos, para tanto sólo sería necesario un esfuerzo de catequización y organización, al que denominaron “reducción”.

La reducción es un método misional, que reúne a los indígenas en pueblos para que vivan “una vida más política y humana”, según la concepción re-

ligiosa e ideológica de la época. Varios son los elementos básicos sobre los que estructura el método. [...] La base económica es objeto de cuidados especiales. Los jesuitas, con un fuerte sentido de captación del modo de producción y de las formas de trabajo, propias de los guaraníes, mantuvieron los cultivos tradicionales y también el equilibrio entre las chacras de las familias particulares y los trabajos comunales. (MELIÀ, 1988, p. 82).

Especialmente en la región de la cuenca del Plata, las reducciones tuvieron lugar por una serie de factores. En primer lugar, el territorio debe ser asegurado en la cara de los avances portugueses. Por otra parte, los habitantes locales, además de la necesidad urgente de evangelización, necesitaban protección frente a los colonos españoles – ávidos de incorporarlos en los sistemas económicos de la encomienda o de la mita – y de los *bandeirantes* paulistas que adentraban los bosques a fin de predicar los indios que iban a alimentar los mercados de esclavos de las regiones cercanas a la costa atlántica.

La demanda por misioneros partió del propio gobierno provincial, que vio en la actividad jesuita una valiosa forma de ayuda a la colonización en un territorio tan extenso y, en cierta medida aislado. La reducción y catequización de los indios atendía tanto a la Corona, que ganaba más súbditos, a la Iglesia Católica, que conquistaba más fieles, y así, garantizaba que el territorio platino fuese efectivamente ocupado y defendido.

3 EL TERRITORIO MISIONERO GUARANÍ

Para el territorio hispano más allá de la línea de Tordesillas, las ciudades fundadas en el siglo XVI – Villa Rica del Espíritu Santo, Ciudad Real del Guairá, Santa Cruz de la Sierra, Buenos Aires – tenían como objetivo asegurar a España la cuenca del Plata y abrir la puerta navegación directa con la metrópolis. Sin embargo, la ruta atlántica no fue oficializada y la región del Plata quedó aislada y creció muy lentamente (BELASTEGUI, 2009, p. 16).

Las Misiones Jesuíticas con el pueblo guaraní comenzaron en la región que se denominó Guairá, entre los ríos Ivaí, Tibagi y Piquiri, actual estado de Paraná, Brasil. Fundadas a principios del siglo XVII, por petición del gobernador Hernando Arias de Saavedra, conocido al tiempo como Hernandarias, desde España se creó la Provincia Jesuítica del Paraguay, llegando las primeras misiones a las regiones del Guairá, del Tape y del Itatín.

Además, los jesuitas tenían un colegio en Asunción que, en los primeros tiempos, les sirvió de base doctrinal y económica para las Misiones que desarrollaban. Esta demanda tuvo lugar pues la región del Guairá se mostraba un peligro a los dominios hispanos en la dirección de las ricas minas de plata de Potosí y ya parecía una ruta interesante a los *bandeirantes* paulistas.

Una de las mayores dificultades de la experiencia de las misiones era al mismo tiempo uno de sus grandes triunfos: la mayor parte de las ciudades jesuíticas estaban instaladas en una región estratégica, bien servida de ríos y cerca de centros urbanos expresivos y el estuario del río de la Plata. Esta fue una de las regiones más disputadas de América del Sur desde el inicio de la colonización. En 1531, Martim Afonso de Souza, el primer regente de Brasil, condujo personalmente expediciones al área, donde llegó a escapar con vida de un naufragio. Los moradores de San Vicente buscarían por muchas décadas las minas míticas (se sabe hoy inexistentes) que se igualar a las encontradas en otras regiones del continente, en especial en Perú y Bolivia. Geografía de las veces el río se considera la puerta de entrada al Imperio Inca y se disputaría por los colonizadores españoles y *bandeirantes* portugueses. (CORDEIRO, 2016, p. 144-5).

Gracias al trabajo de sacerdotes como José Cataldino y Simón Masceta las primeras misiones se erigieron a partir de 1609, multiplicándose rápidamente, lo que contó con el apoyo masivo del gobierno de las Provincias de Paraguay y del Río de la Plata, que determinaba incluso que les se facilitasen los medios de subsistencia, les fuese provista ayuda, pues de la parte de los padres habría ayuda recíproca (LINI, 2015, p. 49). “Todavía, quedaba determinado que ‘ningún soldado o vecino vendría a inquietarlos con los achaques de que van por la mita’” (PASTELLS, 1912, p. 153).

En el año del 1610, los relatos contabilizaron aproximadamente veinte mil indios en las inmediaciones (PASTELLS, 1912, p. 176), que entre los intentos y errores congregaban los grupos indígenas, y, en el año 1610, relatos contabilizan aproximadamente veinte mil indios en las inmediaciones. Esta reunión de guaraníes reducidos, que iban condicionándose al trabajo y a la fe cristiana, no tardó en llamar la atención de los *bandeirantes* paulistas, que iniciaron sus incursiones en busca de indios para esclavizar, atacando las misiones y llevando prisioneros cientos de hombres, mujeres y niños.

En 1628, los primeros asaltos a las reducciones comenzaron, y los sacerdotes inmediatamente clamaron por socorro en Lima, para que la Real Audiencia de Charcas, con jurisdicción en las provincias de Paraguay y Río de la Plata,

intercediera junto al rey y les garantizara ayuda militar. Entre los años de 1629 a 1631, se estima que las banderas paulistas han segado cerca de cuarenta mil almas. (CARBONELL, 1992, p. 82).

A fin de escapar de estos ataques, los sacerdotes organizaron una migración masiva hacia el sur, a las proximidades del Río Uruguay, en la actual frontera entre Brasil y Argentina.

Ante la magnitud de tantos ataques, a fines de 1631, el Padre Montoya organizó la retirada de aproximadamente doce mil indios, entre remanentes de las misiones atacadas y refugiados de Loreto y San Ignacio. La jornada, que fue llamada “Gran Éxodo Guaraní” comenzó por barco, yendo a aguas del río Paraná y Yabeberí. La destrucción de las canoas, el agotamiento de las provisiones, los riesgos de las selvas y las enfermedades hicieron que este trayecto extremadamente dificultoso, sobreviviendo al fin, cerca de cuatro mil indios. (CARBONELL, 1992, p. 83-4).

El desplazamiento a las regiones del Tape no significó la paz definitiva, pues los ATAQUES continuaron. Sólo cuando la Corona española autorizó que los guaraníes empuñaran armas y defendiesen las reducciones es que las banderas cesaron, dando inicio al período misionero más estable, que duró más de cien años y resultó en cerca de treinta agrupamientos en las dos orillas del río Uruguay.

Es necesario entender la situación de la frontera de treinta personas de las Misiones Guaraníes frente al expansionismo del imperio portugués. Esta situación estratégica, en un área en la que los españoles estaban progresivamente perdiendo territorios, llevó a la monarquía hispánica a hacer concesiones, armando a los indígenas con armas de fuego, considerándolos como una milicia de apoyo. (KERN, 1994. p. 75).

Esta defensa territorial, así como el progreso económico que las reducciones fueron obteniendo, con la actividad agrícola, pecuaria, hierbatera y manufacturera, en muy agradó a España en los primeros años. La hierba mate de excelente calidad, la carne y el cuero producidos en las vaquerías y estancias, los artefactos de madera – instrumentos musicales, arte sacro y utensilios – eran adquiridos no sólo en Buenos Aires y Asunción, sino también en Europa.

Así, las Misiones platinas experimentaron un período de gran desarrollo y prestigio, congregando en el territorio amplio a que se denominaba Paraguay (que corresponde actualmente a las fronteras entre Argentina, Brasil y Paraguay) un sistema colonial impar.

Figura 1 – Paraqvaria vulgo Paraguay – grabado de Arnoldus Montanus, 1671



Fonte: Archivo Histórico del Itamaraty, Mapoteca, Rio de Janeiro.

Este éxito, en la segunda mitad del siglo XVIII, pasa a convertirse en una molestia, sea porque las relaciones entre España y Portugal se enfriaron, sea por la sospecha de que la Compañía de Jesús iba a enfrentar en la Europa de la Ilustración, y por lo tanto en las colonias.

Se produjo que, pasados más de cien años de las hostilidades emprendidas en el Guairá, la aproximación de los imperios y las reacomodaciones realizadas en la era de los Borbones alteraron completamente el ánimo del Estado español frente a la Provincia del Paraguay. La Colonia del Sacramento, tan cerca de la próspera y creciente Buenos Aires, en el estratégico estuario del Plata, ha convertido a esos treinta pueblos una excelente negociación para los nuevos contornos coloniales de América del Sur. (LINI, 2015, p. 118).

Por lo tanto, la porción oriental del río Uruguay fue perdiendo importancia para España, debido a que la Colonia del Sacramento, en manos portuguesas despertaba mucho más preocupación de que cualquier intento de acceso a las áreas hacia el altiplano o la selva. Buenos Aires pasó a ser la prioridad, pues ya se mostraba un puerto fundamental a la economía metropolitana y garantizaba a España sus lucrativos dominios al Sur.

Aprovechando un período de reaproximación entre las dinastías ibéricas, la negociación del territorio del Plata fue puesta en marcha. El espacio misionero en su parte oriental tuvo de ser cedido a Portugal, que estaba desarrollando la economía tropera de Sorocaba, mirando al Sur por el ganado que se propagaba en las llanuras de bosques de pinos, y ocupando gradualmente el interior con los migrantes de los pueblos y parajes de troperos.

Por otro lado, Portugal entregó la Colonia del Sacramento, a las orillas del Río de la Plata, que ya no representaba un almacén tan interesante, sino más bien un punto de apoyo para el comercio de contrabando, lo que molestó a algunos políticos portugueses que tenían intereses directos en este mercado. Uno de los políticos que en principio se opuso a esta negociación fue el propio Marqués de Pombal, nombrado secretario de Estado por el Rey algunos meses después de la firma del Tratado de Madrid, pero posteriormente cambió de idea, pues en este aspecto predominó su antipatía a la causa jesuítica.

Así, el Brasil colonial, enriquecido por el oro de sus minas, se mantuvo alejado de las disputas que tal vez podrían estremecer las relaciones entre Portugal y España, por lo que tanto los gobernantes vendrían a alguna ventaja, redibujando sus dominios e intercambiando sus temas, aunque nunca hayan consultado a los habitantes de estos territorios.

4 EL TRATADO DE MADRID Y LA NEGOCIACIÓN TERRITORIAL IBÉRICA

El Tratado de Madrid, de 1750, reguló la situación incierta que las fragilidades del Tratado de Tordesillas habían dejado en el continente, redefinido el espacio entre los dos Estados, ahora, según los criterios fácticos. Era imposible ignorar los avances portugueses mucho más allá de la costa atlántica otorgado originalmente, así como España había superado los límites en la gran parte insular del este. Sin embargo, en aquel momento la prioridad era delimitar las

fronteras en América del Sur, lo que se hizo con un Tratado tan amplio y osado como el primero.

Concluido el 13 de enero de 1750, el Tratado consagró el principio del *uti possidetis*, fundamental para la doctrina de límites que sería seguida por Brasil. Donde hubiera una verdadera ocupación, quedaba confirmada la posesión de los territorios en cuestión. Con eso, era formalmente revocado el Tratado de Tordesillas, cuyo meridiano nunca fue un límite efectivo. En realidad, la línea imaginaria que debería separar los dominios ibéricos en el Nuevo Mundo ya no existía en la práctica. El Tratado reconoció la situación de hecho, legitimándola por medio de un acto jurídico contraído con el libre consentimiento de las partes. (AMORIM *in* CORTESÃO, 2006a, p. 5).

En este contexto, las Misiones Jesuíticas fueron sólo en el centro de la cuestión, entonces, de largo, fueron utilizadas por España como una manera de contener los avances portugueses. Los Treinta Pueblos de las Misiones ocuparon una enorme extensión territorial, a la que se denominaba genéricamente de Paraguay, y, además de ser permanentemente pobladas, urbanizadas y lucrativas, todavía congregaban una población masivamente nativa, que mantenía su idioma y una forma peculiar de organización política y económica.

Se determinó entonces que España cedería los territorios del Río Grande de San Pedro, que congregaba siete de las treinta Misiones Jesuíticas de las adyacencias del río Uruguay, autorizando que los indios se trasladaran con sus pertenencias para las demás reducciones del lado español.

De las Poblaciones o Aldeas, que cede Su Majestad Católica en la orilla oriental del Río Uruguay, saldrán los Misioneros con todos los muebles, y efectos; llevando consigo los indios a los aldeanos en otras tierras de España; y los referidos indios podrán llevar también todos sus bienes muebles y semovientes, y las armas, pólvora y municiones, que tengan; en cuya forma se entregará a los Establecimientos de la corona de Portugal, con todas sus casas, iglesias y edificios, y la propiedad, y la posesión de la tierra. Las que se ceden por Sus Majestades Fidelísima y Católica en las márgenes de los ríos Pequiri, Guaporé, y de las Amazonas, se entregarán con las mismas circunstancias que la Colonia del Sacramento, según se ha dicho en el Artículo XIV: y los Indios de una y otra parte la misma libertad para que se vayan o queden de la misma manera, y con las mismas cualidades, que lo han de poder hacer los moradores de aquella plaza; excepto que los que se pierden la propiedad de los bienes de raíz, si los tienen. (CORTESÃO, 2006b. p. 370-1).

Por su turno, Portugal tuvo de entregar la Colonia de Sacramento, situada en las orillas del Río de la Plata, y los residentes decidieron si deseaban permanecer allí, o se trasladar a las posesiones portuguesas, pudiendo así vender sus propiedades y llevar los bienes móviles y la ganadería.

La Colonia del Sacramento se entregará por Portugal, y no tomará más de artillería, armas, pólvora y municiones, y los mismos buques de servicio en plaza; y los residentes pueden permanecer libremente en ella, o retirarse a otras tierras de dominio portugués, con sus efectos y mobiliario y venta de bienes de raíz. El Gobernador, Oficiales y Soldados llevarán también todos sus efectos, y tendrán la misma libertad de vender sus bienes de raíz. (CORTESÃO, 2006b, p. 370).

Era de considerar que en este escenario de aproximación entre las coronas ibéricas, la presencia de la Compañía de Jesús con poderes políticos y económicos tan amplios, apoyados masivamente por los numerosos guaraníes reducidos, era cada vez más indeseada por ambas metrópolis. De esta forma, podrían resolver tanto la cuestión política entre sí, como respecto a aquella Orden religiosa que ya despertaba tanta desconfianza y animosidad en Europa.

Como se mencionó, la entrega de la Colonia del Sacramento no fue objeto de consenso, tampoco los siete pueblos de la orilla oriental de Uruguay se entregaron fácilmente, dando inicio a la llamada Guerra Guaranítica, que se extendió de 1750 a 1756, y dio origen a figuras míticas como Sepé Tiarayu y Nicolás Ñenguiru. Con la Batalla del Caiboaté, en 1756, las misiones de San Borja, San Miguel, San Lorenzo, San Nicolás, San Juan Bautista, San Luis Gonzaga y Santo Ángelo fueron tomadas, resultando este esfuerzo de resistencia de los misioneros en una verdadera masacre, padeciendo cientos de guaraníes.

Sucedió que los términos de dichos acuerdos eran extremadamente injustos, teniendo en cuenta que las tierras de los Siete Pueblos de las Misiones debían ser simplemente desocupadas sin ningún tipo de compensación o indemnización – como estaba contenido en el Tratado: “a entregar los asentamientos a la corona de Portugal con toda sus casas, iglesias y edificios, y la propiedad, y posesión del terreno” (*sic*) – lo que no ocurrió con los habitantes de la Colonia del Sacramento. Además, cualquier compensación sería insuficiente al guaraní, pues su conexión con el territorio no era solamente física, sino espiritual. El amplio espacio ocupado siempre fue un elemento fundamental a la interacción del guaraní con la tierra.

Como la cuestión no quedó pacificada por el primer Tratado, que resultó en incumplimientos contumaces de ambos lados, once años después se firmó el Tratado de El Pardo (1761), que hizo nulas todas las disposiciones anteriormente establecidas.

Aunque el Tratado de El Pardo tuvo, en teoría, retornado al estado de cosas anterior, la fricción con los jesuitas ya había afectado el estado de ánimo en las Misiones, cuya lealtad pasó a ser cuestionada por los indígenas. Se añade a esta situación regional el hecho de que tanto en España como en toda Europa, un clima adverso a la Compañía de Jesús se instalaba. En Portugal, la situación era aún más grave, cuando en 1759 se atribuyó a los jesuitas una conspiración para asesinar al Rey, lo que dio lugar a la expulsión de la Orden de todo el territorio portugués, incluyendo la secularización de sus misiones de Marañón y Gran Pará. En ese mismo clima de desconfianza, España adoptó igual política en sus dominios en Europa y en las Indias, y en el año 1767 el Rey Carlos III oficializó la expulsión de los jesuitas. (LINI, 2015, p. 125).

Pero después de tantos conflictos, volver al estado anterior era imposible, y la cuestión fáctica permanecía: los dominios hace mucho no coincidían con la línea imaginaria de Tordesillas. Era necesario dar una solución definitiva al caso, o que sólo se produjo en 1777 con el Tratado de San Ildefonso, firmado por el rey Carlos III de España y María I de Portugal. En ello, el Tratado de Madrid regresó a los términos originales y pacificó una vez que el dominio portugués sobre el territorio de los Siete Pueblos de las Misiones. Por lo tanto, las Misiones Jesuíticas, ya frágiles, sin duda pierden su espacio en el territorio portugués.

Con la expulsión de los jesuitas también en los territorios hispanos, los remanentes de las Misiones fueron entregados a otras órdenes religiosas y a las autoridades coloniales provinciales, que se mostraron totalmente inhabilitadas para mantener el eficiente sistema económico y político hasta entonces mantenido por la Compañía de Jesús.

Muchos guaraníes pasaron a vivir en los campos, improvisando cabañas. Así, eran más libres y menos explotados que en las reducciones, donde tenían que pagar el alquiler de sus antiguas casas. Estas, empezaron a caer, así como las magníficas iglesias, las escuelas y los talleres. Veinticinco años después de la expulsión de los sacerdotes, Azara encontró esas construcciones abandonadas y parcialmente demolidas. (LUGON, 2010, p. 215).

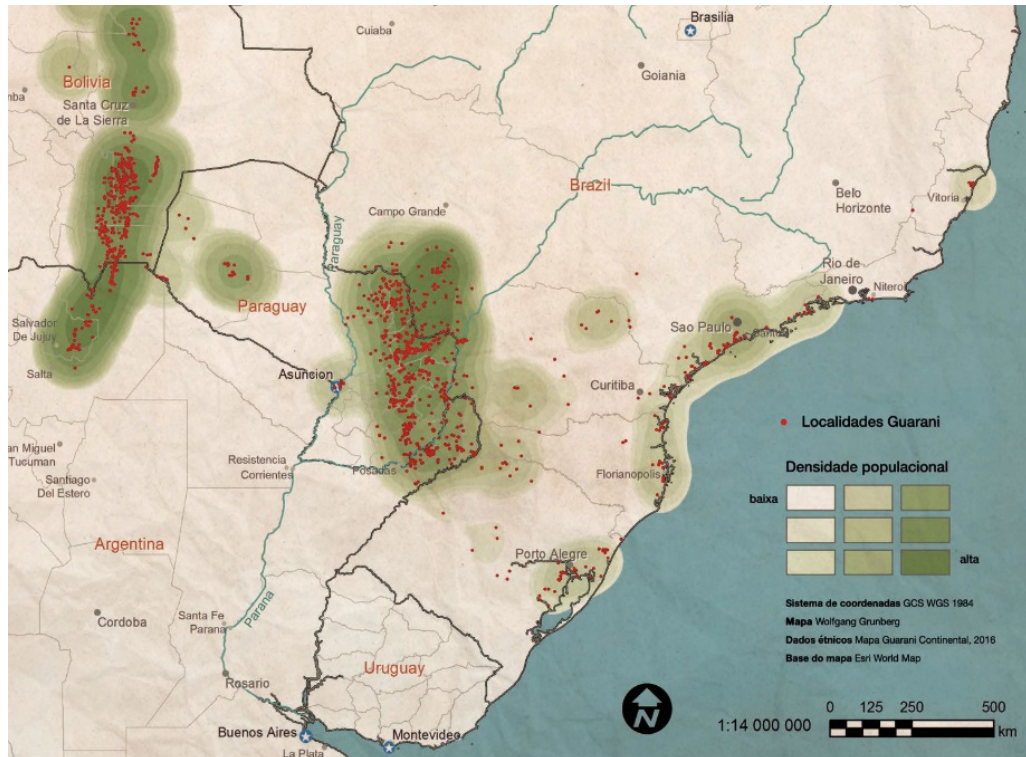
De esta forma, se diluyeron poco a poco los remanecientes de las misiones, restando a los guaraníes el retorno al modo de vida originario o la adaptación – aunque precaria – al sistema colonial en curso, que luego sería sustituido por los nacientes Estados nacionales post independencias. El hecho es que en aquel gran espacio que abrigó las estructuras urbanas y rurales de las Misiones Jesuíticas, se sucedió un vacío que proporcionó a los Estados, en períodos posteriores, la posibilidad de distribución conforme a otros patrones colonizadores, que siempre priorizaron el europeo y el modelo productivo de explotación exhaustiva de la naturaleza y de la mano de obra.

5 DE LA REPÚBLICA GUARANÍ A LOS ESTADOS LATINOAMERICANOS ACTUALES

La tarea misionera asumida por los jesuitas, y el propio carácter de la Orden, sería determinante a la construcción del territorio y de la colonización americana que, dentro de los principios de una rígida moral cristiana, establecieron un escenario aparte, completamente distinto de los demás espacios de conquista (LINI, 2015, p. 29).

Comparando el mapa de 1671 con el mapa a seguir (Figura 2), es posible verificar que la presencia guaraní coincide con los territorios de las Misiones Jesuíticas, así como representa los espacios de ocupación más tardía en Brasil. Como comparación, se puede verificar que la fundación de las ciudades costeras como Curitiba, São Paulo, Florianópolis, Porto Alegre y Laguna datan de los siglos XVI y XVII, mientras que la ocupación efectiva del interior data de principios del siglo XX.

Figura 2 – Mapa Guaraní Continental: Pueblos Guaraníes en la Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay



Fonte: Equipo Mapa Guaraní Continental (2016).

Este vacío se explica en gran parte por el vacío territorial, político y jurídico dejado por el final del período misionero, así como por la ausencia de cualquier titulación o legitimación otorgada a los guaraníes en su espacio tradicional. Es interesante observar que en los siglos XVI y XVII todas las prerrogativas de dominio siempre fueron concedidas a la Compañía de Jesús, que recibían las autorizaciones para fundar las reducciones, sin que los guaraníes fueran directamente titulados.

Permanecían así en una situación de permanente “tutela”, en un espacio concedido al orden religioso que allí dirigía económica y políticamente, con las estructuras del cacicazgo internamente establecidas. Pero en el momento de las tierras de los Siete Pueblos fueron entregados a Portugal, y la expulsión secuencial de los jesuitas, el privilegio de dominio no se concedió a los guaraníes, y regresaron

en lugar considerado *res nullius*, o algo vago, sin dueño, por lo que es susceptible de apropiación por parte de los colonizadores.

En el lado español, con la expulsión de los jesuitas, las Misiones fueron entregadas a la administración de otras órdenes – que, en general, fracasaron – y poco a poco los indígenas o buscaron regresar a la condición anterior de vida tribal, o incluso se incorporan precariamente a la economía, condición de peatones de estancia o trabajadores serviles.

Este vacío territorial también se explicó por la dificultad en establecer villas y ciudades permanentes. Si la porción del pampa gaucha y de los campos generales, que en sus llanuras frías albergaron las primeras estancias particulares de ganado, concedidas por las comendas reales, los bosques a orillas del río Paraná presentaban una serie de dificultades para fijar pueblos y villas, pues el acceso por la mata era penoso.

Se añade a esta dificultad la reconfiguración de los estados nacionales tras las independencias y las disputas territoriales materializadas por la Guerra del Paraguay, y los remanentes de los territorios de las Misiones quedaron fragmentados y aislados.

Las primeras formas particulares de explotación económica en la región fueron las obras de extracción de yerba mate y madera, emprendidas por compañías argentinas y brasileñas a mediados del siglo XIX, que emplearon la mano de obra guaraní de manera exploratoria y cruel.

A cien kilómetros de las barrancas del Paraná ese frente pionero ya encontraba indígenas que, por hablar el guaraní, como aún se habla en el país vecino, eran llamados “paraguayos”. Por eso, se identificaron agentes públicos (militares, gobierno federal y estatal) y privados (obrajeros y colonos) que consideraban que aquellos estaban en el lugar equivocado, porque allí ahora sería Brasil. Como principales afectados por la guerra de Paraguay, porque los conflictos se dieron sobre sus territorios, marginales a las hegemonías en formación y expansión, los indígenas pagaban su deuda como vencidos, siendo espoliados de su fuerza de trabajo. El indígena era un *mensú*, un peón que recibía por mes la más baja cantidad entre los trabajadores (SALLES; BERGOLD; VANESKI FILHO, 2016, p. 129).

Incomodadas con la presencia argentina, avanzando cada vez más por las márgenes del río Paraná, las autoridades brasileñas buscaban una forma de

efectivamente establecer sus fronteras al oeste. Así, fundaron la Colonia Militar Iguassu en 1889, que tenía, entre otras prerrogativas la competencia para distribuir terrenos a colonos interesados, vinculada a la comarca de Guarapuava.

Sin embargo, es cierto que hasta la primera mitad del siglo XX las compañías de yerba mate y madereras tendrían primacía en los territorios interiores, así como los grandes estancieros más al sur. A continuación otros emprendimientos privados recibirían del Estado grandes concesiones de tierra para sus emprendimientos colonizadores.

A partir de la década de 1940, con la “marcha hacia el Oeste”, las llamadas compañías colonizadoras asumirían la tarea de acomodar los intereses en relación a la propiedad de la tierra, recibiendo del propio Estado la prerrogativa de fraccionar y comercializar los espacios urbanos y rurales, formando ciudades planificadas dirigidas a la producción agrícola. Para ello, atrajeron los llamados ‘colonos’, oriundos de los estados Rio Grande do Sul y Santa Catarina, descendientes de los inmigrantes europeos que se instalaron en Brasil a mediados de los siglos XIX y XX.

De esta transformación del espacio, resultaron una serie de problemas sociales, especialmente en relación a los pueblos tradicionales, que siempre permanecieron marginados, o incluso ocultados. El guaraní, en este contexto, fue usurpado de su territorio y su cosmología por más de cuatro siglos, en las diversas modalidades emprendidas por la colonialidad – desde las Misiones Jesuíticas al modelo de agro-negocio exportador en franca expansión en la actualidad.

6 CONSECUENCIAS, IMPACTOS TERRITORIALES Y VIOLENCIA PERMANENTE EN LAS FRONTERAS

A lo largo del estudio, fue posible comprender que la colonización de la región de la cuenca del Plata siempre ha pasado por conflictos, primero entre las coronas ibéricas, entre éstas y los jesuitas, entre los Estados nacionales independientes y entre los propios agentes económicos que sucesivamente explotaron el espacio. Desde el ciclo de la yerba mate, pasando por las madereras, y actualmente con la priorización del mercado agroexportador, las fronteras del cono-Sur siempre fueron vistas mucho más como un problema a resolver que un espacio a ser comprendido e incorporado en sus particularidades.

Este contexto, caracterizado por la ocupación violenta y la apropiación territorial orientada a la explotación económica en beneficio solamente de aquellos que ven en la naturaleza el recurso a dominar, se caracteriza por la negación de la existencia y de la legitimidad de las poblaciones y valores locales, pues sólo subyugando aquel que es originario es que la colonialidad se consolida y alcanza sus finalidades.

La presencia guaraní en la región es conocida desde los primeros contactos con el europeo aún en el siglo XVI y, mientras se mostró útil a los intereses coloniales, fue incentivada y organizada por el sistema reduccional, que, con la conversión y la fijación en el territorio, ampliación de los dominios hispanos en los lejanos bosques de la cuenca del Plata.

De todas las actividades coloniales, los conflictos y treguas entre Portugal y España, el desplazamiento forzado de los territorios más al sur, la obliteración cultural, la usurpación del espacio, pasando por las negociaciones territoriales entre dos coronas ambiciosas – todos estos eventos sólo se dejaron externalidades a los guaraníes, y ningún beneficio.

Desde el momento en que la organización misional dejó de ser conveniente, toda la estructura social y política que componía la realidad del guaraní se desvaneció, sin que ninguna forma de ajuste ocurriera, solamente el abandono y la segregación. Después de tantos acuerdos, tratados y acomodaciones de intereses de una elite colonial inapta y corrupta, tuvo lugar la omisión y la ineficiencia de jóvenes Estados nacionales en conflictos sucesivos, disputando fronteras, matas y ríos en guerras crueles.

Los imperios y repúblicas que siguieron, pasaron a priorizar las formas desarrollistas, volcadas a los mercados e intereses externos, distribuyendo beneplácitos a algunos favorecidos que compusieron las élites locales. La génesis de un pensamiento económicamente liberal, pero políticamente conservador, dio ocasión al patrimonialismo y a la actuación estatal en beneficio de pocos, y, lógicamente, en este contexto no cabe ninguna forma de reconocimiento de derechos a las comunidades tradicionales locales.

El indígena, desde el período colonial considerado inapto, indolente y bárbaro, jamás logró el puesto de protagonista, sino que permaneció en el papel de víctima de explotación del trabajo, expoliación territorial, cuando no del exter-

minio, con la connivencia de un poder que busca silenciar y excluir una presencia humana de tiempos inmemoriales.

Actualmente, aquellos que se beneficiaron de una estrategia neocolonial, de titulación y oficialización de la propiedad de la tierra y apropiación de la naturaleza en beneficio de un mercado externo ávido por recursos naturales a costos económicos bajos y costos socioambientales altos, representan el mayor desafío a la supervivencia de la etnia guaraní. Las prioridades, desde los tiempos coloniales poco han cambiado.

El reconocimiento de que la sociedad envolvente se superpuso forzosamente al territorio legado por la presencia inmemorial guaraní es una idea completamente opuesta a las estrategias de la dominación colonial. Y esta no queda restringida a esa región – en todos los espacios de la colonialidad las sociedades tradicionales sólo mantienen su existencia debido a un enorme esfuerzo de resistencias y embates sociales.

Se produjo que, con la actividad misionera que se desarrolló en este amplio espacio por casi ciento cincuenta años, en diferentes ciclos y sitios – desde el Itatín, al Guairá y el Tape – es innegable que esta presencia se mantuvo con mayor fuerza. A diferencia de otras sociedades que fueron de todo exterminadas o disueltas, las Misiones, en todo su potencial gregario, contribuyeron a la supervivencia de un número expresivo de guaraníes.

El Paraguay es un ejemplo de esta resistencia, que mantiene hasta hoy la fuerte presencia guaraní social y cultural en su población. El dibujo tardío de las fronteras, que fueran oficialmente por doscientos cincuenta años de dominio español, y sólo incorporadas por Portugal después de los tratados sucesivos, también contribuyó a la configuración actual del territorio en el sur de Brasil, ya se efectuara dentro de los parámetros del sistema capitalista consolidado, a diferencia de la tradición portuguesa del monocultivo del azúcar en las zonas costeras que inauguraron la era mercantilista.

Cuando de la titulación de estas tierras, ya a mediados del siglo XX, la organización de este espacio ocurre de forma controlada por el Estado, conciliando sus intereses a los intereses de particulares que se beneficiaron de todas las formas, desde el bajo valor pagado por las tierras, al desbaste de la mata y comercio de madera, incluso por la burocracia local con sus títulos, matrículas y favores políticos.

Pasada esta cuestión, el agro negocio dominó el espacio de vez, conformando toda la dinámica socioeconómica al modelo monocultor de exportación. No se puede olvidar también de todo el aparato desarrollista que se estableció – carreteras, hidroeléctricas y obras estructurantes – que jamás tomaron en cuenta, de manera seria, sus impactos ambientales, económicos y sociales.

Para esta realidad, por muchos alentada, y altamente apoyada por los intereses políticos predominantes, los pueblos tradicionales son vistos con gran desprecio, como verdaderos obstáculos a la economía que tanto muestra resultados expresivos. La demarcación de tierras – aunque no suficiente a la cosmología ya la micromovilidad guaraní, pero dentro de una realidad posible – es fuertemente resistida por los propietarios y líderes locales, pues las tierras altamente productivas, con valores de mercado cada vez más altos, despiertan intereses completamente opuestos al modo de ser tradicional.

Cuando los reclaman tal derecho, los guaraníes sufren una serie de represalias, no cuentan con el apoyo del poder público o de la comunidad circundante, no tienen acceso pleno a las políticas públicas mínimas de atención y acaban por soportar una serie de abusos – de amenazas de muerte y agresiones físicas a la destrucción de sus comunidades. Además, la violencia institucionalizada, que ignora la presencia en el territorio, niega la pertenencia bajo la falacia de que no forman parte de un Estado, sino de otro, la ocultación de los problemas e impedimento al modo de vida ya la micromovilidad también se muestran eficientes herramientas de debilitamiento a las comunidades guaraníes.

La conveniente omisión de la presencia indígena en este territorio, que aparentemente funciona muy bien, que demuestra mayor éxito en el modelo hegemónico impuesto, que atiende únicamente a los intereses del capital y del mercado, oculta un histórico de permanente violencia y segregación, que no acoge y no incorpora el guaraní y su modo de ser, ya que éste es incompatible con todo lo que el agrobusiness y el supuesto progreso predicen.

De esta forma, se percibe que el proceso colonial permanece en curso, alcanzando sus finalidades con gran eficiencia, haciendo de la dominación y de la explotación su mayor estrategia. Los beneficios permanecen en las manos de pocos, y jamás se revierten a la comunidad local de forma efectiva – y desde el siglo XVI hasta la actualidad, cambian sólo las herramientas utilizadas para este fin.

7 CONSIDERACIONES FINALES

Las Misiones Jesuíticas representan un escenario colonial atípico y ampliamente discutido, desde su génesis y sus motivaciones – en un carácter utópico real o supuesto – hasta su legado como transformación definitiva del espacio y sus contribuciones a la formación de los actuales contornos de los estados sudamericanos.

Es cierto que la presencia indígena y el dirigismo de los sacerdotes de la Compañía de Jesús representó un formato único de la colonización, lo que contribuyó en gran medida a la contención de los avances portugueses durante más de dos siglos. Sólo con la negociación territorial realizada por el Tratado de Madrid, confirmado por el Tratado de El Pardo, es que Portugal, de hecho, se apropia de las zonas del interior de la parte oriental del río Uruguay, y entrega, por su turno, la Colonia del Sacramento, empujando más abajo la presencia hispánica en el espacio, dominando lo que se convertiría en los estados del sur brasileño.

Sucede que el vacío de esta negociación territorial, coincidiendo tanto con la expulsión de los jesuitas al igual que con la incapacidad de la Corona portuguesa para establecer una ocupación organizada y eficiente, dejó como legado un ambiente de fragilidad a los guaraníes, que han perdido su forma tradicional de vida, sus tierras y su identidad, y busquen un retorno a los bosques, lo que ya no se mostraba de todo lo posible.

A partir del siglo XIX los márgenes de los ríos de la cuenca del Plata pasaron a ser el escenario de la explotación de la yerba mate y de la madera por las compañías particulares, que utilizaron exhaustivamente la mano de obra del guaraní, sin ninguna preocupación efectiva del poder constituido. Fue sólo en la transición del siglo XX que las tierras de este gran espacio interiorano serán ocupadas, ya partir de entonces, convenientemente fraccionadas y comercializadas por los gobiernos de los Estados conforme intereses y estrategias coloniales cada vez más sofisticadas y excluyentes.

Actualmente, el territorio que fue escenario de las Misiones está ocupado por el monocultivo agroexportador, por la pecuaria intensiva y por ciudades planificadas, habitadas por descendientes de inmigrantes europeos. En este contexto, los mercados de *commodities* reciben total primacía, en detrimento de todos aquellos que, de alguna forma no encajan en este modelo productivo.

El pueblo guaraní busca en este espacio una forma de coexistencia, pero esta es cada vez más precarizada, invisible, ausente de políticas públicas de atención, de demarcación, en una permanente lucha por la reanudación de un territorio ancestral. El pequeño productor, no encuentra posibilidades de subsistencia sino aquellas impuestas por el poder hegemónico, que orchestra todo el entorno socioeconómico únicamente a su favor.

Este sitio encuentra fragilidades muy específicas, resultado de sucesivas formas de ocupación y dominación que atendían y atienden solamente intereses externos, desde las disputas coloniales a las actuales balanzas comerciales. Comprender que la violencia es permanente y que las fronteras se han dibujado a costa de muchos conflictos, es un paso importante para encontrar una identidad y desarrollar nuevas formas de existencia y resistencia que permitan la supervivencia de las comunidades tradicionales.

REFERENCIAS

BELASTEGUI, Horacio. *Los colonos de Misiones*. Posadas, Argentina: EDUNAM, 2006.

CARBONELL, Rafael. *Estrategias de desarrollo rural en los Pueblos Guaraníes (1609-1767)*. Barcelona: Antoni Bosch Editor, 1992.

CORDEIRO, Tiago. *A grande aventura dos jesuítas no Brasil*. São Paulo: Planeta, 2016.

CORTESÃO, Jaime Zuzarte. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Prefácio de Celso Amorim. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006a. Tomo 1.

CORTESÃO, Jaime Zuzarte. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006b. Tomo 2.

EQUIPO MAPA GUARANÍ CONTINENTAL. *Caderno do Mapa Guarani Continental*. Campo Grande, MS: [s.n.], 2016. Disponible en: <https://pt.calameo.com/read/0051616070b3646393dba>. Acceso em: 14 nov. 2019.

KERN, Arno Alvarez. *Utopia e missões jesuíticas*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1994.

LINI, Priscila. *O direito à terra nas missões jesuíticas dos guaranis: entre o individual e o coletivo*. 2015. 192 f. Tese (Doutorado em Direito Econômico e Socioambiental)- Escola de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2015.

LUGON, Clóvis. *A República Guarani*. Tradução de Alcy Cheuyche. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MELIÁ, Bartomeu. *Ñande reko nuestro modo de ser*. La Paz, Bolívia: CIPCA, 1988.

PASTELLS, Pablo. *Historia de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay según los documentos originales del Archivo General de Indias*. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1912. Tomo I.

SALLES, Jefferson; BERGOLD, Raul; VANESKI FILHO, Ener. Vidas amargas: indígenas explorados pelas obrages (1860-1950). In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (Org.). *Os Avá-Guarani no Oeste do Paraná: (re)existência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei, 2016.

Sobre los autores:

Antonio Hilario Aguilera Urquiza: Pos doctor (UNTREF-Argentina). Doctor en Antropología (Salamanca). Profesor asociado de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/FACH); profesor del Posgrado en Derecho y Posgrado en Antropología de la UFMS y profesor colaborador del Posgrado en Educación de la Universidad Católica Dom Bosco (UCDB). **E-mail:** hilarioaguilera@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-3375-8630>

Priscila Lini: Pos doctora en Derecho por el Programa de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Paraná (PUC/PR). Doctora en Derecho Económico y Socioambiental por la misma institución. Profesora del Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul. **E-mail:** priscila.lini@ufms.br, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-1703-566X>

Recibido el 4 de abril de 2019

Aprobado para su publicación el 10 de abril de 2019

Más allá del *oka*: otros modos de ser mujer mbyá guaraní¹
Além do oka: outras formas de ser mulher mbyá guaraní
Beyond the oka: other ways of being a mbyá guaraní woman

Alfonsina Cantore²

Noelia Enriz²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i39.598>

Resumen: En este texto nos proponemos analizar las transformaciones asociadas al liderazgo que atraviesan las mujeres guaraníes de la provincia de Misiones. La hipótesis central de esta exploración es que el rol de las mujeres guaraníes dentro de la comunidad se encuentra en un proceso particular de transformación, que aleja a ciertas mujeres del lugar históricamente más tradicional, ligado al ámbito doméstico y las relaciones con el propio grupo. Este rol se ve interpelado, tanto por los cambios dentro de los núcleos de la comunidad, así como por las nuevas subjetividades que emergen. Consideramos que en la cotidianidad las mujeres guaraníes se van posicionando en nuevos espacios y desarrollando habilidades específicas de los mismos que las diferencian, muchas de las cuales están potenciadas por la cotidianidad con la sociedad envolvente. Analizaremos los impactos de cacicas, auxiliares bilingües, agentes sanitarios y artesanas, y sus relaciones con el Estado, las ONG's y la propia comunidad, fundamentalmente a partir de registros propios de trabajo de campo etnográfico desarrollado en Iguazú desde 2013.

Palabras claves: género; liderazgos; mbyá guaraní; mujeres.

Resumo: Neste texto propomos analisar as transformações associadas à liderança que as mulheres Guarani atravessam na província de Misiones (Argentina). A hipótese central desta exploração é que o papel das mulheres guaraní dentro da comunidade se encontra em um particular processo de transformação que afasta a algumas mulheres do lugar historicamente tradicionais, ligadas ao espaço doméstico e as relações com o próprio grupo. Este rol é interpelado tanto por mudanças dentro da comunidade como, também, pelas novas subjetividades que emergem. Acreditamos que na cotidianidade as mulheres guaraníes se posicionam em novas âmbitos e

¹ Se agradecen los comentarios de Lidia Schiavoni durante las II Jornadas de Cs. Sociales y Salud (INMET).

² Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina.

desenvolvem competências específicas que as diferenciam, muitas das quais são potenciadas na interação com a sociedade envolvente. Utilizaremos os próprios registros de pesquisa etnográfica (desenvolvida em Iguazu, desde 2013) para analisar os impactos das cacicas, auxiliares bilíngues, agentes indígenas de saúde, artesãs, suas relações com o Estado, ONGs e da própria comunidade.

Palavras-chave: gênero; lideranças; mbyá guaraní; mulheres.

Abstract: The aim of this paper is analyze the transformations associated with the leadership that Guarani women go through in the province of Misiones (Argentina). The central hypothesis of this exploration is that the role of Guarani women within the community is part of a particular process of transformation, which distances certain women from the historically more traditional place, linked to the domestic sphere and the relations with the whole group. The traditional role is changing, both by the adjustment within the nuclei of the community, as well as by the new subjectivities that emerge. In everyday life, Guarani women are positioning themselves in new spaces and developing specific skills that differentiate them, from many of which are enhanced by daily life with the surrounding society. We will analyze the impacts of cacicas, bilingual auxiliaries, health and artisan agents, and their relations with the State, NGOs and the community itself, mainly from records of ethnographic field work developed in Iguazú since 2013.

Keywords: gender; leadership; mbyá guaraní; woman.

1 INTRODUCCIÓN

Las actividades que realizan hombres y mujeres indígenas han sido caracterizadas por la antropología tradicional a través de una supuesta división del trabajo por sexo que atribuía ciertos papeles, valores y expectativas diferenciales. Este tipo de descripciones asimilaron las tareas de hombres y mujeres a particularidades biológicas sin tener en cuenta las construcciones sociales sobre los géneros (SCOTT, 2010; MOORE, 2009). Estas tareas se compadecen con las representaciones generales de las mujeres indígenas y, en términos muy generales con los roles asociados a las mujeres, entendidos como construcción social y discutidos desde la antropología feminista (MOORE, 2009; LAMAS, 1999; MOHANTY, 2008 entre otras). En Argentina, si bien la literatura etnográfica más reciente se esmera en revertir esta postura las investigaciones que focalizan en las mujeres indígenas son escasas (HIRSCH, 2008; GÓMEZ, 2016; CASTELNUOVO, 2015; HECHT et al., 2018) y solo recientemente comenzamos a dar cuenta de la

singularidad de las experiencias de mujeres mbyá guaraní (GARCÍA PALACIOS *et al.*, 2016; CANTORE, 2017).

Desde las primeras etnografías que se interesaron por los guaraníes (CÁDOGAN, 1997; SCHADEN, 1998; SUSNIK, 1983) se ha asociado los quehaceres de las mujeres con la maternidad, el cuidado de los niños y las niñas, las labores de alimentación y producción de alimentos para el consumo (que pueden ser tanto tareas de recolección como de limpieza y almacenamiento). Estos mismos elementos aparecen reeditados en antropólogas/os contemporáneas/os que recuperan roles tradicionales de las mujeres en sus experiencias etnográficas. Las descripciones incluyen el modo en que las niñas comienzan a incorporar los trabajos y hábitos del hogar en referencia a otras mujeres (LARRICQ, 1993), como también, su rol como cuidadoras de la familia, especialmente, de las niñas y los niños (REMORINI, 2003) y lo que se espera de ellas al llegar la primera menstruación donde escuchan los consejos para transitar esa experiencia³ (CEBOLLA BADIE, 2014). En este texto nos proponemos dar cuenta de otros roles que las mujeres mbyá desarrollan y que amplían los horizontes tradicionales establecidos para ellas. Si bien en nuestros trabajos de campo hemos registrado innumerables casos de mujeres cumpliendo las tareas tradicionales, consideramos que no son sus únicos espacios de competencia, ya que reconocemos otras experiencias que ellas desarrollan afirmadas en su identidad de género y étnica. Registramos el rol de ciertas mujeres en la toma de decisiones familiares como también políticas de sus grupos, vimos cómo se disponen a encarnar la representación de sus comunidades, cómo interactúan cotidianamente con la sociedad envolvente, entre otras. Tal como adelantamos, nos proponemos visibilizar otras experiencias que desarrollan las mujeres mbyá guaraní de la provincia de Misiones. Nuestra hipótesis central es que en la sociedad mbyá guaraní se habilita la posibilidad de que las mujeres desarrollen diversas tareas muchas de las cuales se ven potenciadas

³ “Desde las primeras observaciones sistemáticas conocidas, se expresa que para los mbyá la menarca constituye una crisis de grandes proporciones. Así, se sostiene que ‘no hay duda de que la primera menstruación es tenida como el acontecimiento responsable por la manifestación de la crisis más delicada de la vida de la mujer Guaraní’ (Schaden, p. 108). Una vez anunciada su llegada en una niña, se desarrolla una ceremonia particular, la *ñemondyá*: ‘los Mbyá guaraní someten a la muchacha púber a una rigurosa observancia ritual; se la recluye en un rincón de la vivienda, con cara a la pared, por espacio de tres semanas; no debe hablar, reírse, rascarse o ya soplar el fuego’ (Müller, p. 188)” (ENRIZ; GARCÍA PALACIOS, 2008, p. 218).

en su vínculo con la sociedad envolvente.

Consideramos que los liderazgos que emergen a partir de las relaciones interétnicas dan lugar a esos cambios. Como bien explica Ana María (GOROSITO KRAMER, 2006), los liderazgos de las poblaciones guaraníes han cambiado a lo largo del tiempo. Una de las transformaciones más centrales tiene que ver con la incorporación de un nuevo tipo de autoridades a las comunidades, denominados caciques. Los caciques no forman parte de las autoridades tradicionales, que se pusieron de manifiesto históricamente en las personas más ancianas de las comunidades, más frecuentemente hombres. Mientras que los ancianos y las ancianas de las comunidades, *opyguas*, lideran en lo espiritual y, por tanto, aconsejan en los términos generales de la vida, los cacicazgos representan otra cosa. Los caciques forman parte de un tipo de autoridad creado por el Estado o mejor dicho, a pedido del Estado en su búsqueda de nexos concretos y sencillos con las comunidades. Lo relevante para nosotras en esta oportunidad es que la autora pone de manifiesto la posibilidad de transformación de los roles de autoridad. A esta esfera corresponde la primera parte de este texto en donde haremos referencias al dominio de las mujeres en el espacio político que no escapa de las relaciones de género comunitarias, pero en donde se encuentran estrategias y tácticas para ser escuchadas por el grupo y guiar a la comunidad.

En esta misma línea, en un segundo apartado, nos proponemos problematizar el surgimiento de nuevos roles que surgen, también, a la luz de las demandas del Estado: los roles de auxiliares bilingües escolares y agentes sanitarios/as interculturales. Pero no nos interesan solamente por ser nuevos actores que portan diferentes formas de autoridad, sino porque incorporan un elemento de transformación en otro plano: las mujeres mbyá ocupan gran cantidad de estos cargos. Por último, aludimos a las mujeres artesanas y su desempeño en el marco del turismo, en la comercialización de artesanías como una esfera de competencia de las mujeres y que no puede ser pasada por alto en la zona donde surgen nuestros registros: Iguazú, el principal punto turístico de la provincia de Misiones y uno de los más distinguidos en Argentina.

Metodológicamente, sostenemos nuestra reflexión en el trabajo de campo etnográfico, complementado con entrevistas abiertas, enmarcadas en historias de vida en proceso de avance. Ambas autoras realizamos trabajo de campo, de

tiempos variables, en núcleos mbyá ubicados en la zona rural de Iguazú desde 2013 y 2015, si bien Enriz ha realizado trabajo de campo en otras comunidades de la provincia entre 2003 y 2010. Del conjunto de estos trabajos surgen registros de campo conjuntos como principal fuente de datos para este texto. A su vez, acompañaremos la fundamentación con notas periodísticas a los efectos de complementar con registros de otras zonas de la provincia.

2 REPRESENTANTES

Para Cadogan (1997), referencia insoslayable a la hora de reflexionar sobre estas poblaciones en términos diacrónicos, el poder en las poblaciones mbyá no estuvo alejado de las referencias a la construcción de lo religioso. Es a partir de los liderazgos religiosos que se conforma un escenario de distribución de atributos y poder que atraviesa aspectos de lo religioso permeando diversos planos de la vida de las comunidades. Quizá, las características que tenían los Estados nacionales y la relación que los mismos desarrollaban con los y las indígenas, en los tiempos en que Cadogan realizaba su etnografía, hayan diluido la posibilidad de que esta pregunta se correspondiera con sus intereses. Quizá, haber sido un hombre de fe lo llevó a adentrarse tan profundamente en la perspectiva religiosa de este grupo dejando otros aspectos del poder fuera de su mirada. Lo cierto es que desde su perspectiva el poder queda alojado en lo xamanico. Schaden (1998), por su parte, considera que son los procesos de contacto son los que revitalizan a la religión como refugio. Al revisar esta discusión Pissolato (2007) adhiere a la perspectiva de Schaden, también presente en la obra de Hélène Clastres (1993).

Retomando la propuesta de Gorosito Kramer (2006) expuesta en la introducción, que refiere a la incorporación de cacicazgos políticos generados por el Estado con la finalidad de una negociación más directa con las comunidades, es que se observa cómo las autoridades comunitarias quedan divididas entre aquellas encargadas de los nexos con los y las no-indígenas y, aquellas, a través de las cuales se ejerce la comunicación con los dioses. Entre los guaraníes, existe un conflicto trascendental que es poder interpretar las palabras de los dioses en la guía de las propias comunidades. El atributo de poder que supone para las comunidades lograr la capacidad de interpretar la palabra de los dioses, impregna el resto de las dimensiones sociales del poder ya que interviene en atributos que se dan, luego,

entre los seres terrenales. Un elemento emblemático de la distancia entre formas de poder es la lengua, mientras para ser líder espiritual, *opyguas*, se espera que los sujetos sean muy hábiles en la lengua indígena o incluso que no utilicen otra lengua para comunicarse en lo cotidiano- lo que lleva a los ancianos a procurar hablar solo en mbyá como estrategia de profundización de su espiritualidad- para ser cacique se esperan habilidades de traducción de las ideas mbyá al español y buen desempeño comunicativo en esta lengua.

Las transformaciones del liderazgo indígena en la provincia de Misiones se expresan fuertemente en diversos planos cotidianos. A continuación, recuperamos una experiencia de campo que nos permite visibilizar de qué modo las tensiones entre el liderazgo religioso y su atribución de poder a los liderazgos políticos. En el caso que analizaremos a continuación el conflicto de obediencia de la comunidad al liderazgo religioso termina por disolver vínculos ante la imposibilidad de establecer consensos.

Durante diversas etapas de trabajo de campo entre los meses de marzo y octubre de 2016 asistimos a las deliberaciones que una comunidad de la zona de Iguazú desarrollaba para arribar consensuadamente a una nueva autoridad política, un nuevo cacique. El anterior, quien ejerció ese rol por varios años, había sufrido un accidente automovilístico, sin secuelas físicas. La situación traumática lo llevó a decidir alejarse de ese cargo hasta sentirse nuevamente fortalecido para desempeñarlo. Las deliberaciones para lograr una nueva autoridad suponían asambleas largas y masivas, seguidas de reflexiones privadas y domésticas, para volver luego a las asambleas. En este proceso, que duró muchos meses ciertas voces cobraban notoriedad, especialmente las de los y las ancianos/as. Por momentos se erigían autoridades, que no lograban suficiente legitimidad y terminaban cayendo. Esas autoridades eran puestas a prueba, a pesar de nunca lograr el consenso comunitario. (Registro conjunto, 25/10/2016)

Lo que emerge claramente en nuestras investigaciones es que los ámbitos de poder, de diversas escalas, forman parte de una trama que siempre cuenta con avales de los líderes espirituales. Sin que los y las ancianos/as lo celebren, no se desarrollaran firmemente las autoridades. Y en contrapartida, si ellos y ellas son desoídos, la comunidad como tal debe de algún modo “refundarse y reorganizarse”. Es esta la situación que atravesó la comunidad a la que estamos refiriendo.

El largo proceso de definición de autoridades políticas costó concretarse debido a que un grupo liderado por el cacique anterior y, otro, por la mujer más anciana del núcleo y líder espiritual disputaban ideas contrapuestas respecto de quién debía ser elegido para ocupar ese cargo. El parentesco intervenía en esta disputa, ya que mientras la abuela pugnaba por posicionar a un miembro directo de su parentela, el cacique saliente se inclinaba por ubicar en ese rol a un hombre de su confianza manteniendo en cierta medida la posibilidad de intervenir en las decisiones que éste tomara.

Finalmente, en una de las asambleas se consensuó a favor del sujeto indicado por el cacique saliente. Luego de este episodio, la anciana decide mudarse con toda su familia y formar una nueva comunidad a unos 80 km de Puerto Iguazú. Esta mudanza implicó la reestructuración de la comunidad, sobre todo en el plano religioso, ya que era ella quien llevaba adelante las ceremonias. Esto pudo ser registrado en nuestras posteriores visitas al núcleo, porque resultó dificultoso que las personas pudieran referirnos a una autoridad ceremonial consolidada, nunca lograban ponerse de acuerdo. Finalmente, las disputas de poder entre la líder espiritual y quien desempeñó el rol de liderazgo político, dieron como resultado la partida de una familia ampliada (la de la anciana) de la comunidad en cuestión y su partida deterioró el rol político del nuevo líder elegido. Éste último perdió su estatus en un corto plazo y fue reemplazado. En nuestras últimas visitas (febrero 2018) un nuevo cacique intentaba lograr legitimidad del grupo con continuos apoyos por parte de algunas personas de la comunidad. Mientras que la organización política-religiosa aún no ha logrado estabilizarse. (Registro conjunto, 2017-2018).

Esta experiencia da cuenta de cómo, las autoridades tradicionales y las nuevas, o bien las autoridades religiosas y las políticas, forman parte de una experiencia conjunta de conducción de la comunidad como tal. Y en esa medida, de cómo las distancias o las faltas de acuerdos imposibilitan una conducción armónica. Las divisiones al interior de los núcleos responden al desplazamiento como característica que atañe al grupo y que, en este caso, se presenta como una estrategia para resolver conflictos internos: la disputa sobre las autoridades del grupo se resuelve mediante el distanciamiento.

Las tareas de cacicato han sido siempre realizadas por hombres para ser quienes interactúan con los no-indígenas. Sin embargo, a través de nuestro trabajo de campo pudimos constatar que el rol de las mujeres en relación con la organización de las comunidades es muy preponderante. En una conversación sobre la ocupación de unas tierras en la zona de Iguazú, el cacique le refiere a nuestra compañera Clara Boffelli la siguiente historia:

Me dice que con su mujer venían pensando ubicarse en estas tierras como hace un año y seis meses, porque ella lo soñó, los soñó a ellos en ese lugar. Y entonces él le preguntaba cómo iban a interpretar ese sueño [...] Entonces esperaron el momento y a los 6 meses su esposa volvió a tener otro sueño [...] y volvió a soñar, entonces visitaron este lugar, y lo eligieron. El último sueño que ella tuvo: hay muchas vacas en el territorio, pero ella sabe que son personas. (Registro Boffelli, 18/9/2015).

¿Ella promovió el cambio? Lo que podemos afirmar es que las referencias de las autoridades de la comunidad sobre el cambio están relatadas de tal modo que indican a esta mujer como motor de ese cambio, la conformación de algo nuevo a partir de los sueños, narrados como mensajes de los dioses que deben interpretarse para entender el accionar. Si bien aquí, tanto el cacique (representante de esta lucha territorial frente a la sociedad) como la autoridad religiosa son hombres, se coloca en el potencial onírico de esa mujer el disparador del cambio de todo el grupo.

Aunque son excepcionales, podemos reponer experiencias de mujeres mbyá que asumen la representación de sus comunidades frente a los organismos políticos específicos. Estas tareas, de cacicato, no suponen una formación específica, pero sí una serie de cualidades para generar los diálogos necesarios entre el grupo que se representa y los efectores del Estado.

Entre las cualidades se encuentra la posibilidad de abrir diálogos, lo que supone entre otras cosas, ser muy bilingües. Como mencionamos anteriormente, las habilidades de traducción, lingüística y conceptual, de los intereses mbyá frente a las dinámicas institucionales son un valor central para representar al grupo en los organismos de gobierno. Y este dato no es menor si consideramos que las cifras censales dan cuenta de mayores niveles de monolingüismo mbyá entre las mujeres. Esta tarea, a su vez, implica poder administrar recursos, simbólicos y materiales en pos de la comunidad que se representa y de su desarrollo.

En la provincia se registran cinco núcleos con mujeres como cacicas. Recientemente una locación ubicada en el centro oeste de la provincia se ha sumado a esta particularidad. En dicho núcleo, según relatan en distintas notas periodísticas las cacicas elegidas, las mujeres no sabían que podían cumplir esa tarea, lo que las llevó a viajar a Posadas e informarse en la Dirección de Asuntos Guaraníes. Esta travesía las enfrentó con discursos y miradas peyorativas hacia

ellas por parte de algunos hombres de comunidad como el cacique anterior quien cuestionaba que las mujeres puedan desempeñar ese rol. Al respecto las actuales representantes de esta comunidad exponen en una entrevista periodística:

Él decía: “qué va a hacer una mujer en Posadas, las mujeres no saben nada”, pero nosotras las mujeres tenemos derechos y tenemos la forma y encontramos ayuda, vamos a tocar puertas y muchas se abrirán, se cerrarán algunas pero tengo apoyo de los blancos, gracias a ellos tenemos cosas avanzadas, que las mujeres estén confiadas: ellas también tienen derechos, hay mujeres que son maltratadas y deben saber de sus derechos. (MISIONES ONLINE, 2015a).

A pesar de las claras estigmatizaciones de género obtuvieron la mayoría en asamblea para posicionarse en ese rol. Mayoría que estuvo apoyada principalmente por las otras mujeres de la comunidad. Según relatan estas cacicas el foco de sus políticas estaría puesto el cuidado de la familia principalmente: cuestiones ligadas a la salud, enfermedades de transmisión sexual y asistencias sociales como la tarjeta alimentaria, priorizando a las mujeres, niños y ancianos. Ellas mismas representan el cambio y la posibilidad de que las mujeres ocupen roles de representación al declarar en una entrevista: “En la aldea prefirieron elegir a mujeres porque creen que podemos mejorar cosas que están sucediendo” (MISIONES ONLINE, 2015a) y ponen de manifiesto que pensaban que las mujeres no podían formalmente ocupar esos roles. Incluso habiendo otras mujeres en ese rol desde hace más de 5 años.

Las tareas de cacicato no son los únicos espacios en donde las mujeres pueden discutir con las formas hegemónicas de género impuestas por el grupo mbyá. De hecho, se trata solo de cinco núcleos de cien en total que se contabilizan actualmente. Como venimos resaltando, las relaciones interétnicas y el Estado moldean algunas de las experiencias de las mujeres. Las dinámicas sociales implican transformaciones de este *ethos* que llamamos cultura. Como indicamos en la introducción a este texto, toda la bibliografía sobre la región guaraníca da cuenta de transformaciones en los roles de liderazgo. De la aparición de nuevos actores y de la re-significación de las autoridades tradicionales. Lógicamente, estas transformaciones se dan a la par de los cambios contextuales que se desarrollan en los entornos concretos, algunos asociados a dinámicas de los Estados nación y otros del desarrollo empresarial capitalista. Ambos promueven figuras

centralizadas, que acumulen el poder y puedan ser efectores únicos de un diálogo asimétrico inevitable.

Otros ámbitos en los que se expresan estas disputas y resistencias son el educativo, el sanitario y el turismo - este último especialmente en la zona de Iguazú por el desarrollo del turismo de gran escala en la zona. Cumplir con estos deberes implica constantes encuentros interétnicos en el día a día, ya que se trata de indígenas que, a su vez, son representantes estatales. Como dan cuenta los registros periodísticos, las actividades de cacicazgo sumado a las de agentes sanitarios y auxiliares bilingües son tradicionalmente reconocidas como tareas masculinas. Quizás se deba a que el encuentro con el blanco aumenta la figura de hombre, acrecienta el afuera, el monte, la caza y lo público, es decir, enfatiza en aquellas actividades representadas como “masculinas” (SEGATO, 2010) yuxtaponiendo lógicas de género occidentales e indígenas que dejan a la mujer por fuera de estos ámbitos (GÓMEZ, 2013). En el próximo apartado nos proponemos agudizar estas preguntas respecto de cómo se arriba a acuerdos de poder al interior de las comunidades guaraníes a partir de reflexionar sobre nuevos roles de poder, de muy reciente creación y las dinámicas que atraviesan. Nuestro interés mayor será poder ver de qué forma las mujeres se posicionan en esta transformación.

3 CUIDADORAS

Como venimos desarrollando los procesos de construcción de poder en las poblaciones guaraníes son atravesados por las dinámicas de la sociedad envolvente. En este apartado nos preguntamos respecto de las transformaciones que han traído a las comunidades la presencia de nuevos actores que articulan con el Estado, por las responsabilidades sociales que ellos tienen, pero especialmente por las dinámicas que se desarrollan hasta que son designados con esos atributos. La pregunta supone una segunda instancia asociada a las transformaciones que atraviesan las mujeres mbyá cuando son incorporadas en este tipo de roles.

Las comunidades mbyá de la provincia de Misiones cuentan en una inmensa cantidad de personas que articulan con el Estado. Sobre todo, en las nuevas comunidades que se van fundando es habitual escuchar la frase “*Queremos tener escuela y salita*” en referencia al acceso a la Escuela Intercultural Bilingüe (EIB) y a

los Centros de Atención Primaria de la Salud (CAPS). Tener escuela con EIB y CAPS se ha construido como una demanda generalizada de la población mbyá para la mayoría de las comunidades de la provincia. Con la escuela y la “sala” llegan inexorablemente las designaciones de cargos de Auxiliares bilingües (AB) y Agentes Sanitarios (AS). Decimos la gran mayoría, porque existen notables excepciones a este modelo, también⁴.

Estas actividades que suponen una tarea laboral específica, con retribución económica y responsabilidades fuera de su familia nuclear, exigen también requisitos previos de formación en la temática que generalmente se adquiere a partir de una capacitación específica recibida en ámbitos formalizados por el Estado, fuera de los propios núcleos de habitación. Estas tareas se encuadran en actividades que demandan relaciones permanentes con el afuera de la comunidad y, en el caso de los roles estatales, suponen articulaciones con programas específicos y una jerarquía institucional compleja.

La interacción con la sociedad envolvente re-posicionan las dinámicas de poder al interior de los grupos, ya que otorga la posibilidad de asignar recursos materiales y simbólicos a un sujeto, y a través de este a la comunidad como tal. Por ejemplo, el caso de Matilda como agente sanitaria nos parece ilustrativo:

Conocemos a Matilda desde 2012, es madre y vive en Iguazú desde que formó pareja. En el último año fue elegida como agente sanitario. Según su relato a ella le interesan las cuestiones de salud, pero también se agota con esta tarea, que debe cumplirla porque la eligieron y confiaron en ella. Es habitual verla cansada, por ejemplo, un día nos dijo que no se sentía dispuesta para hablar con nosotras porque “había tenido un día muy largo. A las seis de la mañana había acompañado a una chica embarazada para controles, después volvió a la comunidad para acompañar al hospital a un bebe que tenía neumonía y quedo internado. Cuando llego del hospital a las 13 fue a una asamblea que hubo por eso termino almorzando alrededor de las 3 de la tarde”. (Registro conjunto, 1/11/2016).

En otras charlas que se desarrollan en el patio de su casa, con su fogón y sus niños deambulando, nos cuenta sobre algunas problemáticas que enfrenta: la ausencia de medicamentos, las necesidades económicas, los cambios de auto-ridades, articulaciones con la escuela como agente sanitaria, entre otras.

⁴ Se registran algunos casos en la reserva de biósfera Yabotí (Misiones, Argentina).

A diferencia de los roles de cacicas, las tareas de Agente Sanitario y Auxiliar Bilingüe se implementaron en un contexto que permitió a las mujeres incorporarse desde el inicio de este desempeño. De tal modo que nunca fueron roles exclusivos de cierto género, sino que se distribuyeron desde el inicio.

Las propuestas estatales en salud y educación son generales a toda la población indígena del país. Existen dos normativas legales nacionales que promueven la formación de referencias concretas que vinculan lo indígena y lo estatal, actores sociales cuyo desempeño está formalizado y regulado. En cuanto a la educación, se fomenta la creación de escuelas de modalidad EIB en el marco de la Ley Nacional de Educación 26.206 (2006) y con ella la formación de auxiliares bilingües indígenas. Por otro lado, la Ley 23.302 (1985) promueve la creación de cargos de agentes sanitarios interculturales. A su vez, la provincia produce la articulación local y diseña las capacitaciones concretas.

Por otro lado, quienes deben cumplir con estas tareas son elegidos también en asamblea y por consenso. Y con la misma dinámica son removidos de sus roles. Como dijimos estos espacios pueden ser aprovechados por las mujeres, en Iguazú registramos más agentes sanitarias que auxiliares bilingües y suele ser la constante que quienes ocupan la primera tarea no les guste su trabajo, siendo un puesto con un alto nivel de rotación, mientras los segundos suelen estar más tiempo cumpliendo esta función, es decir, ser más estables.

Como expresamos anteriormente, Matilda como promotora sanitaria lleva al frente las demandas comunitarias sobre la salud, pero también le interesa articular con la escuela. En una ocasión a Matilda le pidieron que hable en la escuela sobre educación sexual exigiendo que lo haga con todo el grupo. Sin embargo, ella dice no haberse animado a hacerlo públicamente con hombres y mujeres y buscó como estrategia trabajar el tema por separado. Esta situación le generó muchas dudas sobre los conocimientos médicos que tenían los chicos y las chicas sobre métodos preventivos y nos dijo al respecto *“en la salita hay preservativos pero no los van a buscar, no sé si por vergüenza o porque no los usan”* (entrevista conjunta, 31/05/2016). A partir del registro podemos apreciar como Matilda no sólo ingresó al mercado laboral como agente sanitaria, lo que incluyó una reorganización en su vida cotidiana como marcamos anteriormente, sino que también debió formarse en una gran cantidad de temas que pasan a ser parte de

su cotidiano como, por ejemplo, encontrar estrategias para responder no sólo a la comunidad sino también a la escuela y CAPS.

La situación de las mujeres que se dedican a tareas docentes, implica también una sobre carga, así como lo manifestado para el rol de Agente Sanitario. En muchas comunidades se eligen mujeres para el desempeño del rol de Auxiliar Bilingüe, algunos de los argumentos para sostener este vínculo remiten al rol materno. El desempeño como AB supone la articulación de los intereses formativos que la comunidad tiene en el desarrollo de sus niños y niñas con los que persigue la escuela como institución. Para lograr representar los intereses del propio grupo se desarrolla la asignatura de “Cultura mbyá” cuyo contenido delinear los AB junto con las autoridades del grupo. Para acompañar los objetivos institucionales, en muchas ocasiones, los AB funcionan como traductores. Si bien en Iguazú no hemos registrado mujeres cumpliendo este rol, en la investigación doctoral de Noelia Enriz recopila estas experiencias en otras zonas de la provincia:

Alicia era la AB del precolar recientemente inaugurado. Más allá de su capacitación la comunidad la había elegido por su vinculación con el opygua, que era su padre. Alicia era madre de 5 niños de los cuales 3 asistían a la escuela con ella. Manifestaba cotidianamente cansancio por la gran cantidad de tareas que debía cumplir. En el aula, funcionaba permanentemente como traductora, porque los niños ingresantes no hablaban español. A su vez, contaba narraciones en la materia propia. Luego se dedicaba a la crianza de sus hijos. Y por este mismo motivo, no asistía a las capacitaciones para AB que brindaba la Dirección de Interculturalidad. (Registro Enriz, Centro-Oeste, 2008).

Los roles de AB y AS son roles con designación y financiamiento de los organismos de gobierno, lo implica una diferencia relevante con el rol de Cacicazgo. A su vez, implica una transformación en las dinámicas familiares, ya que un miembro de la familia pasa a tener un salario regular y por tanto el dinero comienza a formar parte del entramado cotidiano.

4 ARTESANAS

Como anticipamos, el turismo es otra actividad de la que no están exentas las mujeres. Nuestro trabajo de campo se desarrolla en Iguazú, una zona de gran desarrollo de la industria del turismo a gran escala, por la presencia de las Cataratas

homónimas. Esta coyuntura, ha llevado a las comunidades a participar de diverso modo de emprendimientos turísticos. Aunque de manera muy desventajosa, algunas familias han sabido insertarse en labores turísticas. En general, la forma de introducirse en estas actividades ha sido la articulación-no siempre equitativa- con otros actores. Es así que una de las locaciones de Iguazú lleva a cabo un programa de promoción del turismo con apoyo de una ONG. La referente zonal de la organización tiene un fuerte esmero por incorporar mujeres mbyá al proyecto, aunque encuentra dificultoso que ellas se sumen. En una conversación informal nos relata que *“en una oportunidad pidieron [a la comunidad] que sumaran alguna mujer al proyecto, pero lo hicieron únicamente en tareas de limpieza”* (entrevista conjunta, 03/09/15). A pesar de su insistencia en que ellas lleven adelante visitas turísticas, sólo tenemos registro de una muchacha que ofició como guía, pero al poco tiempo dejó esta tarea.

Hemos podido relevar que la principal actividad turística de las mujeres es la venta de artesanías. Podemos ver a las mujeres adultas y jóvenes en la comercialización de las artesanías, que muchas veces las producen en sus hogares entre todos los miembros. Ellas se han mostrado muy hábiles para la negociación y comercialización. Las mujeres venden en la ciudad con puestos improvisados, así como en los puestos de venta de artesanías que se ubican al interior de las locaciones, en el Parque Nacional Cataratas del Iguazú o bien en los puntos turísticos que habilitan esta posibilidad. Tal es el ejemplo de Marta que vende artesanías en el parque semana por medio. A partir de esta experiencia comenzó a hablar español. En una ocasión, Marta (traducida por su hija) cuenta que había comprado unas artesanías talladas a un señor de otra zona de la provincia y la había vendido al doble del precio que la había comprado (entrevista conjunta, 04/11/16). A través de la artesanía Marta muestra una gran habilidad comercial y capacidad para el bilingüismo que le permiten generar nuevos recursos económicos, lo que le implica moverse fuera del ámbito doméstico. Aquí encontramos una diferencia, mientras la ONG busca incorporar a las mujeres como parte del conjunto de actores de la experiencia turística, son hombres jóvenes los que se interesan por esos roles y se suman como guías. Las mujeres, en cambio, se dedican muchas veces a la comercialización de artesanías, realizadas por sus familias o a través de compra y venta a otras. Es una forma de participación diferente en la experiencia turística, pero forman parte del mismo esquema.

Estas experiencias donde las mujeres narran su vida cotidiana no presentan un único modelo de transformación, pero sí permite visualizar procesos de cambio en este contexto. Tampoco significan rupturas con los modelos hegemónicos para el grupo, ya que muchas de ellas cumplen también con los roles tradicionales para las mujeres. Pero a su vez, los espacios de liderazgos implican desarrollar saberes específicos como el manejo del español, gestiones frente a actores del Estado, formación profesional fuera de la comunidad, habilidades de comercialización, etc. Las experiencias de estas mujeres amplían las posibilidades que se le presentan a las mujeres sobre “su deber ser”. Ese poder no se moldea únicamente por recibir una retribución económica sino también al ser consultadas por otras personas de la comunidad, reconociendo su especificidad, su formación y avalando su toma de decisiones. En esta línea, consideramos que los cambios que conllevan estos liderazgos no son únicamente propiedad individual de las mujeres sino de las relaciones de género en que ellas están inmersas ya que la mayor parte de las veces posicionarse en esos roles (sea como cacicas, auxiliares bilingües, agentes sanitarias, entre otras) supone una elección de la comunidad y un consenso de la misma.

5 MUJERES Y LIDERAZGOS. APUNTES DE CIERRE

Las innovaciones de los roles de liderazgo en las poblaciones guaraníes representan una de las transformaciones más drásticas de las dinámicas cotidianas. A las tradicionales autoridades religiosas, guías espirituales de las comunidades que producen la vinculación con los dioses, que han registrado las etnografías más clásicas de la región (CÁDOGAN, 1997; MELIÁ, 1981; 1991; CLASTRES, 1993; MÉTRAUX, 1996; NIMUENDAJÚ, 1954; SCHADEN, 1998; SUSNIK, 1983) y que sostienen su desempeño asociado al conocimiento que brinda la experiencia encarnada en el tiempo, les es ajena la representación frente al Estado. Las autoridades que desempeñan esa tarea se generan ad-hoc y reponen otros requisitos, entre los que podemos destacar ser elegidos por consenso, ser bilingües, tener la habilidad de leer y redactar documentos y representar el bien común. Estas autoridades pueden desempeñarse por tiempos variables y surgen en la instancia en que el Estado interpela a los grupos (GOROSITO KRAMER, 2006).

En esta misma línea argumental sostenemos que los y las auxiliares bilingües, así como los y las agentes sanitarios/as, expresan ciertas formas de autoridad para

las comunidades. Esto puede verse asociado a los bienes que circulan respecto de estas tareas, bienes materiales y simbólicos. Pero también a que su desempeño es elegido por el grupo y su tarea es avalada o removida por el mismo grupo con toda la conflictividad que esto pueda aparecer. Sin desconocer que son tareas laborales remuneradas, lo que implica *per-se* una posición de poder.

Y, por tanto, es muy relevante considerar la apertura que ha implicado para las mujeres sumarse en estas tareas en la medida en que las posiciona de un modo muy particular en relación con los recursos económicos. Las dinámicas de formación, en todos los casos suponen una experiencia externa al grupo, en conjunto con otras personas de la comunidad, así como la ubicación permanente de contacto con médicos, docentes, etc. Esa externalidad que implica el rol supone una interculturalidad explícita que conlleva una articulación al interior muy compleja.

Por otro lado, abrimos la pregunta sobre si la presencia de mujeres en los ámbitos formativos de los niños y los cuidados de la salud implica una verdadera transformación o más bien, la ampliación de un tipo de tareas que ya desarrollaban las mujeres indígenas y que, además ahora, son exigencias del Estado a través de planes y programas específicos, entrelazando lógicas de género que ubican a la mujer como “cuidadora” de ella y su familia (MOORE, 2009).

REFERENCIAS

CÁDOGAN, León. *Ayvu- Rapyta* - textos míticos de los Mbya-guaraní del Guairá. 3. ed. Paraguay: Fundación León Cadogan; CEADUC; CEPAG, 1997 [1959]. 322p.

CANTORE, Alfonsina. *Ellas están mucho dentro de sus casas*: una aproximación a las experiencias de las mujeres mbyá guaraní al norte de Misiones. 2017. 153p. Tesis (Licenciada en Antropología) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2017.

CASTELNUOVO, Natalia Biraben. *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia, 2015. 304p.

CLASTRES, Hélène. *La tierra sin mal*: el profetismo tupí-guaraní. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993.

CEBOLLA BADIE, Marilyn ‘Iñengue’. Transformarse en Mujer en la sociedad Mbya-guaraní. En: CELIGUETA, Gemma; OROBITG, Gemma; PITARCH, Pedro (Coord.). *Modernidad*

indígena, indigeneidad e innovación social desde la perspectiva del género. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2014. p. 27-39.

ENRIZ, Noelia; GARCÍA PALACIOS, Mariana. Deviniendo kuña va´era. En: HIRSCH, Silvia (Coord.). *Mujeres indígenas de la Argetina*. Cuerpo, trabajo y poder. Buenos Aires: Biblos, 2008. p. 205-30.

GARCIA PALACIOS, Mariana; PADAWER, Ana; HECHT, Ana Carolina; NOVARO, Gabriela. Mujeres indígenas: trayectorias educativas de tres referentes comunitarias en Argentina. En: NOVARO, Gabriela, PADAWER, Ana; HECHT, Ana Carolina (Coord.). *Educación, pueblos indígenas y migrantes*. Avances desde México, Brasil, Bolivia, Argentina y España. Buenos Aires: Biblos, 2016. p. 161-19.

GÓMEZ, Mariana. Modernidad y género en mujeres indígenas tobas (qom) del Chaco centro-occidental, Argentina: algunas reflexiones. En: GREGOR-STRÖBELE, Juliana; WOLLRAD, Dörte (Coord.). *Espacios de Género: Adlaf Congreso Anual 2012*. Buenos Aires: Nueva Sociedad; Fundación Friedrich Ebert; Adlaf, 2013. p. 288-301.

GÓMEZ, Mariana. *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo*. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2016. 394p.

GOROSITO KRAMER, Ana María. Liderazgos guaraníes: breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. *Avá*, Misiones, n. 9, p. 11-27, ago. 2006.

HECHT, Ana Carolina; ENRIZ, Noelia; GARCÍA PALACIOS, Mariana; ALIATA, Soledad; CANTORE, Alfonsina. Yo quiero estudiar por mi comunidad. Trayectorias educativas de maestras qom/toba y mbyá guaraní en Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 47, p. 105-22, 2018.

HIRSCH, Silvia. Maternidad, trabajo y poder: cambios generacionales en las mujeres guaraníes del norte argentino. En: HIRSCH, Silvia (Coord.). *Mujeres indígenas en la Argentina*. Cuerpo, trabajo y poder. Buenos Aires: Biblos, 2008. p. 231-51.

LAMAS, Marta. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Papeles de Población*, Toluca, México, v. 5, n. 21, p. 147-78, 1999.

LARRICQ, Marcelo. *Ipytuma, construcción de la persona entre los Mbyà-Guaraní*. Posadas: Editorial Universitaria UNaM, 1993. 127p.

MELIÁ, Bartolomé. El “modo de ser guaraní” en la primera documentación Jesuitica (1594- 1639). *Revista de Antropología*, São Paulo, v. 24, p. 1-24, 1981.

MELIÁ, Bartolomé. *El guaraní: experiencia religiosa*. Asunción: CEADUC; CEPAG, 1991.

MÉTRAUX, Alfred. *Etnografía del gran chaco*. Asunción: El lector, 1996 [1948].

MISIONES ONLINE. *Ruperta y Eva, las historias de las dos mujeres caciques*, 10 fev. 2015. Disponible en: <http://misionesonline.net/2015/02/10/ruperta-y-eva-las-historias-de-las-dos-mujeres-caciques-en-la-totalidad-de-las-aldeas-mbya-guarani-de-misiones/>. Acceso en: 22 set. 2017.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discursos coloniales. En: CASTILLO, Hernández; NAVAZ, Suárez (Coord.). *Descolonizando el feminismo*. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Ed. Cátedra, 2008 [1984]. p. 117-64.

MOORE, Henrrieta. *Antropología y feminismo*. 5. ed. Madrid: Ed. Cátedra, 2009 [1991]. 265p.

NIMUENDAJÚ, Curt. Apontamentos sobre os guarani. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. 8, 1954.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007. 445p.

REMORINI, Carolina. Mujeres mbya: vida cotidiana y cuidado infantil. Estudio etnográfico en comunidades mbya del Valle del Cuña Piru (Misiones). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Buenos Aires, v. 20, p. 301-16, 2003.

SCHADEN, Ergon. *Aspectos fundamentales de la cultura guaraní*. 3. ed. Asunción: Universidad Católica, 1998 [1954]. 238p.

SEGATO, Rita Laura. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: BIDAISECA, Karina; VAZQUEZ LABA, Vanesa (Coord.). *Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2010.

SCOTT, Joan. Género ¿Todavía una categoría útil para el análisis? *Revista Diógenes*, [s.l.], v. 57, n. 1, p 7-14, 2010.

SUSNIK, Branislava. *Los aborígenes del Paraguay*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1983.

Sobre las autoras:

Alfonsina Cantore: Profesora y Licenciada de Cs. Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y cursó, posteriormente, la maestría en Antropología Social. Actualmente se desempeña como becaria doctoral UBACyT en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de la misma universidad. Participa de diversos grupos de investigación referidos a poblaciones indígenas principalmente sobre educación intercultural y salud. Sus investigaciones abordan diversas temáticas sobre mujeres indígenas en escenarios urbanos y rurales, en sus relaciones familiares y de cuidado de la salud. Adoptando, principalmente, una perspectiva etnográfica y de género. E-mail: alfonsinacantore@gmail.com

Noelia Enriz: Doctora, Licenciada y Profesora en Cs. Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente, es Investigadora Adjunta de CONICET. Dirige diversos proyectos de investigación referidos a las poblaciones indígenas, la educación intercultural y la niñez. Su principales investigaciones han estado referidas al abordaje de los niños y niñas indígenas y/o étnicamente identificados en escenarios urbanos y rurales, en sus relaciones familiares, escolares y formativas en general. Etnografía con niños y niñas en escenarios comunitarios, entrevistas antropológicas. Indagaciones relativas a los saberes y conocimientos de los niños y niñas. Problemáticas de derechos, salud, educación, etc. **E-mail:** nenriz@yahoo.com.ar

Recibido el 2 de octubre de 2018

Aprobado para su publicación el 19 de febrero de 2019

A representação do indígena no discurso de estudantes de Psicologia: possíveis impactos sobre a escuta do sofrimento psíquico indígena

The representation of the indigenous in the discourse of Psychology students: possible impacts on the listening of the indigenous psychic suffering

Rafael Filter Santos da Silva¹

Rosa Maria Castilhos Fernandes¹

Rejane Nunes de Carvalho¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.615>

Resumo: Este artigo é um dos frutos do projeto de pesquisa documental “Contribuições para afirmação dos direitos indígenas no ensino superior: uma experiência de extensão e pesquisa na UFRGS”. Focamos nas respostas dos participantes dos seminários “O que é ser índio?”, realizados no curso de Psicologia da UFRGS, refletindo acerca das representações sobre os indígenas e os possíveis impactos na escuta do sofrimento psíquico desses coletivos. A análise do conteúdo das respostas mostra a persistência de representações coloniais sobre o indígena, as quais podem ser prejudiciais à escuta do sofrimento psíquico indígena feita por um não indígena. Embora haja respostas que demonstrem maior sensibilidade às diferenças étnicas, constatamos a necessidade de ampliação das oportunidades de encontros entre as diferenças, pois o contato intercultural é um caminho para desconstruir uma escuta colonizadora e fazer da Psicologia uma ferramenta útil para diferentes raças e etnias.

Palavras-chave: indígena; representação; escuta.

Abstract: This article derives from a documentary research project, “Contributions for affirmation of indigenous rights in higher education: an extension and research experience at UFRGS”. We focused the responses of the participants of the seminars “What is being an Indian?” occurred in the UFRGS Psychology undergraduate course. We reflected on the representations about the indigenous and the possible impacts on listening of psychic suffering of these collectives. The analysis of the content of the answers shows the persistence of colonial representations about the indigenous, which can be harmful to the

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

listening of the indigenous psychic suffering made by a non-indigenous person. Although there are answers that show greater sensitivity to ethnic differences, we notice that is necessary to increase opportunities for encounters between differences, because intercultural contact is a way to deconstruct a colonizing listening and make Psychology a useful tool for different races and ethnicities.

Keywords: indigene; representation; listening.

1 INTRODUÇÃO

“É ser uma pessoa pertencente a uma cultura mais ligada com a natureza, mas é muito difícil para mim tentar definir isso” (FERNANDES, 2017). Essa é uma dentre as tantas respostas obtidas durante a atividade de extensão realizada pelo Grupo de Acolhimento ao Estudante Indígena (GAIIn), denominada “O que é ser índio?”. A pergunta-título era o gatilho para o início do diálogo entre estudantes indígenas, servidores da universidade e estudantes *fógs* (“não indígenas” na língua kaingang) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sabíamos do uso problemático do termo “índio” para denominar a ação, mas fora uma escolha dos próprios estudantes indígenas, como recurso léxico disparador dos seminários, tendo em vista o uso corriqueiro desse vocábulo entre a população brasileira.

A atividade de extensão consistia em realizar seminários em forma de roda de conversa nos cursos em que havia estudantes indígenas. O objetivo era contribuir com a defesa dos direitos indigenistas e a afirmação dos estudantes indígenas no âmbito acadêmico. O seminário iniciava-se com a pergunta “O que é ser índio?”, a qual era respondida pelos participantes não indígenas individualmente em uma folha. A partir das respostas, os estudantes indígenas falavam sobre seus costumes, suas identidades, seus conhecimentos, suas dificuldades, suas diferenças etc. A representação sobre o “índio” era colocada em debate.

A leitura das respostas coletadas ao longo da atividade de extensão provocou inquietações, as quais deram origem a uma pesquisa documental do tipo qualitativa, intitulada: “Contribuições para afirmação dos direitos indigenistas no ensino superior: uma experiência de extensão e pesquisa na UFRGS”. O objetivo foi analisar o conteúdo das respostas para pensar os significados atribuídos pelos estudantes e servidores da UFRGS durante a ação de extensão supracitada desenvolvida pelo GAIIn, no intento de contribuir com a defesa das ações afirmativas que envolvem a população indígena. O principal documento analisado foi o relatório

da atividade de extensão (a qual foi desenvolvida de março de 2016 a maio de 2017), que sistematizou todas as respostas à questão: “O que é ser índio?”.

O esquadramento das respostas gerou um rol de categorias, separadas a partir de unidades de significado: Natureza; Pertencimento Cultural; Povos Originários; Violação de Direitos e Sofrimento; Resistência; Sujeitos de Direitos. Ao todo, obtivemos 229 respostas documentadas, dentre elas, 31 de alunos/as de Psicologia. Chama-nos a atenção, neste processo de investigação, que é no curso de Psicologia que a compreensão do que é ser índio aparece associada ao “sofrimento” que estas pessoas possam sentir em função da discriminação, da exploração, da violação de direitos, entre outras causas citadas pelos participantes.

Ainda que sucintamente, podemos aferir que a categorização das respostas deu-se da seguinte maneira, conforme a interpretação de seus conteúdos: 1) *Natureza*: ser índio é possuir saberes e modos de vida associados a uma conexão com a natureza; 2) *Pertencimento cultural*: ser índio é pertencer a um grupo, ou etnia, com uma cultura diferente da sociedade envolvente brasileira; 3) *Povos originários*: ser índio é ser parte dos povos originários, considerados os primeiros brasileiros, ou primeiros habitantes do que é o atual território brasileiro; 4) *Violação de direitos e sofrimento*: ser índio é sofrer violações de direitos, que produzem discriminação e sofrimento; 5) *Resistência*: ser índio é resistir às opressões e preconceitos; 6) *Sujeitos de Direitos*: ser índio é ser detentor de direitos específicos, como o direito à terra, às suas culturas e, portanto, aos chamados direitos indígenas.

Responder tal questão é realmente difícil. Não será encontrada nesse texto a resposta derradeira. Aqui, discutiremos as representações sobre os indígenas que apareceram nas respostas à pergunta “O que é ser índio?” dos participantes dos seminários realizados no curso de Psicologia da UFRGS, um dentre os cursos e espaços onde a atividade de extensão analisada na pesquisa se desenvolveu. Esse recorte focado na Psicologia foi o escolhido para compor esse artigo porque dois dos autores são dessa área e sentiram certos desassossegos diante dos conteúdos das respostas de seus colegas.

Assim sendo, a partir de nossa experiência em monitoria e orientação das estudantes indígenas do curso de Psicologia e Serviço Social da UFRGS, como membros do GAIIn-UFRGS e pesquisadores, surgiram reflexões sobre como as representações acerca do indígena podem impactar na escuta de seu sofrimen-

to. Representações fundamentadas na falta de conhecimento histórico e na incompreensão da alteridade podem prejudicar a escuta das demandas indígenas relacionadas com o contato intercultural com a sociedade envolvente, que se caracteriza pelos ideais capitalistas.

Entre os exemplos de sofrimentos indígenas atrelados à universidade, logo, à inserção no cotidiano de uma sociedade regida pela produção e reprodução do capital, pela competitividade e pelo individualismo, estão a angústia, a depressão e a ansiedade relatadas pelos integrantes indígenas do GAI, quadros que alegam não serem comuns em sua cultura. A exigência de adaptação ao funcionamento acadêmico, com exíguas contrapartidas da universidade, de seus funcionários e alunos, cobra uma temporalidade apressada e compassada, assim como uma competitividade individualista. Distantes de um tempo calmo, sem ponteiros; de um espírito comunitário cooperativo; de suas famílias, de seus rituais, entre outros elementos culturais, o sofrimento psíquico gera, em algumas situações, o abandono de disciplinas ou da graduação e o retorno prematuro para a aldeia, além de refletir-se no corpo, contribuindo com o desenvolvimento de problemas de hipertensão, obesidade, entre outros, que são mencionados pelos estudantes.

Além destes apontamentos introdutórios, este artigo está organizado em duas partes. Primeiro, discorreremos de maneira sucinta sobre o processo histórico de conformação do GAI e as adversidades que emergem no território acadêmico por conta do acesso dos estudantes indígenas à educação superior. Na sequência, entramos no objetivo principal do artigo, a saber, refletir acerca das representações presentes nas respostas e a forma como elas influenciam a relação entre não indígena e indígena, em especial no que diz respeito à escuta do sofrimento indígena feita pelo não indígena. Encerramos fazendo algumas colocações acerca da escuta das diferenças indígenas, respaldando-nos em estudos do campo da Psicologia que tratam desta temática.

2 GAI: UM POUCO DA HISTÓRIA

A presença indígena no meio acadêmico foi, por muito tempo, em forma de objeto de estudo, o que pouco ou nada valorizava sua voz. Desde a implementação do sistema de reserva de vagas na UFRGS em 2008/1, cresce a proporção do indígena como sujeito acadêmico que compõe a produção universitária no papel de

autor, direcionando estudos e expondo outras perspectivas. Tal política educacional está em consonância com a Lei de Cotas (Lei Federal n. 12.711) (BRASIL, 2012).

A reserva de vaga no curso de Serviço Social é um pedido recorrente das lideranças indígenas. Foi por meio da ação de três estudantes indígenas kaingang desse curso que, em 2014, o GAln surgiu. O grupo é uma estratégia de criação de um espaço coletivo de diálogo permanente sobre as necessidades sociais que emergem das vivências destas pessoas na UFRGS, tais como: dificuldades de diálogo com monitorias ou professores orientadores; dificuldades no processo de ensino e aprendizagem referentes à leitura e interpretação de textos; sistematização de conhecimentos; relacionamentos em sala de aula; instrumentos de avaliação diferenciados; entre outros (FERNANDES; AMES; DOMINGOS, 2017).

Todo estudante indígena que ingressa tem direito a ter um professor orientador e um estudante do seu curso como monitor. No entanto, esses aportes muitas vezes se tornam insuficientes para sua permanência. As estudantes indígenas do curso de Serviço Social, perante essa insuficiência, trouxeram uma demanda comum para a professora orientadora e decidiram iniciar um processo de discussão coletiva, tornando a orientação e a monitoria um trabalho de acompanhamento coletivo. O grupo expandiu-se ao longo do tempo, passando a ser frequentado por estudantes indígenas, monitores e professores orientadores de outros cursos, tais como Psicologia, Fisioterapia, Direito, Odontologia etc.

A proposta da realização dos seminários emergiu destes encontros do GAln. Teve como objetivo geral promover reflexões, criando espaços de diálogos interculturais entre os estudantes da UFRGS, monitores e professores, visando ao atendimento das necessidades sociais dos coletivos indígenas no âmbito acadêmico para contribuir com os seus processos de formação, assim como para questionar as epistemologias preponderantes dentro da estrutura universitária.

Os seminários foram transformados em atividade de extensão. Ocorreram em diversos cursos (História, Serviço Social, Pedagogia, Psicologia etc.) e espaços, sendo realizados, inclusive, em formações de servidores da universidade. O conjunto de atividades desenvolvidas nesta extensão e a riqueza das conversações deflagradas encontram-se sistematizados em documentos, relatórios, fotos e vídeos que são importantes experiências que vêm sendo analisadas a partir de um processo investigativo em parte socializado aqui neste artigo.

3 O BOM SELVAGEM QUE PODE ATRAPALHAR A ESCUTA: REPRESENTAÇÕES SOBRE INDÍGENAS

Dizer que o mito do bom selvagem persiste no imaginário social não é uma mentira. O indígena inocente da carta de Pero Vaz de Caminha ([1500]1999) sobreviveu. As ideias surgidas nos debates ocorridos ao longo do auge da colonização das Américas sobre a condição humana em estado de natureza e de civilização ainda povoam as representações de universitários *fógs* sul-rio-grandenses, que insistem em romantizar os indígenas como seres humanos puros e virtuosos pertencentes à natureza.

A pergunta-título dos seminários rendeu respostas como: “É difícil descrever em uma frase ou palavra, porque envolve complexidade na resposta. Diferentes culturas que tem como base a relação com a terra e a natureza”; “É respeitar todos os modos de vida de uma forma que o ‘homem branco’ não sabe ver”; “Ser índio é ter uma maior harmonia com a natureza”; “Verdadeiro conhecedor/pesquisador da terra” (FERNANDES, 2017). Nas palavras de não indígenas, o indígena é o ser humano imiscuído na natureza de modo harmônico, o que se depreende que seja uma condição abandonada pelo branco durante seu processo civilizatório. O respeito à terra e aos distintos modos de vida compõem a cultura das populações autóctones, confundidas com a noção de primeiros habitantes do Brasil.

O *status* de população original brasileira aparece em respostas como: “Acredito que isso seja algo difícil de definir e generalizar, considerando a diversidade dos povos indígenas; mas quando penso na palavra ‘índio’, penso que por serem os primeiros habitantes do Brasil, a sua longa história com esta terra e esta natureza os fazem serem especialmente conectados com as mesmas” (FERNANDES, 2017). O estrangeiro-colonizador, pela ausência de conexão com o território, não respeitaria a natureza, nem mesmo quem ocupou esta área do mundo primeiro, tendo em vista outra resposta: “Ser índio é, muitas vezes, sentir-se um forasteiro indesejado em sua própria casa”. Caso pensemos “forasteiro” a partir da perspectiva de Stuart Hall (2013), como alguém cuja identidade está vinculada ao território, mas não é reconhecido pelos demais ocupantes daquele espaço como pertencente àquele território, devido à sua ascendência distinta da etnia dominante, o indígena é um forasteiro, apesar de brasileiro, pois é marginalizado pela sociedade.

Entretanto, cabe ressaltar que, embora distintas etnias indígenas povoassem o que é o território brasileiro hodiernamente, o Brasil não existia antes do processo colonizador português. As etnias indígenas são consideradas sociedades originárias pela Organização dos Estados Americanos (2016), da qual o Brasil faz parte, possuindo direito originário e imprescritível às suas terras por ocupá-las desde antes da colonização europeia, porém, se interpretarmos “casa” como o Estado-nação existente, ela foi construída após a independência do país, através de atos e ideias violentas contra as populações não brancas que ocupam o território. Desse modo, eles comporiam os primeiros brasileiros, contudo não seriam os únicos. Brancos e negros também eram parte da população que fundou o Estado de uma maneira intercultural. Apesar das violências, as culturas diferentes trocaram entre si, constituindo uma cultura miscigenada nova no território brasileiro.

Além disso, as alunas indígenas kaingang destacam que não são os donos da terra. Vivem em harmonia e respeito com a terra, usufruindo dela em prol de um bem viver², sem possuí-la como propriedade privada ou explorá-la como um meio de produção capitalista. Daniel Munduruku (2009), filósofo doutor em Educação pertencente à etnia Munduruku, assevera que os indígenas mantêm uma relação amorosa com a Mãe Terra, na qual não são seus proprietários, mas sim seus guardiões, prezando por sua existência. A natureza, por conseguinte, atravessa os saberes e as culturas indígenas, todavia não os torna naturais, ou selvagens, ou espontâneos. A rede de significados que sustenta a cultura de cada etnia foi construída historicamente, à medida que os sujeitos atribuíam sentidos à natureza, distintos dos concebidos pelos não indígenas. O branco interage com a terra, sendo parte da natureza, não obstante a desrespeita corriqueiramente através da selvageria dos processos de produção e reprodução do capital.

² Conforme a indígena kaingang, Angélica Ninhparyg (2016, p. 27), “O bem viver kaingang pode ser considerado um movimento contra-hegemônico, pois estes modos de vida, modos de existência, vão contra a ordem neoliberal competitiva, que viola os direitos humanos, que discrimina coletivos indígenas, quilombolas, mulheres, entre tantos outros”. O bem viver rompe com uma lógica de qualidade de vida baseada nos ideais capitalistas de progresso produtivista, de antropocentrismo, de desenvolvimentismo e de consumismo, não se confundindo com a ideia ocidental de bem-estar. Procura um novo caminho para a vida, diferente do tipo preponderante na sociedade envolvente. O bem viver não quer ser um mero adjetivo para compor novos-velhos nomes e repaginar sistemas antigos (ACOSTA, 2016).

Importa destacar que as respostas estão carregadas de representações que influem sobre como se dá a relação entre não indígena e indígena no que diz respeito à escuta do sofrimento de algum indígena. Nesta reflexão nos reportamos à Psicologia, uma vez que as análises aqui socializadas referem-se àquelas oriundas dos seminários que aconteceram mais de uma vez no curso de Psicologia, embora as categorias emergentes sejam comuns a outros cursos participantes dos seminários. Por conseguinte, as respostas destacadas foram dadas por quem possivelmente exercerá a profissão de psicólogo.

As representações sociais, segundo Serge Moscovici (2003), são um sistema coletivo de valores, ideias e práticas que possibilitam às pessoas de uma comunidade se comunicarem, pois fornece um código usado para nomear e classificar os aspectos do mundo, assim como da história individual e social daquele grupo. Outra função das representações sociais é a de ordenar o mundo material e social para os indivíduos poderem orientar-se nele, bem como controlá-lo. Elas estabelecem convenções acerca dos objetos com que nos deparamos através de associações com determinada categoria. O autor (MOSCOVICI, 2003, p. 34) afirma que “mesmo quando uma pessoa ou objeto não se adequam exatamente ao modelo, nós o forçamos a assumir determinada forma, entrar em determinada categoria, na realidade, a se tornar idêntico aos outros, sob pena de não ser nem compreendido, nem decodificado”. Há um caráter prescritivo nas representações sociais, porque pensamos através delas, tendo em vista que nascemos dentro de uma estrutura que as impõe como forma de significar o mundo.

Moscovici (2003) considera as representações sociais dinâmicas, no entanto, elas refletem um conhecimento anterior produzido por sucessivas gerações, possuindo um elo com sistemas prévios de imagens. Novas representações emergem de pontos de tensão no sistema representacional. A tensão surge diante do não familiar, da ausência de sentido. Ocorrem, então, dois processos, de acordo com o autor (MOSCOVICI, 2003): objetivação e ancoragem. O primeiro transforma o conceito abstrato produzido por reflexões complexas em um saber mais simples, mais significativo e concreto, baseado em concepções familiares às pessoas. O conceito é associado a algo concreto. A ancoragem consiste em incorporar novos elementos de um objeto social em um sistema de categorias familiares e funcionais ao sujeito, pois estão disponíveis em sua memória. Isso insere o objeto dentro da rede de significações que a pessoa dispõe. De certo modo, as representações

surgem a partir de um processo de familiarização dos conceitos complexos produzidos diante da tensão existente.

O sentido do significante “índio”, substantivo imposto pelos colonizadores que definia uma categoria de pessoas, demonstra a potência das redes de significado de atravessarem o tempo sem serem questionadas, quando tais representações configuram realidades que sustentam o *status quo* de quem ocupa os locais de privilégio dentro da estrutura social. O índio que mora na nossa cabeça, aqui nos valem do nome do livro de Spensy Pimentel (2012), continuará vivendo lá, caso os pilares de sua morada não sejam derrubados por movimentos sociais indígenas, como o GAIIn. Por isto, a luta do movimento indígena no Brasil abrange mais que a demanda pela demarcação dos territórios físicos – uma de suas exigências é a possibilidade de manter sua cultura, seu modo de vida, de ser e de conhecer.

O vocábulo “índio” é carregado de significado pejorativo, atrelou-se à ideia de selvagem e primitivo. Ademais, sabemos que “a categoria ‘índio’ surgiu de equívoco geográfico e homogeneizou arbitrariamente, em sentido claramente empobrecedor, as ricas pluralidade e diversidade das comunidades americanas” (CARBONI; MAESTRI, 2012, p. 76). No entanto, o nome do seminário foi uma escolha dos próprios alunos indígenas, dispostos a debaterem a partir do senso comum e dos preconceitos trazidos à tona pelos participantes dos eventos.

É possível observar no processo de análise dos resultados da pesquisa relacionados ao curso de Psicologia que os preconceitos não apareceram em forma de ódio nas respostas, mas como reificação da ideia do indígena bom selvagem das matas. O indígena como ser humano natural remete à ideia de que a transformação da natureza pelo não indígena coloca o branco fora da natureza. O indígena, portanto, quando se apropria das tecnologias posteriores àquelas possuídas no momento da chegada dos portugueses, deixa de ser natural; deixa de ser indígena? Não, e há de se ter muito cuidado com tais representações para não se estereotipar os indígenas como alguém que parou no tempo, sem se inserir nas trocas e construções interculturais e se apropriar de tecnologias não inventadas por eles³.

³ Apenas uma resposta pensou a cultura indígena como não estática: “Ser índio é tentar manter suas tradições ao mesmo tempo que tenta se adaptar à sociedade capitalista tão diferente a sua realidade” (FERNANDES, 2017).

Uma escuta guiada por tal representação pode atrapalhar a prática psicoterapêutica, pois o psicólogo não enxergaria o indígena como um sujeito agente de transformações e em transformação. Se o indígena não for percebido como sujeito, o psicólogo cairá no erro salientado pelo psicanalista Laurence Bataille (1988) de querer que seu desejo seja reconhecido pelo paciente como caminho, em vez de colocar-se em uma posição, dentro da relação transferencial, que possibilite ao paciente indígena ser impelido pelo seu próprio desejo para outro lugar que não lhe gere sofrimento. O profissional da Psicologia poderia impingir ao paciente indígena seu desejo de mantê-lo fechado ao contato intercultural, objetivando conservar uma cultura e uma identidade supostamente pura.

Profissionais⁴ que fazem a escuta de outra pessoa precisam exercitar a empatia para realizarem movimentos contranarcísicos que os afastem de suas representações e perspectivas com o intuito de abrirem-se para o desconhecido, sem se colocarem como autores da fala e do desejo do outro. É necessário conseguir sair de uma posição de saber-poder para romper práticas e discursos colonizadores, os quais mantêm o outro como tutelado em posição de heteronomia. Deslocar-se dessa posição não significa colocar aquele que se escuta como detentor absoluto do saber-poder, caso contrário, não há possibilidade do diálogo intercultural, necessário para a construção de serviços voltados para o atendimento de indígenas. Na construção de novas possibilidades, toda posição assumida por uma diferença é passível de questionamentos. Escutar envolve equilíbrio, ponderação e comedimento.

A representação de ser humano à parte da sociedade, porque pertencente à natureza, pode lançar o indígena em uma posição de objeto dentro do discurso não indígena, tornando o psicólogo surdo ao desejo de seu paciente, cuja etnia e cultura o profissional pouco ou nada conhece. Desse modo, fazem-se mister conhecimentos pluridisciplinares (História, Antropologia, Geografia etc.) para escutar as alteridades dos indígenas, visando a conhecer as redes de significados que os atravessam e interferem na constituição de seus sujeitos psíquicos.

⁴ Esta reflexão serve também para aqueles profissionais cuja escuta é parte da instrumentalidade do seu trabalho e, neste caso, para além dos profissionais da psicologia, estão os/as assistentes sociais, uma vez que o GAln é majoritariamente composto por professores do Serviço Social e da Psicologia, assim como estudantes dos referidos Cursos.

Conhecer a cultura e a linguagem possibilita pensar as dinâmicas dos significados e das relações, permitindo analisar elementos manifestos e reprimidos que influem sobre a forma do sofrimento mental. François Laplantine (1998) salienta que nenhum tipo de organização social possui um poder diretamente patogênico, todavia cada sociedade, devido à forma como ordena o mundo, provoca alterações na estrutura, na economia e, principalmente, no conteúdo dos quadros clínicos psicopatológicos. A frequência e a maneira como são percebidas e toleradas as psicopatologias também sofrem influência da cultura de cada povo, ou etnia. Alterações nas dinâmicas socioculturais, como o maior contato entre etnia indígena e sociedade envolvente, pode causar variações nos quadros clínicos. Um não indígena nunca conseguirá compreender todas as nuances da diferença existente no sujeito indígena que escuta, porém o esforço de abrir-se é necessário, no intento de compreender o funcionamento do outro mais profundamente, sem prender-se a aplicações automáticas de modelos teóricos ocidentais preponderantes na Psicologia.

Com vistas a evitar que o trabalho do psicólogo contribua com os epistemicídios (SANTOS, 2010) das culturas indígenas, ou seja, com a destruição de paradigmas de construção de conhecimentos distintos do acadêmico-científico ocidental, quem faz a escuta precisa adotar uma metodologia não colonizadora, que preze pelo dialogismo. Ademais, a assunção de uma postura decolonial (MIGNOLO, 2010) exige não o abandono dos conhecimentos existentes, mas a ruptura com mecanismos cognitivos que induzam a uma racionalidade colonial, ou seja, é preciso usar os conhecimentos acadêmico-científicos de uma maneira crítica e aberta a outras epistemologias para se construir novos conhecimentos e práticas que abranjam as diferenças.

Rafaela Achatz *et al.* (2016), ao falar sobre a prática e a pesquisa na Rede de Atenção à Pessoa Indígena, vinculada ao Departamento de Psicologia Experimental do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, afirma a importância de uma perspectiva dialógica para o funcionamento do serviço. A formação de vínculo através do dialogismo implica em não reduzir o outro a conhecimentos prévios que possuímos, pois a tentativa de traduções de saberes alheios pode acarretar a ampliação de distâncias em vez de reais aproximações. Desse modo, não há a pretensão de compreender completamente a alteridade, nem de colocá-la como semelhante. Mantém-se o outro como outro, reconhecendo a existência de mis-

térios, o que alimenta a demanda pela escuta e pelo diálogo, assim como evita uma relação verticalizada, na qual o psicólogo se coloque como detentor de um saber a ser prescrevido.

A despeito da persistência do mistério, concordamos com Lucila Gonçalves (2016, p. 226), psicanalista membro do subnúcleo Psicologia e Povos Indígenas do CRP-SP, que, na encruzilhada dos encontros, “talvez seja a atitude de abertura e compaixão com o outro que faz com que eu possa tocá-lo sem me confundir com ele; que faz com que eu possa conhecê-lo sem me projetar”. A comunicação baseada em abertura ao outro, levando em consideração nossa experiência como membros do GAln e monitor/orientadora das estudantes indígenas, junto do afeto sincero, possibilita o verdadeiro encontro intercultural, no qual a interrogação única de cada diálogo específico abre espaço para uma escuta sem encaixes automáticos em estereótipos teóricos ou estigmatizações sociais. A monitoria, realizada pelos estudantes não indígenas e professoras orientadoras, possibilita a nossa percepção e construção de vínculos sem nos confundirmos nem nos projetarmos em quem acolhemos e acompanhamos.

Assim, considerando o que vimos até aqui, nós nos aproximamos da discussão sobre o interculturalismo, que se diferencia do multiculturalismo, pois vai além da constatação da coexistência de culturas ou da ambição de estabelecimento de uma supercultura universal apta a fornecer respostas universais (SILVEIRA PETTER DAMÁZIO, 2008). Em vez disso, exige um tratamento igualitário entre as culturas, opondo-se a imperialismos. Contrário a hegemônias, o interculturalismo salvaguarda os direitos de cada cultura sem o intuito de preservá-las intactas ao contato. A troca simbólica ocorre em ambos os sentidos no decorrer das interações culturais, provocando alterações bilaterais (SILVEIRA PETTER DAMÁZIO, 2008).

Somente por um viés intercultural é possível escutar uma estudante kaingang dizer que, agora, o “*conhecimento é nossa flecha*” e que seu futuro será exercer a função de “kuiã⁵ com saberes psicológicos” sem querer colonizá-la com um olhar que a coloque em uma categoria estática e isolada, proibida de mudar. O contato interétnico gera trocas culturais por via da fronteira permeável que deli-

⁵ “Kuiã” é a figura xamânica da cultura kaingang, capaz de realizar a interlocução com os espíritos da natureza, intermediando a relação entre mundo material e espiritual. Conhecedor de saberes de cura físico-mental-espiritual.

mita a identidade, permitindo a transformação de alguns caracteres e impedindo a alteração de outros traços, encarados como âncoras identitárias (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011). Monitoramos essa provável futura kuiuã com saberes psicológicos. Escutamos seus dilemas sobre como poderia aplicar os conhecimentos de Psicologia em sua aldeia e reconhecemos as potencialidades que ela tem para adequar ferramentas teóricas com o objetivo de pensar a saúde mental e espiritual de sua etnia. Essa adaptação do conhecimento acadêmico à sua cultura e os questionamentos que levanta durante os debates em sala de aula são exemplos e parte daquilo que entendemos sobre a interculturalidade.

A saúde indígena atrela-se à vivência de sua cultura, comunidade e identidade, isso fica claro, por exemplo, na reivindicação feita pelos estudantes indígenas da UFRGS de uma casa do estudante específica para indígenas, onde possam morar, enquanto cursarem a universidade, fora de suas aldeias, porém sem perder o contato com seus costumes e com seus estilos de vida comunitários. A demanda pela vivência de suas culturas não implica ausência de apropriação de traços culturais e tecnologias da sociedade envolvente, sendo a apropriação do conhecimento acadêmico considerada pelos estudantes indígenas uma ferramenta de sobrevivência dos seus costumes diante das contendas político-territoriais.

Conhecer a legislação e os princípios que norteiam o sistema jurídico brasileiro, por exemplo, é relevante para resistir a ataques conservadores, que tolhem direitos e discriminam, por isso o Direito tem sido um dos cursos escolhidos pelas lideranças em alguns concursos vestibulares. Os indígenas não são os inocentes infantis consoantes à antiga figura imaginária do bom selvagem, pelo contrário, tal como uma das respostas do seminário diz, “ser indígena é fazer parte de um povo que tem uma cultura rica, com suas tradições, línguas próprias, ritos e crenças, e que luta pra manter viva essa cultura dentro de uma realidade social que exclui, segrega e estigmatiza as minorias” (FERNANDES, 2017).

4 ESCUTAR AS DIFERENÇAS INDÍGENAS

Alguns estudantes de Psicologia levantaram a questão da diferença cultural e de uma estrutura interna específica: “Eu acho que... É nascer em uma cultura diferente da minha, ter crenças próprias, uma estrutura interna diferente”; “Ser índio é viver uma cultura diferenciada entre outras no nosso mundo, um padrão

de vida que explora atividades da mata e que vivem em conjunto onde todos são um”; “O que é ser índio. É ser homem, mulher, criança, idoso na sua cultura e ter uma cultura diversa da sua nos seus contatos diários” (FERNANDES, 2017). A representação do indígena num lugar de diferença, tanto na cultura quanto na constituição do sujeito psíquico indígena, pode ser sinal de uma sensibilidade para escutar vozes dissonantes, cujas falas seguem outras lógicas.

É necessário buscar conhecimento sobre a cultura do outro para se fazer uma boa escuta, caso contrário, os detalhes dos significados escapam. O psicólogo de etnia Xukuru, Edinaldo dos Santos Rodrigues (2016), graduado pela UFSCAR, no intento de responder à pergunta sobre o que fazer depois de formado em Psicologia junto aos povos indígenas, diz que, malgrado seja uma resposta ainda em construção,

[...] já podemos apontar caminhos possíveis a começar com o respeito e apoio às lutas dos povos indígenas. Na prática psi, técnica e política precisam caminhar juntas; ter um olhar diferenciado para concepções sobre a saúde e doença e, principalmente, compromisso ético para apoiar e respeitar os saberes tradicionais, principalmente no diálogo com os pajés e outros detentores dos saberes indígenas no que diz respeito à saúde mental. (RODRIGUES, 2016, p. 233-4).

O rompimento das barreiras epistemológicas por via do diálogo pode evitar o atendimento prestado de maneira problemática às populações indígenas pelas equipes de saúde indígena e equipes de atenção básica, conforme Rodrigues (2016). O autor relata que, diante do sofrimento mental dos pacientes indígenas, os profissionais costumam encaminhá-los para atendimentos psiquiátricos, cujas práticas se baseiam em diagnosticar e receitar medicamentos psicotrópicos, aumentando a dependência de remédios nas aldeias sem combater as causas psicossociais (pobreza, conflito por terras, perda de parentes etc.) do sofrimento.

Como parte da revisão de literatura sobre a escuta por parte do profissional psicólogo, alguns estudos enriquecem esta reflexão, como o realizado por Elisabeth Pastore (2016), psicóloga social e clínica com experiência na atenção ao povo indígena Kaxixó, que relata os usos que encontrou para a Psicologia ao deparar-se com as demandas das aldeias: fazer a escuta do sofrimento psíquico provocado pela violação de direitos, pelas perseguições, pelos assassinatos, pelas expropriações de terras, pelo luto das sucessivas perdas dos mais velhos e dos lugares de memória; fazer a mediação das tensões nas relações pessoais e grupais

internas, ou externas ao grupo. Lucila Gonçalves (2016) propõe outras formas de atuação do psicólogo na atenção ao indígena: ajudar na capacitação dos recursos afetivos das equipes de saúde, assim como na criação de espaços de discussão e fazer-junto envolvendo aldeia e profissionais de saúde.

O medo, por parte dos indígenas, de uma prática psiquiátrica etnocêntrica aparece, também, nos relatos das estudantes indígenas que acompanhamos. No momento do debate da escolha dos cursos em que haveria reservas de vaga para indígenas, as estudantes indígenas escutaram lideranças de aldeias afirmarem que o curso de Psicologia não deveria ser escolhido, pois poderia levar a loucura branca para dentro das aldeias. Entendemos que é exatamente esta percepção das lideranças indígenas sobre o curso de Psicologia que deve ser trazida para discussão sobre a formação profissional e a importância da escuta das diferenças, para que os modos de ser, viver e conhecer dos indígenas sirvam como base para discussão de um currículo que seja capaz de acolher estas diferenças e primar pelas vivências interculturais. Tal aprimoramento do currículo pode contribuir para transformar as representações carregadas pelos alunos não indígenas sobre os indígenas, possibilitando aos futuros psicólogos um refinamento da escuta das alteridades.

O diálogo intercultural consolidado no GAIIn e nas monitorias respeita o lugar de fala – perspectiva, de acordo com os marcadores sociais da diferença, de onde um sujeito se expressa – e o lugar de dor – a dor sentida pelo sujeito sofre influência dos marcadores sociais da diferença que o atravessam (TIBURI, 2017). Os distintos lugares de fala propiciam o debate intercultural das diferentes compreensões de mundo, sem silenciamentos de nenhum dos lados. O lugar de dor cobra uma outra postura, voltada para a escuta, não para o debate. O GAIIn e a monitoria exercitam a escuta do sofrimento de etnias nas quais a Psicologia inexistente como área de conhecimento, estando a saúde mental, em suas culturas, ligada à saúde espiritual sob os cuidados dos xamãs. O lugar de dor, diferentemente do lugar de fala, não é discutível, devemos tentar compreender e colaborar com o trabalho de elaboração dessa dor pelo sujeito indígena. Essa sensibilização da escuta da alteridade era uma das metas das estudantes indígenas durante os seminários na graduação de Psicologia.

Fazer a escuta dos kaingang exige que se leve em conta sua epistemologia, na qual a razão não é hierarquicamente superior ao espírito. Há uma outra

estrutura de pensamento e conhecimento a ser considerada, tal como outra rede de significados, o que torna difícil a análise para quem não as compartilha. Daniel Munduruku (2009) declara que as palavras dos indígenas devem ser escutadas com um ouvido mais próximo do coração do que da razão. Caso contrário, damos um exemplo prático: como analisar a interação entre o sujeito kaingang e um espírito do mato? Para o ouvido de um psicólogo encerrado em sua epistemologia, isso poderia ser um sinal de esquizofrenia ou de um surto psicótico.

Uma das respostas coletadas nos seminários destaca que ser índio é “Viver e perceber a vida a partir de outro ângulo”. Diante dessa diferença, a percepção do psicólogo do sofrimento existente também deve partir de outro ângulo que leve em consideração o marcador social da diferença da etnia e todos os atravessamentos implicados. Classificação produzida socialmente, os marcadores categorizam os indivíduos, identificando-os em determinado nível com uma posição de privilégio/desvantagem social, o que acaba por influir sobre a organização das vivências de cada um (ZAMBONI, 2014). As diferenças simbólicas entre etnias afetam inclusive as noções de normal e patológico, não sendo patológica a comunicação com os espíritos do mato entre os kaingang.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas reflexões – entremeadas por análises de resultados da pesquisa e relatos de experiência, duas coisas que não se apartam na subjetividade de pesquisadores-escritores – não seriam possíveis se não tivéssemos vivenciado as experiências de extensão por meio dos seminários “O que é ser índio?” e do desenvolvimento de uma pesquisa documental, assim como da monitoria e orientação de estudantes indígenas. Definimos como foco para este artigo as respostas que emergiram nos seminários do curso de Psicologia, as quais propiciaram conteúdo para reflexões sobre a questão do sofrimento do coletivo indígena que acessa a educação superior e sobre a escuta da diferença por parte de profissionais da Psicologia.

Entretanto, a escuta não é condição *sine qua non* da Psicologia, pois se trata de uma premissa das relações humanas e sociais, mas, sem dúvida, o desenvolvimento das competências técnicas e relacionais para a escuta como parte do trabalho do psicólogo é fundamental. Cabe destacar que os autores que se

mobilizaram nesta tecitura são estudantes indígenas e não indígenas do curso de Psicologia em conjunto com uma pesquisadora e professora do curso de Serviço Social, o que demonstra a possibilidade de articulação de conhecimentos, respeitando as particularidades do campo da Psicologia trazido pelos estudantes. Assim sendo, como o *sofrimento* se sobressaiu nos escritos dos estudantes da Psicologia quando questionados sobre o que é ser índio, nada mais coerente do que propormos essas reflexões.

A presença das estudantes indígenas no curso de Psicologia da UFRGS (ou ainda na instituição como um todo) tem provocado movimentos, num plano micropolítico, tal como o aparecimento de questões étnicas e indígenas nas discussões de algumas disciplinas. As ações ainda são embrionárias, mas abrem brecha para uma conscientização sobre a diferença e sobre como trabalhar com ela de um modo não colonizador.

Pessoas atravessadas por marcadores sociais da diferença distintos do perfil predominante dos universitários estão trazendo novos debates para dentro das salas de aula e campos profissionais. A Psicologia não escapa disso. Lidar com as diferenças, dentro do campo psicológico acadêmico ou profissional depende de adaptações e inovações de conhecimentos, visando a uma maior pluralidade, assim como à quebra de representações embasadas em sentidos comuns colonizados – como algumas que apresentamos no decorrer do texto. Ampliar as oportunidades de encontros entre as diferenças é de suma importância. Abrir-se ao diálogo intercultural é um caminho para desconstruir uma escuta colonizadora e fazer da Psicologia uma ferramenta útil para diferentes raças e etnias.

REFERÊNCIAS

ACHATZ, Rafaela Waddington; SOUSA, Flaviana Rodrigues; BENEDITO, Marília Antunes; GUIMARÃES, Danilo Silva. Considerações sobre o trabalho com comunidades indígenas a partir do serviço “rede de atenção à pessoa indígena”. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP, 2016. p. 189-98.

ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2016.

BATAILLE, Laurence. *O umbigo do sonho*. Por uma prática da Psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BRASIL. *Lei n. 12.711*, de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso em universidades federais e instituições federais de ensino técnico de nível médio. Brasília, 2012.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz de Caminha*: reprodução fac-similar do manuscrito com leitura justalinear, de Antônio Geraldo da Cunha, César Nardelli Cambraia e Heitor Megale. São Paulo: Humanitas, [1500]1999

CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada*: língua, história, poder e luta de classes. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos. *Contribuições para afirmação dos direitos indigenistas no ensino superior*: uma experiência de extensão e pesquisa na UFRGS. Projeto de Pesquisa. Porto Alegre: UFRGS, 2017.

FERNANDES, Rosa Maria Castilhos; AMES, Valesca; DOMINGOS, Angélica. Encontros e desencontros das ações afirmativas no ensino superior: as resistências dos estudantes indígenas. *O Social em Questão*, Porto Alegre, RS, ano XX, n. 37, p. 71-90, jan./abr. 2017.

GONÇALVES, Lucila de Jesus M. Psicologia e povos indígenas: encontros na encruzilhada. *In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP, 2016. p. 217-26.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Liv Sovik (Org.). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

LAPLANTINE, François. *Aprender Etnopsiquiatria*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MIGNOLO, Walter D. "Aisthesis decolonial". *Calle 14*, v. 4, n. 4, p. 10-25, jan./jun. 2010.

MOSCOVICI, Serge. *Representações sociais*: investigações em psicologia social. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. *Banquete dos deuses*: conversa sobre a origem da cultura brasileira. São Paulo: Global, 2009.

NINHPRYG, Angélica Domingos. *O bem viver Kaingang*: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2016.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. *Declaração americana sobre os direitos dos povos indígenas*. Santo Domingo, República Dominicana: OEA Documentos Oficiais, 2016.

PASTORE, Elisabeth Passero. Psicologia e povos indígenas: reflexões iniciais sobre a participação do psicólogo na construção do plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kaxixó. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP, 2016. p. 209-16.

PIMENTEL, Spensy. *O índio que mora na nossa cabeça*. São Paulo: Prumo, 2012.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

RODRIGUES, Edinaldo dos Santos. O lugar da psicologia nas questões indígenas. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. *Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver*. São Paulo: CRP-SP, 2016. p. 227-34.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além de um pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVEIRA PETER DAMÁZIO, Eloise da. Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito. *Desenvolvimento em Questão*, Ijuí, RS, v. 6, n. 12, p. 63-86, jul./dez. 2008.

TIBURI, Márcia. Lugar de fala e lugar de dor. *Revista Cult*, São Paulo, mar. 2017 Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/lugar-de-fala-e-etico-politica-da-luta/>. Acesso em: 22 jun. 2018.

ZAMBONI, Marcio. Marcadores sociais. *Sociologia Especial*, São Paulo, 2014. Disponível em: https://assets-dossies-ipg-v2.nyc3.digitaloceanspaces.com/sites/2/2018/02/ZAMBONI_MarcadoresSociais.pdf. Acesso em: 6 mar. 2016.

Sobre os autores:

Rafael Filter Santos da Silva: Mestre em História e graduando em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). **E-mail:** rafilter1988@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-9391-6733>

Rosa Maria Castilhos Fernandes: Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professora do PPG de Serviço Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). **E-mail:** rmariacf@uol.com.br, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0001-5499-714X>

Rejane Nunes de Carvalho: Aluna indígena no curso de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). **E-mail:** rejane06carvalho@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-4213-8625>

Recebido em 15 de janeiro de 2019

Aprovado para publicação em 11 de abril de 2019

Participação de indígenas Terena na resistência à emancipação da tutela durante a ditadura militar¹

Participation of Terenas in the resistance to the emancipation of the tutelage during the military dictatorship

Victor Ferri Mauro²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i39.608>

Resumo: Com base em referências bibliográficas e documentais, analisamos um momento histórico em que os governos de Ernesto Geisel (1974-1979) e João Batista Figueiredo (1979-1985) cogitaram emancipar da tutela prevista pela Lei 6.001/73 os povos indígenas que consideravam “integrados à comunhão nacional”. Nesse contexto, o povo Terena e alguns de seus membros eram citados pelas autoridades oficiais como exemplos de “índios emancipáveis”. Essa proposta sofreu uma forte reação do movimento indígena, de entidades da sociedade civil e de outros aliados da causa, por se temer o risco de os povos originários serem subtraídos em seus direitos diferenciados, sobretudo no que tange às garantias territoriais. Amparada em um dispositivo da mencionada lei, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) contratou vários indígenas como funcionários e posteriormente os pressionou a pedirem sua emancipação individual. Porém, nenhum desses servidores chegou a se emancipar. Alguns Terena também tiveram uma participação destacada na criação das primeiras associações de representação indígena em nível nacional, que chegaram a ser boicotadas pelo Estado. Devido à repercussão negativa na opinião pública, o projeto de emancipação foi abandonado e, com a promulgação da Constituição de 1988, a tutela perdeu o seu sentido mais restritivo, permanecendo apenas o sentido de proteção especial.

Palavras-chave: Terena; emancipação; resistência.

Abstract: Based on bibliographical and documentary references, we analyzed a historical moment in which the governments of Ernesto Geisel (1974-1979) and João Batista Figueiredo (1979-1985) considered emancipating the tutelage required by Law 6,001/73 indigenous peoples that they considered “integrated to the national communion”. In this context, the Terena people

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 9 e 12 de dezembro de 2018, em Brasília, DF.

² Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

and some of its members were cited by the official authorities as examples of “emancipable Indians”. This proposal has suffered a strong reaction from the Indigenous Movement, from civil society entities and from other allies of the cause, as there is a risk that indigenous peoples will be deprived of their specific rights, especially as regards territorial guarantees. Supported by a provision of the aforementioned law, National Indian Foundation (FUNAI) hired several natives as officials and subsequently pressured them to ask for their individual emancipation. However, none of these servers ever came to be emancipated. Some Terena also had a prominent participation in the creation of the first associations of indigenous representation at the national level, which were later boycotted by the state. Due to the negative repercussion in public opinion, the emancipation project was abandoned and, with the promulgation of the 1988 Constitution, the tutelage lost its restrictive character, remaining only the sense of special protection.

Keywords: Terena; emancipation; resistance.

1 INTRODUÇÃO

Acontecimentos das décadas de 1970 e 1980 são considerados fundamentais para a organização e consolidação do movimento indígena em âmbito nacional. Um dos mais importantes foi a resistência dos povos originários a um projeto do governo de emancipar da tutela vários indivíduos e grupos inteiros.

Nos discursos de autoridades oficiais, os Terena eram frequentemente citados como exemplo de índios que poderiam ser emancipados por terem alcançado um avançado grau de integração à comunhão nacional e por supostamente viverem de forma indistinta aos demais brasileiros. Também se falou em priorizar a emancipação de indivíduos considerados mais preparados para exercer sua cidadania sem a intermediação do órgão tutor, aparecendo com frequência nesses discursos sempre algum Terena com projeção.

A proposta governamental, no entanto, não foi bem acolhida pelos indígenas e pelas organizações da sociedade civil que lhes prestavam apoio, principalmente porque havia a desconfiança de que a posse sobre as terras tradicionalmente ocupadas poderia não mais estar assegurada às coletividades a partir do ato emancipatório.

Depois de muita articulação política e resistência dos índios, o projeto foi abandonado, até que a nova Constituição derrubou o paradigma integracionista, reconhecendo o direito de as etnias conservarem seus usos, costumes e tradições.

Com isso, o Estado não pode mais utilizar da prerrogativa da tutela para controlar a vida particular dos indígenas, nem pode pressionar para que grupos e indivíduos abdicuem de garantias especiais para gozar da cidadania brasileira plena.

Achamos importante pôr em relevo o fato de que alguns personagens de destaque na luta contra a emancipação vieram a ingressar no quadro permanente de funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Embora os Terena fossem os índios mais recorrentemente citados como emancipáveis, não eram os únicos. Diversos indígenas de outras etnias também tiveram papel destacado na resistência contra a emancipação, porém, tivemos que optar por um recorte étnico dada a limitação do espaço para tratar do assunto.

As informações aqui expostas são baseadas principalmente em fontes bibliográficas e notícias da imprensa.

2 A REPRESENTAÇÃO DOS TERENA NO IMAGINÁRIO OFICIAL

Na literatura histórica, os Terena gozam da fama de índios laboriosos e colaborativos com a sociedade envolvente. Segundo Carvalho (1979, p. 123), fontes do período pré-colonial informam que antepassados desse grupo “chegaram a atingir nível de produção que os distinguiu dos demais grupos nativos, dada a excepcionalidade de seus cultivos agrícolas, de seu artesanato e de sua tecelagem”.

Estes nativos “comercializavam, desde a segunda metade do século XVIII, alimentos diversos, tecidos, redes e outros produtos nos estabelecimentos oficiais da Colônia e depois do Império. Por vezes chegaram a estabelecer relações de aliança com os luso-brasileiros” (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007, p. 9).

A tradição de firmar pactos com os não índios resultou no engajamento na guerra contra o Paraguai (1864-1870), na expectativa de que o governo brasileiro, em reconhecimento ao seu patriotismo, assegurasse-lhes o domínio deles sobre as terras que tradicionalmente ocupavam, o que não aconteceu. Terminada a guerra, aldeias estavam destruídas e a população indígena se dispersou por fazendas da região, que absorveram mão de obra nativa em condições de semiescravidão. No início do século XX, muitos Terena atuaram na construção das linhas telegráficas e na abertura da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (CARVALHO, 1992).

No século XX, apesar de as terras sob o controle dos Terena serem exíguas, o seu engajamento na agricultura e na pecuária se destacava sob a tutela do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Assim,

[...] o SPI identifica a propensão dos Terena para a assimilação, manifestada na facilidade e habilidade em incorporar novas tecnologias e formas organizacionais. Os Terena passam a ser vistos inclusive como aliados estratégicos na tentativa de atingir outras populações indígenas consideradas como mais refratárias aos objetivos integracionistas do órgão indigenista. (PEREIRA, 2009, p. 119).

Lembrando um episódio que ocorreu em 1922, quando um líder Terena redigiu um documento ao SPI reivindicando a substituição dos funcionários “brancos” por indígenas, Vargas (2011, p. 387) ressalta que, já naquela época, “os Terena se reconheciam como capazes de se administrarem. Apropriando-se das normas que regiam o SPI julgaram-se habilitados para as tarefas administrativas daquele órgão”.

Nas primeiras décadas daquele século, o SPI atraiu famílias Terena para viverem na reserva indígena de Dourados, na esperança de que motivassem o incremento da lavoura de outros povos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), pois acreditava-se que a interação com as etnias Kaiowá e Nhandeva e a miscigenação que dela resultaria propiciariam a civilização gradual dessa população (PEREIRA, 2009).

Em 1932, famílias terena começaram a migrar para a reserva indígena de Araribá, no noroeste paulista, também estimuladas pela agência estatal (DINIZ, 1979). Esperava-se que os recém-chegados disseminassem conhecimentos agrícolas e artesanais aos Kaingang e Guarani (CARVALHO, 1979).

O trabalho externo às aldeias em Mato Grosso absorvia grande contingente. Em meados dos anos 1940, “a quase totalidade dos estabelecimentos pecuários vizinhos empregavam os próprios Terena como trabalhadores, fosse como diaristas ou como trabalhadores fixos (peões)” (AZANHA, 2005, p. 84). O tipo de empreitada “ia desde a derrubada da mata e a formação das pastagens e lavouras até à manutenção, plantio das roças, manejo do gado, além da construção da infraestrutura das propriedades” (XIMENES, 2011, p. 74).

A massiva conversão ao cristianismo foi outro fator que chamou a atenção para a percepção dos Terena como um povo que buscava aproximação com os ditos civilizados. No final dos anos 1960, Schaden (1969, p. 237) verificava que

Missionários norte-americanos, tanto católicos como protestantes, que há muitos decênios envidam esforços sistemáticos e altamente competitivos para conduzir os Terena cada qual para a sua respectiva confissão, lograram fazer com que todos ou quase todos os membros da tribo se considerem hoje membros de uma ou de outra Igreja.

Tempos mais tarde, Darcy Ribeiro (1986, p. 409) fez o seguinte comentário:

Dentre todos os índios civilizados que conhecemos, os Terena são os únicos que chegaram a experimentar uma efetiva conversão religiosa. Com efeito, a conduta dos Terena protestantes, tanto no culto como na vida diária, é quase indistinguível da de qualquer população rural pobre.

Quanto às relações com a cidade, na década de 1960, Cardoso de Oliveira (1968, p. 125) já constatava que

Não há Terena adulto que não tenha, de um modo ou de outro, alguma experiência relacionada com a vida urbana. Ou por passagens pelas cidades da região proporcionada por *labour migration*, ou por viagens de uma aldeia a outra em busca de novas moradas de caráter permanente, ou, ainda, se bem que em menor número, por excursões recreativas e esportivas, o índio participa naquelas pautas culturais mais atraentes da vida cidadina. Essas diferentes modalidades de contato com a cidade conduz o Terena aldeado a acolher, gradativa e progressivamente, um expressivo número de idéias, capaz de reorienta-lo na situação interétnica e, de um modo muito particular, na situação de vida comunitária na reserva.

A interação com os agrupamentos urbanos fez aumentar a necessidade de renda para adquirir bens e serviços não produzidos nas comunidades e, assim, os trabalhos assalariados foram ganhando importância, sendo os cargos públicos o tipo de emprego mais cobiçado, por conferir certa estabilidade.

Conforme identificou Pereira (2009), os Terena costumam apresentar um estilo de comportamento peculiar nos relacionamentos com instituições e com membros da sociedade envolvente, o qual preconiza a demonstração de civilidade principalmente com aqueles que ocupam posições de prestígio. Esse código de etiqueta “envolve palavras, atos e formalidades reciprocamente adotadas para demonstrar respeito mútuo e consideração, de acordo com o status atribuído a cada posição social” (PEREIRA, 2009, p. 84).

A forma diplomática e polida de encaminhar reivindicações contribui para que os Terena sejam pensados pelos agentes governamentais como índios mais

“aculturados” que a maioria. Isto posto,

[...] a representação social, que circulava no SPI acerca dos índios Terena, de que estes índios seriam mais ‘civilizados’, mais ‘capazes’ para o trabalho, levou também a considerá-los como próximos da ‘emancipação’, ou seja, da retirada de suas aldeias da estrutura político-administrativa do SPI. (FERREIRA, 2007, p. 138).

Tal percepção se aprofundou após a criação da FUNAI em 1967.

3 TUTELA E CAPACIDADE CIVIL NO ESTATUTO DO ÍNDIO

Tendo nascido em pleno regime militar para substituir o SPI na gestão da política indigenista, a FUNAI

[...] foi criada sob a premissa do relacionamento desigual entre o indígena e o Estado. A instituição tratou o indígena, oficialmente, como um ser passivo e primitivo que dependia da tutela estatal não só para sobreviver, também para se desenvolver “corretamente”. (TRINIDAD, 2018, p. 275).

Com a exceção de curtos períodos, o comando dessa autarquia esteve com oficiais de alta patente até julho de 1983. Havia uma percepção dos governantes de que a assistência aos indígenas gerava despesas excessivas e inviabilizava a exploração por particulares das riquezas contidas nas áreas sob controle dos grupos. Nesse sentido, interessava retirar progressivamente investimentos públicos nas comunidades e abolir o caráter inalienável de suas terras, promovendo a aceleração da incorporação destas à economia de mercado.

O principal marco regulatório da política de assistência e proteção aos indígenas passou a ser a Lei 6.001, conhecida como Estatuto do Índio, promulgada em 1973. Tal diploma legal, em seu artigo primeiro, declarava como objetivo integrar os índios “progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973, n.p.).

Influenciado por uma concepção evolucionista de cultura, o artigo quarto dessa legislação classificava os indígenas em três categorias, de acordo com o seu grau de integração na nação brasileira:

I- Isolados – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

II- Em vias de integração – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III- Integrados – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura. (BRASIL, 1973, n.p.).

Observando a categorização acima exposta, fica fácil de compreender que

O arcabouço ideológico que embasou a construção do Estatuto do Índio, em 1973, estava atrelado à ideologia integracionista, entendendo a condição de indígena como algo transitório, considerando que o índio, na medida em que conhecesse a “civilização”, dela se embeberia, se transformando em um civilizado e deixando, por isso, de ser índio – perdendo, conseqüentemente, seus direitos diferenciados. (MENEZES, 2016, p. 526).

Os índios considerados não-integrados ficavam subordinados à tutela da FUNAI para proteção de seu patrimônio. De acordo com Marczyński (1991), o Código Civil de 1916 – somente revogado em 2002 –, em seu art. 6º, imputava sobre os indígenas uma tutela que não os reconhecia como sujeitos de capacidade civil plena. Esse instrumento compreendia que o índio “está culturalmente diminuído para entender, querer e manifestar o que quer conforme as normas sociais e os preceitos legais da sociedade nacional” (MARCZYNSKI, 1991, p. 324).

Conforme a leitura de Martins (2005, p. 89),

Entendeu o legislador civil daquela época que, da mesma forma que os menores, entre 16 e 21 anos, ou os pródigos, os índios não possuem uma visão aprimorada da sociedade envolvente, devendo, por essa razão, estar assistidos nos atos jurídicos, de maneira a evitar prejuízo a eles mesmos, pois assim estariam protegidos da ganância de homens inescrupulosos que poderiam se aproveitar de sua ingenuidade.

Naquele momento, a legislação nacional não encampava a figura da propriedade coletiva da terra, e, deste modo, a tutela visava acima de tudo à proteção dos territórios indígenas, sendo o instrumento que garantia aos índios o “usufruto permanente e exclusivo de suas terras e recursos naturais do solo” (RAMOS, 2011, p. 68). Nesses termos, faz sentido pensar que “Embora o conceito de tutela sobre populações indígenas pareça no mínimo paternalista e

anacrônico, na prática, deu-lhes uma proteção jurídica eficaz” (CUNHA; ALMEIDA, 2009, p. 280).

Conforme Amado (2016, p. 262), em relatos de caciques hoje idosos, é recorrente “a lembrança dos tempos em que até para viajarem necessitavam de uma autorização da FUNAI, sem a qual não poderiam nem sair da comunidade”.

O teor do artigo oitavo do Estatuto deixa transparecer o forte controle governamental sobre os tutelados:

Art. 8º São nulos os atos praticados entre o índio não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não tenha havido assistência do órgão tutelar competente.

Parágrafo único. Não se aplica a regra deste artigo no caso em que o índio revele consciência e conhecimento do ato praticado, desde que não lhe seja prejudicial, e da extensão dos seus efeitos. (BRASIL, 1973, n.p.).

Esses termos explicitam a inviabilidade de o indígena “firmar qualquer tipo de contrato (compra, venda, abrir conta em banco, etc.) sem a assistência do órgão tutelar (FUNAI) sob pena de nulidade” (AMADO, 2016, p. 263).

O professor Silvio Coelho dos Santos entendia que a tutela prevista no Estatuto não vinha sendo interpretada corretamente por servidores públicos que a administravam, pois, no seu sentido lato, ela significava uma proteção especial que, na prática, não impedia os indígenas de exercerem a cidadania, pois

Os índios são brasileiros natos; têm direitos políticos, podendo votar e ser eleitos (Resolução 7.019/1966 do Tribunal Superior Eleitoral); têm direito à propriedade (Estatuto do Índio, art. 32); direito a administrarem seus próprios negócios e participarem da administração do patrimônio indígena que é gerido pela Funai (Estatuto do Índio, art. 42); têm direito a se organizarem em associações; têm direito de constituir diretamente advogados (Estatuto do Índio, art. 37). (SANTOS, 1995, p. 98-9).

O Estatuto permitia aos indivíduos interessados a possibilidade de requererem a emancipação dessa tutela a um juiz competente, desde que os solicitantes preenchessem os requisitos estipulados no art. 9º, que eram “I- idade mínima de 21 anos; II- conhecimento da língua portuguesa; III- habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; IV- razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional” (BRASIL, 1973, n.p.). A mesma lei também

previa a possibilidade de uma emancipação coletiva, desde que solicitada por integrantes do grupo interessado. O artigo 11 estipulava:

Mediante decreto do Presidente da República, poderá ser declarada a emancipação da comunidade indígena e de seus membros, quanto ao regime tutelar estabelecido em lei, desde que requerida pela maioria dos membros do grupo e comprovada, em inquérito realizado pelo órgão federal competente, a sua plena integração na comunhão nacional. (BRASIL, 1973, n.p.).

Desconhecem-se, contudo, casos concretos de cidadãos ou comunidades que tenham requerido a emancipação. Fato interessante é que o Estatuto definia em seu Art. 16, § 3º, que “O órgão de assistência ao indígena propiciará o acesso, aos seus quadros, de índios integrados, estimulando a sua especialização indigenista” (BRASIL, 1973, n.p.). Isso criou uma expectativa em muitos indígenas de obterem empregos dentro ou perto de suas aldeias, a fim de reverter a escassez de oportunidades de obtenção de renda nesses lugares, ampliando o seu poder aquisitivo e melhorando o seu status social.

Centenas de indígenas vieram a ser contratados nos termos da Consolidação das Leis Trabalhistas e posteriormente obtiveram estabilidade com a Lei 8.112, de 1990, que passou a regulamentar o regime estatutário dos servidores públicos da União.

A partir da nova Constituição, o provimento de cargos efetivos na administração pública passou a ocorrer unicamente através de concurso público. Porém é possível entender o disposto no parágrafo 3 do artigo 16 do Estatuto “como uma determinação para que a FUNAI admita predominantemente índios em seus quadros de livre nomeação” (LIMA, 2011, p. 74-5).

A nomeação de indígenas para cargos de confiança continua acontecendo e é objeto de acirrada disputa por diferentes facções indígenas.

4 O PROJETO DE EMANCIPAÇÃO INDÍGENA

O assunto da emancipação começou a ganhar repercussão no governo do general Ernesto Geisel, em janeiro de 1975, quando o ministro do Interior, Maurício Rangel Reis, concedeu uma entrevista coletiva na qual informava que a Lei 6.001 poderia sofrer modificações para permitir a emancipação coletiva de povos inteiros. Ele voltou ao tema em abril do mesmo ano, ao dizer publicamente que a

emancipação era um assunto do interesse dos próprios índios mais aculturados, destacando a importância de a FUNAI desenvolver nas áreas indígenas projetos especiais, de modo a garantir a autossuficiência das comunidades (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979).

Havia um entendimento do governo de que a prioridade não deveria ser assegurar aos índios a recuperação da posse de seus territórios, mas desenvolver nas áreas em que ocupavam projetos econômicos nos moldes que se aplicavam às populações camponesas.

Em outubro de 1976, o ministro tornou pública a existência de um anteprojeto que pretendia normatizar a emancipação, prevendo a possibilidade de extinguir a tutela por meio de decisão judicial a partir da requisição do órgão indigenista. Ainda, admitiu a intenção de agilizar os processos de emancipação de índios da região Sul e daqueles que viviam no atual Mato Grosso do Sul (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979).

Uma revista publicada pela própria FUNAI no final daquele mesmo ano noticiava o seguinte plano do seu dirigente, o general Ismarth de Araújo Oliveira:

Após visitar as aldeias de Taunay e Ipegue, em Aquidauana, o presidente da FUNAI chegou à conclusão de que os índios Terena, daquela área, estão em avançado grau de aculturação e que para alcançarem a emancipação necessitam da implantação de projeto de desenvolvimento comunitário. Esse projeto será implantado pela FUNAI em janeiro próximo. (FUNAI, 1976, p. 64).

Ao proporem a emancipação, agentes do governo chegaram a pensar que o apelo à liberação de uma relação paternalista que significava a tutela fosse despertar uma reação favorável dos indígenas e de seus defensores, mas o que aconteceu foi o contrário (RAMOS, 2004). No final de 1976, ao anunciar as metas da política indigenista, Rangel Reis teria declarado:

Vamos procurar cumprir as metas fixadas pelo presidente Geisel, para que através de um trabalho concentrado entre vários Ministérios, daqui a 10 anos possamos reduzir para 20 mil os 220 mil índios existentes no Brasil e daqui a 30 anos, todos eles estarem devidamente integrados na sociedade nacional. (REIS *apud* COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979, p. 11).

No dia 23 de janeiro de 1977, o ministro anunciava que a etnia Terena tinha o desejo de obter a emancipação (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979). Entretanto, as

comunidades não haviam sido sequer consultadas. Uma matéria publicada em um jornal proclamava que, segundo anteprojeto do governo,

O primeiro caso de emancipação em perspectiva, no entanto, será de uma comunidade inteira, a dos índios Terena que vivem no pantanal do Mato Grosso. Totalizando 1.488 indivíduos, eles já alcançaram alto grau de aculturação, que permitirá, segundo a Funai, o cancelamento do regime tutelar. (LUCENA, 1977, n.p.).

Uma notícia que deu na imprensa em março de 1977, tratando dos preparativos para a recepção do presidente da República na aldeia de Taunay, confirmava que os Terena eram os indígenas apontados para receberem primeiramente a emancipação e que representantes dessa etnia estiveram em Brasília pouco tempo antes, contestando a medida, por não se considerarem ainda preparados (MINISTRO..., 1977). Havia bastante desinformação, e a maioria dos indígenas não tinha muita clareza do que pretendia essa proposta de emancipação e de quais seriam as suas consequências práticas, o que provocava apreensão e receio entre as lideranças.

A visita do Chefe de Estado aconteceu no dia 28 de abril de 1977. As aldeias Bananal e Ipegue receberam investimentos em infraestrutura para preparar a recepção. Foi instalada energia elétrica e reformadas as duas sedes dos postos da FUNAI, bem como três escolas, uma enfermaria e uma casa de hóspedes. Também foram construídos poços artesianos, chafarizes, um depósito para estocar a produção agrícola e um campo de pouso para aeronaves. Os índios, contudo, não se convenceram de que a emancipação seria proveitosa (DO CARMO, 1977) e redigiram um documento opinando que ainda não era o momento de se decidir sobre a retirada da condição tutelar. Os investimentos recebidos faziam parte de um planejamento para favorecer a integração da economia doméstica aos mercados regionais a partir do estímulo à produção.

Também em 1977, a Câmara dos Deputados instaurou uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar denúncias sobre invasão de terras indígenas, que realizou interrogatórios com indígenas e agentes do campo indigenista, buscando informações e opiniões inclusive sobre a questão da emancipação. Dentre os interrogados estava o terena Jair de Oliveira, presidente da Câmara Municipal de Aquidauana.

Em reportagem de março de 1977, Jair é mencionado na fala de Rangel Reis como um caso emblemático de índio com capacidade civil plena, exemplo de que toda a população Terena estaria em condições de ser emancipada (EMANCIPAÇÃO..., 1977). Outra matéria publicada um ano depois informava que o Ministério do Interior havia concluído a minuta de decreto que, no entendimento desta pasta, corrigiria injustiças toleradas pela Lei 6.001, havendo de considerar que

Há inúmeros casos de índios já perfeitamente integrados à civilização, como, por exemplo, o do presidente da Câmara de Vereadores de Aquidauana, Jair de Oliveira, da tribo terena, os quais, no entanto, continuam gozando de todos os benefícios da tutela governamental: não pagam impostos, não respondem criminalmente perante a lei, além de ter sempre direito à posse da terra da tribo de origem. Isso tudo sem contar os favores hoje oferecidos aos menores de idade (O QUE..., 1978, p. 3).

Esse julgamento tendencioso inferia que o indígena não se emancipava somente para continuar obtendo “favores” (e não direitos) concedidos por um Estado paternalista.

Em depoimento à CPI, Jair admitiu que o seu povo ansiava pelo “progresso econômico, cultural e espiritual”, porém, quando se percebeu que a emancipação poderia acarretar a retirada da assistência da FUNAI nas aldeias, os líderes decidiram não aceitar a proposta nos termos que estavam colocados. O vereador exaltou que se sentia bem integrado à sociedade brasileira e que o status que conquistou deveu-se apenas ao seu próprio esforço, nunca dependendo da assistência da FUNAI. Por isso mesmo, jamais cogitou pedir para si a emancipação. Jair também declarou que compreendia a recusa de seus patrícios, pois grande parte deles não estava no mesmo grau de integração que ele próprio e prescindia da intensificação da ajuda do órgão, principalmente na área agrícola (OLIVEIRA, 1978).

Em 2 de fevereiro de 1978, Rangel Reis divulgou que Geisel assinaria naquele mês um decreto para liberar indígenas da tutela. Um importante periódico descrevia que

A medida abrangerá cerca de 2 mil índios e o Ministro do Interior pretende emancipar cerca de 100 no atual Governo, entre os quais apontou o cacique Mário Juruna, o Vereador Jair, de Aquidauana e a comunidade dos Terenas, “para servir de exemplo aos demais”. A Funai não terá obrigações para com

o índio ou a comunidade indígena que pedirem emancipação, mas lhes dará títulos de posse e domínio da terra, como compensação. O prazo de carência para qualquer negociação com estas terras será de 10 anos e esse tipo de proteção não beneficiará o índio que morar em cidades (GEISEL..., 1978, n.p.).

Em uma publicação do Ministério do Interior de agosto de 1978, o titular da pasta reitera o compromisso com a formulação de um decreto para regulamentar a emancipação e anuncia que:

O objetivo básico a médio e longo prazo é a verdadeira integração do índio à comunhão nacional, é proporcionar-lhe plena consciência de que é um brasileiro-índio, fazendo parte de uma sociedade que abriga diferentes raças e credos, sem qualquer tipo de discriminação racial. Tem-se firme convicção de que esse objetivo pode e deve ser alcançado no futuro; de que índio não é um ser diferente, para viver segregado em reservas, mas que deve participar do esforço do desenvolvimento nacional (REIS, 1978, p. 83).

Uma matéria publicada no jornal sul-mato-grossense *O Progresso* trazia a fala do general Ismarth justificando que o anúncio do decreto de emancipação não deveria causar surpresa, porque a própria Convenção nº 157 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil era signatário, estabelece a emancipação dos indígenas. Na mesma página, aparece estampada uma foto do terena Ramão Machado, citado na legenda como “um exemplo de emancipação” (RANGEL..., 1978, p. 1).

A mencionada Convenção, que é de 1957, de fato, em seu artigo 2º, item 1, estipula que “Competirá principalmente aos governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países”. Entretanto, no item 4 do mesmo artigo, determina que “Será excluída a força ou a coerção com o objetivo de integrar as populações interessadas na comunidade nacional”³ (OIT, 1957, n.p.). A maneira como o governo vinha agindo, entretanto, deixa clara a existência de coerção.

A FUNAI promoveu em setembro de 1978, em Brasília, um evento intitulado “Encontro de Antropólogos e Indigenistas, sobre a regulamentação de dispositivos do Estatuto do Índio”, no qual Ismarth colocou em discussão a minuta do decreto

³ A Convenção 169 da OIT, de 1989, revogou o viés integracionista da Convenção 157.

que tratava da emancipação, ouvindo dos participantes a opinião unânime de que naquele instante a prioridade do governo deveria ser a demarcação das terras indígenas, cujo prazo de cinco anos estabelecido pela Lei 6.001 estava quase expirando. A retirada do regime tutelar foi considerada inoportuna, “tendo em vista o fato de ainda não haver uma relação de equidade entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional” (BIGIO, 2007b, p. 124). A posição dos antropólogos e indigenistas, segundo a imprensa, “foi recebida com irritação pelos assessores do ministro Rangel Reis, que a interpretaram como uma barreira a qualquer diálogo sobre a emancipação” (ANTROPÓLOGOS..., 1978, p. 14).

À medida que os indígenas foram se informando da questão, perceberam que

[...] emancipar-se representava deixar de ser índio. Porque transformados em meros brasileiros, eles passariam a viver em terras que seriam objeto de propriedade privada e, portanto, alienáveis, pois no entender dos legisladores, os índios só teriam direito ao uso exclusivo e permanente de suas terras na condição de se manterem como menores tutelados pelo estado. (RAMOS, 2004, p. 177).

Em 3 de novembro de 1978, o Ministério do Interior comunicou que a Presidência da República tomara a decisão de suspender temporariamente a proposta de emancipação (COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, 1979). Em 8 de novembro, foi organizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo um ato de protesto que reuniu mais de 2.000 pessoas. Naquela oportunidade, mais de 100 entidades manifestaram desacordo com o projeto. Um dos participantes de destaque no protesto foi o estudante de Direito e funcionário público terena Maurício Pedro, que residia na cidade de Campinas e declarava que a emancipação compulsória seria prejudicial aos índios, pois nem mesmo ele, que morava havia muitos anos longe de sua aldeia, sentia-se apto para competir em pé de igualdade na sociedade dos brancos (ATO..., 1978).

Em livro publicado dois anos antes, Cardoso de Oliveira (1976, p. 134) chegou à conclusão de que

[...] a população Terêna, ainda que *integrada* à estrutura econômica regional, nem por isso será – num futuro previsível – *assimilada* pela sociedade brasileira ou por seus segmentos sócio-culturais. Talvez nem mesmo isso chegue a ocorrer algum dia, se persistirem as mesmas condições que têm

levado a quase totalidade dessa população a permanecer *aldeada*. A assimilação de alguns *indivíduos*, geralmente filhos e netos de índios emigrados de suas comunidades, não é suficiente para nos permitir diagnosticar a população Terêna, em seu conjunto, como em vias de incorporação à sociedade nacional.

Passados mais de 40 anos dessa afirmação, essa incorporação não parece estar nem perto de se confirmar, mesmo tendo a migração para as cidades e os casamentos com não indígenas se intensificado sobremaneira. Na opinião do citado antropólogo,

[...] a chamada capacidade empresarial dos Terêna (considerada como um dos indicadores mais expressivos de sua emancipação) está presente num número reduzidíssimo de indivíduos. Se é verdade que há pequenos empresários indígenas, com suficiente iniciativa para se utilizar – ainda que com variável eficiência – das regras do jogo econômico imperante na sociedade regional alienígena, há uma imensa maioria cuja única chance – se emancipada – será atrelar-se às camadas menos favorecidas da sociedade nacional. Uma emancipação nessas circunstâncias representaria a institucionalização de uma estratificação social altamente lesiva aos interesses indígenas, uma vez que seria uma cunha a mais a dividir, e por suposto, desorganizar a vida tribal. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1979, p. 57-8).

A tentativa de legislar sobre a emancipação removeu os indígenas da invisibilidade, já que a imprensa pouco falava deles até então. Ramos (1995) classificou essa fase como “o momento heroico do indigenismo”, enaltecendo que

[...] antropólogos, advogados, jornalistas, religiosos e artistas se revezaram num inflamado palco político com líderes indígenas que, como por encanto, afloraram na cena pública, tomando de assalto os meios de comunicação [...]. Embalados pelo sucesso de seus protestos, que conseguiram engavetar o projeto de emancipação, os índios criaram a União das Nações Indígenas e os brancos se organizaram em uma proliferação de entidades de apoio ao índio. (RAMOS, 1995, p. 6).

Ao participarem de assembleias promovidas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) nos anos 1970, lideranças indígenas nacionais se deram conta de problemas comuns enfrentados em suas comunidades e, a partir disso, construíram uma identidade pan-indígena instrumentalizada na arena política (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Mas o assunto da emancipação, que parecia então enterrado, foi resgatado pelo governo poucos anos mais tarde.

5 A PRESSÃO SOBRE OS ÍNDIOS SERVIDORES DA FUNAI

O tema voltou à pauta em 1981, quando o coronel João Carlos Nobre da Veiga assumiu a presidência da FUNAI, admitindo que a fundação estava estudando propor alterações no Estatuto do Índio que permitissem conceder emancipação *ex-offício* de indivíduos indígenas (FUNAI..., 1981d). Em janeiro daquele ano, o coronel havia declarado à imprensa que entendia que o Estatuto preconizava que somente índios integrados teriam direito de ingressar nos quadros da autarquia (ÍNDIOS..., 1981a).

No órgão, o ambiente era tenso porque, no ano anterior, funcionários haviam sido demitidos sob alegação de insubordinação. Dentre os alvos da medida emancipatória poderiam estar os índios funcionários, já que fora noticiado em fevereiro daquele ano o seguinte:

Os 250 índios que trabalham para a Funai poderão vir a ser submetidos a uma legislação especial, que definirá se eles conservarão a tutela do órgão ou adquirirão responsabilidade civil perante o Estado. Desses índios, dois trabalham na sede da Funai em Brasília e os outros estão espalhados pelo país, em delegacias regionais e postos indígenas. Atualmente são regidos pela CLT e pagam encargos sociais, recebendo entre um e quatro salários mínimos e trabalhando como auxiliares de ensino, atendentes em ambulatórios, motoristas. A emancipação desses índios é vista como desejável pela Funai, diante de casos como o de Marcos Terena que, embora seja piloto, não pode prestar concurso para a Funai, porque a companhia de seguros recusa contrato de tutelados. (FUNAI..., 1981b, p. 17).

Marcos Terena, cujo nome de batismo era Mariano Justino Marcos, tinha na época 28 anos, cursava faculdade de Administração de Empresas, havia concluído o curso de especialização em voo por instrumentos na Academia da Força Aérea, possuía brevê de piloto comercial e já havia pilotado aeronaves da FUNAI mesmo sem vínculo empregatício com a instituição (DEPUTADO..., 1981).

Este caso ganhou repercussão nacional e se tornou emblemático da luta indígena. Foi generalizada a interpretação de que estava sendo imposta a ele uma exigência de negar a identidade étnica em troca do emprego. A recusa de Marcos soava como um gesto representativo da vontade coletiva indígena de resistir ao colonialismo interno. Na época, o jovem (TERENA, 1981) chegou a declarar que, se aceitasse o cargo em troca do pedido de emancipação, estaria traíndo não

apenas a sua própria condição de índio, mas todo o seu povo e as outras nações indígenas brasileiras.

Relembrando dessa situação anos mais tarde, Marcos desabafou:

Entre voltar a ser branco e continuar piloto, e a voltar a ser índio, mesmo sendo subversivo, optei pela volta às minhas origens e me senti um verdadeiro filho pródigo. Sabia ler, escrever, falar o português, o espanhol e interpretar o inglês, o francês. Sabia analisar a situação política, econômica e social do nosso país. Por isso não pude ser enquadrado como um índio padronizado na cabeça dos dirigentes do órgão tutor, e como castigo vi por três anos ser impossível pilotar mesmo nas aeronaves do órgão, pois, segundo eles, era impossível admitir um índio pilotando. Afinal, o índio era incapaz perante a lei. (TERENA, 1990, p. 6).

Em fevereiro de 1981, a FUNAI, por meio de sua assessoria de comunicação, deu uma resposta contundente às críticas que vinha recebendo de Marcos, alegando que este universitário deveria ter um mínimo de reconhecimento pelo fato de estar sendo beneficiado pela fundação desde 1977 através do custeio de uma bolsa de estudos, alimentação e abrigo em Brasília, além de o órgão prover a obtenção de sua carteira profissional como piloto e permitir que o jovem usasse aeronaves oficiais para completar suas horas de voo necessárias para tirar o brevê, recebendo também diárias, refeições e o direito de fazer telefonemas. A instituição notificava ainda que o terena não fora contratado por não atender a requisitos técnicos previstos em edital (FUNAI..., 1981c). A nota também mencionava a questão de a seguradora se recusar a firmar contrato com um piloto tutelado. O que chamou a atenção foi a passividade da FUNAI em aceitar esse suposto ato discriminatório. Causava perplexidade também a acusação de que Marcos estaria sendo ingrato, como se o órgão estivesse lhe prestando um favor ao conceder-lhe assistência estudantil, quando, na verdade, seria uma obrigação.

Em agosto de 1981, Nobre da Veiga declarou a um jornal que se a FUNAI ainda conferia assistência a um indígena que havia deixado sua comunidade para morar na cidade é porque mantinha uma atitude de respeito e consideração para com aquele sujeito, embora a entidade não tivesse o dever de continuar o apoiando. Ainda afirmava que diversos indivíduos assumiam a identidade indígena apenas quando lhes convinha, mencionando como exemplo o próprio Marcos,

que havia viajado no mês anterior para o Equador sem ter solicitado a anuência do órgão tutor (FUNAI..., 1981f).

Tal avaliação é paradoxal, pois, se de um lado julga correto a FUNAI desincumbir-se da responsabilidade de assistir ao índio vivendo em contexto urbano, de outro, considera imprescindível a autorização da entidade para viajar para o exterior.

6 A CRIAÇÃO DA UNIND E O BOICOTE DO GOVERNO A ESTA ENTIDADE

Marcos liderava um grupo complementado por estudantes secundaristas de etnias diversas que, no começo dos anos 1980, estava morando na capital federal e recebendo auxílio da FUNAI na forma de bolsas de estudo e alojamento, até que a direção do órgão decidiu enviá-los de volta para suas regiões de origem, oferecendo-lhes em troca empregos públicos. Aqueles que resistiram vivendo em Brasília fundaram uma entidade chamada União das Nações Indígenas (UNIND) (BICALHO, 2010).

Em abril de 1980, a UNIND foi oficializada, incluindo estudantes pertencentes aos povos Bakairi, Bororo, Canela, Karajá, Pataxó, Terena, Urubu-Kaapor e Xavante. Em agosto daquele ano, outra organização, com o mesmo propósito de representar nacionalmente o movimento indígena, batizada com o mesmo nome, mas com a sigla UNI, foi formalizada, tendo à frente Domingos Veríssimo Marcos (tio de Marcos Terena). As duas agremiações foram unificadas sob a sigla UNI e, em abril de 1981, o sobrinho foi eleito seu presidente em uma assembleia (SANT'ANA, 2010).

Acerca da organização do movimento indígena na década de 1980, Pacheco de Oliveira e Freire (2006, p. 194) contam que “à medida que crescia o movimento surgiam também divergências e iniciativas autônomas entre os índios”. Segundo Ferreira (2017), dentro da própria UNI, em 1982, ocorreu um desentendimento entre Domingos e seu sobrinho, quando ambos passaram a se considerar presidentes da organização, impasse que terminou com a saída de Marcos do comando.

Em março de 1981, havia sido anunciado na imprensa que o presidente da República, general Figueiredo, era contrário à UNIND e proibira que a FUNAI desse qualquer suporte àquela entidade, por considerá-la apadrinhada por gente que pretendia tornar a relação dos índios com a política indigenista oficial

incompatível (FIGUEIREDO..., 1981). Pouco depois, Nobre da Veiga declarou que a organização indígena seria ilegal porque os indivíduos que a compunham não tinham a plena capacidade civil e assim seriam equiparados aos menores de idade (FUNAI..., 1981e).

A atuação da UNI incomodou tanto a direção da FUNAI, que esta, em retaliação, decidiu interromper o convênio com a Casa do Ceará, onde os estudantes ficavam alojados (JURUNA; HOHLFELDT; HOFFMAN, 1982). Para não serem mandados de volta para Campo Grande, quatro índios Terena (Samuel, Newton, Sebastião e Vilson) tiveram de recorrer à Justiça (TRF..., 1981). Marcos, que a essa altura trabalhava em uma assessoria na Câmara dos Deputados, foi surpreendido pela notícia de que sua matrícula havia sido transferida para uma faculdade na capital sul-mato-grossense (SEM..., 1981).

A respeito da transferência compulsória dos estudantes, a imprensa reverberou:

A Fundação Nacional do Índio, com o objetivo de desarticular a União Nacional das Nações Indígenas, criada por 15 índios estudantes em Brasília, suspendeu o convênio com uma instituição filantrópica, onde eles moram e deu um prazo de três dias para que se mudem.

O diretor do Departamento Geral de Projetos Comunitários, Coronel Ivan Zanoni Hausen afirmou que a medida obedece à legislação, pela qual os índios devem permanecer o mais próximo possível de suas aldeias. (ÍNDIOS..., 1981b, p. 8).

Na época, Marcos teria declarado a jornalistas que representantes da agência indigenista tentaram fomentar uma cisão no grupo de estudantes apelando para pressões psicológicas e oferta de bolsas de estudos em outros estados, conseguindo convencer alguns indivíduos (FUNAI..., 1981a). Comentando este episódio muito tempo depois, o indígena afirmara que “o General Golbery do Couto e Silva determinou que o Presidente da Funai, Coronel do Exército João Carlos Nobre da Veiga, expulsasse aqueles indígenas, quando ‘chegaram à conclusão’ de que o índio jamais deveria acessar o 1º e 2º graus e, muito menos, a universidade” (TERENA, 2003, p. 100).

O livro *O gravador do Juruna* traz a transcrição de uma reunião ocorrida na sede da FUNAI ainda em 1981, em que Marcos Terena e seu irmão mais novo, Carlos – que era estudante secundarista –, acompanhados por outros estudan-

tes indígenas, discutem acaloradamente com um coronel diretor do órgão por causa da decisão que afetou os índios que viviam na capital nacional (JURUNA; HOHLFELDT; HOFFMAN, 1982). Suspeitava-se de que a FUNAI pretendia na verdade afastar o jovem líder dos principais canais de comunicação do país e dificultar a sua participação em fóruns onde sua voz vinha tendo alcance.

Analisando os fatos, faz sentido a afirmação de Cardoso de Oliveira (1988) de que naquele momento a FUNAI mostrava indiferença ao movimento indígena e somente dialogava com aqueles índios que não contestavam as premissas da política do Estado, “tendo procurado praticar uma política menor de cooptação através de distribuição de empregos, tornando esses índios-funcionários em simples repetidores do discurso oficial” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1988, p. 71).

Na FUNAI, a maioria dos indígenas contratados nos anos 1970 e 1980 ocuparam posições subalternas e de baixa qualificação, de onde pouco ou nada podiam influenciar nas decisões importantes do indigenismo.

Em julho de 1982, Marcos finalmente ingressou no quadro funcional como piloto⁴. Nesse momento, a autarquia era presidida pelo coronel Paulo Moreira Leal. Em maio de 1984, o advogado Jurandy Marcos da Fonseca foi apresentado como o novo presidente do órgão e anunciou a escolha de Marcos Terena para o cargo de chefe de gabinete e Megaron Txucarramãe para a chefia do Parque Indígena do Xingu. Uma repórter descreveu que pelos corredores da fundação a notícia causou grande furor e servidores que até então ironizavam os indígenas ficaram perplexos (MOREIRA, 1984).

Na investidura do cargo, o novo chefe de gabinete sofreu ataques verbais por não abrir mão do direito à tutela. Em sessão da Câmara dos Deputados em maio de 1984, o parlamentar João Batista Fagundes fez um pronunciamento contundente em que anunciou a aprovação na Comissão de Constituição e Justiça daquela casa de um projeto de sua autoria visando à emancipação dos indígenas e, por fim, questionou de modo agressivo a postura de Marcos, dizendo que

É muito interessante conservar eternamente a condição de índio para fins de Imposto de Renda, desde que possa exercer a função de branco para fins de contra-cheque em uma função D.A.S.

⁴ Informação extraída da página eletrônica Portal da Transparência, mantida pelo governo federal. Disponível em: www.portaldatransparencia.gov.br. Acesso em: 14 fev. 2018.

Não sei como o novo Presidente da FUNAI irá justificar a investidura de um elemento juridicamente incapaz para uma função que exige o pressuposto legal da capacidade civil. E, se houver a plena capacidade de entender as filigranas da burocracia administrativa que existe em Brasília e não existe na selva, há todas as condições para a Emancipação pretendida por meu projeto, que a prevê para os índios portadores de curso superior que já atingiram a plena maturidade para entender as peculiaridades da sociedade dita civilizada. (FAGUNDES, 1984, p. 3.189).

De modo provocativo, o deputado prosseguia:

[...] quando tiver capacidade para exercer cargos de direção e assessoramento na Capital da República, disputando em igualdades de condições um mercado de trabalho com branco de nível superior, ele não é mais índio. É um brasileiro igual aos demais. (FAGUNDES, 1984, p. 3.189).

Na perspectiva antropológica, tal declaração se mostra absolutamente equivocada.

Marcos ainda teve de dar explicações a seus próprios aliados, pois, de acordo com Ramos (1990, p. 133), sua nomeação para um cargo de destaque em plena ditadura foi percebida como algo ambíguo pelo ativismo indígena. Ele sofreu acusações de companheiros de movimento e de outros apoiadores de ter sido cooptado pela máquina do Estado, mesmo tendo prosseguido com críticas à política indigenista oficial.

Um dos críticos indiretos de Marcos foi o sertanista Apoena Meireles, que disse a jornalistas que Jurandy, fazendo concessões, havia conseguido silenciar indígenas e ex-funcionários que costumavam contestar a presidência do órgão. Terena rebateu afirmando que Apoena fazia parte de uma ala mais conservadora incomodada com a ascensão de índios a funções de comando no órgão (CACIQUES..., 1984).

As nomeações de índios, segundo Ramos (1990), seria uma estratégia da FUNAI para dividir o movimento indígena e assim facilitar a sua dominação, fazendo emergir a figura do “índio-funcionário”, que abarcava “uma categoria de jovens, aparentemente oportunistas, mais interessados no emprego do que na causa indígena, que preferiram se opor ao movimento a pôr em risco seus cargos recém adquiridos” (RAMOS, 1990, p. 134), da qual a autora faz questão de frisar que Marcos Terena e outros tantos não se incluíam.

Pacheco de Oliveira (2006, p. 138) menciona que os servidores indígenas da FUNAI na década de 2000 eram predominantemente das etnias Fulniô, Pankararu, Kaingang, Terena, Karajá e Xavante e estavam operando em funções menos especializadas, “como barqueiro, motorista, guia, assistente de indigenista, chefe substituto do Posto, monitor bilíngue, ou agente de saúde”. O autor avalia que as trajetórias profissionais deles “são nitidamente marcadas pela crescente individualização do sujeito frente à coletividade de origem e pela progressiva adaptação a papéis e modelos de personalidade exportados pelos brancos”.⁵ Entretanto, poderíamos afirmar seguramente que, para os indígenas, a oportunidade de ocupar espaços na instituição não representava apenas uma estratégia de interesses individualistas.

Sant’Ana (2010, p. 176) tem razão ao destacar que

[...] dentro da estrutura do poder estatal, os Terena podiam não só ter acesso aos bens necessários para o aumento do prestígio e poder junto à sua parentela e demais de suas linhas de relações, mas, também, podiam direcionar ou pressionar por mudanças nas políticas indigenistas e municipais, indo muito além da concepção de “índio funcionário”, cumpridor do seu dever, ou cuidador apenas da sua parentela.

Em março de 1985, Marcos deixou a chefia de gabinete para assumir a Assessoria de Assuntos Indígenas do Ministério da Cultura. Posteriormente, ocupou funções em diversos órgãos governamentais e organismos internacionais. Mas esse líder também viveu momentos difíceis ao retornar para a FUNAI. Em 1990, denunciou que vinha sofrendo perseguições, tendo sido colocado em disponibilidade. Dizia ainda que raramente era escalado para voos oficiais e que sempre era designado para missões arriscadas, em que havia conflito, já que outros pilotos tinham receio de encarar a situação. O aviador acreditava que o seu isolamento era promovido pelos dirigentes do órgão em retaliação às críticas públicas que fazia (TERENA, 1990).

Mesmo após a redemocratização do país, planos de emancipação foram cogitados durante o governo do presidente José Sarney (BIGIO, 2007a). A UNI, junto de outras entidades, teve uma atuação importante na Assembleia Nacional Constituinte em 1987, que resultou na inclusão de uma proposta de artigos sobre direitos indígenas na nova Constituição. Nenhum dos oito indígenas que se candidataram ao

⁵ Tradução livre a partir do idioma Espanhol.

cargo de deputado no ano anterior – incluindo Marcos Terena – se elegeu, mas o *lobby* das lideranças fez com que os parlamentares refutassem uma proposta em trâmite que visava estabelecer um tratamento jurídico diferenciado entre índios “aculturados” e “não aculturados” (PACHECO DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

7 A NOVA CONSTITUIÇÃO E A SUPERAÇÃO DA TUTELA RESTRITIVA

A Constituição promulgada em 1988 contém o capítulo VIII tratando exclusivamente de direitos indígenas. O caput do Art. 231 estabelece que “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988, n.p.).

Na visão de especialistas, a nova Carta Magna rompe com a orientação integracionista e com a interpretação paternalista da tutela, “inaugurando uma nova ordem jurídica que reconhece o direito à diferença e a capacidade civil do índio, sua comunidade e sua organização própria” (AMADO, 2016, p. 263), permitindo aos povos originários e seus integrantes “associarem-se livremente de maneira a representar seus interesses sem a interveniência da agência indigenista” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 204), propiciando inclusive a “possibilidade de contrair direitos e assumir obrigações na ordem jurídica” (LIMA, 2011, p. 52).

Em suma, a tutela continuou existindo, mas com uma conotação diferente da de então. Como frisaram Castilho e Fernandes (2003, p. 17),

A tutela dos índios, como instituto de direito público, deve significar assistência efetiva em questões de direitos fundamentais e proteção de territórios indígenas, no plano físico e cultural, sem paternalismo ou corporativismo. Ademais, a configuração legal e a aplicação na prática deve ser orientada pela participação ativa dos índios, buscando fortalecer a sua autonomia.

Os povos indígenas, portanto, gozam atualmente de todos os direitos estendidos a qualquer cidadão nacional “além da legislação específica, que visa resguardar e proteger seus direitos culturais especiais, bem como o direito de permanecerem como sociedades diferenciadas dentro do Estado brasileiro” (GUARANY, 2006, p. 163).

Está claro então que nada impede, por exemplo, que um servidor público indígena responda administrativa e judicialmente por seus atos.

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

São inegáveis as mudanças culturais sofridas historicamente pelos Terena e acentuadas nas últimas décadas com o grande afluxo populacional das aldeias para as cidades. Todavia, esse não é um fator que faz com que eles permaneçam menos ou mais índios. Não se abandona a identidade e não se perdem a cultura diferenciada e a lealdade grupal por causa da profunda convivência interétnica.

Nesse longo tempo de interação com os não índios, apesar de terem sido submetidos a uma série de violências e privações, os Terena, para não desaparecerem, aprenderam a negociar na vivência da alteridade elementos que pautam sua experiência de pertencimento à nação brasileira. Mas, no limite dessa margem de negociação, foi se firmando um modo de ser peculiar que resiste à sua absorção completa e, “acima de tudo, recusa a anulação de sua própria identidade” (ROCHA, 2003, p. 127).

Faz sentido então a afirmação de Pereira (2009, p. 128) de que os membros dessa etnia pretendem manter a sua tradição, “mas não a desejam de modo fundamentalista, pois encontram na relação com outros grupos étnicos espaços para a atualização de seu modo próprio de ser”.

Concluimos, assim, que as tentativas de emancipação propostas se caracterizaram pela violência institucional de um Estado autoritário e colonialista. Os indígenas, porém, mostraram-se capazes de resistir bravamente e manter sua autonomia até os dias de hoje.

REFERÊNCIAS

AMADO, Luiz Henrique Eloy. Direito dos povos indígenas e legislação indigenista. In: URQUIZA, Antônio Hilário Aguilera (Org.). *Antropologia e história dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Ed. UFMS, 2016. p. 251-99.

ANTROPÓLOGOS criticam emancipação. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 13 set. 1978. p. 14.

ATO público repudia emancipação indígena. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 9 nov. 1978. Nacional, p. 9.

AZANHA, Gilberto. As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 2, n. 1, p. 61-111, jul. 2005.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. 2010. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

BIGIO, Elias dos Santos. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990). *Revista de Estudos e Pesquisas*, Brasília, v. 4, n. 2, p. 13-93, dez. 2007a.

BIGIO, Elias dos Santos. *Programa(s) de índio(s): falas, contradições, ações institucionais e representações sobre os índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2007b.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 10 set. 2018.

BRASIL. Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília: Congresso Nacional, 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Acesso em: 10 set. 2018.

CACIQUES rejeitam portaria da Funai e dão prazo a Andreazza. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 16 jul. 1984. 1º Caderno, p. 4.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A crise do indigenismo*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Terena. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, São Paulo, n. 1, p. 55-8, ago. 1979.

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

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CARVALHO, Edgar de Assis. *A alternativa dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: encruzilhada de povos e “melting pot” cultural. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 457-74.

CASTILHO, Ela Wiecko Volkmer de; FERNANDES, Rafael Estêvão. A problemática da tutela dos povos indígenas do Brasil. *In*: BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. *A questão indígena*. Brasília: MRE, 2003. p. 15-8.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. Histórico da emancipação. *Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, São Paulo, n. 1, p. 9-16, ago. 1979.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Wagner Berno de. Populações tradicionais e conservação ambiental. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 277-300.

DEPUTADO quer mandado para Marcos Terena. *Correio Braziliense*, Brasília, 9 jan. 1981. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=164427>. Acesso em: 18 nov. 2019.

DINIZ, Edson Soares. Os Guarani e os Terena da Reserva Indígena de Araribá. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 21, p. 7-16, 1979.

DO CARMO, Vitu. O quadro indígena, retocado para Geisel ver. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 28 abr. 1977. Geral, p. 84.

EMANCIPAÇÃO cria “oportunidades” ao índio, diz ministro. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 23 mar. 1977. p. 19.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. *História em Reflexão*, Dourados, MS, v. 1, n. 2, p. 1-20, jul./dez. 2007.

FAGUNDES, João Batista. Pronunciamento na tribuna da Câmara dos Deputados. *Diário do Congresso Nacional* (Seção 1) – Brasília, 10 de maio de 1984. p. 3.189.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. Etnopolítica e Estado: centralização e descentralização no movimento indígena brasileiro. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 42, n. 1, p. 195-226, 2017.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

FIGUEIREDO contra a Unind e favorável à emancipação. *Folha da Tarde*, São Paulo, 30 mar. 1981. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36857_20160713_103420.pdf. Acesso em: 14 set. 2018.

FUNAI cala sobre saída de índios. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 30 jan. 1981a. Nacional. p. 16.

FUNAI quer emancipar 250 índios. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1981b. Nacional, p. 17.

FUNAI explica caso do índio piloto. *Folha da Tarde*, São Paulo, 26 fev. 1981c. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35607_20160510_123417.pdf. Acesso em: 14 set. 2018.

FUNAI admite estudo para mudar estatuto. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 mar. 1981d. Geral, p. 12.

FUNAI assina convênio de Cr\$ 15 milhões para os índios de Guarita no Sul. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro 12 jun. 1981e. Nacional, p. 15.

FUNAI acha justo emancipar índios destribalizados. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 9 ago. 1981f. Geral, p. 29.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Notícias. *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, ano 1, n. 1, nov./dez. 1976.

GEISEL assinará este mês projeto de decreto sobre a emancipação dos índios. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 4 fev. 1978.

GUARANY, Vilmar Martins Moura. Desafios e perspectivas para a construção e o exercício da cidadania indígena. In: ARAÚJO, Ana Valéria (Org.). Povos indígenas e a lei dos “brancos”: o direito à diferença. Brasília: MEC, 2006. p. 146-66.

ÍNDIOS não vão ser emancipados, afirma a FUNAI. *Correio Braziliense*, Brasília, 13 jan. 1981a. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36788_20160711_104530.pdf. Acesso em: 14 set. 2018.

ÍNDIOS fora de casa. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 29 jan. 1981b. Nacional. p. 8.

JURUNA, Mário; HOHLFELDT, Antonio; HOFFMANN, Assis. *O gravador do Juruna*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

LIMA, Edilson Vitorelli Diniz. *Estatuto do Índio*. Lei n. 6.001. Dicas para a realização de provas e concursos artigo por artigo. Salvador: PODIVM, 2011.

LUCENA, Eliana. Lacunas fazem a Funai reavaliar Estatuto do Índio. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 20 fev. 1977. Geral, p. 18. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35607_20160510_123417.pdf.

socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/35944_20160525_102126.pdf. Acesso em: 14 nov. 2019.

MARCZYNSKI, Solange Rita. Índios: temas polêmicos. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, ano 28, n. 111, p. 321-34, jul./set. 1991.

MARTINS, Tatiana Azambuja Ujacow. *Direito ao pão novo: o princípio da dignidade humana e a efetivação do direito indígena*. São Paulo, Pillares, 2005.

MENEZES, Gustavo Hamilton de Souza. O conceito de aculturação indígena na Antropologia e na esfera jurídica. In: MELO, Juliana; SIMIÃO, Daniel; BAINES, Stephen (Org.). *Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade*. Natal, RN: EDUFRN, 2016. p. 519-39.

MINISTRO prepara visita de Geisel aos “Terena”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 mar. 1977. Nacional, p. 10.

MOREIRA, Memélia. Fonseca presidirá Funai, índios terão cargos de chefia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 9 maio 1984. Política, p. 7.

OLIVEIRA, Jair de. Depoimento fornecido na 15ª reunião da Comissão Parlamentar de Inquérito sobre Reservas Indígenas, realizada em 01/09/1977. *Diário do Congresso Nacional* (Seção 1) – Suplemento ao n. 72. Brasília, 17 de junho de 1978. p. 167-88.

O QUE se deve prever na emancipação do índio. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 24 mar. 1978. Notas e informações, p. 3.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. *Convenção n. 107*. Concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes. Genebra, 5 de junho de 1957. Disponível em: http://www.trtsp.jus.br/geral/tribunal2/LEGIS/CLT/OIT/OIT_107.html. Acesso em: 28 set. 2018.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Sem tutela, uma nova moldura de nação. O pós-constituição de 1988 e os povos indígenas. *Brasiliiana - Journal for Brazilian Studies*, Londres, v. 5, n. 1, p. 200-229, nov. 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estratégias indígenas. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *Hacia una Antropologia del indigenismo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2006. p. 127-50.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional, 2006.

PEREIRA, Levi Marques. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2009.

RAMOS, Alcida Rita. O pluralismo brasileiro na berlinda. *Etnográfica*, Lisboa, v. 8, n. 2, p. 165-83, 2004.

RAMOS, Alcida Rita. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.

RAMOS, Alcida Rita. Vozes indígenas: o contato vivido e contado. *Anuário Antropológico/87*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 117-43.

RAMOS, Alcida Rita. Os direitos humanos dos povos indígenas no Brasil. In: MAYBURY-LEWIS, Biorn; RANINCHESKI, Sonia (Org.). *Desafios aos direitos humanos no Brasil contemporâneo*. Brasília: CAPES/Verbena, 2011. p. 65-87.

RANGEL enviará à FUNAI projeto que emancipa os índios. *O Progresso*, Dourados, MS, 11/12 jan. 1978. p. 1.

REIS, Maurício Rangel. *A ação do Ministério do Interior e o desenvolvimento nacional*. Brasília: MINTER, 1978.

ROCHA, Everardo. *Jogos de espelho: ensaios de cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

SANT'ANA, Graziella Reis de. *História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2010.

SANTOS, Sívio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, 1995. p. 87-105.

SCHADEN, Egon. *Aculturação indígena*. São Paulo: Ed. da USP, 1969.

SEM explicação, FUNAI pune Terena... *Folha de São Paulo*, Nacional, p. 6. São Paulo, 12 ago. 1981.

TERENA, Marcos. Posso ser o que você é, sem deixar de ser quem sou! *In*: RAMOS, Marise Nogueira; ADÃO, Jorge Manoel; BARROS, Graciete Maria Nascimento (Coord.). *Diversidade na educação: reflexões e experiências*. Brasília: MEC, 2003. p. 99-109.

TERENA, Marcos. Vôo de índio. *Terra Indígena*, Araraquara, SP, n. 55, p. 5-9, abr./jun. 1990.

TERENA, Marcos. O índio exige respeito. *Veja*, São Paulo, Editora Abril, n. 649, 11 fev.1981. p. 90.

TRF mantém os terenas em Brasília. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 26 jun. 1981. Geral, p. 13.

TRINIDAD, Carlos Benítez. A questão indígena sob a ditadura militar: do imaginar ao dominar. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 43, n. 1, p. 257-84, 2018.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. O SPI sob a perspectiva Terena. *In*: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI, 2011. p. 383-7.

XIMENES, Lenir Gomes. *Terra Indígena Buriti: estratégias e performances terena na luta pela terra*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2011.

Sobre o autor:

Victor Ferri Mauro: Doutor em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). **E-mail:** victorfmauro@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0003-1276-4684>

Recebido em 14 de novembro de 2018

Aprovado para publicação em 13 de março de 2019

Saneamento e saúde em terras indígenas

Sanitation and health in indigenous lands

Reijane Pinheiro da Silva¹

Denise Gomes Dourado¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i39.616>

Resumo: Este artigo discute a relação entre saneamento e saúde em Terras Indígenas brasileiras, problematizando os impactos do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional. Através do levantamento bibliográfico e da observação participante em uma aldeia do Povo Akwẽ Xerente do Tocantins, constatamos que, apesar da legislação vigente e dos planos e programas de saneamento, as ações mostram-se fragmentadas. Os serviços oferecidos são insuficientes para alterar as condições inadequadas de saneamento básico e, conseqüentemente, de saúde, disponíveis à população indígena. A baixa qualidade da água de abastecimento humano e a ausência de coleta e tratamento dos esgotos e dos resíduos sólidos estão diretamente relacionadas com doenças infecciosas e parasitárias, que permanecem como importante causa de morbimortalidade dos povos indígenas no Brasil.

Palavras-chave: saneamento básico; terras indígenas; legislação; saúde.

Abstract: This article discusses the relationship between sanitation and health in Brazilian Indigenous Lands, problematizing the impacts of indigenous peoples' contact with national society. Through the bibliographical survey and participant observation in a village of the Akwẽ Xerente People of Tocantins, we find that despite the current legislation and sanitation plans and programs, the actions are fragmented. The services offered are insufficient to alter the inadequate conditions of sanitation and, consequently, health, available to the indigenous population. The low quality of human water supply and the lack of collection and treatment of sewage and solid waste are directly related to infectious and parasitic diseases, which remain an important cause of morbidity and mortality among indigenous peoples in Brazil.

Keywords: basic sanitation; indigenous lands; legislation; health.

¹ Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, Tocantins, Brasil.

1 INTRODUÇÃO

De acordo com dados do último censo populacional do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2010, a população indígena no país é formada por 896,9 mil indivíduos, de 305 etnias, distribuídos em 505 terras indígenas (IBGE, 2012). Em 2008, existiam cadastrados no Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI) 538.154 indígenas, de 210 povos, residentes em 4.413 aldeias, distribuídas em 615 terras indígenas, presentes em 432 municípios (FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE [FUNASA], 2009). As diferenças entre os dados divulgados pelo IBGE e pela FUNASA se devem ao fato de que o primeiro utilizou a autoidentificação, enquanto o segundo considerou apenas a população cadastrada no SIASI. Em relação ao número de terras indígenas, ele é maior nos dados da FUNASA, pois foram contabilizadas as terras já regularizadas e aquelas que ainda estão em estudo. Essa população, podemos afirmar, é sobrevivente de um violento processo de colonização econômica e cultural, que permanece atingindo seus modos de vida e sua relação com os territórios tradicionalmente ocupados. Um exemplo desse impacto é o imperativo da ocupação sedentária dado pela demarcação das terras. São constantes no cotidiano dos povos indígenas do Brasil contemporâneo a tensão social e a vulnerabilidade (SIMÕES *et al.*, 2015). Comumente, estas populações vivem em condições de exclusão social, com atendimento precário ou desprovidas de serviços de saneamento básico e atenção à saúde (ESCOBAR-PARDO *et al.*, 2010).

A partir do contato com não índios, os grupos indígenas sofreram transformações em seus modos de vida, as quais afetam suas práticas alimentares, condições de vida e saúde (GARNELO; PONTES, 2012). Observa-se a tendência de sedentarização desses grupos, o que resulta na redução da oferta de recursos naturais no local e na contaminação gradativa destes (GARNELO; PONTES, 2012). As diferenças culturais e as dificuldades de lidar com o novo modo de ocupação, além da adoção de práticas de consumo comuns aos não indígenas, favorecem a ocorrência de infestações parasitárias, diarreia e desnutrição nesta população.

É amplamente reconhecido que o saneamento básico constitui um importante meio de prevenir doenças. Sendo assim, “não basta apenas a existência do espaço territorial, mas também a sua qualidade deve ser preservada para garantir a saúde da população que ali habita e usufrui” (TOLEDO, 2006, p. 51). No entan-

to, é preciso que a infraestrutura para promoção de saneamento básico, assim como os processos de educação em saúde e educação ambiental, contemple as particularidades locais (GIATTI; CUTOLO, 2012 ; GOMES, 2013; PENA; HELLER, 2008; TOLEDO, 2006), o que se torna ainda mais complexo devido à diversidade de povos indígenas no Brasil (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014). Se nas populações envolventes ainda existe um *deficit* de atendimento com serviços de saneamento básico, nas populações tradicionais esse *deficit* é ainda maior, apesar de a legislação brasileira prever condições adequadas de salubridade ambiental a estas populações, inclusive com soluções compatíveis com suas características socioculturais.

Diante disso, este estudo teve como objetivo explicar a respeito da legislação para a promoção de saneamento em áreas indígenas do Brasil e discutir a respeito da realidade observada em algumas dessas áreas. No Tocantins, apontamos como realidade que reflete esse processo o povo Akwẽ Xerente, que vive em duas Terras Indígenas localizadas a 80 km da capital do estado, Palmas. Avaliamos alguns dos impactos do sedentarismo, resultado da demarcação das terras, bem como a substituição de práticas alimentares sustentadas no plantio por hábitos de consumo que geram resíduos sólidos e contribuem para a contaminação do solo e das águas.

2 LEGISLAÇÃO A RESPEITO DE SANEAMENTO EM ÁREAS INDÍGENAS NO BRASIL

O Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), criado em 1950 pelo Ministério da Saúde, foi o primeiro órgão voltado para desenvolver ações básicas de saúde junto à população rural que habitava áreas de difícil acesso, incluindo a população indígena, mas em 1967, com a criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a responsabilidade sobre os indígenas foi atribuída ao órgão recém-criado (SERAFIM, 2004 *apud* TOLEDO, 2006). A partir de debates realizados na I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio, em 1986, elaborou-se uma proposta de atenção à saúde dos povos indígenas, tendo como estratégia a criação de Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) (TOLEDO, 2006). Em 1988, a Constituição Federal reconheceu os direitos dos povos originários às suas terras, a políticas sociais diferenciadas e adequadas às suas especificidades culturais, à

autorrepresentação jurídico-política e à preservação de suas línguas e culturas (GARNELO; PONTES, 2012). Em 1991, a atenção à saúde indígena foi transferida, pelo Decreto n. 23, da FUNAI à FUNASA, órgão do Ministério da Saúde (BRASIL, 1991). Neste mesmo ano, a Resolução do Conselho Nacional de Saúde nº 11 instituiu a Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI), cujo objetivo era:

Assessorar o Conselho Nacional de Saúde na elaboração de princípios e diretrizes das políticas no campo da saúde indígena, assim como no acompanhamento da saúde dos povos indígenas por meio da articulação Intersetorial com órgãos dos governos e com a sociedade civil organizada. (ALTINI *et al.*, 2013, p. 9).

Em 1994, o Decreto n. 1.141 constituiu a Comissão Intersetorial de Saúde (CIS), sob a coordenação da FUNAI (BRASIL, 1994). A CIS tinha como competências: definir os objetivos dos programas e projetos a serem executados; analisar e aprovar os programas e projetos propostos; e estabelecer prioridade para otimizar o uso dos recursos (BRASIL, 1994). A CIS aprovou o Modelo de Atenção Integral à Saúde do Índio, que atribuiu à FUNAI a responsabilidade sobre a recuperação da saúde dos índios doentes e a prevenção à FUNASA (FUNASA, 2002). Na prática, este Decreto devolveu a coordenação das ações de saúde à FUNAI. Já em agosto de 1999 foi instituído o Decreto n. 3.156, que, entre outras coisas, dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), pelo Ministério da Saúde, e altera dispositivos dos Decretos n. 564/1992 e n. 1.141/1994 (BRASIL, 1999a). A partir desse Decreto, as políticas e diretrizes para a promoção, prevenção e recuperação da saúde do índio seriam executadas pela FUNASA, à FUNAI caberia apenas comunicar à FUNASA a existência de grupos indígenas isolados (BRASIL, 1999a).

Ainda em 1999, a Lei Federal n. 9.836 instituiu o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, componente do SUS, e criou oficialmente os DSEIs (BRASIL, 1999b), que foram divididos por área territorial, tendo como base a ocupação geográfica das comunidades indígenas, e são responsáveis pelo conjunto de ações que têm por objetivo promover a atenção à saúde e as práticas sanitárias adequadas, estimulando também o controle social. Com a reestruturação da FUNASA, em 2000 foi criado o Departamento de Saúde Indígena (DESAI) e, a partir de então, a FUNASA assumiu definitivamente a saúde dos povos indígenas e redefiniu os DSEIs de acordo com a denominação, vinculação administrativa,

jurisdição territorial, sede, população, etnias e casa do índio (BORGES; OLIVEIRA, 2016). Em janeiro de 2002, a Portaria n. 254 aprovou a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e, entre as suas diretrizes, estão aquelas que envolvem a promoção do saneamento básico em terras indígenas (GOMES, 2013). Entre os objetivos da Lei Federal n. 11.445/2007, que definiu a Política Federal de Saneamento Básico, está o de “proporcionar condições adequadas de salubridade ambiental aos povos indígenas e outras populações tradicionais, com soluções compatíveis com suas características socioculturais”. Segundo a mesma lei, o Plano Nacional de Saneamento Básico (PLANSAB), entre outras coisas, deve “tratar especificamente das ações da União relativas ao saneamento básico nas áreas indígenas [...]” (BRASIL, 2007). Em seu estudo, Gomes (2013) destaca o fato de que o saneamento básico ao longo das décadas desenvolveu-se de forma fragmentada e pulverizada em várias instituições, sem uma política definida até a promulgação da Lei Federal n. 11.445/2007.

Em 2010, foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), um subsistema do Sistema Único de Saúde (SUS), em substituição à FUNASA no atendimento à saúde indígena. A SESAI oferece atendimento com base nos DSEIs e é também responsável pelas informações do Sistema de Informação de Atenção à Saúde Indígena (SIASI).

O Decreto n. 7.336/2010 aprovou a estrutura regimental do Ministério da Saúde e, com a criação da SESAI, a gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena ficou totalmente sob a responsabilidade deste Ministério (BENEVIDES; PORTILLO; NASCIMENTO, 2014). Em 2013, uma nova estrutura regimental do Ministério da Saúde foi aprovada pelo Decreto n. 8.065, mas o responsável pela gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena continuou sendo o Ministério da Saúde. Aprovado em 2013, o PLANSAB atribuiu à FUNASA a competência de atender, sob a coordenação do Ministério da Saúde, as aldeias indígenas (BRASIL, 2013). Entre os programas propostos está o Programa Nacional de Saneamento Rural, que visa atender a população rural e as comunidades tradicionais com medidas de saneamento básico, provimento de banheiros e unidades hidrossanitárias domiciliares e educação ambiental para o saneamento. O Ministério da Saúde é o responsável pela coordenação do Programa, para o qual são estimados R\$ 22,7 bilhões para investimentos nos próximos 20 anos (BRASIL, 2013).

A Lei Federal n. 13.249/2016 instituiu o Plano Plurianual da União para o período de 2016 a 2019. Dentre os seus Programas Temáticos, considerando o tema em debate, destacam-se os programas “Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas” e “Saneamento Básico”, o primeiro sob responsabilidade dos Ministérios da Justiça, da Saúde e do Desenvolvimento Agrário, e o segundo sob responsabilidade dos Ministérios das Cidades e da Saúde (BRASIL, 2016).

Conforme visto, ao longo dos anos, a responsabilidade pela saúde e provisão de infraestrutura em áreas indígenas por vezes foi passada de um ministério a outro ou compartilhada entre eles, destacando-se os Ministérios da Saúde e da Justiça. Atualmente, a gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena está sob a responsabilidade do Ministério da Saúde. Em relação às instituições responsáveis pelo atendimento das necessidades de saúde e saneamento dos indígenas, Pena e Heller (2008) apontam para deficiências da estrutura burocrático-administrativa, que se apresentava fragmentada. Segundo estes autores, não há clareza quanto à definição de competências e responsabilidades no planejamento, execução, fiscalização e avaliação dos serviços de saúde.

3 CONDIÇÕES DE SAÚDE E SANEAMENTO EM ÁREAS INDÍGENAS NO BRASIL

O Brasil não possui um banco de dados fidedignos e de fácil acesso que forneça informações sobre cobertura e qualidade de serviços de saneamento básico e saúde indígena, os dados disponíveis são parciais, gerados pela FUNAI, FUNASA e organizações não governamentais, missões religiosas e instituições acadêmicas (Simões *et al.*, 2015). Em 2000, foi criado o SIASI, com objetivo de coletar informações e construir indicadores para subsidiar o planejamento, a organização e as avaliações da prestação dos serviços de saúde e evolução da qualidade de vida nas aldeias indígenas (GOMES, 2013). A partir de então, algumas informações demográficas e de morbidade passaram a ser coletadas de forma mais abrangente e com certa regularidade, o que tem contribuído para um melhor dimensionamento do problema (GARNELO; PONTES, 2012). No entanto, o SIASI não disponibiliza as informações produzidas para acesso público.

Diante disso, a realização do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, no período de 2008 a 2009, constituiu um marco da saúde coletiva brasileira (COIMBRA JR., 2014). O I Inquérito foi realizado pela FUNASA

em parceria com a Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO). Foram visitadas 113 aldeias, entrevistadas 6.605 mulheres e 6.583 crianças (FUNASA, 2010). É importante mencionar que o CENSO demográfico de 2010 do IBGE investigou características gerais dos indígenas, o que também tem contribuído para os estudos e as discussões.

Alguns resultados do Inquérito supracitado: no Brasil, 19% dos domicílios indígenas tinham banheiro dentro de casa e 30,6% dos respondentes disseram defecar fora dos locais apropriados; dos 19% que dispunham de banheiro dentro de casa, 36,5% encaminhavam os esgotos para rede de esgotamento sanitário ou fluvial ou fossa séptica e 63,5% para fossa rudimentar, vala, rio, lago ou mar; a maioria utilizava água sem tratamento e de fontes locais; os resíduos sólidos de 79% dos domicílios eram enterrados, queimados ou jogados no entorno da aldeia; nos 12 meses anteriores às entrevistas, foram constatadas elevadas prevalências de hospitalização por diarreia (37,2%) e infecção respiratória aguda (47,6%) e 23,6% das crianças tiveram diarreia na semana da entrevista; os coeficientes de mortalidade infantil chegavam a 97 óbitos em menores de um ano por 1.000 nascidos vivos, como observado entre os Xavante (COIMBRA JR., 2014).

Em 2003, Pena e Heller (2008) investigaram a situação do abastecimento de água e do esgotamento sanitário, o quadro da saúde e a associação ecológica entre a mudança ou a prevalência do nível de exposição à carência dos serviços e os indicadores de saúde na população infantil indígena Xakriabá, Minas Gerais. Na época, 50,2% das moradias eram atendidas por rede de abastecimento de água e 3,9% da população tinha água clorada; dos 108 pontos amostrais onde foram realizadas análises da água utilizada para beber, apenas 24 apresentaram ausência de coliformes totais e *Escherichia coli* e, entre as amostras coletadas nas moradias cuja água era oriunda de poços tubulares profundos, em 83,3% a água era imprópria para o consumo humano.

Pena e Heller (2008) afirmam que, apesar da atuação da FUNASA, por meio do DSEI, os serviços ofertados não se mostraram capazes de contornar a situação frágil da saúde indígena no local e os serviços de saneamento são necessários, porém não são suficientes para promover a melhoria da saúde em Terras Indígenas, pois é fundamental que sejam consideradas as peculiaridades locais para que as práticas educativas alcancem os sujeitos de forma a garantir melhorias na saúde

destes indivíduos. Dias Júnior *et al.* (2013), em 2007, realizaram um estudo cujo objetivo foi verificar a prevalência de parasitoses intestinais e o estado nutricional entre os indígenas residentes na Terra Indígena Caxixó, região centro-oeste de Minas Gerais. Foram entrevistadas 58 pessoas e, através de exames parasitológicos, constatou-se que 22,8% da população Caxixó estava infectada com algum tipo de parasitose intestinal (DIAS JÚNIOR *et al.*, 2013). Giatti e Cutolo (2012) buscaram identificar aspectos atuais da situação de acesso à água para consumo humano na Amazônia Brasileira, incluindo algumas comunidades indígenas.

Um dos estudos de caso foi o da sede do distrito de Iauaretê, situado no Amazonas, que abriga múltiplas etnias indígenas e possuía cerca de 2.700 habitantes em 2005, distribuídos em 10 vilas, onde inexístiam rede de abastecimento de água e rede de coleta e tratamento de esgotos (GIATTI; CUTOLO, 2012). Foram analisadas 65 amostras de água de abastecimento, das quais 89,2% apresentaram contaminação por material fecal. Não havia nenhuma solução sanitariamente adequada para os resíduos sólidos e as práticas sanitárias dos indígenas eram destoantes em relação ao conhecimento que possuíam sobre o assunto, pois, embora os indígenas tivessem conhecimentos de conceitos biomédicos, estes passavam por uma resignificação em que prevalecia a lógica do pensamento mítico (GIATTI; CUTOLO, 2012).

Outro estudo de caso apresentado por Giatti e Cutolo (2012) foi o do município de São Gabriel da Cachoeira, também no Estado do Amazonas e com grande parte de sua área integrante de um conjunto de terras indígenas, o qual contava em 2003 com uma população de aproximadamente 18.000 habitantes, dos quais 80% eram indígenas (FOIRN, 2003 *apud* GIATTI; CUTOLO, 2012). O município estudado possuía dois subsistemas de abastecimento público de água, ambos sem nenhum tratamento da água. Em um deles, a água era captada diretamente do rio Negro e distribuída para a população, cobrando-se um valor fixo mensal por ligação. Já o outro era formado por sistemas isolados de distribuição de água captada de poços em perímetro urbano, armazenada em caixas d'água e distribuída em torneiras públicas. Na área urbana, não existiam sistemas de esgotamento sanitário e, nas comunidades indígenas, não havia instalações sanitárias e registravam-se práticas sanitárias indígenas tradicionais, como captação de água na natureza e a defecação em áreas isoladas (GIATTI; CUTOLO, 2012).

Em 2011, Mazzeti (2015) avaliou o estado nutricional, o perfil sociodemográfico e econômico, o saneamento básico e a forma de obtenção de alimentos dos indígenas das cinco aldeias Pataxó em Minas Gerais. Mais de 80% dos domicílios possuíam latrina/sanitário e mais da metade possuía fossas sépticas. Metade dos domicílios possuía coleta de resíduos sólidos e 35,7% recebiam a água para consumo humano via torneira, sendo o restante proveniente diretamente de poços, minas ou cacimbas. Dentre aqueles que obtinham água a partir de torneiras, a maioria usava água sem tratamento e, em 60% dos domicílios, a água era filtrada antes de beber (MAZZETI, 2015).

O estudo de Escobar-Pardo *et al.* (2010) teve como objetivo determinar as taxas de prevalência de infestação parasitária, em 2007 e 2008, nas crianças de 2 a 9 anos de seis aldeias do Parque Indígena do Xingu, situadas nas regiões do Médio e Baixo Xingu. Em 2007, foram coletadas amostras fecais de 202 crianças e o exame parasitológico resultou positivo em 97,5% dos casos; já em 2008 foram coletadas amostras de 102 crianças, das quais 96,1% foram positivas para a presença de parasitas. Segundo os autores, a parasitose é endêmica nas comunidades estudadas e as crianças destes locais apresentam alto risco de contrair a infestação ou tornarem-se infestadas.

Ainda de acordo com Escobar-Pardo *et al.* (2010, p. 495),

[...] os fatores epidemiológicos da infecção em comunidades indígenas são similares aos de outras populações de baixo nível socioeconômico, caracterizadas por altas taxas de parasitoses na infância. Os fatores de risco associados às altas prevalências de parasitoses, como ausência de saneamento básico, ingestão de água não tratada e determinados hábitos de higiene pessoal, culturais e dietéticos, como comer com as mãos, defecar no ambiente, ausência de métodos de conservação dos alimentos, não usar calçados, dentre outros, são variáveis frequentemente observadas nas comunidades indígenas.

Toledo (2006), por sua vez, identificou problemas sanitários e socioambientais que interferiam diretamente na saúde e qualidade de vida no distrito de Iauaretê – Amazonas, também estudado por Giatti e Cutolo (2012). Iauaretê tinha uma população de 2.683 habitantes, de 13 etnias diferentes. A autora constatou práticas tradicionais incompatíveis com a atual elevada concentração populacional local, o que expunha os indígenas a riscos epidemiológicos.

Toledo (2006) constatou que os indígenas se mostraram preocupados com a poluição do solo e da água e desejavam melhorias sanitárias e, assim como Giatti e Cutolo (2012), reconhece que a população local sabe as situações de causa e efeito de doenças evitáveis por meio do saneamento e práticas saudáveis, mas que o conhecimento ainda não havia se transformado em práticas.

Em 2009, Simões *et al.* (2015) estudou as condições ambientais e o quadro de infecção parasitária dos indígenas Xukuru-Kariri residentes em Caldas, Minas Gerais. A água era proveniente de um único poço artesiano e nem todos os domicílios possuíam água canalizada, 76,9% das amostras de água do sistema de abastecimento foram positivas para coliformes totais e 66,7% dos exames parasitológicos foram positivos para a presença de parasitas. Os esgotos eram canalizados até uma fossa ou lançados a céu aberto. Apenas uma residência não possuía banheiro, mas alguns entrevistados relataram defecar na natureza. Havia coleta semanal de resíduos sólidos, mas parte deles era queimada ou jogada nos quintais.

Com exceção do estudo realizado por Mazzeti (2015), que apresenta resultados distante do ideal, embora relativamente melhores, os resultados das pesquisas supracitadas apontam para uma enorme deficiência quanto à infraestrutura para promoção de saneamento básico. No entanto, a implantação dessa infraestrutura deve considerar as características geográficas, as necessidades locais, os hábitos e as questões culturais de cada povo, além de realizar processos de educação em saúde e educação ambiental que contemplem essas particularidades (TOLEDO, 2006).

O I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas indicou que a maioria da água utilizada para beber não possui tratamento, o que também foi constatado por Pena e Heller (2008), Giatti e Cutolo (2012) e Mazzeti (2015). Estudos como o de Pena e Heller (2008), Giatti e Cutolo (2012) e Simões *et al.* (2015) indicaram que a água consumida é imprópria para tal.

Segundo Escobar-Pardo *et al.* (2010), a Organização Pan-Americana de Saúde revelou que as geo-helmintoses são altamente frequentes na América Latina, com prevalência estimada de 30%, alcançando 50% em comunidades vulneráveis e até 95% em algumas tribos indígenas. Estes autores realizaram exames parasitológicos em crianças indígenas de aldeias do Parque Indígena Xingu, em 2007 e 2008, e encontraram prevalências de, respectivamente, 97,5% e 96,1%.

Entre os anos de 1998 e 2002, o coeficiente de mortalidade infantil entre os indígenas brasileiros diminuiu, em média, 10,6% ao ano, apresentando em 1998 e em 2002, respectivamente, valores de 96,8 e 55,7 óbitos por 1.000 nascidos vivos (TOLEDO, 2006). Apesar da redução, o valor ainda é considerado de alto risco, segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), que define como de alto grau de risco à vida os coeficientes de mortalidade infantil acima de 50 óbitos por 1.000 nascidos vivos (GOMES, 2013). No entanto, Mazzeti (2015) chama atenção para o fato de que o coeficiente de mortalidade infantil entre os indígenas tem grande variação entre as diferentes etnias devido à heterogeneidade das condições de vida entre os grupos.

4 OS AKWĒ XERENTE DO TOCANTINS E A NOVA REALIDADE AMBIENTAL

Como resultado de um projeto de pesquisa e extensão desenvolvido nas Aldeias Porteira e Funil, do povo AkwĒ Xerente, entre 2013 e 2015, apresentamos algumas observações relativas às condições sanitárias das aldeias citadas, associadas às transformações sociais e culturais, bem como aos projetos de desenvolvimento implementados no entorno das TIs. Através da observação participante, identificamos uma realidade sanitária muito próxima das que foram apresentadas anteriormente. Ressaltamos que é preciso relacionar essa realidade ao contexto de transformações econômicas que se intensificaram depois da criação do estado do Tocantins, por decreto, em 1988.

Os Xerente que se autodenominam AkwĒ e são classificados na etnologia como Jê Centrais vivem no município de Tocantínia a 76 km de Palmas, TO, nas TIs Funil e Xerente, entre o Rio Tocantins, margem esquerda, e Rio Sono, margem direita. São contabilizadas 68 aldeias, que têm seis postos de saúde e 3.350 habitantes, sendo 1.689 (50,42%) do sexo masculino e 1.661 (49,58%) do sexo feminino. Em sua organização, os Xerente se representam na existência de duas metades exogâmicas – *Dói* (Sol) e *Wahirê* (Lua), em que os clãs representantes da metade *Dói* são os *Kuzatdekwa* (donos do fogo), *Kbazitdekwa* (donos do algodão), e *Kritotdekwa* (donos do jogo com a batata assada ou donos da borracha); quanto à metade *Wahirê*, estão inclusos os clãs *Krozake*, *Kreprehi* e os *Wahiretdekwa*. A relação entre os clãs envolve regras sociais com direitos e deveres recíprocos. Cada clã tem um conjunto de nomes próprios que são passados de pai para filho,

de avô paterno para neto ou sobrinho-neto. Outro fator que possibilita distinguir as duas metades é a pintura corporal, já que os *Wahirê* utilizam traços verticais, e os *Dói*, círculos.

Os Akwẽ Xerente praticavam um seminomadismo, movimentando-se em um amplo espaço geográfico que corresponde ao que hoje é parte dos estados de Goiás e do Tocantins. Com vistas a permitir “o descanso da terra” ou motivados pelo faccionismo e pelas disputas clânicas, evitavam o sedentarismo e consequentemente os impactos que hoje podem ser facilmente observados, poupando o solo dos danos causados por uma permanência sedentária. Marcados, como a maioria dos Povos Indígenas brasileiros, pela pressão sobre seus territórios tradicionais, a luta pela demarcação das atuais terras foi fundamental para a sobrevivência física e cultural dos Akwẽ. Essa inquestionável conquista, no entanto, impôs a eles a necessidade do sedentarismo, impactando o solo, as águas e todos os recursos naturais disponíveis.

Somam-se a essa nova realidade as transformações nos hábitos de consumo, que passaram a gerar uma significativa quantidade de resíduos sólidos, dispensados no entorno das aldeias. As roças de coivara, também conhecidas por roças de toco, foram, por muito tempo, a principal estratégia de produção de alimentos pelos Akwẽ Xerente. Relatos históricos apontam que na primeira metade do século XIX, quando foram sistematicamente atacados pelos poderes constituídos e pelos moradores das cidades do entorno do seu território tradicional, era comum os soldados invadirem aldeias, nelas permanecendo por dias, alimentados pelas roças dos Akwẽ, como cita Giralдин (2002, p. 119).

Reunidos todos na foz do rio Sono [...], os 271 praças atacaram uma aldeia à margem esquerda do Tocantins [...] sendo os 271 praças alimentados com a produção das roças dos Xerente, tamanha era a área plantada, resolveu-se abandonar a aldeia, não sem antes destruir o restante das roças.

Depois da criação do Tocantins é possível identificar um relativo abandono do plantio de roças pelos Akwẽ. Podemos citar inúmeros fatores associados, entre eles a pressão que as TIs sofrem por causa dos projetos de desenvolvimento em seu entorno. Entre estes se destacam a produção extensiva de grãos junto da construção de usinas hidrelétricas (UHEs). A construção da UHE de Lajeado, a 70 km de Palmas, afetou diretamente as TIs Funil e Xerente, comprometendo

a prática tradicional das “roças de vazante”. Aproveitando o movimento natural do Rio Tocantins, os Akwẽ plantavam às suas margens no período de estiagem, mantendo relativa segurança alimentar com as colheitas sazonais. Com a construção da UHE no Rio Tocantins, o movimento do Rio passou a ser controlado artificialmente, impedindo o processo natural que permitia o plantio nas chamadas vazantes. A diminuição dos peixes, que antes completavam a dieta Akwẽ, é outro impacto apontado pelos moradores das aldeias às margens do rio Tocantins. Além das hidrelétricas já implantadas na bacia do rio Tocantins, a Agência Nacional de Energia Elétrica (ANEEL) informa que estão previstas para o rio Tocantins e seus tributários uma série de empreendimentos. Somente para o rio do Sono, que define o limite nordeste da TI Xerente, estão previstas seis hidrelétricas, sendo elas: Pequena Central Hidrelétrica (PCH) Brejão Jusante e as UHEs Cachoeira da Velha, Monte Santo, Ponte Nova, Rio Sono Baixo e Vermelho (BRASIL, 2016).

Observamos ainda que o plantio em roças de coivara, que usam o fogo para provocar a fertilização do solo, é uma prática condenada pelos órgãos ambientais. Muitos Akwẽ afirmam que, para inibir a prática da coivara, chamada por eles de “roça de toco”, o governo do estado do Tocantins prometeu apoio para mecanizar o plantio nas Terras Indígenas, mas isso não acontece de forma suficiente e planejada. Alguns tratores doados pelo estado, por exemplo, nunca receberam manutenção, impedindo a continuidade dos projetos de mecanização.

O contexto apresentado causou grave insegurança alimentar entre os Akwẽ. Além dos cargos públicos, entre eles o de agente indígena de saúde, agente indígena de saneamento e professor, destinados àqueles que tiveram acesso mínimo à educação, o artesanato tradicional em fibra de buriti e capim dourado se constitui como a principal fonte de renda da maioria. O programa Bolsa Família (PBF) tem ampla cobertura entre as famílias Akwẽ, permitindo a sustentação, ainda que precária, das necessidades mais básicas das famílias. Em 2014, o cadastro único apontou que, entre as 730 famílias indígenas cadastradas, 637 foram beneficiadas pelo programa.

Com o Bolsa Família ou o salário, as famílias compram alimentos na cidade de Tocantínia, garantindo a movimentação do comércio local. Esse processo de transformação dos Akwẽ em consumidores se iniciou, sem dúvida, com os pri-

meiros contatos com a sociedade nacional, mas se intensificou diante do contexto apresentado. Hoje é possível afirmar que boa parte da alimentação Akwẽ vem de Tocantínia. Em pesquisa sobre as mudanças de hábitos alimentares, constatou-se que arroz, feijão, açúcar, café, sal e farinha, bolachas e refrigerantes são os principais alimentos consumidos pelas famílias (ROCHA; SILVA; NASCIMENTO, 2016). Em termos de impactos ambientais, de imediato é possível apontar que a presença de resíduos sólidos tem aumentado significativamente em paralelo à mudança de hábitos alimentares. Embalagens plásticas, latas, caixas de papelão, garrafas de vidro e garrafas PET se acumulam nas aldeias e nas margens dos córregos e das nascentes próximas. Em 2013, a prefeitura de Tocantínia, TO, em acordo com os indígenas, comprometeu-se a coletar o lixo quinzenalmente. O acordo previa que os Akwẽ deveriam acondicionar os resíduos e depositá-los em uma tela suspensa do solo, até a coleta. O não cumprimento do acordo por parte da prefeitura desmotivou-os a manterem as telas e o lixo voltou a ser dispensado dentro da área, enterrado ou queimado.

A estrutura das aldeias conta com um poço artesiano e uma caixa de água. As casas têm banheiros individuais, instalados no lado externo. Os banheiros contêm pia, chuveiro e vaso sanitário. Não há tratamento de dejetos e muitos banheiros precisam de reforma, alguns estão interditados para uso. Os dejetos são enviados para fossas sépticas, que nem sempre recebem a manutenção adequada. Em um esforço para diminuir as doenças parasitárias, a SESAI, através do DSEI TO, distribuiu filtros de barros para todas as famílias indígenas das TIs Xerente em 2015. Observou-se, no entanto, que essa distribuição não foi acompanhada de uma discussão profunda e sistemática sobre a função e importância do filtro, o que fez com que muitas famílias dessem outras destinações a ele. Convém ressaltar que seria fundamental um intenso debate comunitário sobre as causas das doenças parasitárias, através de ações dialógicas que valorizassem e respeitassem a compreensão indígena relativa ao tema, antes da introdução dos filtros. O agente indígena de saneamento (AISAN), contratado pelo DSEI para cuidar do abastecimento de água na aldeia, muito pouco pode fazer diante de problemas estruturais e graves como os apresentados. O abastecimento das casas se dá através de torneiras distribuídas pela aldeia, ligadas diretamente às caixas de água. O AISAN se ocupa de resolver problemas pontuais do abastecimento, de distribuir o

hipoclorito de sódio para as famílias, orientando-as, junto do Agente Indígena de Saúde (AIS), sobre a importância do tratamento da água para consumo. Na contramão desses esforços, a pesquisa de campo constatou que muitas famílias das aldeias citadas, após adquirirem o refrigerador, abandonavam o uso de qualquer mecanismo de filtragem ou tratamento da água. Muitos diziam acreditar que a água refrigerada estaria livre de impurezas e, como já citamos, também resistiam ao uso do filtro de barro, bem como do hipoclorito de sódio.

A aproximação com as interpretações indígenas acerca do que poderia contaminá-los permite identificar noções êmicas referentes ao adoecimento que, por serem desconhecidas dos profissionais de saúde e de outras áreas que atuam com o povo Akwẽ, comprometem o diálogo e impedem avanços nos processos de atenção. As estratégias de educação em saúde devem ser sustentadas na escuta qualificada e atenta, considerando que a história do contato desse povo com a sociedade nacional é marcada por violência, perdas e, obviamente, desconfianças. As equipes de saúde que atendem aos Akwẽ apontam que as doenças crônicas não transmissíveis têm se destacado entre os adultos nos últimos dez anos. Entre elas, hipertensão e diabetes são os agravos mais comuns. Entre as crianças, assim como aponta o I Inquérito Nacional citado, são mais comuns as doenças parasitárias, como a verminose, as doenças respiratórias e de pele. Um dos médicos que atendem a população afirmou que há um ciclo de adoecimento infantil que não se rompe, pois as condições ambientais reproduzem as infecções, que se tornam, muitas vezes, resistentes e graves.

5 CONCLUSÕES

Apesar da legislação vigente e dos planos e programas previstos pelo governo, as ações mostram-se fragmentadas e os serviços oferecidos são insuficientes para alterar as condições inadequadas de saneamento básico e, conseqüentemente, de saúde disponíveis à população indígena. Em geral, esta população vive em condições de exclusão social, com atendimento precário ou desprovidas de serviços de saneamento básico. Foi possível observar que existe uma insuficiência de dados a respeito das condições de saúde e saneamento básico nas áreas indígenas e dificuldade de acesso às informações produzidas pelo Estado, o que dificulta a realização de estudos e diagnósticos por parte de pesquisadores independentes

ou instituições não governamentais. No entanto, apesar dos dados insuficientes para a realização de diagnósticos mais aprofundados, é possível afirmar que a ausência de sistemas de saneamento básico está diretamente relacionada com doenças infecciosas e parasitárias, que permanecem como importante causa de morbimortalidade dos povos indígenas no Brasil, embora se reconheça que apenas a implantação da infraestrutura não seja suficiente para garantir melhorias na saúde destes indivíduos.

A demarcação dos territórios, apesar de ser uma conquista fundamental, apresenta um paradoxo, pois reconfigura muitas das relações tradicionais com a água e com a terra. O contato com a sociedade envolvente e os impactos dos projetos de desenvolvimento contribuem para o acúmulo de resíduos sólidos nas aldeias e no esgotamento ou na contaminação dos recursos naturais. Concluímos que o acesso ao território não é suficiente para promover uma qualidade de vida adequada aos indígenas, é preciso que a qualidade ambiental desses territórios esteja adequada para o estabelecimento dessas populações e, para tal, é preciso considerar as características e necessidades locais, os hábitos e especificidades culturais de cada povo.

REFERÊNCIAS

ALTINI, Eliane; RODRIGUES, Gilderlan; PADILHA, Lindomar; MORAES, Paulo Daniel; LIEBGOT, Roberto Antônio (Org.). *A política de atenção à saúde indígena no Brasil: breve recuperação histórica sobre a política de assistência à saúde nas comunidades indígenas*. Brasília: CIMI, 2013.

BENEVIDES, Luciana; PORTILLO, José Alberto Cordón; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Atenção à saúde dos povos indígenas do Brasil: das missões ao subsistema. *Tempus Actas de Saúde Coletiva*, Brasília, v. 8, n. 1, p. 29-39, mar. 2014.

BORGES, Juliano Luís. OLIVEIRA, Weuser Donizete de. Saúde indígena. *Revista Inter Texto*, v. 20, n. 2, 2016.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Lei n. 13.249*, de 13 de janeiro de 2016. Institui o Plano Plurianual da União para o período de 2016 a 2019. Brasília, DF, 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Lei/L13249.htm. Acesso em: 25 maio 2016.

BRASIL, Ministério das Cidades. *Plano Nacional de Saneamento Básico*. Brasília, DF, 20 de março de 2013. Disponível em: http://www.cidades.gov.br/images/stories/ArquivosSNSA/Arquivos_PDF/plansab_06-12-2013.pdf. Acesso em: 13 maio 2016.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. *Lei n. 11.445*, de 5 de fevereiro de 2007. Estabelece diretrizes nacionais para o saneamento básico; altera as Leis n. 6.766, de 19 de dezembro de 1979, n. 8.036, de 11 de maio de 1990, n. 8.666, de 21 de junho de 1993, n. 8.987, de 13 de fevereiro de 1995; revoga a Lei n. 6.528, de 11 de maio de 1978; e dá outras providências. Brasília, DF, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/l11445.htm. Acesso em: 8 fev. 2016.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. *Decreto n. 3.156*, 27 de agosto de 1991. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde, altera dispositivos dos Decretos n. 564, de 8 de junho de 1992, e 1.141, de 19 de maio de 1994, e dá outras providências. Brasília, DF, 1999a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3156.htm. Acesso em 17 de maio de 2016.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. *Lei Federal n. 9.836*, de 23 de setembro de 1999. Acrescenta dispositivos à Lei n. 8080, de 19 de setembro de 1990, que “dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências”, instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, Brasília, DF, 1999b. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9836.htm. Acesso em: 13 maio 2016.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. *Decreto n. 1.141*, de 19 de maio de 1994. Dispõe sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas. Brasília, DF, 1994. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/Antigos/D1141imprensa.htm. Acesso em: 18 maio 2016.

BRASIL. Presidência da República Casa Civil. *Decreto n. 23*, de 4 de fevereiro de 1991. Dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde das populações indígenas. Brasília, DF, 1991. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0023.htmimprensa.htm. Acesso em: 13 maio 1991.

BRASIL. Agência Nacional de Energia Elétrica. *Relatório de Acompanhamento de Empreendimentos de Geração*. 2016. Disponível em: http://www.aneel.gov.br/sala-de-imprensa-exibicao-2/-/asset_publisher/zXQREz8EVIZ6/content/aneel-divulga-relatorio-de-acompanhamento-de-empreendimentos-de-geracao/656877?inheritRedirect=false. Acesso em: 6 jun. 2019.

COIMBRA JR., Carlos Everaldo Álvares. Saúde e povos indígenas no Brasil: reflexões a partir do I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição Indígena. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 4, p. 855-9, abr. 2014.

DIAS JÚNIOR, Cláudio S.; OLIVEIRA, Cinthia Teixeira de; VERONA, Ana Paula de A.; PENA, João Luiz; SÍRIO, Marília Alfenas de O.; BAHIA, Maria Terezinha; MACHADO-COELHO, George Luiz L. Prevalência de parasitoses intestinais e estado nutricional, segundo sexo e idade, entre a população indígena Caxixó, Minas Gerais, Brasil. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 595-602, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v30n2/13.pdf>. Acesso em: 15 maio 2016.

ESCOBAR-PARDO, Mário Luis; GODOY, Anita Paula Ortiz de; MACHADO, Rodrigo Strehl; RODRIGUES, Douglas; FAGUNDES NETO, Ulysses; KAWAKAMI, Elisabete. Prevalência de parasitoses intestinais em crianças do Parque Indígena do Xingu. *Jornal de Pediatria*, v. 86, n. 6, p. 493-6, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/jped/v86n6/v86n6a08.pdf>. Acesso em: 16 maio 2016.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). *Relatório de Gestão 2008*. Brasília, 2009. 81 p. Disponível em: http://www.funasa.gov.br/site/wp-content/uploads/2011/10/relatorio_2008.pdf. Acesso em: 15 maio 2016.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE (FUNASA). *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. 2. ed. Brasília, 2002. 40 p. Disponível em: http://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_indigena.pdf. Acesso em: 18 maio 2016.

GARNELO, Luiza; PONTES, Ana Lúcia (Org.). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: MEC/Unesco, 2012.

GIATTI, Leandro Luiz; CUTOLO, Silvana Audrá. Acesso à água para consumo humano e aspectos de saúde pública na Amazônia Legal. *Ambiente & Sociedade* [online], São Paulo, v. 15, n. 1, p. 93-109, jan./abr. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-753X2012000100007&script=sci_abstract&lng=pt. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

GIRALDIN, Odair (Org.). *A (trans)-formação histórica do Tocantins*. Goiânia: UFG; Palmas: Unitins, 2002.

GOMES, Solange Lima. *Resíduos sólidos dos serviços de saúde em terras indígenas: o caso do distrito sanitário especial indígena Médio Rio Purus, Amazonas*. 2013. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Características Gerais dos*

Indígenas: resultados do universo, Censo demográfico 2010. Rio de Janeiro, 2012. 244 p. Disponível em: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf. Acesso em: 15 maio 2016.

MAZZETI, Camila Medeiros da Silva. *Estado nutricional dos indígenas Pataxó de 5 aldeias de Minas Gerais, Brasil*. 2015. 104p. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Escola de Enfermagem e Nutrição, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

PENA, João Luiz; HELLER, Léo. Saneamento e saúde indígena: uma avaliação na população Xakriabá, Minas Gerais. *Engenharia Sanitária e Ambiental*, Rio de Janeiro, v. 13 n. 1, p. 63-72, jan./mar. 2008.

ROCHA, Tatiane Evangelista Silva; SILVA, Reijane Pinheiro da; NASCIMENTO, Maira Messias. Mudanças dos hábitos alimentares entre os Akwen **Xerente**. *Revista da Escola de Enfermagem da USP* [on-line], São Paulo, v. 50, número especial, p. 93-7, 2016. Disponível em: www.scielo.br/pdf/reeusp/v50nspe/0080-6234-reeusp-50-esp-0096.pdf. Acesso em: 21 nov. 2017.

SIMÕES, Bárbara dos Santos; MACHADO-COELHO, George Luiz Lins; PENA, João Luiz; FREITAS, Sílvia Nascimento de. Condições ambientais e prevalência de infecção parasitária em indígenas Xukuru-Kariri, Caldas, Brasil. *Revista Panamericana de Salud Pública*, v. 38, n. 1, p. 42-8. 2015.

TOLEDO, Renata Ferraz de. *Educação, saúde e meio ambiente: uma pesquisa-ação no Distrito de Iauaretê do Município de São Gabriel da Cachoeira/AM*. 2006. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

Sobre as autoras:

Reijane Pinheiro da Silva: Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Sociologia e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora do curso de Nutrição e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal de Tocantins (UFT). **E-mail:** reipinheiro@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-0636-9795>

Denise Gomes Dourado: Mestre em Desenvolvimento Regional na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Especialista em Gerenciamento Ambiental pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). Graduada em Engenharia Sanitária

e Ambiental pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). **E-mail:** denise.esa@gmail.com **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-9869-0286>

Recebido em 8 de fevereiro de 2018

Aprovado para publicação em 20 de março de 2019

**O Capitão na visão dos Kaiowá e Guarani do Tekoha
Guapo'y/Reserva de Amambai**
*Capitan according to Kaiowá and Guarani from Tekoha
Guapo'y/Amambai Reservation*

Makiel Aquino Valiente¹
Rogerio da Palma¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i39.603>

Resumo: O artigo aborda a visão dos Kaiowá e Guarani sobre o conceito de Capitão, forma de liderança imposta, entre 1915 e 1929, pelo órgão indigenista Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para administrar as reservas dos Kaiowá e Guarani na região do Cone Sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul. Tendo como referência teórica a denominada “história dos conceitos”, o foco do estudo é refletir como o conceito de Capitão interferiu na política de organização social dos Kaiowá e Guarani, assim como captar a visão dos moradores acerca dessa posição social, comparando a administração do *Ñande Ru* nos *tekoha* e a administração do Capitão nas reservas Kaiowá e Guarani.

Palavra-chave: Kaiowá e Guarani; Capitão; Amambai.

Abstract: The article approaches the Kaiowá and Guarani views on the concept of Captain, a form of leadership imposed, between 1915 and 1929, by the Indigenous Agency Indian Protection Service (SPI), to administer the Kaiowá and Guarani reserves in the Southern Cone of actual Mato Grosso do Sul state. Taking as theoretical reference the called “history of concepts”, the focus of the study is to reflect how the concept of captain interfered in the politics of social organization of the Kaiowá and Guarani, as well as capturing the residents’ view of this social position, comparing administration of *Ñande Ru* in *tekoha* and the administration of the Captain in the Kaiowá and Guarani reserves.

Keywords: Kaiowá and Guarani; Captain; Amambai.

¹ Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Amambai, Mato Grosso do Sul, Brasil.

1 INTRODUÇÃO

A pesquisa realizou-se no momento em que ocorria a eleição para eleger um novo representante na liderança do *tekoha*² Guapo'y – Amambai. Durante a convocação dos pré-candidatos para a eleição, ocorrida entre os meses de setembro e outubro do ano de 2016, tivemos a oportunidade de participar da reunião organizada pela comissão. De um lado, um grupo opinou por quatro vagas para os candidatos definitivos. Esse grupo alegava que essas vagas serviam para não haver tanta concorrência entre os candidatos. De outro lado, havia grupos argumentando que, se é democracia, o número de candidatos deveria ser ilimitado. No fim, saíram oito candidatos.

O artigo tem o objetivo de captar a visão dos moradores da Reserva Amambai sobre a posição do Capitão, como ainda hoje são chamadas as lideranças das aldeias Guarani em Mato Grosso do Sul. Realizamos pesquisa bibliográfica referente aos Kaiowá e Guarani, como também entrevistas, e participamos de reuniões dos moradores da Aldeia Guapo'y. Primeiramente, traremos um panorama histórico da criação da Reserva Kaiowá e Guarani da Aldeia Amambai, marcada por repressão, redução de seus territórios, violência e remoção. Posteriormente, abordaremos o olhar dos Guarani e Kaiowá da Aldeia Guapo'y/Amambai sobre a figura do Capitão.

2 A HISTÓRIA DO ALDEAMENTO

Desde o início da colonização portuguesa, os colonos, ou, como se autoconsideram, os “moradores”, criaram aldeamentos. Em um primeiro momento, próximo às vilas, assim podendo se utilizar da mão de obra dos indígenas, que, por exemplo, trabalhavam como assalariados nas plantações, no trabalho doméstico etc. (PERRONE-MOISÉS, 2009 p. 115-9). Outra forma de utilização do trabalho dos indígenas foi como guia para entrar no interior do sertão, pois eles conheciam muito bem a geografia do espaço. Porém, isso somente valia para aqueles que foram aldeados, ou seja, os indígenas que aceitaram a catequização e foram trazidos às Reduções Jesuíticas. Aqueles que responderam com hostilidade aos

² É o espaço em que se realiza a maneira de ser do Kaiowá e Guarani, que pode ser traduzido por terra ou território; assim, é o lugar onde se produzem relações sociais, relações econômicas e político-religiosas (ver Mapa Guarani Continental – EMGC [MELIÀ, 2016]).

colonos, por não aceitarem serem catequizados e “civilizados”, eram escravizados ou massacrados pela “Guerra Justa”. Ressalta-se que, nesse período, era legitimado o etnocídio a favor da “civilização” europeia, fazendo com que se concretizasse o etnocentrismo acentuado para que os colonos europeus conseguissem manter a dominação sobre outras sociedades. Perrone-Moisés (2009) analisa essa classificação feita pelos colonos: “os índios aldeados, os índios aliados e os índios hostis”. Segundo ele, é a partir dessa classificação que os colonizadores justificavam seu tratamento em relação aos nativos.

Desde o início da colonização, a intenção dos colonos e jesuítas foi construir uma política indigenista amparada no interesse da Coroa Portuguesa. O discurso dos colonizadores dizia que os indígenas aceitavam ser aldeados sem nenhuma utilização da base da força. Isso não quer dizer, todavia, que eles faziam a vontade dos indígenas; eles realizavam certas ações para que se aplicasse a guerra para certos grupos indígenas. Assim, eles justificavam que tal grupo indígena era hostil, antropofágico ou ameaçava a vila local, declarando, assim, a “Guerra Justa”. Havia também dúvida de ação que trazia dilema entre colonizações jesuítas e colonos, pois os primeiros estavam interessados na conversão e no letramento dos indígenas, enquanto os segundos, na utilização da mão de obra a partir da escravização. Porém, essa ação somente poderia ser liberada caso os indígenas fossem capturados em guerra. Além disso, os colonos denunciavam a ação jesuítica de poder ir contra a vontade da Coroa para que pudesse ser liberada a mão de obra indígena na colonização, já que os jesuítas somente se interessavam na salvação da alma dos indígenas. Em vários momentos, eles inventavam essas justificativas para que se pudessem avançar sobre os grupos indígenas³.

Na construção do aldeamento, feita durante a colonização portuguesa sobre o Brasil, havia vários grupos étnicos que habitavam o território, dificultando a invasão e a ocupação dos lusos para legitimar as sesmarias. Os colonos, contudo, necessitavam dos indígenas para a exploração do espaço, que somente os nativos conheciam. Devido a isso, sua intenção era manter os aliados e aldeados, que os ajudassem na exploração, na extração de recursos naturais e na proteção de suas colônias. Naquele momento, o Estado e a religião estavam associados. Outra maneira de se construir aldeamentos era por meio da conquista espiritual dos

³ Ver História do Índio do Brasil, Cunha (2009).

nativos, a conversão dos indígenas ao cristianismo. Por isso a instalação das igrejas dentro das aldeias. Atualmente, umas das instituições mais influentes dentro da aldeia é o Pentecostalismo, mas lembrando que a igreja fundada por jesuítas era diferente das igrejas existentes atualmente em várias comunidades indígenas. Segundo Moraes (2014), a Igreja Pentecostal conseguiu torna-se homogênea mais rapidamente do que a Igreja Protestante⁴, mas isso aconteceu muito mais adiante, em uma das últimas décadas de 1900.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), projetado pelo engenheiro militar Cândido Mariano da Silva Rondon, em 1910, é o primeiro órgão indigenista a fim de dar sua contribuição ao “Progresso do Brasil”. O objetivo era poder integrar os indígenas à sociedade nacional. Dito em outras palavras, mais um projeto positivista sancionado para legitimar um etnocídio para com as diversidades do modo de viver de diversos grupos étnicos. O território Kaiowá e Guarani se estendia desde o Rio Apa até o Rio Paraná (sentido Norte e Sul) e do Rio Brillhante a Porto Murtinho (no sentido Leste e Oeste). Geograficamente, os Kaiowá situavam-se do Rio Iguatemi para cima, enquanto os Guarani, do Rio Iguatemi para baixo (BRAND, 2001; PEREIRA, 2007).

O confinamento dos Kaiowá e Guarani na região de Mato Grosso do Sul ocorreu entre 1915 e 1928, feito por esse órgão indigenista. Nesse contexto, as parentelas Kaiowá e Guarani estavam dispersas pela região. Logo que a expansão das ocupações dos colonos passou a adentrar-se pelo interior do Brasil, atingindo essa região, a finalidade desses últimos era poder instalar a criação de gado. Para a formação agropastoril, entretanto, foi necessária a expulsão dessas populações nativas. Desde o século XIX, o impacto do processo da colonização atingiu essa região, principalmente após a Guerra da Tríplice Aliança (CAVALCANTE, 2015) e na instalação da Empresa Companhia Mate Larangeira.

Segundo Pereira (2007), a reserva é um espaço de acomodação dos Kaiowá e Guarani; é uma estratégia dos neocolonialistas para poder criar dificuldades aos que resistem em permanecer em seus *tekohas*, fazendo com que os que já estão na reserva convidem seus parentes, pois somente ali teria “recurso” e “espaço” para eles, ou seja, forjamento da área de acomodação. Para que a região seja

⁴ Ver Moraes (2014), disponível em: http://www.encontro.ms.anpuh.org/resources/anais/38/1412825204_ARQUIVO_comunicacao-anpuhms2014_jose-augusto-santos-moraes.pdf

liberada para os colonos, foram criadas oito reservas nos atuais municípios de Dourados, Caarapó, Amambai, Coronel Sapucaia, Tacuru, Paranhos e Porto Lindo. Muitos coletivos foram tirados à força do seu *tekoha* para serem levados aos confinamentos. Relatos de muitos moradores antigos de Amambai contam as injustiças feitas pelas remoções e expulsão dos *te'yi* Guarani e Kaiowá dos seus *Tey'iretã*.

Sendo assim, a finalidade de manter a formação de reserva, que Brand (p. 67-88, 2007) denomina de confinamento, era manter agrupados os Kaiowá e Guarani. Surgiu, contudo, a necessidade de se criar uma entidade – o Capitão – que poderia legitimar o controle desse espaço, tanto no manuseio da força de trabalho quanto para deixar livre o espaço para a ocupação das novas áreas de conquista.

2 A ABORDAGEM HISTÓRICA DOS CONCEITOS

Estudar a História dos conceitos, conforme formulada pelos grandes estudos de autores como Quentin Skinner, remete a uma crítica ao essencialismo dos objetos de estudo (JASMIN, 2006). Iniciou-se essa crítica entre as décadas de 1950 e 1960, em um primeiro momento no campo da semântica, na medida em que se analisavam os conceitos das palavras em diferentes espaços e em diferentes momentos. Uma das críticas primeiramente lançadas à teoria tradicional da história das ideias foi a teoria skinneriana. Trata-se de questionar a maneira de elaboração dos conceitos e sua significação pelo modo tradicional de utilizarem-se do anacronismo, ou seja, ideias que não são cabíveis para a significação da realidade em seu contexto, e de criarem pensamentos impensáveis (JASMIN, 2006). O contextualismo linguístico de Skinner resulta na ideia ou teoria apreendida em um contexto específico; fazer história com a preocupação metodológica de analisar os conceitos para compreender e apreender o significado original com precisão produzida no interior de um contexto, não caindo ao erro do anacronismo, de não tentar desviar-se dos conceitos originais surgidos em tempos específicos. Portanto, para a compreensão de um significado em um recorte temporal, é preciso contextualizar o momento, colocar em foco os termos exatos dos fatos de um contexto histórico (JASMIN, 2006).

Outro historiador conhecido no campo da história conceitual é Reinhart Koselleck (1992). Para ele, há a necessidade de se ressignificar os conceitos, procurar uma nova adequação dos termos e seus significados ao momento presente.

A hermenêutica das Ciências Humanas renova também a interpretação dos conceitos e cada época reinterpreta e constrói seus significados dependendo da mentalidade do período. Assim, o que produz e o que é produtivo é a cognição que transpõe significados às ideias; é a produção interpretativa que se constrói com os efeitos da recepção das ideias com os intérpretes (JASMIN, 2006).

Em uma de suas obras, *“Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos”*, Koselleck (1992) pontua seis naturezas teóricas dos conceitos. A primeira é de que há a diferença entre a palavra e o conceito. A palavra pode vir a se tornar conceito, entretanto, nem toda palavra é considerada um conceito. A diferença da palavra para o conceito é de que a primeira é possível de ser pensada isoladamente. Ao contrário, o segundo condensa a multidão de objetos, uma palavra possibilita a sua significação enquanto o conceito contém em si múltiplos sentidos dependendo da temporalidade e do lugar em que se situa. A segunda natureza teórica se refere à utilização e ao emprego do conceito. Ele é, ao mesmo tempo, um fato linguístico, mas de certa forma tem relação com a realidade concreta, portanto constrói a (re) significação e sua (re) interpretação à realidade, ultrapassando a dimensão linguística. A terceira aponta para a questão da seleção da escrita para a história dos conceitos, por abarcar conceitos imbricados na confusão entre perguntas e respostas, por isso esse procedimento e a seleção se fazem a partir das análises feitas nos textos comparativos e também dos que analisam a expansão das línguas em conjuntos. Além disso, há também um procedimento que analisa o objeto na medida em que se mantém o mesmo, o que muda é a perspectiva em relação ao objeto. A quarta trata da hipótese de que todos os conceitos são formulados teoricamente, relacionando-se com a realidade única. Dessa forma, as palavras podem permanecer as mesmas, porém o que se altera é o conteúdo designado sobre elas, e as mudanças podem também ocorrer, mesmo que no movimento sincrônico ou diacrônico. Quinta natureza teórica: ressalta a maneira em que a diacronia avalia as alterações de um conceito para outra perspectiva, por isso não é atemporal, remetendo ao impacto e à duração contida na sincronia sucedida pela ressignificação dos conceitos. A sexta é a chave principal para a utilização do método, pois é necessário que haja a distinção da apreensão das palavras de fatos e a realidade concreta em si, uma vez que há diversas perspectivas sobre a realidade concreta que designa um conceito a uma realidade (JASMIN, 2006, p. 30-3).

A história dos conceitos não pode, desse modo, dissociar-se da história social, pois a primeira colabora com elaboração explicativa para a formação social, a história da sociedade, as estruturas, os estabelecimentos da cultura e as formas de organização política. Por isso, elas estão interligadas. O fundamento do conceito é tão complexo como sua compreensão na formação de uma organização da comunidade linguística. Na base koselleckiana, o que dá sentido à história dos conceitos é a diversidade de seu significado e a temporalidade em que se dá. Portanto a elaboração de um conceito pressupõe dar significado às experiências do sujeito na mesma data ou em diferentes momentos. A contribuição do conceito ao trabalho da história é, assim, dar inteligibilidade ao conhecimento em diferentes temporalidades. Do contrário, seria inconveniente à clareza e ao subsídio do conhecimento histórico, da mesma forma que expropriar o conceito de seu contexto produz significação, não correspondendo à história trabalhada e pensada (JASMIN, 2006).

A pesquisa teórica vem, nesse sentido, articular a pesquisa em relação ao objeto de estudo. O conceito de Capitão, que vem sendo instituído na sociedade Kaiowá e Guarani, ao longo do tempo vem se transformando e se moldando ao olhar dos indígenas sobre o mundo (DELGADO, 2003). Dessa forma, a contribuição da história dos conceitos é propor uma perspectiva segundo a qual a análise da maneira em que se constitui um conceito deve, necessariamente, levar em conta o contexto social em que ele é operacionalizado. Segundo Brand (2001), em um dos relatos dos anciões que foram obrigados a se transferir para as reservas, é destacado o fato de o Xamã, que era a principal liderança no *tekoha* tradicional, perder o seu prestígio após a institucionalização do *Capitão*. Mais do que uma simples mudança de nomenclatura, a imposição da posição de Capitão causou uma reconfiguração nas relações de poder da sociedade Kaiowá e Guarani.

3 A CONSTRUÇÃO DA FIGURA DO CAPITÃO NOS CONFINAMENTOS DAS ETNIAS GUARANI E KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL

Dessa forma, para fundamentar o conceito de Capitão nas reservas de Kaiowá e Guarani, é necessário a ressignificação dele, pois esse termo foi transposto de outra realidade (no caso, trata-se da linguagem militar) para a sociedade Kaiowá e Guarani. O termo Capitão refere-se ao comandante de um grupo de

exército, chefe de uma tropa. Como foi possível que o conceito de Capitão fosse aceito pelos Kaiowá e Guarani? Certamente, essa figura veio para remodelar a sociedade Kaiowá e Guarani, principalmente pela força política, ditando regras, organizando as decisões, a composição dos grupos, quem pode residir, quem manda e quem obedece, a formação do grupo privilegiado e desprivilegiado etc. No entanto, a configuração se faz não somente em torno dele, mas sim envolve outras posições sociais de prestígio dentro da aldeia: o professor, o agente de saúde, o diretor da escola, o pastor da Igreja, entre outros.

Na Aldeia Guapo'y, a formação desses grupos é bem visível. A partir de análise, pode-se perceber como se estabelecem as relações de poder dentro da aldeia, demonstrando, assim, quais grupos são subalternizados. Neste artigo, nós nos concentraremos na análise da figura do capitão. A escolha do Capitão ocorre desde 1915. Até recentemente, a escolha era feita pelo órgão indigenista, que colocava um indivíduo de certo grupo familiar nesse posto. Logo que essa família se apodera desse posto, ele se torna a posse de um coletivo específico e possivelmente torna-se hereditário. Da mesma forma acontece em outros postos. Um morador da Aldeia Guapo'y conta que o primeiro Capitão da Reserva foi Damásio Vasque, que foi colocado em 1915 para administrá-la. Seu mandato teria ocorrido até em torno da década de 1930. Depois dele, quem ocupou o cargo de Capitão foi seu irmão, Orsiso Vasque.

Em pesquisa de campo de Pereira (2007), na Aldeia Amambai Guapo'y, na década de 1970, quando os Kaiowá já tinham se estabelecido no posto de Capitão, um pequeno grupo de Guarani tentou ir morar na aldeia, porém foram impedidos de se instalar, pois havia certa rivalidade entre os Kaiowá e os Guarani, tanto é que alguns grupos de Guarani não revelam, até hoje, serem Guarani. Para se instalar na aldeia, declararam ser do coletivo Kaiowá. Era a forma de alguns grupos familiares tentarem ser aceitos na aldeia, podendo ocupar a “área de acomodação” (PEREIRA, 2007) na reserva, já que era muito difícil suportar a expulsão forçada e o estigma de seu grupo no lugar em que viviam anteriormente.

4 O IMPACTO DO CONCEITO DE CAPITÃO NA RESERVA DE AMAMBAI

Antes de tudo, vale lembrar que a fundação do Município de Amambai teve início com a criação do distrito de Patrimônio da União a pedido do Cel. Valencio

de Brum para o Governo do Estado, a fim de conceder gleba de terra para a formação do povoamento em 1913. Anexado a Ponta Porã em 1946, o território passou a denominar-se Amambai e, em 1948, desmembrou-se do município de Ponta Porã e elevou-se à categoria de Município.

Pelo decreto-lei estadual nº 208, de 26-10-1938, é criado o distrito de Patrimônio União e anexado ao município de Ponta Porã. No quadro fixado para vigorar no período de 1939-1943, o distrito de Patrimônio União figura no município de Ponta Porã. Pelo decreto-lei federal nº 9055, de 12-03-1946, o distrito de Patrimônio União passou a denominar-se Amambai. Elevado à categoria de município com a denominação de Amambai, pela lei nº 131, de 28-09-1948, desmembrado do município de Ponta Porã. Sede no antigo distrito de Amambai. Constituído de 2 distritos: Amambai e Antônio João, ambos desmembrados do município de Ponta Porã. Instalado em 01-01-1954. (IBGE, 2012).

A formação administrativa do município de Amambai se constituiu dessa maneira. Foi ainda na primeira metade do século XX que foi se constituindo o aldeamento dos Ava Kaiowá e Guarani nessa região. Alguns moradores da aldeia afirmam que, anteriormente ao aldeamento, esse lugar já havia sido habitado e ocupado pelos Kaiowá e Guarani.

Um estudante entrevistado, conhecido como Kunumi Verá ndaju, o qual também trabalha como funcionário público na aldeia, afirma que “o Capitão entrou no meio dos Kaiowá para substituir o *Ñande Ru*⁵. Ele entrou na aldeia usando força e rigidez para a gente obedecer às regras que eles [órgãos indigenistas] mesmos criam”. Kunumi ainda acrescenta que, antigamente, cada família tinha o seu próprio *Ñande Ru*, e somente ele conduzia cada família dos Kaiowá, aconselhava os mais novos e ensinava como agir respeitando o próximo. Além disso, segundo ele, “o Capitão fez desaparecer os *Ñande Ru* de cada família”, criando um poder centralizador. Sendo levados os *Ñande Ru* da reserva, muitos voltavam para o seu *tekoha*, mas a fazenda já havia ocupado o local. Logo ao retornar, eram despejados e levados novamente para a reserva. Assim aconteceu sucessivamente, até que muitos desistiram de voltar para o *tekoha* e decidiram ficar definitivamente na reserva, mesmo sem poder praticar o seu estilo de vida.

⁵ *Ñande Ru* é um líder religioso que ainda comanda as etnias Kaiowá e Guarani fora da Reserva; dentro da Reserva, foi substituído pelo Capitão, assim como o *Ñande Ru*, que administrava os *tekoha* dos Kaiowá e Guarani.

Brand (2001) descreve a fala de uma Kaiowá⁶, que afirma: “O bom mesmo é ficar sem Capitão”. Tal fala demonstra a inconformidade de alguns Kaiowá com o Capitão invadindo o *Te’yi Guasu* deles, desarticulando seus modos próprios de gerir os conflitos, em suma, reconfigurando as relações de poder, o vínculo de apoio político e social entre os Kaiowá e Guarani, desarticulando os antigos vínculos de parentela. É nessa perspectiva que o conceito de Capitão está sendo colocado em questão pelos Kaiowá e Guarani. Aliás, a própria liderança atual da Guapo’y Amambai rejeita esse termo, porque, primeiramente, a palavra faz-nos pensar em uma figura que representa um sujeito do quartel. Segundo Koselleck, a palavra em si, quando não se altera, transforma-se em cada espaço e tempo. No caso da sociedade Kaiowá e Guarani, a intenção da imposição da figura do Capitão é exatamente para poder manter os Kaiowá e Guarani aldeados, reservados e reduzidos a um minúsculo espaço, a fim de se liberarem áreas para a criação de fazendas e, ao mesmo tempo, utilizar-se da força de trabalho indígena.

Nas entrevistas realizadas com os moradores da Aldeia Amambai, percebemos que já se tornou comum entre eles a utilização da palavra “Capitão”. No entanto, a maioria prefere o termo “liderança indígena”, sem necessariamente contestar o emprego do termo anterior. Alguns, contudo, parecem resistir à utilização da palavra “Capitão”. Um morador, que se envolve com o movimento Guarani e Kaiowá, incomoda-se com o emprego do termo:

Antigamente a aldeia era administrada pelo Ñande Ru, para ser um Ñande Ru precisa ter muitos anos de preparação, porque é ele que vai ser referência na Aldeia. [...] Hoje em dia, como as comunidades Guarani e Kaiowá são administradas pelos capitães, muitas vezes, [eles] não se preparam direito para administrar, não seguem o lema do Ñande Ru, e por isso que os conflitos na comunidade não conseguem se resolver, eles usam força e violência para resolver problema. (Entrevista com morador)

O conceito de Capitão, desse modo, deve ser entendido a partir do processo de aldeamento dos indígenas (PERRONE-MOISÉS *in* (CUNHA, 2009), em geral, e de confinamento (BRAND, 2001) dos Kaiowá e Guarani. Assim, na perspectiva skinneriana, vale ressaltar que o conceito de Capitão vem se configurando para que haja de fato a colonização, afetando diretamente a aldeia. Criou-se, a partir

⁶ Brand entrevistou uma anciã, Lucila Vilhauva, Kaiowá, da Reserva Indígena de Dourados.

da institucionalização da posição de capitão, uma nova figura que não cabe em outros contextos, pois ela conseguiu reconfigurar aspectos da cultura dos Kaiowá e Guarani para remodelar a política e a forma de organização dessa sociedade. Com o conceito de capitão, surgem novos arranjos políticos, assim como uma nova estratégia de aliança e de articulação de grupos no interior da reserva.

Das oito pessoas entrevistadas, todas afirmam que a figura do Capitão impactou o modo de ser dos Kaiowá e Guarani, contribuindo, principalmente, na perda do espaço do *Ñande Ru* nas decisões feitas entre os moradores. Na fala de um morador, que reside na região do Sertão, na Guapo'y, ele cita a necessidade de preparo, presente entre os *Ñande Ru*, para ser um líder Kaiowá e Guarani. Segundo ele, não basta apenas saber o que é política para os Kaiowá; é necessário se tornar uma referência na comunidade. Em uma das conversas com um jovem que estuda na cidade, este relatou que uma vez perdeu o ônibus escolar para voltar a sua casa. Ele foi a pé, mas, no caminho, foi abordado por um grupo de “malukos”⁷ e por eles espancado. Ele teria conseguido fugir quando os malukos estavam desatentos, verificando sua mochila. Ele contou que esses grupos foram contratados por famílias que residem perto da casa dele, pois os seus pais tinham se desentendido com o vizinho. A ideia era assustá-lo. O jovem também disse que: “Se fosse o *Ñande Ru* isso, não teria acontecido, pois ele iria fazer reza a meu favor e aconselharia a minha família a não entrar em conflito com vizinhos e iria aconselhar também os outros vizinhos”. E ele acrescenta que o Capitão foi a sua casa, com sua equipe de segurança, acabando por acirrar ainda mais o conflito.

Outro morador disse que o cargo de Capitão só fica na posse das pessoas que fazem parte da mesma parentela. Recentemente, em torno de 2003, uma pessoa de outra parentela conseguiu ocupar o cargo. Segundo o entrevistado, armaram para esse então capitão: ele ficou três meses no cargo e, depois, foi preso por ter sido acusado de portar arma de fogo na sua residência. O fato é que, conclui o entrevistado, essas parentelas que estão no poder não querem outros grupos ocupando o cargo mais importante da aldeia. Ele revela que a rivalidade étnica faz parte dessa disputa pelo poder dentro da aldeia: os Kaiowá não querem, segundo ele, que os Guarani consigam representação.

⁷ Grupo de gangues (formado tanto por homens quanto por mulheres, geralmente jovens ou até crianças) que vive praticando crimes e violência durante a noite, cujos membros são chamados pelos moradores de “Malukos”.

Atualmente, ocorre eleição para que os moradores da Guapo'y coloquem representante no cargo de liderança indígena. No “barracão”, que se localiza no Posto Central, a comunidade faz uma reunião para montar uma comissão a fim de decidir quem serão os candidatos que concorrerão ao cargo. A última eleição ocorreu no ano passado. Conforme mencionado anteriormente, foram oito candidatos a disputar o cargo de capitão. Dentre eles, uma mulher se candidatou; ela também ocupa cargo de funcionária pública na comunidade. A maioria dos candidatos é do Posto Central e poucos habitam as regiões periféricas da aldeia. A geografia desse território, portanto, expressa as assimetrias de poder entre os seus moradores. O ganhador da eleição também pertence ao Posto Central, no entanto, pertence à etnia Guarani. O vice da chapa vencedora, todavia, pertence à parentela do antecessor, o qual rompeu com este último após conflitos em torno da sucessão ao cargo.

Essas situações são somente alguns exemplos das várias tensões presentes na Aldeia Amambai. O espaço reduzido, sem nenhum reconhecimento ao modo de viver dos Kaiowá e Guarani, a escassez de recursos na comunidade, o desconhecimento das autoridades públicas e a forma como os Kaiowá e Guarani concebem a política acabam gerando uma nova forma de organização social entre os Kaiowá e Guarani da Aldeia Amambai.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se trazer uma reflexão do impacto do conceito de capitão, assim como apresentar práticas relacionadas ao modo de viver dos Kaiowá e Guarani, pontuando as contribuições da história dos conceitos para se entender a construção da figura do capitão. Através do estudo do conceito propriamente de “Capitão”, foi possível desvendar uma trama de relações construídas em meio aos Kaiowá e Guarani para que estes possam novamente rearticular sua organização social e política após o “esparramo”⁸. Fazendo um panorama do processo da criação das reservas em Mato Grosso do Sul, abordou-se como os moradores da reserva Amambai concebem o termo capitão, já naturalizado, porém não totalmente aceito, entre eles.

⁸ Com a política de aldeamento imposta em Mato Grosso do Sul, os indígenas são obrigados a deixar seus territórios tradicionais e mudarem para as aldeias então demarcadas. Para os mais velhos, esse período é chamado de *Sarambi* (esparramo).

No noticiário, nos jornais e na divulgação geral relacionada às sociedades Kaiowá e Guarani, muitos têm utilizado o termo Capitão ao se referir às lideranças indígenas. Mesmo sendo eliminado formalmente, o conceito de capitão, ao se adentrar na organização política dos Kaiowá e Guarani, acabou por criar um novo arranjo político entre os moradores da Guapo'y, e muitos dos seus habitantes ainda se orientam nessa categoria, para conceber tanto a posição social das lideranças indígenas como as relações de poder dentro das aldeias.

REFERÊNCIAS

BRAND, A. O bom mesmo é ficar sem capitão: o problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS. *Tellus*, Campo Grande, MS, ano 1, n. 1, p. 67-88, 2001.

CAVALCANTE, T. L. V. Lideranças indígenas e a luta pela terra como expansão da organização sociopolítica Guarani e Kaiowá. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 182-205, jan./jun. 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro. *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras: São Paulo, 2009.

DELGADO, L. A. N. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *História oral*, v. 6, p. 9-25, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Amambai*. Brasília, DF: IBGE, 2012. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/amambai/historico>. Acesso em: 10 set. 2018.

JASMIN, M. G. *História dos conceitos e teoria política e social: referências preliminares*. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2006.

KOSELLECK, R. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 134-46, 1992.

MELIÀ, B. (Ed.). *Guarani Continental: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: EMGC, 2016.

MORAES, J. A. S. O pentecostalismo entre os índios da reserva indígena de Dourados, da década de 1980 aos dias atuais. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, 12., Seção Mato Grosso do Sul, 2014. *Anais [...]* Campo Grande: UFMS, 2014. Disponível

em: http://www.encontro.ms.anpuh.org/resources/anais/38/1412825204_ARQUIVO_comunicacao-anpuhms2014_jose-augusto-santos-moraes.pdf. Acesso em: 8 de setembro de 2018, às 14 horas.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (século XVI a XVIII). In: CUNHA, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PEREIRA, L. M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, Dourados, MS, v. 1, n. 1, 2007.

Sobre os autores:

Makiel Aquino Valiente: Acadêmico do Curso de História na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS/Amambai). **E-mail:** aquino.makiel@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-9546-1541>

Rogerio da Palma: Doutor e mestre em Sociologia e graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Com bolsa de doutorado-sanduíche ofertada pela CAPES, foi Visiting Scholar na University of Michigan (EUA). Professor adjunto da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS/Amambai), lecionando e orientando pesquisas nos cursos de Ciências Sociais (presencial e EaD) e no curso de História desta unidade. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em sociologia histórica, atuando principalmente nos seguintes temas: relações étnico-raciais, racismo, migrações, pós-abolição e mercados de trabalho. **E-mail:** rpalma@uems.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-9848-1791>

Recebido em 6 de novembro de 2018.

Aprovado para publicação em 10 de abril de 2019.

Diagnóstico sociolinguístico nas escolas municipais após a sanção à Lei 211/2014, que cooficializou as línguas indígenas na sede do Município de Bonfim, Roraima

Sociolinguistic diagnosis in municipal schools after the sanction of the Law 211/2014, who co-officialized the indigenous languages at the headquarters of the Municipality of Bonfim, Roraima

Jama Peres Pereira¹
Ananda Machado¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.628>

Resumo: Este artigo faz uma breve revisão bibliográfica de leis e estratégias de valorização cultural e linguística desenvolvidas com populações indígenas e que tenham conseguido contribuir para o multilinguismo. A fundamentação teórica buscou definir: política linguística, cooficialização de línguas, falantes ativos, passivos, multi e plurilinguismo. Observa o processo de sanção e de implementação da Lei 211/2014, de cooficialização das línguas Macuxi e Wapichana no município de Bonfim, Roraima, que aconteceu a partir da organização dos professores indígenas Macuxi e Wapichana da Região Serra da Lua (municípios de Bonfim e Cantá, Roraima). Divulga os resultados do diagnóstico sociolinguístico que foi realizado a partir de 2016 nas duas escolas municipais da sede do município de Bonfim, no Estado de Roraima, com o objetivo de identificar as línguas faladas, a quantidade de falantes, averiguar a forma como os alunos indígenas das escolas municipais na sede de Bonfim estão construindo suas identidades e reconhecendo ou não o valor de suas línguas. A relevância do estudo se justifica no fato de a cooficialização dessas línguas indígenas prever a realização desse diagnóstico sociolinguístico no município de Bonfim. A metodologia incluiu pesquisa de campo com aplicação de questionários aos discentes, professores e gestores das escolas municipais e a realização de entrevistas com alguns familiares dos alunos indígenas. Entre os resultados alcançados está a confirmação da diversidade linguística presente na sede do Bonfim e da necessidade de se criarem mecanismos que valorizem as línguas indígenas no contexto escolar, na sede e no município como um todo.

¹ Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, Roraima, Brasil.

Palavras-chave: políticas linguísticas; línguas indígenas; Macuxi; Wapichana.

Abstract: This article makes a brief bibliographical review of laws and strategies of cultural and linguistic valorization developed with indigenous populations that have been able to contribute to multilingualism. The theoretical foundation sought to define: language policy, co-officialisation of languages, active speakers, passive, multi and plurilingualism. Observes the process of sanctioning and implementing Law 211/2014, co-officializing the Makushi and Wapishana languages in the municipality of Bonfim, Roraima, which took place through the organization of indigenous teachers Makushi and Wapishana in the Serra da Lua region (municipalities of Bonfim and Cantá, Roraima). Disseminates the results of the sociolinguistic diagnosis that was carried out from 2016 on in the two municipal schools of Bonfim, in Roraima State, in order to identify the spoken languages, the number of speakers, and find out how the indigenous students of the municipal schools at Bonfim headquarters are building their identities and recognizing or not recognizing the value of their languages. The relevance of the study is justified by the fact that the coofficialization of these indigenous languages predicts the realization of this sociolinguistic diagnosis in the municipality of Bonfim. The methodology included field research with questionnaires applied to students, teachers and managers of municipal schools and interviews with some family members of indigenous students. Among the results achieved is the confirmation of the linguistic diversity present at Bonfim headquarters and the need to create mechanisms that value indigenous languages in the school context, at headquarters and in the municipality as a whole.

Keywords: language policy; indigenous languages; Makushi; Wapishana.

1 INTRODUÇÃO

Esse artigo faz uma breve revisão bibliográfica de leis e estratégias de valorização cultural e linguística desenvolvidas com populações indígenas e que tenham conseguido contribuir para a construção do multilinguismo, tal como a política de cooficialização de línguas em nível municipal, que é referência importante no Brasil. A fundamentação teórica buscou definir: política linguística, cooficialização de língua, o conceito de falantes ativos, passivos, de multi e plurilinguismo.

A segunda parte da pesquisa reconstitui brevemente o processo de sanção e de implementação da Lei 211/2014 de cooficialização das línguas Macuxi e Wapichana no município de Bonfim, Roraima, que aconteceu a partir da organização dos professores indígenas Macuxi e Wapichana da Região Serra da Lua (municípios de Bonfim e Cantá, Roraima). A relevância do estudo se justifica no

fato de a cooficialização dessas línguas indígenas prever a realização de um diagnóstico sociolinguístico no município de Bonfim.

Por último, o artigo divulga os resultados do diagnóstico sociolinguístico que foi realizado a partir de 2016 nas duas escolas municipais da sede do município de Bonfim, no Estado de Roraima, com o objetivo de identificar as línguas faladas, a quantidade de falantes, averiguar a forma como esses alunos indígenas estão construindo suas identidades e reconhecendo ou não o valor de suas línguas.

A metodologia incluiu pesquisa de campo com aplicação de questionários aos discentes, professores e gestores das escolas municipais e a realização de entrevistas com alguns familiares dos alunos indígenas.

Entre os resultados alcançados está a confirmação da diversidade linguística presente no município e da necessidade de se criarem mecanismos que valorizem as culturas e as línguas indígenas no contexto escolar, na sede e no município como um todo.

2 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Como pondera James Tollefson (1991, p. 188), “os direitos linguísticos são baseados em luta” e “alcançar algum quinhão dos direitos não finda a luta; simplesmente muda a sua natureza”, o que se aponta para a necessidade de uma mobilização permanente das lideranças indígenas em defesa dos direitos culturais e linguísticos.

Em nível mundial, a partir de 1992, algumas iniciativas trabalharam na defesa do plurilinguismo: Carta Europeia das Línguas Regionais ou Minoritárias – Conselho da Europa (1992); Declaração Universal dos Direitos Linguísticos – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) (Barcelona, 1996); Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural – UNESCO (2002); e Carta Europeia do Plurilinguismo – Jornadas Europeias de Plurilinguismo (2005-2009).

O multilinguismo e plurilinguismo são conceitos relacionados, mas não são sinônimos. Altenhofen e Boch (2011 *apud* IPHAN, 2016a, p. 34) diferenciam esses termos, classificam o multilinguismo como a “coexistência de línguas em determinado território”, e o plurilinguismo como “a postura plural do indivíduo, refletida nas habilidades/competências em mais de uma língua”. Neste sentido,

enquanto o multilinguismo seria uma característica da sociedade, o plurilinguismo seria uma marca do indivíduo.

Há uma série de políticas construídas que atuam na defesa do multilinguismo. Para Calvet (1999), as línguas devem servir à humanidade, “porque afinal os homens não existem para servir às línguas, mas as línguas para servir aos homens”. Para aprofundar a discussão, aproveitamos a ideia desse autor quando define política linguística:

[...] se trata das grandes decisões referentes às relações entre as línguas e a sociedade; em que língua o Estado funcionará e se relacionará com os cidadãos, em que línguas a educação e os serviços culturais serão oferecidos, que variedade de língua será usada, se as outras línguas faladas pelos cidadãos serão reprimidas, reconhecidas ou promovidas. (CALVET, 2007, p.1).

Oliveira (2016, p. 5) destaca: “construir políticas linguísticas é participar da construção do futuro das sociedades, e, mais especificamente, da nossa sociedade”. E o autor continua: “Fazer política linguística, pela própria noção de intervenção sobre as línguas, sem a qual ela não existe, é atuar para um mundo mais justo neste campo específico das línguas e dos seus usos, mais plural, mais democrático e mais aberto à ecologia de saberes humanos”. Essas ideias nos ajudam a justificar o valor do trabalho que vimos se desenvolvendo em Roraima.

Hamel (1988), referindo-se à inter-relação entre política linguística e identidade, ressalta que as políticas linguísticas produzem transformações na identidade cultural dos grupos sociais, uma vez que geram transformações na base interpretativa desses grupos pelas mudanças nos padrões culturais de interação e de interpretação do mundo. Um exemplo dessas transformações ocorre quando cidadãos se veem impedidos de usar sua língua materna e obrigados a utilizar outra língua em diversas situações sociais, como acontece com os falantes de línguas indígenas.

O Brasil, historicamente, é um país multilíngue. Antes da chegada dos colonizadores portugueses, a diversidade de línguas indígenas aqui faladas era imensa. Aryon Rodrigues (1993) estima que fossem cerca de 1.200 línguas. Durante a colonização, vieram para o país, além do português, línguas africanas e línguas de outros imigrantes, que se tornariam mais diversas ainda nos séculos posteriores.

O censo do IBGE 2010 apontou 274 línguas indígenas faladas por 305 etnias diferentes; as línguas indígenas estão distribuídas em dois grandes troncos: Tupi e Macro-Jê; e em quarenta famílias, além de treze ou mais línguas isoladas (sem parentesco genético com outras línguas). Elas estão dispersas em boa parte do território nacional, mas especialmente na Amazônia, que concentra a maior diversidade linguística do país (IPHAN, 2016a). Essa multiplicidade de línguas convivendo no território nacional envolve questões linguísticas complexas de comunicação, de acesso à informação, de ensino e de cidadania. A Língua Macuxi é Karib, e a Wapichana, Aruak.

Embora seja um país multilíngue, Carlos Alberto Faraco (2002, p. 13-4) observa que o Brasil, “em geral, se reconhece como unilíngue, confundindo hegemonia com unicidade”. Assim, a grande questão das centenas de línguas indígenas, das dezenas de línguas de imigração e das de origem africana não se configura ainda como um tema importante da nacionalidade e da cidadania.

Apesar desse quadro multilíngue, essa diversidade está ameaçada. Por isso uma parcela da sociedade, que inclui lideranças indígenas, educadores, pesquisadores, políticos e organizações não governamentais, tem se mobilizado cada vez mais para influenciar políticas linguísticas no país, embora os resultados dessas atuações ainda sejam pequenos diante da pressão que a imposição da Língua Portuguesa produz.

A discriminação por religião, etnia, entre outras, encontra amparo jurídico em legislações nacionais e internacionais, todavia, de acordo com essas legislações, o preconceito linguístico ainda não pode ser penalizado. Assim, os falantes de línguas indígenas e de línguas de imigração no Brasil são vulneráveis a várias práticas de exclusão e a esses preconceitos linguísticos, em virtude do não domínio ou domínio apenas parcial da Língua Portuguesa (MORELLO, 2015).

Homi Bhabha (2003) pensa a importância de momentos híbridos de mudança política, ressaltando os potenciais transformadores e as possibilidades de rearticulação. A partir das ideias do autor, Machado (2016, p. 54) afirma:

[...] no movimento de deslocamento de fronteiras, o plurilinguismo é saudável como postura em uma sociedade plural na relação com suas línguas e culturas, abrindo possibilidades para o uso dessas línguas e aumentando o papel das comunidades de fala, viabilizando uma “pedagogia para o plurilinguismo”.

O Brasil pode ser considerado um país multilíngue devido à quantidade de línguas faladas em seu território. Essa diversidade linguística, no entanto, está ameaçada por causa do número reduzido de falantes por língua. Maher (2010, p. 117) afirma que, “além do português, são faladas, hoje, em nosso país, mais de 222 línguas [...]. Dessas línguas, pelo menos 180 são línguas indígenas [...]”. E essas 180 línguas encontram-se em situação de risco de desaparecimento devido ao número reduzido de falantes e à falta de políticas linguísticas que ajudem a preservar, a valorizar e a divulgar entre os seus membros a própria língua, dando um sentido de pertencimento e identidade ao grupo. O número reduzido de falantes de algumas línguas minoritárias mostra a vulnerabilidade linguística que muitos povos indígenas estão enfrentando.

Como Calvet (2007) e Maher (2010) afirmam: as causas para esse comprometimento devem-se principalmente à falta de documentação e de implementação de políticas por parte do Estado com as comunidades, que efetivamente ajudem a manter essas línguas. Nessa direção, o uso das línguas indígenas merece atenção e precisa ser prestigiado.

As línguas indígenas guardam nomes e conhecimentos que apenas quem fala e entende pode ter acesso, além disso, somos responsáveis por proteger e entender os processos sociais e de memória e esquecimento desses bens culturais que, além dos povos indígenas, são patrimônio da humanidade. (MACHADO, 2016).

Portanto, há muito do que, para ser lembrado, precisa do conhecimento da língua do povo. Assim, as políticas linguísticas podem contribuir para uma maior conexão entre as línguas e todo o universo humano, seus interesses, suas necessidades e suas visões de futuro. Franchetto (2005, p. 188) afirma que “a preservação das línguas é a parte dos direitos humanos e instrumento de autonomia política”.

Para Veiga (2001, p. 137), “o Estado brasileiro não tem realmente uma política linguística específica para as sociedades indígenas. Tem sim, no nível do discurso, uma política de educação escolar indígena, qualificada como ‘bilíngue, intercultural, específica e diferenciada’”. Por mais que tenhamos experiências enriquecedoras, o bilinguismo, a interculturalidade, as especificidades e o diferente ainda precisam ser efetivados na maior parte das escolas indígenas.

Ou seja, as políticas linguísticas voltadas para os povos indígenas estão publicadas, algumas leis sancionadas, mas, na prática, acontece pouca valorização das línguas e fortalecimento dos fazeres culturais dos povos indígenas. E o ideal seria que eles fossem os atores, organizando propostas e elaborando mudanças que partam de seus reais anseios.

Em nível federal, como política linguística, o Brasil oficializou a Língua Brasileira de Sinais (Libras), ao lado da Língua Portuguesa, através da Lei 10.436, de 24 de abril de 2002. Posteriormente, o Decreto n. 7.387, de 9 de outubro de 2010, instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), mecanismo pelo qual até o momento as línguas Talian, Asurini do Trocará, Guarani Mbya, Nahukuá, Matipu, Kuikuro e Kalapalo receberam o certificado de Referência Cultural Brasileira pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

O IPHAN desenvolve linhas de atuação (reconhecimento, apoio e fomento) e disponibiliza dois volumes do Guia de Pesquisa e Documentação para o INDL, divulgando suas metodologias de inventário. O INDL vem sendo um instrumento oficial importante no reconhecimento de línguas como patrimônio cultural.

A política de cooficialização de línguas em nível municipal é outra referência de política linguística importante que é recente no Brasil. “Oficializar uma língua significa que o estado reconhece sua existência e reconhece aos seus falantes a possibilidade de não terem que mudar a língua sempre que queiram se expressar publicamente ou tratar de aspecto de sua vida civil” (OLIVEIRA *in* MORELLO, 2015, p. 27).

A cooficialização das línguas indígenas, de acordo com o texto constitucional brasileiro, não promove ilegalidade, uma vez que não contradiz nem se contrapõe à Constituição Federal; ao contrário, expande para outros espaços públicos os direitos assegurados constitucionalmente aos espaços educacionais das demais línguas. Ou seja, significa que ela se torna oficial ao lado de outra língua que já goza o estatuto de oficialidade, como é o caso da Língua Portuguesa no Brasil (OLIVEIRA *in* MORELLO, 2015).

Sabemos que a língua de muitos povos indígenas no Brasil, com o assassinato da própria língua, se tornou a portuguesa. Mas se as comunidades reconhecerem o valor das línguas indígenas, elas poderão retomá-las e assim

fortificar seu uso. Se a história não aconteceu da forma que gostaríamos, cabe a nós então reconstruí-la daqui para frente, construindo ações do planejamento de aquisição e constituindo instrumentos legais relevantes para a valorização das línguas indígenas. (MACHADO, 2016).

A cooficialização, além de outros direitos linguísticos, garante que se possam utilizar línguas próprias para produzir o conhecimento de que se necessita para a vida, podendo-se, assim, deixar “contribuição epistemológica específica à história humana” (OLIVEIRA *in* MORELLO, 2015, p. 27).

Até hoje, 17 municípios, de sete estados brasileiros, trabalharam para cooficializar 12 línguas, oito indígenas e quatro de imigração: o Nheengatu, o Baniwa, o Tukano, o Pomerano, o Talian, o Hunsrückisch, o Guarani, o Alemão, o Xerente, o Macuxi, o Wapichana e o Ingarikó. No entanto há mais de cem municípios, em diversos estados brasileiros, com falantes de outras línguas que não o português, mas que ainda não as cooficializaram.

Há pelo menos 20 municípios no Brasil com a população majoritariamente indígena. Portanto políticas linguísticas de promoção das línguas brasileiras são extremamente necessárias. É preciso levar o Estado a reconhecer que a(s) língua(s) nele falada(s) é(são) língua(s) própria(s) daquele território (OLIVEIRA *in* MORELLO, 2015).

A Constituição da República Federativa do Brasil (1988) trouxe expectativa positiva e de esperança para os povos indígenas, pois assegurou artigos importantes, reconhecendo direito à organização social, às culturas e à própria educação. Nessa Constituição, no artigo 30, incisos I e IX, está definido que compete aos municípios o predomínio do interesse local, portanto ressalta-se como prerrogativa para a cooficialização de línguas o interesse de cada município em proteger o patrimônio histórico e cultural local. Essa série processos é relevante na luta histórica por direitos linguísticos no Brasil, pois “instala procedimentos jurídicos inovadores que encontram forte repercussão social e rápida aplicação em contextos de línguas diferentes” (MORELLO, 2015, p. 81).

As cooficializações vêm desencadeando ações de apoio, fomento e promoção das línguas brasileiras e dos grupos sociais que as falam. A Lei n. 145/2002, que dispõe sobre a cooficialização das línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa no município de São Gabriel da Cachoeira, AM, foi a primeira na história do Brasil

a estabelecer o status de línguas cooficiais a 3 línguas indígenas. A lei obrigou o município a prestar os serviços públicos básicos de atendimento nas repartições públicas na língua oficial e nas línguas cooficiais, a incentivar e apoiar o aprendizado e o uso dessas línguas nas escolas e nos meios de comunicação.

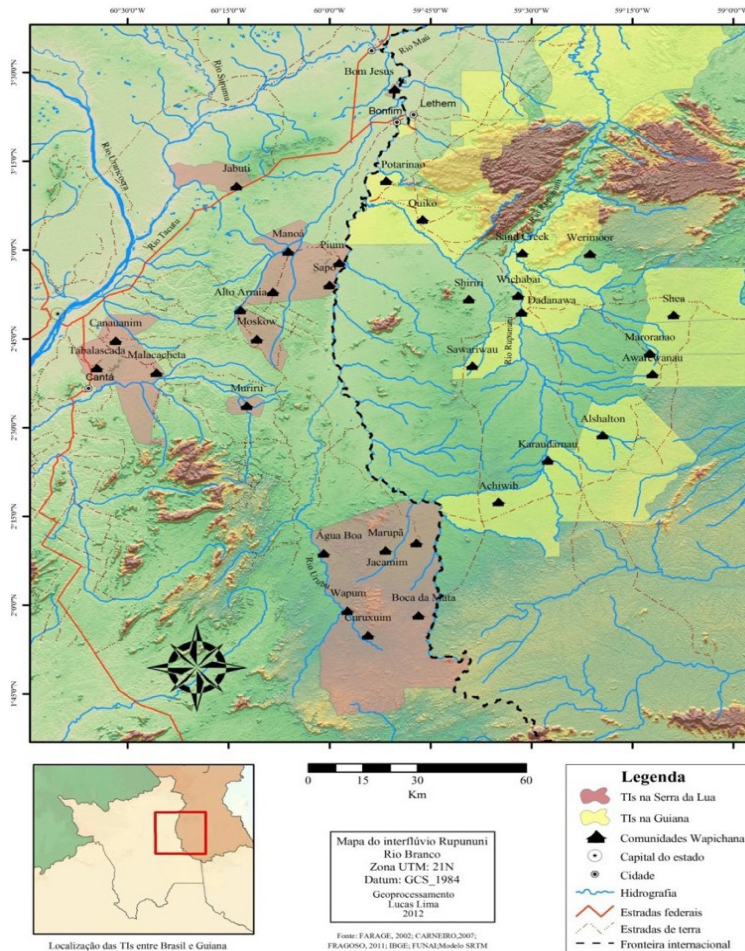
No entanto, a maior parte das ações previstas nessas leis de cooficialização de línguas ainda não foi implementada. A regulamentação da oficialização da Lei 145/2002 acrescentou detalhes, priorizou ações e nomeou órgãos responsáveis por elas. Obriga que todos os concursos em nível municipal deverão oferecer provas nas quatro línguas oficiais. Definiu, por exemplo, que as repartições públicas municipais que não dispusessem de funcionários deveriam contratar falantes com competência e habilidade oral e escrita nas línguas cooficiais, mostrando que o conhecimento da língua pode trazer vantagem econômica (MACHADO, 2016).

É na fase de implementação ainda que está prevista a formação de quadros de professores das línguas cooficializadas. E são muito importantes os atos que garantam a presença dessas línguas nos espaços públicos, como as placas de trânsito, os atos administrativos municipais, as campanhas de saúde e de transmissões midiáticas (OLIVEIRA, *in* MORELLO, 2015, p. 29).

3 OS PROFESSORES DE LÍNGUAS INDÍGENAS DA REGIÃO SERRA DA LUA E A LEI DE COOFICALIZAÇÃO DAS LÍNGUAS MACUXI E WAPICHANA

Em Roraima, foram os professores de língua indígena da Região Serra da Lua (RSL) que iniciaram o processo que resultou na cooficialização das línguas Macuxi e Wapichana no município de Bonfim. A RSL está localizada na porção Centro-Leste do Estado de Roraima, nos municípios de Bonfim e Cantá, no Brasil. Localiza-se na área fronteira com a República Cooperativa da Guiana. A Serra da Lua é um imenso maciço rochoso formado por material granítico e quartzito, o qual faz parte do Complexo Guianense. A serra se destaca na paisagem por atingir 1.000 m de altura e por ser um divisor natural entre as pediplanícies do Rio Branco ao Norte e Floresta Amazônica ao Sul. Seu nome certamente vem da tradução do topônimo Wapichana, *Kayz Dyky'u*, em que *kayz* é lua e *dyky'u* é serra (CARNEIRO, 2007, p. 86).

Figura 1 – Mapa das Terras Indígenas da Região Serra da Lua



Fonte: Oliveira (2012).

O encontro dos professores de línguas da Região da Serra da Lua é fruto do trabalho de um grupo de professores que, desde novembro de 1992, passou a se reunir anualmente. Esse movimento tem sido fortificado desde 2012, pela parceria com o Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana (Extensão, UFRR). Essas ações estão cada vez mais reconhecidas pelos movimentos indígenas em Roraima como um todo.

A partir dessa parceria, algumas políticas linguísticas e ações importantes começaram a acontecer de modo mais sistemático. Em 2013, foi construída a 2ª

Edição do Dicionário Wapichana *Paradakary Urudannaa*. Em janeiro de 2015, com o apoio do Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio (FUNAI), houve a publicação da 1ª Edição do livro didático *Wapichan Paradan Idia'an, Aichapkary pabinak na'ik Kadyzyi Kid*. Assim, foi dado um impulso maior na construção e publicação de materiais didáticos Wapichana. “Há uma necessidade de valorizar os conhecimentos indígenas manejados pelos mais idosos, registrados e transmitidos oralmente” (MACHADO, 2016).

Cooficializar tal como as lideranças da Região Serra da Lua fizeram com as línguas Wapichana e Macuxi no município de Bonfim (Lei 211/2014) e, posteriormente, de Cantá (Lei 281/2015) foi uma forma de dar encaminhamentos claros e precisos sobre a formação de professores indígenas, reconhecendo-lhes as peculiaridades do âmbito específico de sua atuação.

A cooficialização no município de Bonfim inicialmente foi aprovada no encontro dos professores de Língua Macuxi e Wapichana da Região Serra da Lua, em abril de 2012. Depois, a proposta foi apresentada na Assembleia Regional dos Tuxauas da Serra da Lua, que teve lugar na comunidade Malacacheta em dezembro do mesmo ano. O vereador indígena Zacarias Douglas encaminhou a proposta em sessão com mais de trinta indígenas da Região Serra da Lua presentes na Câmara de Vereadores.

Lisete Spies (entrevista realizada em 2018), ex-prefeita que sancionou em 2014 a lei da cooficialização, afirmou:

É muito importante para os indígenas a cooficialização. É um direito social do cidadão. A prefeitura e a Secretaria Municipal de Educação têm que tomar para si a responsabilidade e assumir, promover. O município carece de tradutores no Cras, Creas, prefeitura, no setor de justiça, setores estes que atendem pessoas vulneráveis, que não falam português, há casos no Bonfim de pessoas que foram presas por não saber se defender em português porque a sua língua era Macuxi.

O artigo 4 da Lei 211/2014 promulga que “em nenhum caso alguém pode ser discriminado por razão da língua oficial ou em qualquer das cooficiais que use” (BONFIM, 2014). A lei prevê penalidades a esse tipo de discriminação.

Na área da educação, desde 1996, a legislação nacional trata dessa questão. Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n. 9.394/96 (LDB), os artigos 32 e 79 são uma conquista dos povos, possibilitando a preservação das línguas

indígenas. Com base nos direitos adquiridos com esta lei, todos os municípios deveriam oferecer ensino de línguas indígenas em todas as escolas indígenas. “Não basta contratar, é preciso mais do que isso, que o Estado e os Municípios disponibilizem materiais, formação continuada para a aprendizagem de metodologias adequadas ao ensino das línguas indígenas como primeira ou segunda língua” (MACHADO, 2016, p. 61).

As línguas indígenas devem estar presentes nas escolas indígenas da Educação Infantil ao Ensino Médio, de preferência com uma prática bilíngue (LDB, artigos 78 e 79) – acrescentamos que isso deveria acontecer nos casos em que ainda seja possível, porque há comunidades com poucas famílias de falantes de língua indígena.

Percebemos que as comunidades com número razoável de falantes têm seus padrões estabelecidos para a socialização da língua, porém, para o ensino da língua indígena como segunda língua, ainda não há padrões, nem materiais didáticos (MACHADO, 2016). As comunidades buscam formação de linguistas indígenas bilíngues para trabalhar análise linguística e aprofundar os estudos das línguas.

A Região Serra da Lua foi inteiramente contemplada com a cooficialização de línguas em nível municipal, uma vez que suas comunidades estão nos municípios de Bonfim e Cantá. Uma das principais reivindicações que deram origem ao desejo de cooficializar as línguas foi a de que esses municípios abrissem concurso visando à contratação dos professores de línguas indígenas, para que eles pudessem atuar também nas escolas municipais, dado que em Roraima apenas as estaduais ofereciam ensino de línguas indígenas.

A publicação do edital com a minuta do concurso público 01/2015 foi uma das primeiras ações de implementação da Lei 211/2014 no município de Bonfim. Foram abertas duas vagas para professor de Língua Wapichana e duas para o ensino de Língua Macuxi, podendo os candidatos ser aprovados apenas com nível médio (MACHADO, 2016).

De acordo com entrevista realizada com a Secretária de Educação (2017), a Prefeitura de Bonfim tem contribuído na qualidade da educação indígena nas comunidades, “tal como foi realizado o primeiro concurso para professores das Línguas Macuxi e Wapichana”. Essa informação foi confirmada pela concursada Benedita André, professora de Língua Wapichana:

Em relação ao concurso realizado pelo município Bonfim, foram aprovados e chamados 2 Wapichana e 2 Macuxi, cada professor fica em uma comunidade, mas houve erro neste concurso, houve uma troca, onde se pedia uma tal língua, foi colocada outra, incompatível com o povo da comunidade, ou seja, não foi consultada a comunidade.

Para a professora entrevistada, o município ainda tem a aprender com essa experiência, mas já houve uma grande diferença porque, como efetiva: “nos sentimos mais seguros” e não precisa a cada seletivo (processo de contratação temporário) ficar desempregada, correr o risco de não conseguir escola ou precisar mudar de comunidade (entrevista realizada com Benedita André no XV Encontro dos Professores de Línguas Indígenas, Região Serra da Lua, na comunidade Cumaru, Bonfim, no dia 16/10/2017).

4 UM LEVANTAMENTO SOCIOLINGUÍSTICO NAS ESCOLAS MUNICIPAIS DE BONFIM

Localizado ao Leste do Estado de Roraima, na margem esquerda do Rio Tacutu e na Fronteira Brasil-República Cooperativa da Guiana, a sede do município de Bonfim é ligada a Boa Vista pela BR-401, com a distância de 125 quilômetros. O município tem 11.632 habitantes e 40% de sua população é indígena das etnias Macuxi e Wapichana (IBGE, 2010).

No século XIX, formou-se na localidade um povoado que recebeu o nome de Bonfim. Uma das versões sobre a origem do nome do município explica que tem relação com um antigo sítio religioso de uma missão norte-americana.

Estar em área de fronteira é um fator que favorece a diversidade linguística, pois permite o contato entre falantes das línguas Macuxi, Wapichana, Inglês e Português, sendo de maior prestígio o Português e o Inglês. O Inglês é a língua estrangeira mais falada pelos guianenses e por muitos brasileiros residentes em Bonfim.

A Língua Portuguesa era o único idioma oficial do Bonfim e, pela Lei 211/2014, tornaram-se cooficiais as línguas Macuxi e Wapichana, sendo elas as línguas indígenas mais presentes no cenário bonfinense. No entanto poucos são os indivíduos residentes na sede municipal que, quando consultados, assumem ser falantes dessas línguas indígenas. Nas escolas, muitos alunos, bem como profes-

sores, possuem semelhanças físicas com indígenas, porém negam sua identidade e seu conhecimento das línguas e culturas dos povos indígenas.

Pereira abordou a diversidade linguística/cultural existente na fronteira Brasil-Guiana:

Os conflitos externalizados nas relações interétnicas e intra-étnicas naquela fronteira impõem-se à observação etnográfica em sutis situações do dia-a-dia, em microrrelações do cotidiano que expressam o estranhamento da ordem cultural do “outro” [...] A integração social desses povos que vivem na fronteira não está posta em xeque por causa desses conflitos, ou do efeito da fricção interétnica, que, no interior de cada Estado-nação, e entre eles, pode surgir. Longe de inviabilizarem a integração social entre grupos étnicos diferentes ajudam a construir e revitalizar suas identidades étnicas e nacionais. (PEREIRA, 2007, p. 357).

Alessandra Santos (2012) pensa o mesmo que Pereira, ao explicar que a diversidade de línguas e culturas não acarretou nenhum empecilho para a integração dos diferentes grupos à região do Bonfim. Os espaços de convivência de falantes de diferentes línguas, como é o caso das escolas de Bonfim, envolvem todos os pontos das relações entre língua, cultura e identidade. A linguista afirma: “É observada a sobreposição de uma língua sobre a outra, ou até mesmo a anulação de uma das línguas envolvidas [...]” (SANTOS, 2012, p. 34).

O Bairro São Francisco, conhecido também como a Beira, por ser próximo ao Rio Tacutu, onde se localiza a Escola Municipal Oscar Fernandes Costa (EMOFC), tem a população de aproximadamente 600 pessoas, com 127 famílias e 380 estudantes. Desses, 40% são Wapichana e 30% Macuxi. Os outros 28% são de outros povos². A unidade escolar EMOFC é formada, em sua maioria, por alunos residentes nas proximidades da escola e por alunos residentes na República Cooperativa da Guiana.

A EMOFC é conhecida no município por ser uma escola que atende a muitos alunos indígenas. Há outra escola municipal na sede, a Maciel Ribeiro Vicente da Silva (EMMRVS), localizada no Bairro Cidade Nova, que atende aos alunos de diferentes classes sociais.

² Informações constantes em documento com dados coletados pelo morador e Presidente da Associação do Bairro São Francisco, Paulo Costa Afonso (2015).

O levantamento sociolinguístico foi realizado no ano de 2016, com os alunos falantes de línguas indígenas de 6ª ao 9ª ano dessas duas escolas da rede municipal de Bonfim. Observamos como os alunos estão construindo suas identidades enquanto indígenas e reconhecendo ou não o valor de suas línguas. Tratamos mais especificamente das línguas Macuxi e Wapichana no contexto da diversidade linguística em Bonfim.

O levantamento de informações populacionais do município de Bonfim foi trabalhado especificamente no Bairro São Francisco. Para isso, fez-se a leitura de documentos históricos da Associação de Moradores e daqueles disponíveis no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), bem como de informações obtidas em entrevistas e conversas com os moradores de Bonfim.

Aplicamos questionários aos alunos, professores e gestores da Escola Municipal Oscar Fernandes Costa, com a finalidade de construir um diagnóstico que permitisse visualizar o panorama linguístico do referido espaço escolar, descrevendo as línguas faladas pelos discentes e aprofundando especificamente informações sobre os falantes das línguas Macuxi e Wapichana. O questionário continha as perguntas: pertencente a qual etnia? Sente vergonha de falar a língua indígena? Qual é a importância de manter o uso da língua indígena? Quais as línguas que usa no seu convívio diário? Passou por algum processo migratório?

Os agentes da Secretaria Municipal da Educação de Bonfim também responderam ao questionário, com o objetivo de obtermos as informações iniciais sobre a rede escolar municipal e as devidas autorizações para as visitas às unidades escolares. Esse questionário destinado aos docentes, gestores, coordenadores pedagógicos e à Secretaria Municipal de Educação buscou informações como: quais línguas falam? Identificam a presença das línguas indígenas dentro do espaço escolar que trabalham? O que poderia ser feito para que todos valorizem as línguas e culturas indígenas dentro do espaço escolar?

Realizamos também entrevistas com alguns familiares dos discentes da EMOFC declarados falantes e os que identificamos que suas famílias também são falantes, moradores do Bairro São Francisco, com a finalidade de observar como estão construindo suas identidades indígenas e reconhecendo o valor de suas línguas no espaço familiar. Para eles, acrescentamos perguntas a mais do que as do questionário, sobre qual a importância de manter a língua e a cultura indígena;

o que a língua representa para eles como povos indígenas; quais soluções sugerem para fortalecer o uso das línguas e culturas Macuxi e Wapichana; se sabiam da existência da Lei Municipal 211/2014. Nessa etapa da pesquisa, identificamos muitas situações de contato entre línguas.

Com a mesma finalidade e metodologia, posteriormente, também realizamos a aplicação de questionários aos discentes, professores e gestores da Escola Municipal Maciel Ribeiro Vicente da Silva. No entanto não aplicamos os questionários e nem entrevistamos os familiares dos alunos dessa segunda escola.

Depois, trabalhamos a sistematização e análise das informações coletadas, com a finalidade de organizar os dados e, dessa forma, obter o resultado do diagnóstico sociolinguístico. A análise de cada etapa da pesquisa e o cruzamento dos resultados encontrados permitiram construir um panorama linguístico das escolas municipais Oscar Fernandes Costa e Maciel Ribeiro Vicente da Silva.

Apresentamos, a seguir, uma descrição de cada escola e dos resultados. Alguns dados foram transformados em gráficos para termos uma visão mais clara do panorama linguístico, especificando a quantidade de falantes das línguas Macuxi e Wapichana nas escolas da sede do município de Bonfim.

As duas escolas municipais oferecem Educação Infantil e os dois segmentos do Ensino Fundamental. Segundo a vice-gestora da Escola Municipal Oscar Fernandes Costa, Altacir Vitorina, a EMOFC tem um grande quantitativo de crianças indígenas da sede do município. Como resultado dos questionários dos alunos dessa escola, temos: a Língua Portuguesa não é a primeira língua de todos os discentes: há casos nos quais a primeira língua é o Inglês. Alguns alunos declararam não ser falantes de determinadas línguas, mas percebemos que eles compreendem palavras dessas línguas. As línguas citadas nestes casos foram: Macuxi e Wapichana, tendo tanto falantes parciais (passivos) como fluentes (ativos).

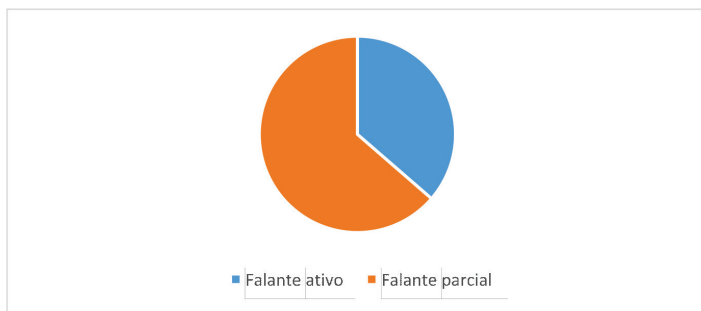
São denominados falantes fluentes: “pessoas que, no mínimo, podem se comunicar de forma natural e espontânea numa língua, em diferentes situações comunicativas do dia-a-dia” (IPHAN, 2016a). E falantes parciais são: “pessoas que têm uma compreensão razoável da língua, mas que não produzem conversações e outros usos linguísticos do mesmo modo como falantes fluentes”. Em geral, “entendem bem, mas falam pouco sua língua”, ou “entendem um pouco, mas

não falam a língua”. Isso decorre devido a uma aquisição parcial, sobretudo na infância e adolescência (IPHAN, 2016a).

No ambiente familiar, os discentes convivem com as seguintes línguas: Português, Inglês, Macuxi e Wapichana. Entre as línguas indígenas citadas, a Língua Wapichana foi a mais mencionada por professores e gestores da EMOFC.

O gráfico abaixo foi elaborado a partir do questionário aplicado no dia 26 de julho de 2016 para o Levantamento Sociolinguístico na Escola Municipal Oscar Fernandes Costa, realizado com 45 estudantes do Ensino Fundamental do 6º ao 9º ano, que se se autodeclararam indígenas. Todos são falantes da Língua Portuguesa e as outras línguas faladas por estes estudantes são: Inglês (41,3%), Wapichana (29,49%), Macuxi (28,21%) e Espanhol. Portanto encontramos bastante diversidade linguística entre eles. 26,67% dos discentes que fizeram parte da pesquisa falam dois idiomas e 73,33% deles falam três idiomas. Entre os 22 falantes da língua Macuxi, 8 são falantes fluentes e 14 são falantes parciais. Dos 23 estudantes que participaram da pesquisa e são da etnia Wapichana, 14 são falantes fluentes (ativos) e nove falantes parciais (passivos).

Gráfico 1- Falantes ativos e parciais (Língua Macuxi)



Fonte: As próprias autoras (2018).

No questionário destinado aos docentes, gestores e coordenadores pedagógicos, segundo os cinco professores entrevistados, é raro observar no ambiente escolar situações de diálogo nas línguas indígenas, os falantes se sentem intimidados e com vergonha de se expressar. Em 2017, os professores promoveram um Festival Cultural, com objetivo de valorizar as culturas locais. Segundo o atual gestor, Jones:

Muitas dessas crianças que vêm das comunidades da Serra da Lua (Bonfim): como Manoá, Pium são falantes de três idiomas: Wapichana, Inglês e português. Há preconceito com eles mesmos, têm vergonha de falar, não há incentivo pela escola e também, muitas vezes, nem de casa. Deve, sim, valorizar, sim, as línguas e as culturas indígenas.

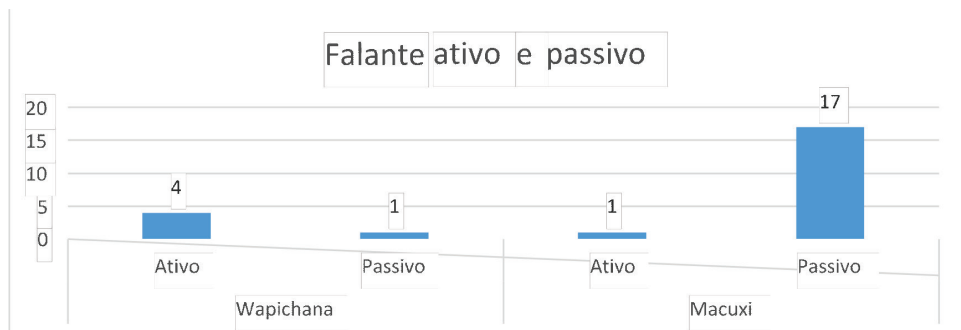
Na Escola Municipal Maciel Ribeiro Vicente da Silva também aplicamos os questionários às turmas do 6º ao 9º ano. A diferença foi na aplicação, em que foi trabalhada a leitura dos questionários em conjunto com todos os alunos de cada turma. Houve um total 23 discentes que se declararam falantes de línguas indígenas. De acordo com os questionários aplicados a estes: todos são falantes de Português e as outras línguas citadas por esses alunos foram o Inglês, Espanhol, Macuxi e Wapichana. Eles convivem com algumas dessas línguas no ambiente familiar. De acordo com os resultados da pesquisa, há 17 falantes de Macuxi e 6 de Wapichana. Para abordar mais especificamente, entre os alunos falantes de Língua Wapichana, quatro são falantes ativos e dois são passivos e, entre os Macuxi, 16 são passivos e um é ativo.

O gestor Emerson Martins disse que ouviu falar sobre a cooficialização das línguas Macuxi e Wapichana através dos jornais. Ao ser questionado sobre o fato de as línguas deverem ser ensinadas nas escolas da sede, ele considerou que é mais viável aplicar o ensino, como já acontece, nas comunidades indígenas. Acha complicado o ensino das línguas indígenas na sede por conta da diversidade presente. Disse que *“deve, sim, valorizar as línguas e culturas, pois vêm perdendo suas raízes culturais. Vendo de fora, alguns são tímidos, não valorizam sua própria cultura”* (Entrevista realizada em Bonfim, dia 22 de março de 2018).

De acordo com Marliete dos Santos, coordenadora pedagógica da unidade, é complicado o ensino da língua indígena na sala de aula na sede. *“É peculiar trabalhar 3 idiomas”*. Ela acha que devem falar a língua em casa. *“Precisa trabalhar a formação desses professores de línguas indígenas para saberem como atuar em suas salas de aula ou haver uma formação mais específica”* (Entrevista realizada na sede de Bonfim, em 22 de março de 2018).

Entre os alunos que responderam os questionários na Escola Municipal Maciel Ribeiro Vicente da Silva, 5 falam a língua Wapichana, 18 falam Macuxi, 13 falam inglês e nenhum fala espanhol.

Gráfico 2- Falantes ativos e passivos das línguas Wapichana e Macuxi na EMMRVS



Fonte: As próprias autoras (2018).

Quando a pesquisa foi realizada nessa unidade escolar, ao serem questionados sobre sua identificação como indígenas, apesar de seus aspectos físicos a evidenciarem, muitos dos alunos sentiram vergonha, uns até saíram da sala e não aceitaram responder aos questionários. Essa observação ratifica o afirmado na entrevista de Marliete: *“a juventude precisa trabalhar para uma construção da própria identidade, precisa de uma reconstrução da própria identidade [...] e assim] passará a dar valor à cultura do próprio povo e também a sua língua”*.

A Secretaria Municipal de Educação de Bonfim reconheceu a diversidade linguística existente nas escolas municipais, porém não possuía informações estatísticas sobre quais eram as línguas indígenas faladas e nem mesmo sobre as ações desenvolvidas para reconhecer as línguas indígenas dentro do espaço escolar.

Segundo Elinalva Froz, atual Chefe de Divisão de Ensino: *“as línguas indígenas, sim, devem ser ensinadas dentro das escolas do município, também temos alunos indígenas. A maioria não tem essa comunicação que os pais têm. Há relatos de que os pais falam, mas os filhos não falam”*. Ela concorda que promover a interação linguística seria uma das maneiras de trabalhar as culturas indígenas dentro do espaço escolar, uma vez que são muitas culturas presentes nos processos educacionais em região de fronteira. Segundo Elinalva:

Já temos a maior dificuldade na língua inglesa, imagina voltada à questão da língua indígena na sede nas escolas municipais, no momento seria oferecida apenas nas escolas indígenas e nas comunidades, e futuramente nas escolas da sede, visto que na sede há um grande quantitativo de alunos indígenas.

Segundo as observações durante o processo da pesquisa, ao serem questionados sobre as línguas indígenas, os alunos em algumas das turmas, na empolgação, levantaram as mãos, porém, vendo que alguns coleguinhas caçoavam, aqueles que haviam levantado a mão recuavam, negando, dizendo que não, que apenas os pais falavam em casa. Percebe-se que isso acontece por causa do preconceito que eles têm com eles mesmos, sentem vergonha de falar, por não haver incentivo em casa e muito menos na escola. Mas alguns se autodeclararam indígenas mesmo com timidez e afirmaram que falavam a língua em casa com os pais.

Disse Rita Arlene (Wapichana, estudante da EMOFC): *“Vai ser muito legal escrever a língua que eu e a minha mãe fala em casa, aprender na sala de aula, vai ser muito bom”*. Apesar do esforço de seus pais, Rita diz que na escola tem vergonha de falar e que muitos de seus colegas de classe também têm vergonha de falar, com medo de que seus colegas *“tirem brincadeiras sem graça”*. Seu Haroldo Aluísio, pai de Rita, declarou, com firmeza em seu olhar: *“minha língua original ninguém vai esquecer”*. Ele tem esperança de que, no futuro, a Língua Wapichana seja ensinada em sala de aula na escola de seus filhos.

Outra jovem estudante, Maria Viana, afirmou não ter vergonha de ser chamada de indígena. Ela fala e entende Wapichana, é neta de Elcir Joaquim, que disse fazer questão de manter os costumes de seu povo e conhecimentos em relação ao bem viver das gerações indígenas. Elcir contou que toma como base os valores de sua cultura na hora de combater os conflitos presentes na realidade, como as drogas, por exemplo. Elcir destacou: *“digo aos meus netos para não se perder neste mundo das drogas, temos que nos apegar a nossa raiz Wapichana”*. Ela dá muito valor à sua cultura: *“de geração em geração vou ensinar minha língua e costumes do povo Wapichana”* (Entrevista, 2017).

Também há estudantes como Alcione Peres, aluna Wapichana do 9º ano, que declarou não falar, mas entender a língua indígena. Ela disse que os pais falam Wapichana entre si em casa, algumas das vezes falam com os filhos, mas com eles falam mais Inglês e Português. E em relação à cooficialização, ela acha muito importante reconhecer essa diversidade cultural que há na fronteira. Destacou: *“É importante valorizar e preservar a língua e a cultura”*. Seus pais, Jaime Peres e Bernadeth Peres, muitas vezes se sentem tristes por não falarem com seus filhos na Língua Wapichana. Jaime disse que, quando os filhos eram crianças, não falavam

com eles na Língua Wapichana. *“Hoje eles não falam, só entendem”*. Disse sentir muito por isso. *“Creio que a língua e a cultura têm um significado especial para nos revelar e nunca esquecer as nossas origens”*. Ele acredita que as línguas devem ser ensinadas nas escolas. *“Muito mais que apreender a língua, o importante é valorizar o que temos o e que somos: Wapichana”* (Entrevistas, 2017).

Com os familiares dos discentes moradores do Bairro São Francisco, as entrevistas foram realizadas de forma semiaberta. Trabalhamos com 13 famílias dos discentes da Escola Municipal Oscar Fernandes Costa, falantes das Línguas Macuxi e Wapichana. A mais idosa dos entrevistados foi dona Madalena, com 93 anos. Constatamos, em algumas visitas realizadas a essa família, que todos são falantes da Língua Wapichana e os pais vivem falando diariamente com seus filhos nas três línguas: Wapichana, Inglês e Português. É interessante o apreço que eles têm pela cultura e língua, demonstrado quando se expressam com mais empolgação e com sorriso ao falar Wapichana.

Entre os entrevistados, 10 são indígenas do povo Wapichana, a maioria deles é analfabeta. Todos possuem os documentos de identidade, CPF, Carteira de Trabalho, Rani e têm seus filhos e netos matriculados na Escola Municipal Oscar Fernandes Costa. Esses homens e mulheres são oriundos da República Cooperativa da Guiana, tendo chegado a Bonfim no início dos anos 1970, em sua grande maioria oriundos da Região 9: Maruranau, Awaruana e Região do Rupununi. Sua migração foi em decorrência da busca de melhores condições de vida para os filhos e para conseguir trabalho. Muitos conseguiram adaptar-se ao novo lugar com ajuda dos parentes, principalmente dos que já viviam nas comunidades Manoá e Pium, , na Região Serra da Lua. A maioria disse que a dificuldade que tiveram no início foi em relação à Língua Portuguesa, pois falavam Inglês, Wapichana ou só a Língua Wapichana.

Nenhum deles sabia da existência da Lei Municipal 211/2014, que cooficializou as línguas Macuxi e Wapichana no município de Bonfim. Vendo isso, tivemos de falar da lei de cooficialização, defendendo que foi uma grande conquista para as comunidades falantes aumentarem o reconhecimento e prestígio dessas línguas.

Como soluções para a valorização das línguas e culturas, eles sugeriram iniciativas de um Ciclo de Culturas e Línguas Indígenas no Bairro São Francisco, que foi organizado com o grupo de falantes das Línguas Macuxi e Wapichana para

diálogo, contação de histórias do povo e Parixara (música e dança).

5 COMENTÁRIOS FINAIS

Foi confirmada a presença de uma rica diversidade de línguas e culturas em Bonfim, especificamente nas escolas municipais da sede. A pesquisa foi considerada um espaço de promoção de novas atitudes para que o município de Bonfim assumira sua realidade multilíngue, defendendo que todas as línguas ali faladas deverão ser ensinadas de alguma forma e, neste caso, que sejam mantidas as línguas indígenas, em especial o Macuxi e o Wapichana, para que estas ocupem a posição de línguas de comunicação dentro dos espaços escolares e por onde haja falantes dessas línguas.

Dessa forma, o ensino multilíngue possibilitará aos alunos uma maior participação nos diferentes grupos sociais, com capacidade de inserção e desenvolvimento social e cultural. As línguas indígenas também deverão ter espaço de ensino garantido dentro das escolas, reconhecendo sua existência e a necessidade de continuidade do uso destas línguas que constituem historicamente e, desde 2014, legalmente o quadro linguístico de Bonfim.

Como resultado da aplicação dos métodos, foi possível construir um panorama do universo das duas escolas municipais da sede de Bonfim, de forma que se especificassem e aprofundassem as informações sobre o uso e o prestígio das línguas Macuxi e Wapichana, demonstrando nos gráficos os resultados da pesquisa.

Na infindável luta pela garantia de direitos, as lideranças indígenas são e continuarão sendo as principais responsáveis por suas conquistas. A lei de regulamentação prevê que as instituições públicas deverão ter um número de funcionários falantes das línguas cooficiais compatível com a demanda. Para isso, em 2018, na iniciação científica, começamos um diagnóstico sociolinguístico na sede do município de Bonfim que contribuirá para a implementação da Lei 211/2014.

Nessa direção, é necessário continuar a contabilizar o número de falantes das línguas Macuxi e Wapichana em todo o município, inclusive nas comunidades indígenas, o que uma outra liderança Wapichana, pelo Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana (Iniciação Científica – UFRR), já começou a fazer também. Assim, contribuiremos para elaboração de uma política linguística

consistente no município, uma vez que uma das etapas iniciais da implementação da Lei 211/2014 está sendo realizada através desses diagnósticos.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BONFIM (Município). *Lei 211*, de 4 de dezembro de 2014. Pesquisa realizada *in loco*.

BRASIL. *Lei n. 9.394/96*, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em: 25 nov. 2019.

CADETE, Casimiro Manoel. *Dicionário Wapichana/Português – Português/Wapichana*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

CALVET, Louis Jean. *As políticas linguísticas*. São Paulo: Parábola: IPOL, 2007.

CALVET, Louis Jean. *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris: Hachette Littératures (Pluriel), 1999.

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. *A morada dos Wapixana: Atlas Toponímico da Região Indígena Serra da Lua- RR*. 2007. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FARACO, Carlos Alberto. Questões de política de língua no Brasil: problemas e implicações. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 20, p. 13-22, 2002.

FRANCHETTO, Bruna. Línguas em perigo e línguas como patrimônio imaterial: duas ideias em discussão. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 182-205, 2005.

HAMEL, Rainer Enrique. La política del lenguaje y el conflicto interétnico: problemas de investigación sociolingüística. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *Política lingüística na América Latina*. Campinas, SP: Pontes, 1988. p. 41-73.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Guia de Pesquisa e Documentação para o INDL: Volume 1 Patrimônio Cultural e Diversidade Linguística*. Brasília: IPHAN, 2016a.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Guia de Pesquisa e Documentação para o INDL: Volume 2 Formulário e Roteiro de Pesquisa*. Brasília: IPHAN, 2016b.

MACHADO, Ananda. *Kuadpayzu, Tyzytaba'u na'ik Marynau: aspectos de uma história social da língua Wapichana em Roraima (1932-1995)*. 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. Políticas linguísticas e políticas de identidade: Currículo e Representações de professores indígenas na Amazônia Ocidental Brasileira. *Currículo sem Fronteiras*, v. 10, n. 1, p. 33-48, jan./jun. 2010.

MORELLO, Rosângela (Org.). *Leis e Línguas no Brasil*. O processo da cooficialização e suas potencialidades. Florianópolis: IPOL, 2015.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. Políticas linguísticas: uma entrevista com Gilvan Müller de Oliveira. *ReVEL*, v. 14, n. 26, p. 382-99, mar. 2016.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. *Tempos dos netos: abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na Fronteira Brasil-Guiana*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

PEREIRA, Mariana Cunha. A escola da fronteira: diversidade e cultura na fronteira Brasil-Guiana. *Inter-Ação: Revista da Faculdade de Educação, Goiânia*, v. 32, n. 2, p. 345-61, jul./dez. 2007.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas. *Delta*, São Paulo, v. 9, n. 1, p. 83-103, 1993.

SANTOS, Alessandra de Souza. *Multilinguismo em Bonfim/RR: o ensino de Língua Portuguesa no contexto da diversidade linguística*. 2012. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

TOLLEFSON, James W. *Planning language, planning inequality*. Londres: Longman, 1991.

VEIGA, JURACILDA (Org.). *Questões de Educação Escolar Indígena: da formação do professor ao projeto da escola*. Brasília: FUNAI DEDOC, 2001.

Sobre as autoras:

Jama Peres Pereira: Graduada em Gestão Territorial Indígena, com ênfase em Patrimônio Indígena. Foi bolsista de iniciação científica (2017 e 2018). Colaboradora como monitora e professora de Língua e Cultura Macuxi e Wapichana no Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana (Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis e Extensão/UFRR). **E-mail:** jamapereiras2@hotmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0003-1674-762X>

Ananda Machado: Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal Fluminense (UFF). Bolsista PROCAD CAPES. Professora no Programa de Pós-Graduação em Letras e no curso de Gestão Territorial Indígena, no Instituto Insikiran, da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Coordenadora do Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana (Pró-Reitoria de Assuntos Estudantis e Extensão/UFRR). **E-mail:** machado.ananda@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-3363-2587>

Recebido em 25 de março de 2019

Aprovado para publicação em 29 de julho de 2019

Museus Kokama: uma tática de reafirmação da identidade étnica no contexto amazônico

Kokama Museums: a tactical reaffirmation of ethnic identity in the amazonian context

Daniela Sulamita Trindade¹

Huanderson Barroso Lobo²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.627>

Resumo: A complexidade dos estudos sobre a cultura amazônica requer um olhar sensível para o reconhecimento das iniciativas e criações dos povos indígenas a fim de manter sua identidade étnica. Partindo de uma pesquisa bibliográfica e estudo qualitativo de natureza etnográfica, o presente trabalho tem como foco principal analisar a experiência de criação dos museus Kokama da cidade de Manaus, AM, como tática de resistência às alterações decorrentes do processo colonizador. Para isso, retoma-se à narrativa mítica de origem do homem Kokama, vista a importância de exposição desse tipo de manifestação cultural para a manutenção da identidade étnica desses agentes sociais. Em seguida, discorre-se sobre a criação dos Centros de Ciência e Saberes e Museus Vivos Kokama Antônio Samias e Lua Verde, como tática de resistência e reafirmação da cultura e identidade, diante dos rastros deixados pela obliteração da língua Kokama. No decorrer da pesquisa, ficou evidente que a criação dos museus, a seleção dos artefatos e elementos simbólicos estão integrados ao processo de reafirmação da identidade, revalorização de saberes e tradições; na ampliação das fronteiras políticas na reivindicação por terra e direitos sociais, numa lógica oposta à que é proposta pelos museus convencionais.

Palavras-chave: Kokama; museu; identidade étnica.

Abstract: The complexity of studies on Amazonian culture requires a sensitive look at the recognition of the initiatives and creations of indigenous peoples in order to maintain their ethnic identity. Based on a bibliographical research and a qualitative study of an ethnographic nature, the main objective of this work is to analyze the experience of creation of the Kokama museums of the city of Manaus, AM, as a tactic of resistance to the changes resulting from the colonizing process. In order to do so, the mythical narrative of the Kokama man

¹ Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil.

² Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, Amazonas, Brasil.

originates, given the importance of exposing this type of cultural manifestation to the maintenance of the ethnic identity of these social agents. Afterwards, the Kokama, Antônio Samias and Lua Verde Centers of Science and Living Museums are discussed, as a tactic of resistance and reaffirmation of culture and identity, in the face of the traces left by the obliteration of the Kokama language. In the course of the research, it was evident that the creation of museums, the selection of artifacts and symbolic elements are integrated into the process of reaffirmation of identity, reevaluation of knowledge and traditions; in the expansion of political borders in the claim for land and social rights, in a logic opposite to that proposed by conventional museums.

Keywords: Kokama; museum; ethnic identity.

1 INTRODUÇÃO

Desde a época dos colonizadores e expedicionários ocidentais, as narrativas construídas sobre a Amazônia atribuíam-lhe a imagem de paraíso edênico, cenário de monstros e mitos, um sertão ocupado por bárbaros, retratados nos relatos de viajantes, cronistas, naturalistas e religiosos. Durante muito tempo, esses mitos enturvaram o nascimento de um olhar que valorizasse os estudos culturais, voltados para o reconhecimento dos saberes e modos de vida dos povos indígenas, cujo curso da vida individual e social está associado ao ritmo das águas e ao manejo dos recursos da fauna e da flora (PIZZARRO, 2012).

Os povos indígenas foram precursores na utilização de seivas e resinas da floresta para a confecção de artesanatos, utensílios diversos e essências medicinais. Os conhecimentos tradicionais das etnias Cambeba e Omágua sobre o uso do *caúcho* (*pau que dá leite*) permitiam-lhes a confecção de sapatos, bolas e artefatos para tornar suas flechas mais inflamáveis, para o ataque a tribos rivais. As habilidades dos Kokama para o remo e a pescaria se devem ao domínio de conhecimento sobre os seres das águas (RUBIM, 2016).

Na primeira expedição científica pela Amazônia no século XVIII (1735-1745), Charles Marie de La Condamine anuncia, entre os resultados de sua pesquisa, a importância do *caúcho* para futuros empreendimentos comerciais. Diante da necessidade de uma pesquisa mais sistematizada, aponta-se para a emergência da História Natural como projeto intelectual e político, característico do século XVIII. Esse novo modelo epistemológico apontava para o importante papel do coletor naturalista europeu na classificação e ordenação de formas de vida extraídas da Amazônia e de outras partes do mundo.

É nesse período de aprimoramento da técnica de observação na natureza e do meio que a Coroa Portuguesa passa a formar e enviar naturalistas como Rodrigues Ferreira, objetivando a realização de registros e relatos mais precisos sobre o Novo Mundo. A normatização do olhar científico de naturalistas às ideias de Carl Von Lineu e/ou Buffon incluía classificar, colecionar e reduzir a vida do homem e dos demais seres aos padrões taxionômicos inteligíveis da ciência europeia, transformando-os em recursos comercialmente exploráveis (CARVALHO JÚNIOR, 2011).

Em sentido epistemológico, Lineu e Buffon têm em comum a busca por construir uma teoria taxonômica dos seres vivos de modo a posicionar o humano nesse sistema biológico. O primeiro localiza o homem entre os macacos e o segundo como um gênero totalmente distinto (RAMINELLI; SILVA, 2014). Embora Buffon aplicasse um estilo literário em suas descrições classificatórias, fundamentava-se na lógica matemática, assim como Lineu. Matematicamente, a taxionomia opera conforme a lógica da teoria dos conjuntos e os obstáculos empíricos que enfrenta ao se ter de lidar com as relações entre atributos e aspectos objetivos.

A operação da redução, própria do raciocínio da matemática algébrica, implica enquadrar seres empíricos em conjuntos teóricos formados por unidades aritméticas de mesmo valor. “Os números são propriedades dos conjuntos” (DIENES *et al.*, 1969, p. 1-3). Mas, como sabemos que um objeto pertence ou não a um conjunto? Bem entendido, sublinhamos a obrigação de definir um universo antes de definir conjuntos em termos de atributos. “Precisa saber de que se fala antes de dizer que, dentre as coisas de que se fala, se vai pensar em determinado conjunto” (DIENES *et al.*, 1969, p. 10). A tarefa de definir algo acerca do que se fala exatamente envolve uma análise e seleção de atributos ou aspectos que servirão de critérios de agrupamento.

Por exemplo, pode-se considerar não simplesmente as crianças indígenas, mas aquelas que são indígenas e têm sapatos pretos e roupa vermelha. Pode-se, assim, “pôr atributos sobre atributos e criar novos atributos, isto é, atributos compostos a partir de atributos simples” (DIENES *et al.*, 1969, p. 10). A operação de redução algébrica começa quando, por exemplo, comentando a explicação acima, colocamos em um mesmo conjunto todas as crianças indígenas, apesar de algumas utilizarem sapatos pretos, outras, sapatos brancos, vermelhos, azuis ou aquelas descalças. Nesse sentido, a lógica matemática, por obedecer a princípios de

igualdade e simetria, deve ignorar ou excluir do conjunto ou da fórmula atributos ou aspectos capazes de colocar o agrupamento em crise, caso sejam considerados variáveis. Vejamos ainda que, para formular o critério de um conjunto, o ponto de partida é uma definição conceitual; uma ideia geral e teórica (um estereótipo) capaz de abarcar ou excluir inúmeras variações, diferenças e diversificações expressas pelo material empírico. Partindo do conceito de “indígena”, que pode ser antropológica e juridicamente formulado, propõe-se um conjunto diferente do grupo dos brancos, negros, pardos, entre outros. A relação de identidade, portanto, é estabelecida entre a unidade empírica e o conceito. Havendo identidade, um dado sujeito pode participar do conjunto. Não havendo, será excluído dele.

Basicamente, as chamadas grandezas encontradas nas particularidades e singularidades do mundo empírico, sempre analítico, pois é plural, variável, cambiante e inconstante, são reduzidas ou sintetizadas a valores abstratos chamados números reais e racionais. Nesse processo de estabelecimento de uma correspondência ou identidade entre coisa sensível e número racional, ocorre uma exclusão, do cálculo lógico-matemático, de aspectos incalculáveis.

Diante desse breve sumário social e epistemológico da Amazônia Colonial, é possível observar as técnicas e os discursos construídos pela “política de colonização” (SILVA, 2012, p. 138), então pautados na subalternização, generalização e atomização de povos indígenas, como o povo Kokama, por exemplo, cujas terras, saberes e língua foram expropriados, subjugando-os, durante muito tempo, ao silenciamento. É no bojo dessa rede constituída pela ocupação da Amazônia que passam a ser tecidas as modificações no quadro das relações étnicas, cuja reconfiguração exigiu que os povos indígenas se adaptassem às dinâmicas coloniais de novos agrupamentos sociais, culturais, políticos e econômicos estabelecidas pelos descimentos e as vilas.

A inquietude que justifica este estudo sobre a Amazônia se orienta sob a necessidade de apontar para a iniciativa de criação dos museus Kokama Antônio Samias e Lua Verde, como uma forma de luta pela reafirmação das respectivas identidades étnicas e sobre questões voltadas para o território, saúde, educação, revalorização de saberes e tradições.

A opção metodológica pela pesquisa etnográfica se explica por permitir “compreender um momento do processo da construção de um tecido sociocultural

em que a interdependência” (BARTH, 2000, p. 13) das práticas cotidianas e maneiras de fazer se tornam visíveis. Na trilha dessa investigação empírica, é necessário olhar, ouvir, escrever (OLIVEIRA, 2000) e registrar o discurso, os saberes e as técnicas que as pessoas empregam para interpretar e objetivar suas vidas em um campo coletivo de identificações capazes de serem sintetizadas por uma perspectiva étnica.

A reafirmação identitária mediante os museus tem implicado uma reflexão étnica em torno dos atributos e aspectos culturais capazes de definir a representação geral de cada um dos grupos de modo que seus membros possam se sentir incluídos à comunidade, tanto em termos abstratos quanto empíricos. Para Rocha e Eckert (2008), a interação é uma condição básica da pesquisa etnográfica, desde que concedida pelos sujeitos investigados. Segundo as autoras, esse tipo de pesquisa permite conhecer o outro e sua realidade, bem como a si mesmo, a partir da escuta, da observação atenta e do registro dos dados. Para tanto, destaca-se a necessidade de o pesquisador se inserir no contexto investigado.

Nesse prisma, foram realizadas diversas visitas, com o intuito de conhecer a realidade dos Kokama pertencentes à Associação dos Índios Kokama Residentes no Município de Manaus (AKIM), a fim de possibilitar uma interação com o cotidiano deles em suas diferentes formas de manifestação, para apreender suas sensações, expressões e compreensões com o propósito de alcançar os objetivos estabelecidos neste estudo.

Destacam-se como espaços de observação: os Centros de Ciências e Saberes (CCSs) e Museus Vivos Antônio Samias e Lua Verde, as relações que estabelecem com indivíduos de outras comunidades, as festividades religiosas e comemorativas, as relações familiares, as práticas corporais, a escola e as políticas públicas das comunidades.

O estudo inicia-se com descrição da origem do homem Kokama, essa narrativa possibilita uma maior compreensão sobre as heranças culturais e, conseqüentemente, a valorização desse tipo de linguagem, além de encontrar meios para mantê-las vivas na memória e no cotidiano da sociedade, que muito tem a aprender com esses contos tão complexos, mas vistos hoje por grande parte das pessoas como histórias fictícias e simples.

2 O MITO DE ORIGEM DO HOMEM KOKAMA E A RESSIGNIFICAÇÃO DA IDENTIDADE

Ao abordar a mitologia criacional, Roberta Lima (2016) adverte sobre os esforços de manutenção cultural dessa herança ancestral, mesmo diante das influências externas. Ao descrever algumas histórias do universo mitológico dos Yanomami, a autora ressalta que, em tempos em que a ciência ainda não existia, a mitologia era a única maneira de explicar de onde viemos e para onde vamos depois da morte física. Analogamente, o mito de criação do homem Kokama também desponta nesse cenário cultural como possibilidade para explicar a origem dos seres humanos, mesmo diante das influências do “cristianismo” (RUBIM, 2016), como um aspecto central para um processo de identificação étnica.

O tema da origem sempre envolve a noção de comunidade e, portanto, de agrupamento por atributo de semelhança: a origem comum. Desde o advento da ciência no século XVII, a desvalorização das mitologias indígenas, classificadas como superstições, tem desfeito representações culturais então responsáveis por manter laços sociais em torno de algo comum: uma história. Para compreender o modo de pensar e viver dos povos indígenas é indispensável refletir sobre o papel da mitologia “na manutenção da identidade étnica” (LIMA, 2016, p. 99). Na obra “Mito e Significado”, o antropólogo belga Levi Strauss (1989) diz ter a sensação de que a ciência moderna está caminhando para uma reintegração da mitologia ao campo da explicação científica.

Para esse antropólogo, é a partir de Bacon, Descartes, entre outros, que a ciência passa a se distanciar do pensamento místico e mítico por considerar que o mundo percebido que se vê e se saboreia é um mundo ilusório. Está claro nesse exemplo que subsiste às narrativas míticas um trabalho de classificação dos seres: velozes, lentos, fortes, fracos, armados, desarmados etc. Trata-se da partilha das qualidades ou poderes, bem como a partilha do mundo. Na concepção de Eliade (2013), o mito conta uma história sagrada num tempo fabuloso do princípio, em que descreve a façanha dos Entes sobrenaturais para explicar a existência do Cosmos, de uma espécie vegetal ou do próprio homem.

Esta percepção cíclica da vida também está presente na mitologia grega. Não obstante, quando a razão europeia se depara com as narrativas indígenas propõe, por inúmeros meios políticos e bélicos, outra taxonomia. Força uma

sistematização distinta e contraditória às étnicas. Isso quer dizer que o mundo das aparências possui geração, organização, ordem e classificação ocultas para os sentidos, mas apreensíveis para a razão e seus instrumentos. As cosmogonias e teogonias, geralmente, narram processos geracionais marcados por formas de agrupar os seres vivos e não vivos. Podemos dizer que constituem sistematizações racionais responsáveis por alocar cada fenômeno em alguma parte da topologia metafísica.

A critério de exemplo, tem-se o mito de Prometeu (o que pensa antes), que, junto de seu irmão Epimeteu (o que pensa depois), foi incumbido de providenciar o que fosse necessário para que uma espécie não aniquilasse a outra. Assim, Epimeteu distribuiu os seres viventes utilizando o critério de compensação; a uns ele deu velocidade, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, a outros deu armas (PLATÃO, 1980), porém, Epimeteu distribuiu todas as qualidades de que dispunha, esquecendo-se de beneficiar os humanos.

Ao fazer a revisão final, Prometeu verificou que, entre todos os outros animais, o homem era o único que não estava provido com o necessário para sua sobrevivência. Logo, Prometeu roubou a sabedoria das artes de Atenas e o fogo de Hefesto e os deu aos homens. Esse mito anuncia o domínio do fogo como uma das principais conquistas tecnológicas que marcam o advento da humanidade à cultura. O fogo é o atributo, já não é um aspecto que orienta a criação de uma nova classe, a dos homens.

É do mesmo modo cultural o desdobramento do uso do fogo para o cozimento da argila/barro (LEVI-STRAUSS, 1985) que dará origem ao homem Kokama, conforme descrito abaixo. Desse modo, a exclusão ou substituição desse atributo por meio de uma taxionomia científica envolverá a desestabilização identitária desse grupo e, portanto, novos agrupamentos sociais, políticos, culturais e econômicos.

3 A ORIGEM DO HOMEM KOKAMA

No início do povo Kokama³ não existia o homem nem a mulher, todos eram animais e seres. Todos foram cuidados pelo Deus Kokama (Tata Yara). Um dia, o deus

³ Retirado do livro produzido pelo Programa de Formación de Maestros Bilingües de La Amazonia Peruana – Formabiap/AIDSESP/ISSP, Loreto. Compilación: Gemertong Murayari. Dibujos: Anmer Mozombite, Iquitos-Peru, octubre, 2003. Essa história foi interpretada e adaptada para a escrita

Kokama, de tanto andar pela terra cuidando de seus animais, pensou: – *Minhas crias são muitas e não posso cuidar, farei um homem para que cuide de todos*. Ele queria fazer um homem perfeito, então começou a amassar o barro e o formou; nisso, sua fogueira estava acesa e o colocou para assar. O deus esqueceu de controlar o fogo que estava assando o homem porque tinha muito trabalho. Quando pôde, foi vê-lo, encontrou-o negro, queimado. O deus pegou o homem, respirou e disse: Eu te dou vida, anda. O homem negro caminhou e começou a cuidar da mata. O deus estava contente com sua criação. Fez outro homem, mas desta vez cuidou para não queimar. Quando começou a ficar dourado o homem no fogo, deus disse: te dou vida, caminha, cuida da mata junto do homem negro. E assim o homem moreno fez. Apesar disso, o deus Kokama não estava satisfeito. Nesse mesmo dia, criou outro homem. A este cuidou muito para que não se queimasse com o fogo e assim tirou-o do fogo com a cor branca, soprou e lhe deu vida. O homem branco começou a caminhar e foi até seus parentes feito por deus. Deus os enviou à mata a fim de cuidar de suas crias. Um dia, os três homens se desentenderam porque queriam governar o mesmo território criado e governado por deus. Vendo toda essa situação, o deus Kokama, entregou um território para cada um, assim também distribuiu os animais para cada território para que cada homem pudesse criar os seus. Estes homens tiveram filhos e formaram o povo Kokama. Um dia, o deus Kokama disse-lhes: – *Filhos, cuidem dos animais, cuidem da sua terra, da sua gente. Eu falo isso, porque não havia nada aqui. Ensinem aos seus filhos fazer um povo, fazer um povo grande e chamá-lo de Kukama tuyuka (Kokama da terra)*. Dizendo isso, o deus Kokama foi embora, até os dias de hoje. Assim acreditam os homens do povo Kokama. Por isso, há homens negros, brancos e morenos.

De forma semelhante ao mito de Prometeu, as mitologias indígenas demonstram o avanço cognitivo dos indivíduos e da própria sociedade para tornarem-se “capazes de realizar operações cada vez mais complexas” (ENGELS *et al.*, 1980, p. 17). Presente no mundo dos deuses e no mundo dos humanos, o fogo usado para o cozimento do barro, que se tornou homem, atesta que um dia houve comunicação entre o empírico e o racional. A argila (LEVI-STRAUSS, 1985), matéria-prima usada na olaria, passa para fazer o homem, desempenha um papel mediador entre os dois mundos. A relação entre esses mundos envolve processos

do Kokama no Brasil – Altaci Corrêa Rubim, 2012.

de partilha, divisão, agrupamento, classificação. É o racional sintético tentando resolver os problemas da multiplicidade empírica.

O homem se diferencia dos outros animais mediante uma distinção por atributos; isto é, por elementos a ele incorporados e que, portanto, não estão nele na origem. O atributo pode ser um elemento, como a posse de fogo; mas também pode ser uma atribuição, uma função ou finalidade a desempenhar: cuidar da fauna e flora. A fabricação de ferramentas, a fala e criação de símbolos da religião e da arte, a organização familiar, o mito e a ciência são atribuições humanas que moldaram o homem e o mundo e são necessárias à sua sobrevivência e realização existencial. O homem portador de necessidades também possui inteligência, consciência e valores, consciência moral e história. “Só ele ri, só ele sabe que um dia morrerá [...]” (ENGELS *et al.*, 1980, p. 22), só ele consegue imaginar a conquista de outros mundos e territórios.

A mitologia é extremamente importante para o povo Kokama, pois evoca sua ancestralidade e reforça a identidade étnica, porque atribuem a esse povo um lugar e uma função no mundo. O respectivo mito de origem demonstra que esse povo se submete às normas estabelecidas por seus Entes sobrenaturais, os quais, após a entrega do território ao homem negro, ao homem moreno e ao homem branco, determinam que tenham cuidado com a terra, os animais e as pessoas: suas atribuições.

Esses atributos geram novas divisões, tornando o espaço em território e campo de apropriação social e relações de poder. Se nas sociedades tradicionais o território é apreendido através de apropriação simbólica, sacralização da natureza, dotada de sacralidade, nas sociedades modernas o território passa a ser visto como um instrumento útil no atendimento das necessidades humanas. A instauração do Estado-Nação e da propriedade privada impõe limites, fronteiras que se fragmentam e assimilam culturas estrangeiras.

Desse modo, por ser cultural, não é estático, mas também é econômico se refaz no fluxo e continuidade das redes. Para os Kokama, o território, as árvores e os demais recursos naturais são sagrados e as relações sociais entre as pessoas fortalece o vínculo, “alicerça a consolidação da língua” (RUBIM, 2016, p. 45) e gera a identidade com o lugar (FARIA, 2007). Essa geração de identidade específica com o lugar é que garante a territorialidade (FARIA, 2007).

A geopolítica europeia, moderna, estatal, global, entre outras, afeta diretamente a mitologia Kokama e, conseqüentemente, a identidade de seus membros, justamente porque ela propõe alterações na taxionomia do espaço. Outros lugares são criados, grupos anteriormente separados passam a viver juntos, povos são fragmentados.

Por conseguinte, as formas de conviver com o projeto político-econômico imposto por um lugar de querer e poder instituído no cotidiano do povo Kokama são marcadas por resistências e conflitos (RUBIM, 2016) pela reconquista da língua e luta pela garantia de saúde e educação diferenciada indígena. A apropriação (simbólico-cultural) desse espaço através do cultivo da horta, da criação da escola e da fundação do museu pelos integrantes da comunidade é que reforça a relação dialética entre cultura e território como geração e partilha dos seres vivos e do mundo de acordo com seus aspectos e atributos.

Epistemologicamente, a história colonial envolve, nesse sentido, constantes análises críticas que se movimentam desde o mundo empírico para os modelos teóricos inspirados pelas teorias lógico-matemáticas da formação de conjuntos com base em atributos e aspectos. A emblemática partilha geopolítica da África, que antecedeu e motivou a Primeira Guerra Mundial, entre as nações europeias colonizadoras pode servir de exemplo para compreendermos o ocorrido durante todo o período colonial, desde as navegações transatlânticas. Os chamados “tratados de limites” entre Portugal e Espanha, como os de Tordesilhas, de Madri, de Santo Idelfonso e de Badajós, devem ser pensados da perspectiva indígena, ou seja, dos territórios étnicos.

4 O POVO KOKAMA E A CRIAÇÃO DOS CCSS E MUSEUS VIVOS

As evidências arqueológicas comprovam que os Kokama chegaram ao Peru durante uma massiva migração procedente da região que viria a ser o Estado de Mato Grosso no século XVI, entre 1539 e 1549. A presença do povo Kokama no Rio Solimões e na região do Marañon é registrada no século XVII, mais precisamente entre 1639-1691, sempre fixando suas residências nas proximidades dos rios. Retornam ao Brasil em meados do século XIX e século XX, em busca da extração de látex, fugindo das pressões opressoras (RUBIM, 2016).

No século XVII, o convívio cotidiano por vezes conflituoso entre indígenas e europeus envolveu o compartilhamento de diferentes práticas e estratégias de manipulação utilizadas pelo colonizador ocidental para limitar o espaço de atuação dos nativos. Ao longo da história, vários foram os discursos e narrativas produzidos pela literatura, artes e documentos legais, na tentativa de demonstrar a incapacidade cognitiva dos povos indígenas para gerir seus bens e o território. A invenção do conjunto abstrato dos bárbaros possibilitou um esforço narrativo dos europeus para atribuir aos nativos a inaptidão psíquica (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004), ausência de civilidade e de racionalidade para gestão de governos próprios, endossando a necessidade da tutela e representatividade política do Estado (ALMEIDA, 1997).

Entre os dispositivos legais baseados em discursos de agenciamento dos indígenas, considerados incivilizados e incapazes, aponta-se o Diretório Pombalino em 1758, escrito de acordo com as instruções de Sebastião José de Carvalho e Melo (Marquês de Pombal), dirigido a seu irmão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (governador do Grão-Pará) (ALMEIDA, 1997). Os 95 parágrafos contidos no Diretório recomendavam a restituição da liberdade aos índios, reprimia o uso do nheengatu, das línguas indígenas e das práticas culturais e impunha o uso da “Língua do Príncipe”, o português. O objetivo era inibir resistências e incentivar a obediência ao poder real.

Essas dinâmicas implícitas pela conquista e administração portuguesa que operava por meio de dispositivos de controle do monarca lusitano sobre o território dos nativos apresentam uma continuidade no século XX, quando se mantém o poder tutelar no Art. 6º, do primeiro Código Civil Brasileiro, que entrou em vigor em 1917. Assim, a incapacidade e a subordinação dos silvícolas trazidas desde o Diretório Pombalino foram mantidas no regime tutelar. Regulada por leis e normas específicas, essa subordinação cessaria à medida que o índio se adaptasse à civilidade (LIMA, 2015).

No campo museológico, o agenciamento de povos indígenas pode ser evidenciado na lógica expositiva das coleções⁴ de museus etnográficos, baseados

⁴ Nesta abordagem, não se pretende desconsiderar a importância das coleções e das atitudes inerentes ao colecionismo, no entanto, é feita aqui uma crítica ao caráter regulatório e seletivo dessa concepção, que prima pela visualização das obras de arte e criações científicas como

num modelo comunicacional cientificamente positivista e objetivo, inspirado na antropologia clássica, em políticas expansionistas e colonizadoras do século XVII ao XIX. Nessa perspectiva, era o olhar generalista do euro-branco civilizado que determinava a classificação do estrangeiro como exótico, alheio e diverso. Nas etiquetas com nomes das tribos, raramente se apresentavam os nomes das pessoas alheias representadas (CANEVACCI, 2012).

Avançando um pouco mais, é na Revolução Francesa de 1789 que uma nova relação de poder e de memória passa a instituir datas, heróis e monumentos articulados com um novo conceito de nação. Pela vontade de firmar-se como classe dirigente, a burguesia cria quatro museus: o Museu do Louvre, inaugurado em 1793 e, no mesmo ano, o Museu da História Natural. Em 1795, é inaugurado o Museu dos Monumentos e, em 1802, é instalado o Museu das Artes e Ofícios. Herdeiros dos valores clássicos ocidentais, esses museus primam pelas obras de arte, celebram o passado, o desenvolvimento científico e expõem os artefatos dos povos primitivos como resultado da colonização (CHAGAS, 2000).

Após a II Guerra Mundial, na passagem do século XIX para o século XX, as críticas aos espaços tradicionais e às ações museológicas formais se intensificaram na 9ª Conferência do Conselho Internacional de Museus (ICOM, na sigla em inglês), ocorrida na França, em 1971. Essas ideias dão origem a um novo movimento epistemológico e político, chamado de nova museologia/museologia social (VIEIRA NETO; PEREIRA, 2017). Daí são criados os museus comunitários, os ecomuseus e os museus indígenas, que retratam processos mais articulados a seus contextos sociais, a uma outra forma de percepção e racionalidade cosmológica.

No caso das experiências de criação dos Museus Vivos ou pequenos museus, o papel dos pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)⁵ é apoiar os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos e quebradeiras de coco-babaçu das regiões amazônicas dos Estados do Maranhão, Pará, Roraima e Amazonas, na instalação e montagem de museus e exposições. Essas nascentes

única evidência material da cultura.

⁵ O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) foi instituído a partir de 2005 e é composto por uma rede de pesquisadores de universidades públicas da Amazônia. Inicialmente, teve como laboratório principal a unidade sediada na UFAM e, depois de 2009, na UEA, incorporando pesquisadores de universidades públicas de outras regiões do País (ALMEIDA, 2017). O projeto é coordenado por Alfredo Wagner Berno de Almeida.

formas organizativas designadas como Centros de Ciências e Saberes (CCSs) ou Museus Vivos conjugam a historicidade da vida, a materialidade dos artefatos, as memórias vívidas de pessoas e suas lutas simbólicas e identitárias, numa contraposição à imagem logocêntrica dos museus nacionais.

É contra essa sujeição a representação que Gayatri Spivak (2010) nos convida a refletir e analisar qualquer representação estética ou textual que submete o outro, neste caso, o sujeito indígena, à condição de subalterno, alijado de usufruir de direitos básicos que lhe garantam cidadania, saúde, educação, moradia, consumo e cultura. Num movimento semelhante à experiência dos Ticuna, em suas reivindicações e na criação do Museu Magüta⁶ (primeiro museu indígena do Brasil, localizado em Benjamin Constant, Amazonas), os Kokama criaram a comunidade e associação Kokama, a escola indígena e, sobretudo, os CCSs e Museus Vivos⁷ Antônio Samias e Lua Verde.

Erigido no interior do Centro Magüta⁸, o Museu Magüta foi organizado com apoio dos pesquisadores do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional, sob a coordenação de João Pacheco de Oliveira⁹. Seguindo uma dinâmica diferente, a organização, construção e montagem da exposição cultural nos Museus Vivos são definidas pelos próprios Kokama, em articulação com os pesquisadores do PNCSA, e não pelo Estado, como ocorre com os museus nacionais. Além de mobilizar reivindicações políticas e identitárias, esses lugares sociais específicos estimulam a relação entre espaço físico e social e produzem o lugar de pertencimento coletivo, relações de força e resistências.

Na conflituosa relação de poder no bojo das práticas sociais cotidianas, os Kokama apreenderam e se reapropriaram das técnicas de produção do museu, utilizando-o “segundo seus interesses próprios e suas próprias regras” (CERTEAU, 1998, p. 40), atribuindo-lhe seus aspectos empíricos que não são reconhecidos

⁶ Denominação que recupera a ancestralidade. Refere-se ao mito de criação, que significa: povo pescado por Yoi (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012).

⁷ Dá ênfase desmedida à história da vida, da cultura em constante movimento, contrapondo-se ao mofo e à morte alusiva às coleções expostas em vitrines.

⁸ Centro Magüta é o nome pelo qual ficou conhecida a entidade civil denominada de Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões (CDPAS).

⁹ Segundo Roca (2015), João Pacheco de Oliveira é o impulsionador de todos os projetos envolvendo os Ticuna e o Museu Nacional.

por um modelo teórico representacional lógico-matemático. Para Michel de Certeau (1998), essa arte de fazer, pensar e ressignificar o uso de um elemento simbólico, contrariando a tecnologia disciplinar, chama-se tática. Essa atitude é um mecanismo de resistência diante das estratégias de limitação do espaço de atuação dos povos indígenas pelas narrativas política, jurídica e econômica do Estado e da sociedade moderna.

Em sendo a identidade um fenômeno fundamentalmente de representação entre o sensível e o inteligível, os Kokama, que utilizam os museus para se afirmarem como tais, provocam um curto-circuito no sistema categorial, na medida em que a existência corporal ou material é fisicamente inegável, mas contradizem ou não cumprem as regras teóricas de inclusão dos particulares em um conjunto universal.

Em termos epistemológicos, esses mecanismos institucionais geram um campo representacional com o qual os sujeitos empíricos podem se identificar. Vejamos que essa representação não deixa de ser sintética ou mesmo abstrata, mas foi politicamente construída e acordada pelos sujeitos empíricos que concretamente participam e sofrem as consequências práticas da narrativa. Esses mecanismos, portanto, não representam absolutamente os Kokama desde o seio de suas vidas empíricas, sensíveis, pois, pelo fato de politicamente construírem esse campo representacional, o fenômeno da identidade étnica apresenta outras consequências lógicas e práticas.

Numa narrativa de desvio ao campo representacional da museologia convencional, os CCSs e Museu Vivos Antônio Samias e Lua Verde mobilizam ao espaço do museu atributos empíricos, como: a racionalidade cosmológica, manifestações culturais, ritos e práticas cotidianas de convívio com a natureza e as Entidades sobrenaturais. Essas novas formas de interação trazem vitalidade ao uso da língua e dos rituais, fortalece os laços linguísticos nas aldeias e nas comunidades e possibilitam a ressignificação e reelaboração de códigos em face da “construção social de novos lugares e territórios específicos” (RUBIM, 2017b, p. 69).

Logo abaixo, tem-se a imagem do CCS e Museu Vivo Antônio Samias¹⁰. Inaugurado no dia 17 de junho de 2017, essa edificação simples está localizada

¹⁰ O nome Antônio Samias atribuído ao Museu é uma homenagem a um dos patriarcas do movimento Kokama. Segundo Edney Samias, em entrevistada resgatada da Tese de Vieira, (2016, p. 247), “na tradição kokama só pode ser Patriarca o kokama filho de pai kokama e mãe kokama.

na Estrada do Brasileirinho, km 8, ramal 08, rua Mutsana, n. 161, Puraquequara II da Comunidade Nova Esperança Kokama, Manaus (AM).

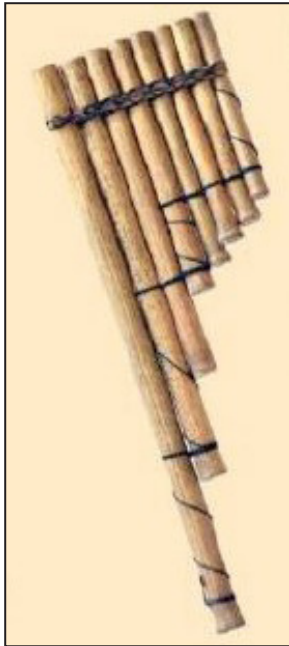
Figura 1 – CCS e Museu Vivo



Fonte: www.novacartografiasocial.com.br

A estrutura circular, em formato arredondado, semelhante a uma oca, é constituída por paredes feitas de madeira trançada, completamente vazadas para facilitar a ventilação e a entrada de raios solares. A cobertura é feita de palha e o piso foi revestido com cacos de cerâmica. No interior do espaço, é possível visualizar circularmente a exposição de instrumentos de trabalho, musicais (tambor), religiosos, mitos, armadilhas em miniatura e instrumentos de caça, como tarrafa, remo, caniço, malhadeira, flecha, entre outros, que constam no catálogo do museu. Cada peça acompanhada de ficha museográfica está associada a seus coextensivos modos de ser, fazer e viver (RUBIM, 2017a). Algumas dessas peças podem ser vistas a seguir:

Figura 2 – Kena-Flauta



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 268).

Figura 3 – Maquete com instrumentos de caça



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 271).

Figura 4 – Tsure-Surubin



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 269).

A cacique do povo Kokama, da Comunidade Nova Esperança, Maria do Perpétuo Socorro, assim se referiu aos CCSs e Museus Vivos: “o museu vivo é uma forma de afirmar nossa identidade, contra as investidas para acabar com

nossa cultura, língua e identidade”. É nesse sentido que a ancestralidade e o fortalecimento da identidade étnica se fazem presentes no conjunto de técnicas investidas no artefato e na forma de sua exposição, visto que cada objeto tem um significado simbólico que lhe é atribuído.

As fichas de identificação dos artefatos em exposição permanente no Museu Kokama Antônio Samias foram elaboradas na própria língua Kokama, sem versão na língua portuguesa. Um “guia” Kokama é o responsável por explicar, em português, as memórias reavivadas nas miniaturas das armadilhas das diferentes formas de caçar, pescar, fazer cerâmica e artesanato. A narração de histórias, a produção de artefatos e desenhos de seres imaginários abrangem o que é vivido pelos Kokama brasileiros, colombianos e peruanos no seu cotidiano, por isso é vivo.

O Museu Lua Verde está localizado na entrada do bairro Cidade de Deus, na rua Francisca Mendes, antiga Curai, n. 116, em Manaus (AM). Foi inaugurado no dia 18 de junho de 2016, com o objetivo de realizar um trabalho pedagógico de vitalização da língua Kokama com crianças, jovens e adultos e investir no ensino bilíngue Kokama/Português. A criação do museu foi pensada pela professora Altaci Corrêa Rubim em parceria com o PNCSA, para a pintura do ambiente.

Figura 5 – CCS e Museu Vivo Lua Verde



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 275).

Cada expressão iconográfica do ambiente do centro é desenhada com as temáticas das histórias antigas Kokama, como a mãe dos peixes, o jabuti, o veado, jovem garça, o boto, Karuana, entre outros.

Figura 6 – Mãe dos peixes



Fonte: Almeida e Oliveira (2017, p. 276).

A mãe dos peixes é mais um Ente sobrenatural integrante do universo mítico do povo Kokama. O ato de compartilhar essa história através dos desenhos expostos no espaço do Museu Lua Verde permite que esse conhecimento, que é vivido ritualmente, seja narrado para os visitantes. De uma maneira ou de outra, o mito é vivido. Ao evocar a presença dos personagens dos mitos, o indivíduo torna-se contemporâneo deles (ELIADE, 2013). Isso implica, igualmente, que ele deixa de viver no tempo cronológico para reviver o espetáculo da obra divina.

A luta dos povos indígenas na contemporaneidade depende muito dos esforços empreendidos para ressignificar sua cultura de acordo com as necessidades da comunidade. Os Kokama, enquanto sobreviventes das imposições e restrições ocidentais, estão elaborando culturalmente tudo que lhes foi infligido. É nesse sentido que os CCSs e Museus Vivos Antônio Samias e Lua Verde desempenham

um papel importantíssimo na luta pela reafirmação da identidade, demarcação de território e conquista de direitos sociais.

No entanto não se trata de apropriação ou empréstimo cultural, e sim do uso, uma nova interpretação e ajuste (NIETZSCHE, 1998) que se utiliza das representações que lhes foram impostas pela força para fins diferentes daqueles impostos pela lógica colecionista. A ideia de resistência, nesse caso, deve ser entendida como a elaboração de práticas sociais que anunciam a marca vibrante, ativa, criativa e inventiva das manifestações culturais como elementos primordiais da condição humana.

Nietzsche (1998, p. 121) traz uma importante elucidação ao considerar que se assenhorar de algo é atribuir-lhe “uma nova interpretação, um ajuste, no qual o sentido [Sinn] e a finalidade anteriores são necessariamente obscurecidos”. Todas as utilidades e histórias de uma coisa podem ser uma ininterrupta cadeia de signos, novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual.

No que tange à identidade étnica do povo Kokama, os eventos do cotidiano são vividos e interpretados de acordo com o contexto cultural do participante. A etnicidade (BARTH, 2000) se manifesta a partir do compartilhamento de constelações de sentidos múltiplos, interação e identificação dos membros do grupo com os valores culturais e simbólicos fundamentais, invocados através dos artefatos visíveis e dos aspectos intangíveis (história narrada, mitos e músicas) da cultura Kokama.

Através dos Museus Vivos, o homem Kokama inventa o cotidiano com variadas maneiras de caça não autorizada, escapando à conformação silenciosa. Essa invenção do cotidiano se torna possível graças ao que Certeau (1998) chama de astúcias sutis, que alteram os objetos e os códigos, na medida em que esses atores sociais/consumidores se apropriam do espaço e do uso do objeto a seu modo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa realizada acerca da realidade de lutas, resistências e conquistas dos índios Kokama na cidade de Manaus permitiu discutir, entre outras questões, a participação ativa de líderes Kokama na política indígena de resistência à invisibilidade imposta a eles, que culminou com a criação, nas últimas duas décadas, de

diversas associações locais, assim como a participação das organizações indígenas na gestão de seu patrimônio e na garantia de atendimento às suas necessidades básicas de existência material e cultural, o que representa uma nova configuração de articulações políticas que ainda está em construção, mas que poderá definir melhor as reivindicações desse grupo étnico. A pesquisa revelou que esta etnia optou por se autodeterminar e autoconstruir culturalmente, apropriando-se de espaços e ideias tais qual a criação do Museu Vivo, como forma de resistência ao princípio colonizador de racionalidade cognitivo-instrumental cientificista do modelo de museu-vitrine regulado pelo Estado, o que representa mais uma possibilidade de ação pela produção de sua visibilidade e, conseqüentemente, da luta pelo fortalecimento de sua identidade étnica.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Catálogos do Centro de Ciências e Saberes Tradicionais Kokama Antônio Samias. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; OLIVEIRA, Murana Arenillas (Org.). *Museus indígenas e quilombolas*: Centro de Ciências e Saberes. Manaus: UEA/Edições/PNCSA, 2017.

ALMEIDA, Rita Heloisa. *O diretório dos índios*: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora UnB, 1997.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

CANEVACCI, Massimo. Comunicação museográfica: autorrepresentação, arte pública, culturas expandidas. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Melo; ORTIZ, Joana Monteiro (Org.). *Questões indígenas e museus*: debates e possibilidades. Brodowski: ACAM Portinari/MAE-USP/SEC, 2012.

CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz. A invenção do índio na Amazônia nos relatos da Viagem Filosófica (1783-1792). In: CARVALHO JUNIOR, Almir Diniz; NORONHA, Nelson Matos (Org.). *A Amazônia dos viajantes*: história e ciência. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHAGAS, Mário de Souza. Memória e poder: dois movimentos. *Cadernos de Sociomuseologia*, Lisboa, n. 19, 2000.

DIENES, Zoltan; GOLDING, Edward. *Primeiros passos em matemática*. São Paulo: Editora Herder, 1969. V. 2.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2013. (Coleção Debates).

ENGELS, Friedrich; GEERTZ, Clifford; LEONTIEV, Alexei Nikolaevich; BAUMAN, Zygmunt. *O papel da cultura nas ciências sociais*. Porto Alegre: Editorial Vila Martha, 1980.

FARIA, Ivani Ferreira de. *Ecoturismo indígena, território, sustentabilidade, multiculturalismo: princípios para a autonomia*. Orientadora: Regina Araújo de Almeida. 2007. 204 f. Tese (Doutorado em Geografia Física) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Brasiliensis: 1985.

LIMA, Antônio Caros de Sousa. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana*, v. 21, n. 2, p. 425-57, 2015.

LIMA, Roberta Enir Faria Neves de. *Relações étnicas no alto Rio Negro: Yanonami Peripo Iyë os filhos da lua*. Orientadora: Renilda Aparecida. 2016. 138f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever*. *Revista de antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 2000.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A refundação do Museu Magüta: etnografia de um protagonismo indígena. In: MAGALHÃES, Aline Montenegro; BEZERRA, Rafael Zamorano (Org.). *A polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2012. (Coleções e colecionadores).

PIZARRO, Ana. *Amazônia: as vozes do rio*. Tradução Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.

RAMINELLI, Ronald; SILVA, Bruno da. Teorias e imagens antropológicas na Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira (1783-1792). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 9, n. 2, p. 323-42, maio/ago. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v9n2/a05v9n2.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2018.

ROCA, Andrea. Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 123-55, 2015.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornélia. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Celi Regina Jardim; GUAZELLI, César Augusto Barcellos. *Ciências Humanas: pesquisa e métodos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

RUBIM, Altaci Corrêa. *O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e Peru*. Orientadora: Enilde Faulstich. 2016. 323f. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2016.

RUBIM, Altaci Corrêa. Os Museus Vivos Kokama em Manaus-AM. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno; OLIVEIRA, Murana Arenillas (Org.). *Museus indígenas e quilombolas: Centro de Ciências e Saberes*. Manaus: UEA/Edições/PNCSA, 2017a.

RUBIM, Altaci Corrêa. Professores indígenas e processos de territorialização na cidade de Manaus/AM/Brasil. *América Crítica*, v. 1, n. 2, p. 67-92, 2017b.

SILVA, Marilene Corrêa. *O país do Amazonas*. 3.ed. Manaus: Editora Valer, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIEIRA, José Maria Trajano. *A luta pelo reconhecimento étnico dos Kokama na tríplice fronteira Brasil/Colômbia/Peru*. Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida. 2016. 297f. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

VIEIRA NETO, João Paulo; PEREIRA, Eliete. Povos indígenas no Brasil, museus e memória: questões emergentes. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, n. 5, set. 2017. Disponível em: <https://www.sescsp.org.br/files/artigo/.../41aa/.../e568bbc853fc.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

Sobre os autores:

Daniela Sulamita Trindade: Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestre em Educação e Ensino de Ciências e graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Atua principalmente nas seguintes temáticas: ensino de ciências, divulgação científica e espaços não formais. Desenvolve estudos sobre museus não convencionais como Museu do Seringal Vila Paraíso e Museus indígenas Kokama. **E-mail:** danielasat97@hotmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0003-4780-2572>

Huanderson Barroso Lobo: Mestre em Educação e Ensino de Ciências na Amazônia, e graduado em Gestão Ambiental e Pedagogia Intercultural Indígena pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Acumula experiências na área de educação, atuando principalmente nos seguintes temas: fenomenologia, corporeidade, facticidade, dimensões filosóficas do corpo e epistemologia Merleau-Pontyana. Participante do grupo de estudos e pesquisas Fundamentos da Educação e Ensino de Ciências (UEA). **E-mail:** huandersonpj@hotmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0003-0910-6285>

Recebido em 22 de março de 2019

Aprovado para publicação em 21 de agosto de 2019

Críticas e preconceitos ocidentais em contraposição às formas de aculturação e concepções ameríndias

Western criticisms and prejudices as opposed to the forms of acculturation and Amerindian conceptions

Matheus Moreira da Silva¹
José Pedro Machado Ribeiro¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.617>

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar uma interpretação dos preconceitos ocidentais direcionados aos povos indígenas em contraposição às formas de aculturação e às formas distintas de como se concebe o poder. Lançamos mão de análises antropológicas de reflexões próprias, à luz da condição atual e passada dos povos ameríndios e de histórias que traduzem as influências, preconceitos e articulações diante das reflexões com posicionamentos críticos de Pierre Clastres e Viveiros de Castro acerca da “sociedade contra o Estado”. Percorreremos a acepção de cultura, a crise do termo “aculturação”, a colonialidade do ser e do saber indígena e as transformações sociais, a partir de debates de caráter ocidental e diferentes formas de conhecimentos (etnoconhecimentos), pois há uma crítica antiga ao termo “aculturação” na antropologia e os povos indígenas se ressentem de processos considerados como aculturativos, já que a aculturação é vista como a opressão, desde o início da colonização, a partir de 1500 até o presente, de subalternização, espoliação e inferiorização dos povos indígenas.

Palavras-chave: preconceitos; aculturação; resistência; ameríndios.

Abstract: This article aims to present an interpretation of Western prejudices directed at indigenous peoples as opposed to the forms of acculturation and the different ways in which power is conceived. We make use of anthropological analyzes of our own reflections, in the light of the present and past condition of the Amerindian peoples and of stories that reflect the influences, prejudices and articulations facing the reflections with critical positions of Pierre Clastres and Viveiros de Castro about the “society against State”. We will go through the meaning of culture, the crisis of the term “acculturation”, the coloniality of indigenous being and knowledge and social transformations, based on Western debates and different forms of knowledge (ethno-knowledge). For there is an

¹ Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil.

old critique of the term ‘acculturation’ in anthropology and indigenous peoples resent processes considered as acculturative, since acculturation is seen as oppression from the beginning of colonization from 1500 to the present, of indigenous peoples’ subordination, dispossession and inferiorization.

Keywords: prejudices; acculturation; resistance; amerindian.

1 ESTUDOS, HISTÓRIAS E PERSPECTIVAS SOBRE OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: UMA OPINIÃO CONTRÁRIA SOBRE A ACULTURAÇÃO

Este artigo busca apresentar reflexões sobre o desenvolvimento da Etnologia brasileira nas últimas décadas, momento em que a temática se consolidou como abordagem política, social e cultural. A proposta aqui estabelecida é reunir debates que problematizem questões relacionadas à Etnologia indígena, à diversidade cultural e à crítica à aculturação², não como ações que constituem cenários de opressões, mas discussões em torno do ponto de vista da valorização cultural em que se discutem as diferentes formas de conhecimentos (etnoconhecimentos).

O objetivo é apresentar discussões que envolvem o termo cultura³, a maneira pela qual foram desenvolvidos processos subalternos de “aculturação”, como concepção contrária no cenário indígena, ligados à civilização ocidental. Os estudos serão acerca da população indígena mediante as características que imprimem unidade à cultura dos vários núcleos existentes em terras brasileiras (OVERING, 1999). Os ameríndios serão mencionados como populações que contribuíram para a atual configuração e valorização das diversas culturas regionais em nosso país.

A descrição da cultura aqui estabelecida constitui elemento indispensável para aferir a necessária exatidão dos fenômenos de transições e mudanças que sofreram (e sofrem) os povos indígenas diante das relações culturais⁴ e concepções contrárias do termo aculturação – como perda e/ou substituição da cultura. A partir da preocupação com essas mudanças, os etnólogos estudaram esses grupos focalizando as mudanças provocadas pelo contato direto entre grupos que detêm

² O termo aculturação é definido por Galvão (1957) como o estudo de características diferentes de mudança e empréstimo cultural, no contato direto ou permanente entre grupos de culturas distintas.

³ Entendemos “cultura” como a natureza do sujeito (SCHADEN, 1974).

⁴ Devido ao processo de aculturação, suas relações culturais sofrem processos de transições e modificações (GALVÃO, 1957).

uma determinada cultura diferente. “Mesmo quando o indígena se retrai e reage no sentido de retorno à condição tribal, valoriza seus conhecimentos tradicionais e seu *status* de índio – algumas vezes são caracterizados como seres ‘aculturados’ –, atitude do mecanismo opressor de assimilação” (GALVÃO, 1957, p. 69).

Desta forma, o contato direto entre dois ou mais povos resultou em trocas culturais. Esses modelos de trocas forneceram críticas aos investigadores diante das ações e práticas como condições de “laboratório” para compreender processos educacionais que envolveram (e envolvem) explorações nessas trocas e de conhecimento de lugar.

As experiências dos vários povos indígenas, diante das várias formas de aculturações, salientam a incorporação de práticas ocidentais. Consequentemente, as mudanças envolvidas por meio do processo de aculturação são concebidas pelos autores como transformações no plano das representações coletivas (OVERING, 1999).

O “empréstimo cultural” não se limita apenas aos objetos, ocorrem várias outras modificações – a estrutura social é influenciada –, e o fato pelo qual buscamos é o processo de mudança. A presença da população ocidental em ambientes indígenas, mesmo sem estabelecer contato direto, é fator condicional de modificações para a cultura destes. Como exemplo, as modificações (prejuízos e ou ganhos) das relações econômicas entre os dominadores ocidentais e os nativos – que exprimem sua cultura em seu discurso.

Os prejuízos provenientes dessa prática etnocêntrica são nefastos para as relações comerciais dos povos indígenas, ainda mais para a biodiversidade cultural. Para Barbieri (2014) vivemos numa sociedade recolonizada, com prática de biopirataria; ação que transforma a biodiversidade em produtos, modifica as relações tradicionais do comércio indígena e se apropria indevidamente da cultura (SILVA, 2018, p. 20).

Neste sentido, a Antropologia produz para os povos indígenas um conhecimento sobre o mundo do não indígena em que “prezem o respeito, a diferença e o diálogo entre as relações culturais dos povos indígenas e da sociedade envolvente” (SILVA, 2018, p. 85). Desta forma, essa ciência caracteriza e discute os vários problemas postos por cada cultura, e não somente em buscar soluções postas pela nossa cultura – dominada pelo princípio ocidental.

A perspectiva de aculturação elencada na Etnologia discute a não aceitação deste termo e as prováveis causas negativas diante da realidade de alguns grupos se aculturarem com maior facilidade que outros, em função de vários fatores; um deles é a forma de opressão imprimida por determinado grupo ao outro. Outra é a resistência de um grupo diante de seus opressores, mediante a incorporação de bases epistemológicas opressoras. Um fato que tem sido pouco salientado é a resistência desses grupos em relação ao processo de “distância cultural”, condição de sobrevivência.

Alguns indígenas, às vezes por pressões políticas e governamentais, são retraídos e distanciados de suas culturas, de suas histórias e de suas economias. À medida que se processa a desintegração cultural por convívio com povos ditos “civilizados”, as dimensões tendem a substituir a consciência do ser indígena (SCHADEN, 1974).

Por conseguinte, Russell (2001 *apud* VALLE, 2016), em seu livro “*Ideais políticos*”, defende que o capitalismo e a caracterização das redes interculturais derivam da aculturação e devem ser abolidos e menosprezados; o autor considera essas ações como “monstros” que “devoram” a vida das populações étnicas. O autor relata: “precisamos de um sistema que mantenha sob controle os impulsos predatórios do homem e diminua a injustiça [...] precisamos de um sistema que destrua a tirania do patrão e no qual os homens possam tanto estar a salvo de privações quanto de oportunidades” (RUSSELL, 2001, p. 29 *apud* VALLE, 2016, p. 34).

A possibilidade de estudar e criticar os fenômenos aculturativos é de ampla discussão. Isso revela um estado de “destribalização” crescente em terras indígenas – faz com que a aculturação se processe rapidamente no sentido da cultura rural brasileira, em que grande parte migra para regiões urbanas.

Decorrente disso, hoje o número de indígenas que moram e trabalham nas aldeias em trabalhos próprios, tais como caça, pesca, artesãos, roça etc., é reduzido; alguns trabalham em suas aldeias em empregos não indígenas. Para Schaden (1974), desde 1947, a população indígena diminuiu consideravelmente em virtude das doenças e dos suicídios influenciados pelo capitalismo (usurpação de conhecimentos) e da população não indígena.

Nos últimos 130 anos, os movimentos migratórios indígenas – dentre eles, os Guarani –, tanto para regiões urbanas quanto para outros territórios, aumen-

taram os números de modalidades de experiências culturais, levando algumas etnias a contatos mais ou menos frequentes com a moderna civilização urbana (GALVÃO, 1957). De aldeia em aldeia, as experiências culturais dos vários ameríndios assumem especificidades de acordo com as diversas particularidades de cada etnia, “uma cultura pode encontrar expressões ou concretizações em padrões e instituições à primeira vista inteiramente díspares” (SCHADEN, 1974, p. 14).

2 INDÍGENAS DA AMÉRICA DO SUL: UMA ABORDAGEM DOS CONFLITOS

Pouco se sabe (e falam) das culturas dos ameríndios referentes às consequências de guerras entre não indígenas e indígenas. A vida dos povos indígenas do Brasil e o (sub)desenvolvimento de técnicas entre os distintos grupos fornecem estudos das populações interétnicas em um espaço distante dos povos culturalmente distintos (LÉVI-STRAUSS, 1991).

Autores como Lévi-Strauss (1974) e Clastres (1962) dedicaram um lugar especial às ações entre guerra e comércio da América do Sul. Estudos e pesquisas, em aspectos das relações intertribais, demonstram que as relações interculturais das populações indígenas costeiras do Brasil eram importantes para o ambiente e para a política.

O Brasil, no quadro de vida internacional, oferece uma gama de diversidade cultural e social. Essa diversidade não atesta a existência de uma “igualdade” dos povos indígenas – imagem traduzida pela questão ocidental advinda da União Europeia⁵, formada a partir da Guerra Fria.

Contudo, mediante leitura de autores antigos, aparece claramente que alguns grupos indígenas, no Brasil se agruparam por razões da existência de relações comerciais negativas à cultura. “As guerras tinham por objetivo conseguir prisioneiros, com base em rituais elaborados, a serem consumidos em banquetes antropofágicos” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 326). Esses ritos são representados pelas ideias mágicas e organização social, e é por meio de crenças metafísicas que se transforma e define o *status* dos indivíduos.

⁵ Esse fato pode ser observado nos relatos históricos do advento de 1500 no Brasil. Para melhor compreensão sobre o “poder” ocidental e da União Europeia, ver SILVA (2018).

“De que nos serve a guerra, dizem eles, se não dispomos sequer de nossos prisioneiros para comê-los”. Assim, uma imagem bem diferente da atividade guerreira se esboça através da leitura das obras antigas: não mais unicamente negativa, mas positiva. (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 327)

Diante desses problemas, algumas comunidades indígenas viviam a uma distância pequena uma das outras, as afinidades culturais e interculturais não determinavam as aproximações geográficas. A localização de algumas etnias era apenas temporária – território limitado; cada povo possuía seu próprio território. “O panorama atual dos povos indígenas em território hoje brasileiro é, certamente, muito propício para as discussões de poder: o engajamento com o mundo dos brancos é cada vez mais intenso” (NUNES, 2014, p. 304).

As trocas muitas vezes tomam conta do jogo, produzem poderes e prestígios. Essas relações comerciais feitas pelos indígenas da América do Sul, assim como outros, resultam em muitas guerras. As guerras só intervinham quando havia falhas malsucedidas, para conquistar (ou não) uma aliança. Esse relato de guerra assinala com efeito as comercializações, em que há um conflito consequente entre si, que dá lugar ao negócio ou à guerra.

As guerras e os comércios ocidentais, para as diversas sociedades indígenas, são ações nefastas para as distintas realidades. Para Nunes (2014), a guerra é produtiva, e o comércio representa conflitos potenciais; as guerras são relações não sucedidas. As percepções de poder nas sociedades indígenas e os processos de assimilações sociais não são incompatíveis com as sociedades ameríndias. Os conflitos e as guerras não devem ser estudados em correlação íntima entre si, ainda que as estruturas tradicionais se transformem profundamente.

3 O LUGAR DA TROCA E DO PODER: A SOCIEDADE INDÍGENA CONTRA O ESTADO

A hipótese aqui estabelecida oscila entre a ideia, oposta e complementar, do poder político. “As sociedades indígenas são, no limite, desprovidas em sua maioria de qualquer forma real de organização política” (CLASTRES, 1962, p. 45); a ausência de um órgão efetivo do poder político levou a recusa da própria formação deste poder nas várias sociedades indígenas. Essa questão se processa em uma negação e inverdade, como se as sociedades (com Estado) estivessem diante de

um caminho de verdade no qual a etnologia condenava os não ocidentais (sem Estado) ao negarem a ação do poder político.

Tudo se passa então como se as sociedades indígenas estivessem colocadas diante de uma alternativa: ou a falta da instituição e o seu horizonte anárquico, ou o excesso dessa mesma instituição e o seu destino despótico [...] ao qual a etnologia incipiente condenava ingenuamente os não-ocidentais [...] ambos concordando entre si, um pelo excesso, o outro pela falta, em negar a “justa medida” do poder político. (CLASTRES, 1962, p. 45).

Consideradas as informações de acordo com as organizações políticas, é essencial pensar pelo e no sentido da democracia, que se distingue na maioria das sociedades ameríndias. Convém assinalar que é pela falta de estratificação social de autoridade, na camada social e suas relações hierárquicas de poder, que se deve rever as organizações políticas opressoras na maioria das comunidades indígenas.

O que se busca aqui é compreender a visão da perspectiva teórica de um poder (quase impotente), de uma chefia (estruturalista) com autoridade e conteúdo em suas comunidades. Em 1948, Robert Lowie analisou os distintos tipos de chefes⁶ e poderes nas sociedades indígenas e os isolou em propriedades essenciais – como condição necessária do poder: chefe como um fazedor de paz, generoso com seus bens e orador.

Esse aspecto é um conjunto necessário contra a fragmentação de grupos detentores e da política e, sem dúvida, pertinente para as comunidades indígenas. É notável que as relações da chefia são postas em tempos de guerras e de paz; há um poder civil – influência do Estado e da aculturação –, em direção aos grupos com populações diversas. Entretanto, percebemos mudanças nos traços culturais de algumas etnias indígenas brasileiras, devido às influências das políticas e do contato com o Estado.

Aparentemente, o lugar de troca e de poder faz parte das relações de chefia. Esse lugar se impõe entre vários critérios e define o conjunto de elementos pelo qual se mantém o equilíbrio entre o social, cultural, comercial e o político. “A função moderadora do chefe manifesta-se ao contrário no elemento diferente da prática estritamente do poder político” (CLASTRES, 1962, p. 54).

⁶ Para Clastres (2011), o indígena considerado “chefe” em sua aldeia é um líder profissional.

O poder é relacionado aqui com os níveis estruturais essenciais da sociedade. Ao que tudo indica, o poder é fiel à lei de troca que rege a sociedade (colonialidade do ser, do saber e do poder) – que exprime uma visão de mundo culturalmente particular do poder político –; uma das várias divergências do fato de que aqui as unidades de trocas (às vezes desigualdades) são um ser e, de outra, o grupo. As desigualdades de trocas, que existem tanto nas comunidades indígenas quanto na sociedade ocidental, são surpreendentes, só se explicam no meio da sociedade do poder, munido de autoridade. Deste modo, analisar esse princípio só acentua o paradoxo da violência epistêmica do perspectivismo humano.

Ao remetermos às esferas política e econômica dos ameríndios, percebemos que os bens materiais e imateriais sofreram várias explorações. Esse fato se desvenda como poder que mantém relações privilegiadas da sociedade ocidental; essa relação nega um valor de troca à população indígena, o poder é contra o grupo e contra a cultura e recusa a dimensão ontológica do indígena.

O poder é exatamente o que as sociedades ocidentais queriam que fosse. O contato da sociedade indígena com as trocas dos não indígenas pode ser negativa, em outros termos, a cultura investe na relação de poder. Há uma relação entre a natureza e o poder como limitação, “as sociedades indígenas souberam inventar um meio de neutralizar a virulência da autoridade política” (CLASTRES, 1962, p. 61). O modo de constituição política estabelecida pode ser compreendido como mecanismo de defesa das sociedades indígenas. A cultura afirma a prevalência daquilo que a funda – “culturas inquietas” –, para recusar um poder que fascina.

As comunidades ameríndias são sociedades sem Estado (CLASTRES, 1962); esse julgamento parte da historicidade e de juízos de valores que impossibilitam a construção da antropologia política. De um modo não pretencioso, podemos pensar uma sociedade sem Estado? Essa é uma abordagem de caráter etnocêntrica, sólida e inconsciente? Cada ser tem sua bagagem histórica, interioriza sua crença e concebe sua existência, sem sentido único de ser e viver.

O que ocorre na realidade em ambientes que vivem grupos de pessoas? Por trás das ideias contemporâneas, o evolucionismo, dito velho, permanece intacto. “Já se percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem Estado, sociedades sem escrita” (CLASTRES, 1962, p. 208). É importante ressaltar que os ameríndios em

nada se mostram como seres inferiores a outras comunidades. Pelo contrário, referem-se à arte de diferenciar as variedades.

Por conseguinte, as sociedades sem Estado repousam em economia de subsistência, baseia-se sobretudo na agricultura, na caça, na pesca e na coleta. Dentre esse argumento, há preconceitos coextensivos à ideia contraditória de selvagem como ser “preguiçoso” e “vagabundo”, sem atividade de produção. Para o ameríndio, a atividade de produção é restrita às necessidades energéticas. Vale dizer: a satisfação global das necessidades energéticas em nada poderia estimular os ameríndios, isto é, alienar o tempo de trabalho sem finalidade e disponível para a ociosidade.

Em uma sociedade igualitária, os homens agem para si próprios – mesmo se as trocas mediatizam a relação direta do trabalho. Só podemos falar de trabalho quando a regra igualitária de troca deixa de constituir as ações da comunidade, de modo que a ação de produção visa à satisfação das necessidades dos outros. Quando o econômico deixa de identificar o campo autônomo, quando a produção se transforma em trabalho alienado, é sinal de que a sociedade não é mais dita ameríndia; torna-se uma sociedade dividida em classe dominante (opressor) e dominado (oprimido).

A principal divisão da sociedade é sem dúvida a divisão do trabalho (e do ser). A relação política do poder precede a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, essa relação é política e social – econômica e derivada do político –, à mercê do Estado que determina o aparecimento de classes. “As sociedades primitivas não são retardatárias das sociedades ulteriores” (CLASTRES, 2011, p. 216). Isso se articula, na vida econômica capitalista, pela recusa das populações ameríndias em se deixarem tragar pelo trabalho, pela limitação dos estoques às necessidades sociopolíticas. O aparecimento do Estado realizou grande divisão entre civilizados e indígenas, marco que separa a linha da qual tudo modificou – tempo se torna História.

O processo de homogeneização com o mundo capitalista esteve presente desde o período de colonização até a atualidade. Este fato se torna perceptível quando Santos (2006) discute as linhas abissais que separam o mundo em dois universos distintos: Como se o lado de cá, *dominante*, sabe o que é ‘melhor’ para os que vivem numa outra realidade do lado de lá, os *oprimidos*, que são impostos a aceitarem imagens, culturas e costumes padrões de uma sociedade excludente, explorado. (SILVA, 2018, p. 72)

As linhas abissais, dominação hierárquica e separação em dois universos distintos, estão presentes desde o processo de colonização no Brasil. Não há dúvida de que são essas linhas que separam as condições de existência dos povos, são transformações radicais na realidade das sociedades indígenas. Somente uma convulsão abissal pode modificar a sociedade dita *primitiva*.

É necessário que os homens desejem essa transformação de seu gênero de vida, não obrigados à violência externa, mas como seres de vozes, autonomias e transformações ativas – políticas de valorização da cultura tradicional –, como membros conscientes que alimentam a vida social pela sociedade ocidental.

4 O PODER NAS SOCIEDADES AMERÍNDIAS: GUERRAS E VIOLÊNCIAS NAS COMUNIDADES INDÍGENAS

A Etnologia, nas últimas décadas, analisou algumas mudanças em que as sociedades ameríndias escaparam de uma tradição esotérica antiga (o desaparecimento na imaginação do Ocidente). Houve uma convicção da civilização europeia de ser superior a qualquer outra sociedade; aos poucos, foi substituída pelo relativismo cultural – coexistência das diferenças socioculturais (CLASTRES, 1962).

Mas o que se entende por sociedades ameríndias tradicionais? À luz da Antropologia clássica, são sociedades que não apresentam corpo (órgão) separado do poder político – sociedades sem Estado. Para Clastres (2011, p. 101), sociedades com Estados são (sub)divididas em dominantes e dominados, e as sem Estado ignoram a divisão de poder, “determinar as sociedades primitivas como sociedades sem Estado é enunciar que elas são, em seu ser, homogêneas porque indivisas”. Sabe-se que discutir essas sociedades significa refletir perfeitamente o papel e o poder da esfera política diante (e distinta) da esfera social. O social é o político – o poder – sobre a sociedade.

Os próprios etnólogos sentem um certo embaraço quando se trata de compreender e descrever as particularidades das sociedades ameríndias; líderes desprovidos de poder e a chefia como exercício do poder político. Desta forma, como pensar na disjunção entre chefia e poder? Na realidade, à luz das concepções de Clastres (2011), o chefe ameríndio não detém toda ação da comunidade, ele é investido pela comunidade para um certo número de tarefas e representações. O chefe indígena coloca suas ações em relação à questão com o outro, assume um

esforço centrado na comunidade local – a vontade da sociedade. Seu papel não se dispõe em um único desejo – é porta-voz dos outros membros de sua comunidade indígena. A ação do chefe nunca é de transformar-se em voz de comando, em discurso do poder.

Os ameríndios são vistos como sociedades indivisas, sem classe, sem Estado, sem exploradores, sem aculturação, sem dominação de poder. O destino destas sociedades indígenas não é a divisão, e sim o poder livre das sociedades. A ausência do Estado em comunidades indígenas lhes proporciona uma sociedade completa, sem embriões políticos, sem divisão social entre os povos – sem preconceito ideológico.

Deter o poder é exercê-lo, dominar sobre os que exercem. As sociedades indígenas não o querem, por recusarem a desigualdade. Esses argumentos florescem os debates sobre a divisão inerente ao ser social, em outras palavras, o Estado não é eterno. Compreender o modo etnográfico em interpretar o funcionamento da violência indígena é relatar o papel dessa sociedade (contra a violência).

Com o advento de 1500, a chegada dos portugueses forneceu ao Ocidente o primeiro contato com os indígenas brasileiros – mas antes ocorreram alguns contatos de outros indígenas com europeus; por exemplo, com Colombo. Este contato foi confrontado com um tipo de sociedade diferente, impensável para o pensamento europeu. De fato, em vários lugares da América os indígenas foram vistos como população sem governo exterior do social (sociedade inviável, condenada à imobilidade e à inovação). Ora, nenhuma sociedade indígena escapa à violência, nenhuma delas recusa o desdobramento da violência.

Essa ocorrência é identificada como um fato irreduzível, que mergulha no ser biológico. “Em todo o curso de tempo, a agressão aparece como uma técnica fundamentalmente ligada à aquisição e, no primitivo, seu ponto de partida está na caça, onde a agressão e a aquisição alimentar se confundem” (CLASTRES, 2011, p. 163). Não há razão para privilegiar o caçador humano em relação ao animal; o que distingue a guerra e a caça é a sua dimensão: a guerra é um comportamento de agressão.

O discurso político economista explica essa questão pela fraqueza das forças produtivas; a escassez de bens disponíveis provoca disputas por bens materiais e imateriais entre os envolvidos – guerras –, uma força que nasce entre grupos

econômicos. Convém mencionar que esse relato sobre a guerra é aceito como evidência inquestionável.

Pesquisas de caráter antropológico demonstram que a vida dos indígenas permite uma satisfação total das necessidades materiais (problemas de organização comercial). Além disso, mostram que a ação econômica ameríndia é, ao contrário, uma ação de abundância, e não de escassez; a violência não se vincula à miséria (LÉVI-STRAUSS, 1974).

Isto posto, não se pode pensar a guerra por si só – ela não possui especificidade própria –, uma vez que é compreendida na continuidade dos elementos sociais (na sociedade indígena, não há autonomia para a esfera da violência). Nessa ordem, qual a relação da guerra como elemento constituinte de uma sociedade, e da sociedade indígena? A resposta é clara: “as trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas, e as guerras são o resultado de transações mal-sucedidas” (LÉVI-STRAUSS, 1943, p. 136 *apud* CLASTRES, 2011, p. 169). A guerra e o comércio não devem ser pensados na continuidade, mas é o comércio que detém uma prioridade sociológica, de certo modo, ontológica, do ser social.

À vista disso, para compreender algumas guerras com os ameríndios, deve-se evitar articular as trocas comerciais – escambo com algo que não existe na cultura dos povos indígenas. As guerras em sociedades indígenas não possuem positividade. O que a sociedade indígena busca é a troca – as relações comerciais tradicionais. Essa prática, despojada de propriedade atribuída às relações comerciais, perde a dimensão institucional: não pertence ao ser da sociedade indígena.

Isso significa que é preciso respeitar a realidade em questão, em suas dimensões de modo nenhum contraditório à ação política. Essa prática é um fim político? Como o Ocidente interessa no mundo dos indígenas? Um argumento que contesta esses questionamentos paira sobre o ser ameríndio como lugar de diferença, como espaço de ausência, sem hierarquia, sem Estado. O Ocidente busca uma totalidade, uma alienação dos minoritários.

O ponto de vista que sustenta esses manifestos é a teoria lévi-straussiana – troca-para-sociedade⁷. É por meio da guerra que se pode entender a troca-para-sociedade; a troca é um efeito tático da guerra, “se há guerra não há troca e, se

⁷ A prioridade e a exclusividade concedidas à troca conduzem a abolir a guerra (CLASTRES, 2011).

não há mais troca, não há mais sociedade” (CLASTRES, 2011, p. 182). A guerra coloca em questão a troca como relação sociopolítica, pela mediação da aliança – instituí-la, fundá-la. Mas percebe-se, por outro lado, a vontade dos povos indígenas de preservar a cultura, tanto no plano econômico quanto na relação de poder.

Para que as sociedades indígenas possam enfrentar as guerras e seus “inimigos” antagonistas, é fundamental que essas sociedades sejam unidas, sem divisão (homogênea), permanecendo na recusa do Estado e de leis exteriores. Enquanto houver guerra, menos unificação haverá, e o melhor inimigo do Estado é a guerra – a resistência. Desta forma, corroboramos com o autor supracitado: as populações indígenas são sociedades sem (contra) o Estado, são sociedades para a guerra, para a luta, para a liberdade e autonomia.

5 ENTÃO VAMOS FAZER O QUÊ? UM OLHAR SOBRE A CONSTRUÇÃO DA ETNOLOGIA INDÍGENA

A violência, a influência ocidental e a mudança da cultura – “aculturação” – são assumidas pela perspectiva que coloca os ameríndios em constante movimento de poder. Esses debates aqui elencados, que se centraram de modo mais específico sobre o desenvolvimento da Etnologia indígena nas últimas décadas, terminam por enfatizar uma relação típica das sociedades culturalmente distintas do continente e as influências ocidentais dentro das comunidades indígenas, além de negar a concepção de aculturação defendida (ou não) por alguns antropólogos. “É necessário manter os valores, as culturas implícitas, salvar o mundo, salvar os nativos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 134); é fundamental tomar partido.

Há várias visões de mundo, mas há um só mundo; sendo assim, é essencial questionar a relevância e a validação ocidental (OVERING, 1999). O ponto fundamental, coerente com a dominação exposta, está no fato de os povos indígenas serem excluídos de seu cenário (ambiente) nas esferas políticas, em torno das grandes estruturas dominantes. Nesse universo de mundos múltiplos, as culturas são formuladas sobre juízos de valores, com histórias longas, que retratam os traumas da aculturação e os prejuízos da exploração dominante – instituições hierárquicas de poderes perigosos reunidos e canalizados.

Uma “saída” para a superação destas questões relacionadas aos povos indígenas é reconhecer os constructos teóricos, a questão das relações entre indivíduo

e social, como seres de culturas múltiplas. Para pensar esse fato, é fundamental ver e perceber que os indígenas são capazes de adotar ações e atitudes de sua cultura em vários contextos.

“É importante compreender e desvelar as visões de mundo de outras culturas, de outras pessoas, em particular, dos povos indígenas” (OVERING, 1999, p. 67), para que se possa promover paz e harmonia, em suas múltiplas dimensões, mesmo que para isso seja fundamental uma insubordinação (VALLE, 2016).

Há uma diversidade epistêmica que comporta a conduta da humanidade. Esse ponto refere-se à humanização do ser indígena, para ultrapassar as amarras da colonialidade; não há conhecimentos, culturas e populações puras nem completas, há “constelações”. O grande desafio desta trilhagem é buscar ações para (re)pensar o debate da Etnologia dos povos indígenas em continuidade (aproximação) com sua cultura tradicional.

A esperança que ficou segue vibrando e se fez lutar, para vencer e levantar, de forma que as novas gerações possam tomar consciência da insanidade das situações e os povos indígenas possam buscar novos caminhos para as relações humanas. Essas esperanças partem para um mundo em transição, uma luta pela paz. Desejamos ver um comprometimento consoante à responsabilidade com a cultura indígena. Russell (2011) nos mostra o desejo de um novo ambiente – de bem-estar para os povos de nosso continente –, um mundo de paz, respeito, aceitação e fraternidade. Desta forma, exige que os minoritários lutem por ele – a fim de evitar novas catástrofes.

Por conseguinte, Goldman (2014) ressalta que a Etnologia, assim como a Antropologia, concentra-se nas diferenças, parte do que as pessoas pensam e agem, não apenas nos problemas de dispersões dos pensamentos. À primeira vista, esse desfecho mostra o movimento cultural que, em vários momentos, remete à existência da construção de alternativas contra modos dominantes de subjetivação (MELLO, 2014).

Na medida em que se intensificaram as transformações políticas, sociais, culturais e econômicas, os povos indígenas tiveram de se adaptar às novas condições. “O mundo tem-se tornado tão intoleravelmente tenso, carregado de ódio, opressão e sofrimento que os ‘homens’ perderam o senso do equilíbrio que é necessário para sair do lamaçal em que se debatem” (VALLE, 2016, p. 40).

A proposta aqui partiu de uma breve discussão em torno da Etnologia brasileira como concepção de construção da identidade étnica, como ponto de partida para pensar a não aceitação do termo de aculturação em perspectivas indígenas. Buscamos traçar linhas narrativas pelos movimentos da Etnologia ao longo da trajetória diante dos fluxos majoritários do processo dominador. É importante atentar em dois fatos aqui contestados, dos debates ocidentais e dos ameríndios. Essa relação é vista como compasso, em que uma de suas pernas deve ser firme, enquanto a outra faz movimentos circulares.

É importante reconhecer e respeitar o outro com suas diferenças, superar a dicotomia entre o pensar e agir, reconhecer a cultura e a responsabilidade intercultural. A esperança nesse “espaço” é de que as “novas” gerações indígenas “tomem consciência da insanidade destas situações e busquem novos caminhos para as relações humanas” (VALLE, 2016, p. 15) e de que seja concebida uma antropologia indígena não embasada nas concepções ocidentais opressoras.

REFERÊNCIAS

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 1962.

CLASTRES, P. *Arqueologia da violência: ensaios de Antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GALVÃO, E. Estudos sobre aculturação dos povos indígenas no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 67-74, 1957.

GOLDMAN, M. Os tambores do antropólogo: antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 1-11, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. *História da Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, E. (Org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974. p. 325-39.

MELLO, C. C. A. Devir-afroindígena: então vamos fazer o que a gente é. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 23, p. 223-39, 2014.

NUNES, E. S. O constrangimento de forma: transformação e (anti-)hibridez entre os Karajá de Buridina (Aruaná-GO). *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 303-45, 2014.

OVERING, J. 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.

LOWIE, R. *Some aspects of political organization among the American aborigines*. Great Britain: IA, 1948.

RUSSELL, B. *O conhecimento humano: sua finalidade e limites*. São Paulo: Editora ND, 2011.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU, 1974.

SILVA, M. M. *Etnomatemática e relações comerciais na formação de professores indígenas*. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Matemática) – Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática, Universidade Federal de Goiás, 2018.

VALLE, J. C. *Da matemática à paz*. São Paulo: BT Academia, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Org.). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 280-319.

Sobre os autores:

Matheus Moreira da Silva: Doutorando e mestre em Educação em Ciências e Matemática, e licenciado em Matemática pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisador do grupo de formação e pesquisa em Educação Matemática (MATEMA/UFG). **E-mail:** matt.moreira.pet@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-3925-6527>.

José Pedro Machado Ribeiro: Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Matemática pela Universidade de Brasília (UnB). Bacharel em Matemática pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor associado 3 do Instituto de Matemática e Estatística, membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação Educação em Ciências e Matemática da UFG. Membro/líder e coordenador do grupo de formação e pesquisa em Educação Matemática (MATEMA/UFG). **E-mail:** zepedroufg@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-9227-3908>

Recebido em 14 de fevereiro de 2019

Aprovado para publicação em 25 de setembro de 2019



escritos
indígenas

A importância da educação indígena na visão dos jovens estudantes¹

Eldo Ramires Cano²

Úrsula Velasques³

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.610>

A NOSSA HISTÓRIA

Nós somos da Aldeia Takuaperi, Município de Coronel Sapucaia, MS, que se localiza na BR-289. Começamos a estudar no ano de 2008, na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), na unidade de Amambai. Eu, Úrsula, ingressei na área de Ciências Sociais, o Eldo ingressou na área de História. Graças a Deus e ao nosso esforço concluímos em 2012. Não foi fácil. Durante o curso, passamos por muitas dificuldades, pensei muitas vezes em desistir, mas o Eldo sempre me dava força e também sempre conversávamos sobre o que de fato queríamos fazer e sabíamos que um dia valeria a pena estudar. O Eldo também estudou no mesmo ano na Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD), onde o estudo era diferenciado, voltado ao nosso povo Guarani e Kaiowá, e lá também ele concluiu na área de Linguagem, porque o curso era nas férias. Amamos ser professores, desde cedo queríamos ajudar as crianças a ser capazes de lutar pelos seus direitos e motivamos e gostamos de ver a transformação de conhecimentos de crianças, que crescem cada dia mais e que são futuro da nossa comunidade. No final do ano de 2015, surgiu mais uma oportunidade no Instituto de Estudos Avançados e Pós-Graduação (ESAP), para fazermos uma especialização em Educação Escolar Indígena, uma área de que se precisava muito e gostamos muito. Abraçamos a oportunidade e novamente fomos estudar e, para concluir, fizemos o artigo em dupla e escolhemos o tema que vocês vão ler mais para frente: A Importância da Educação Indígena na Visão dos Jovens Estudantes. Concluímos no ano de 2016.

¹ Trabalho de conclusão de curso apresentado no Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* Especialização em Educação Escolar Indígena, Faculdades Integradas do Vale do Ivaí (UNIVALE), mantida pela Instituição Cultural e Educacional de Ivaiporã (ICEI, ESAP), Instituto de Estudos Avançados e Pós-Graduação, sob orientação do professor Márcio Cassandre.

² Escola Indígena Mbo'eroy Arandu, Coronel Sapucaia, Mato Grosso do Sul, Brasil.

³ Escola Indígena Ñande Reko Arandu, Coronel Sapucaia, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Resumo: Atualmente, muitos jovens estudantes indígenas pensam em ter domínio e serem responsáveis de conviver bem e ser algumas coisas futuramente. Através do ensino e de aprendizagem diferenciados, adquirimos vários aspectos e características da educação. O que aprendemos com a família hoje em dia vem se valorizando cada vez mais, e nas escolas já se ensinam vários tipos de sistema de um processo de educação indígena e não indígena. Com muitos ensinamentos jovens indígenas se adaptaram e algo complexo na educação e para decidirem em qual caminho vão prosseguir que vai servir para sua comunidade e para sua família e se organizarem na sua vida cotidiana, pensando manter a sua língua materna, cultura, crenças e mitos etc., que é uma filosofia indígena tradicionalmente, não deixar serem esquecidos os saberes na convivência em qualquer lugar e o momento de ser respeitado o conhecimento e de que seja ensinado. A educação escolar também faz parte da nossa vida atual, é preciso continuar estudando para ter o conhecimento mais aberto e se vê hoje como um caminho para o futuro, mas sem jamais esquecer a educação que os pais ensinam dia a dia desde pequeno.

Palavras-chave: educação; indígena; jovens estudantes.

1 INTRODUÇÃO

A educação indígena é fundamental dentro da nossa sociedade, em que convivemos com nosso próprio conhecimento, valorizando o convívio cultural, a organização social e familiar, sempre mantendo domínio das línguas maternas.

As crianças indígenas adquirem a educação dentro da sua casa com seu pai e mãe, o conhecimento tradicional depende das famílias e cada um tem responsabilidade de como ensinar. Muitas crianças e jovens já vêm com o conhecimento do seu cotidiano familiar e, quando inicia o ensinamento na escola, já vão se inserir dentro de vários tipos de conhecimentos, realmente como vão conviver, levar a vida e ser cidadão, assumir sua identidade de ser Guarani/Kaiowá e, principalmente, conhecer e apreender mais sobre a sociedade brasileira e mundo afora.

Alguns anos atrás, muitos indígenas pensavam que a escola não tinha importância dentro da sua família e comunidade. Iniciavam a educação escolar no 1º até ao 5º ano apenas para aprender a ler, escrever e saber fazer cálculo, isto já estava bom. Depois, muitos desistiam da escola, não dando a importância de conhecer mais ou continuar com a luta com o seu estudo. Alguns já vão trabalhar na usina, nas mãos de obra pesada. E outros indivíduos, em muitos casos, é possível que, se o pai der liberdade, sigam o destino violento, com problemas com drogas, sem valorizar seus familiares e muito menos seus estudos e sua vida. Não é porque a

escola é o único lugar de aprendizado, mas as sociedades indígenas precisam ter conhecimento amplo, para conhecer o seu valor, seu costume, sua língua, devem fazer valer o seu direito como ser humano e saber que fazem parte dessa terra; não devem deixar que ninguém force contra a vontade da comunidade.

Dentro desse contexto, este trabalho tem como objetivo entender a importância que os jovens atribuem à educação escolar indígena. Para alcançar este objetivo, será proposto para as turmas do quinto e do nono ano de duas escolas indígenas da cidade de Coronel Sapucaia, MS, a seguinte pergunta: “Por que a educação indígena é importante?”. Para tanto, o procedimento de pesquisa prevê a escrita desta pergunta no quadro; em seguida, uma explicação das possíveis compreensões sobre o tema; e, por fim, a delimitação de trinta minutos para a escrita livre sobre a proposta. Em seguida, será perguntado para a turma em geral quem estaria disposto a explicar o que escreveu.

Este trabalho se justifica pela sua importância em desenvolver uma pesquisa de reflexão de jovens sobre a educação indígena em que estão envolvidos.

2 A REALIDADE DA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Atualmente, na visão do jovem que está estudando sobre a educação escolar indígena, os pais são também responsáveis pela educação dos jovens, já que têm o conhecimento mais aberto quando se fala a respeito desse tema.

Sabe-se que o ensinamento na escola já faz parte da vida do dia a dia deles. Segundo relato informal de um aluno do ensino médio, a educação escolar indígena é muito importante na vida, porque só estudando se terá um futuro melhor; mesmo querendo viver completamente dependente da natureza, é muito difícil, por isso, quem quiser ser alguma coisa é preciso estudar bastante.

Entende-se que a escola não foi criada para os indígenas, por isso, para as crianças, é um desafio ter que superar seus limites e mostrar que é capaz de alcançar seus objetivos; por isso, todo projeto escolar só será considerado escola indígena se for pensado, planejado, construído e mantido pela vontade livre e consciente da comunidade.

Conforme o professor Gersem dos Santos, não se trata apenas de elaborar currículos, mas de permitir e oferecer condições necessárias para que a comunidade gere sua escola. Entretanto não se considera importante no currículo adotar

a cultura que não vai servir para a comunidade, porque se deve considerar que os indígenas tinham uma outra referência cultural, baseada no convívio em comunidade de forma livre e em contato direto com a natureza.

Quando os portugueses chegaram à costa brasileira, mais de 500 gerações de pessoas humanas, num espaço de tempo superior a 10.000 anos, já viviam, aqui, uma consciente adaptação ao ambiente desta terra. Todas suas culturas foram construídas visando um ilimitado futuro comum para a vida na terra: de humanos, animais e vegetais. A natureza não era entendida apenas como espaço antrópico, mas como espaço comum de todos os viventes, todos igualmente importantes. Não lhes ocorria sentirem-se donos absolutos de tudo a ponto de poderem, a seu bel-prazer, capricho ou interesse, destruir ou fazer comércio com a Criação. (SCHWADE , 2005, p. 25)

Muitos conhecimentos partiram da própria comunidade, porque a comunidade possui sua sabedoria para ser comunicada, transmitida e distribuída por seus membros; são valores e mecanismos da educação tradicional dos povos indígenas. Assim, a educação tradicional pode e deve contribuir na formação de uma política e prática educacionais adequadas.

Importante é refletir na formação de uma escola que seja capaz de atender interesses e necessidades da comunidade, a aprender conteúdos que podem ficar sem uso depois de se formar, a realidade atual às vezes é muito difícil de compreender, pois nesse mundo moderno muitas mudanças ocorrem rapidamente, incluindo as línguas maternas, as referências culturais e artes e o modo de viver adquiridos pelos hábitos dos não indígenas.

A tecnologia entrou no meio da sociedade também modificando as relações e a convivência. Na visão dos não indígenas, há uma grande discriminação e preconceito com os indígenas. Muitas vezes, desde pequenas as crianças sofrem muito em toda parte que for, e não apenas crianças, mas todos os indígenas. É importante mudar esta lógica porque ninguém é melhor do que ninguém, mas cabe considerar que na atual sociedade as pessoas não têm as mesmas oportunidades. Entretanto, na cultura atual dos não indígenas, a meritocracia é mais importante, causando um pensamento de que uns são melhores do que os outros.

Com aparecimento do Estado Português, a visão indígena da economia foi posta abaixo. O homem europeu foi evidenciado sobre toda a criação. O índio foi desenvolvido, considerado um ser inferior, “primitivo”, atrasado e

menos inteligente. O Estado instalou a economia de mercado que transforma tudo em objeto de compra e venda, inclusive entre Mãe-Terra e as pessoas. Os motivos econômicos e mercantis sempre regeram as relações entre o Estado, de um lado, e os indígenas do outro. A Igreja institucional está bem com o Estado, quando motiva o índio a deixar o português explora-lo e a tomar conta dos seus territórios, desmotivando a sua autonomia econômica e, finalmente, quando ajuda o Estado a folclorizar a sua cultura, raiz da autonomia política e econômica. (VEIGA; FERREIRA, 2005, p. 31)

A partir dessas considerações, entende-se que a escola se constrói dentro da comunidade indígena, valorizando as suas particularidades e cultura local, refletindo sobre o quanto o não indígena impõe suas compreensões equivocadas sobre a realidade dos indígenas implicando na criação de um currículo escolar, muitas vezes, originado em outra realidade. O desafio da educação escolar indígena atualmente tem nova perspectiva, a luta para se ter direito a uma educação diferenciada, bilíngue, intercultural e autônoma; tem sido, nas três últimas décadas, uma das principais reivindicações do movimento indígena no Brasil, junto da luta pelo direito a terra e à saúde.

3 A COMUNIDADE INDÍGENA DA ALDEIA TAQUAPERY

A comunidade indígena da aldeia Taquapery, Município de Coronel Sapucaia, MS, possui duas escolas que funcionam dentro da aldeia: a escola Mbo'ero Arandu e a escola Ñande Reko Arandu. A primeira atende os alunos do pré ao 5º ano, já a outra escola atende de 1º ao 9º ano, ambas com o seu próprio Regimento Escolar, Projeto Político Pedagógico (PPP) e com professores da etnia Guarani Kaiowá que dominam bem a sua língua materna e ensinam de 1º ao 3º ano de séries iniciais, especificamente na sua língua Guarani, e do 4º ao 5º ano já se ensinam como segunda língua em Português. Muitos professores nas aulas se desenvolvem em duas línguas, de forma que os alunos possam dominar as leituras e as escritas em sua língua materna.

As comunidades escolares oferecem aos alunos conhecimento suficiente para prepará-los cada vez mais para o futuro, valorizando o conhecimento indígena, estimulando-os a pesquisar e ter vontade de aprender muitas coisas novas dentro e fora da escola. Além disso, preocupa-se com a valorização desses sujeitos, garantindo seus direitos e deveres de conviver como cidadãos respeitados e críticos.

Com a Constituição de 1988, assegurou-se aos índios no Brasil o direito de permanecerem índios, isto é, de permanecerem eles mesmos, com suas línguas, culturas e tradições. Ao reconhecer que os índios poderiam utilizar suas línguas maternas e seus processos de aprendizagem na educação escolar, instituiu-se a possibilidade de a escola indígena contribuir para o processo de afirmação étnica e cultural desses povos, deixando de ser um dos principais veículos de assimilação e integração. (GRUPIONI, 2001, p. 9)

Assim, muitos jovens estudantes têm o seu sonho de realizar o projeto de vida, conquistar e desafiar seus limites. Essa é a expectativa de muitos pais dos alunos, de forma que tenham alguma profissão, para que posteriormente voltem a trabalhar dentro da sua comunidade, mostrando-se capazes de desenvolver várias atividades relacionadas ao seu povo.

A educação indígena é fundamental a todo momento, de forma a resgatar as ideias, experiências dos mais velhos e saber viver mais através dos saberes tradicionais, desde criança, jovens e adultos, porque toda sociedade tem os momentos e as atividades de ensino-aprendizagem que combinam em espaços e momentos formais e informais, com concepções próprias sobre o que deve ser aprendido, como, quando e por quem.

Na escola da comunidade indígena, as crianças são os alvos principais para aprender todas as coisas, pois considera-se que eles são o futuro da aldeia e o meio de sistematizar o conhecimento e se comunicar com a sociedade indígena e não indígena, em que possam dialogar com liderança e ter reunião juntamente da responsável dos alunos, propiciando também debates sobre a melhoria da educação na aldeia e a sua organização social, tal como moradia de cada família.

Assim, pode-se pensar também o que tem de mudanças em todos os anos, qual é o papel do professor, liderança, jovens estudantes e qual é o objetivo principal e a importância dos estudos.

Atualmente, também as escolas definem que pretendem ensinar outras culturas que vão servir para os alunos interagir com o conhecimento de uma nova cultura e de outras relações sociais, e nas resistências de bilinguismo isso é uma estratégia de valor de cada disciplina, o sistema se adaptou a pensar no mundo capitalista, mas o ensino diferenciado através das referências curriculares se assegura a manter sua cultura, costume, tradição, mito e crenças próprios. Para que o espírito do Guarani e Kaiowá viva em reflexões naturais dentro da educação escolar indígena.

O sistema educacional dos Guarani é como círculos concêntricos que têm, no seu âmago, a casa de reza (opy), onde são ensinadas as histórias sagradas e onde se constrói o “ser Guarani” através de cerimônias rituais. Essa forma de ser ensinada e reforçada no círculo familiar, com papel destacado para as mães como formadoras do caráter das crianças. Num círculo posterior, situam-se as relações do mundo do trabalho que põem em operacionalidade as regras sócias: divisão de tarefas por sexo, co-responsabilidade e complementaridade das relações do gênero, e respeito às relações hierárquicas que organizam as formas de solidariedade no grupo. E no círculo mais externo, situa-se a relação com os estrangeiros. É nesse círculo de fronteira com o exterior que a escola pode ser situada como instrumento formal de educação para a relação de contato, ou seja, para as relações diplomáticas. (NOBRE, 2009, p. 25).

Conforme Nobre (2009), uma escola adequada, ou seja, uma escola indígena, não deve estar atrelada ao *yvy pory reko* (seres humanos). Ela deve ter sua própria locomotiva e decidir seus próprios caminhos. Há necessidades de se refletir sobre a influência do sistema capitalista na formação dos professores. Deve-se discutir o funcionamento da sociedade “não indígena” em suas relações com o Estado, com o capitalismo e com os meios de comunicação, como a TV, por exemplo.

Pensar uma escola em termos de 1º ao 5º ano e 6º ao 9º ano, por exemplo, pode levar a esse atrelamento, pois essa concepção parte de um modelo “não índio”. Mas pode-se pensar em uma escola que preserve a cultura no mesmo modelo não indígena, contextualizando de forma intercultural, exercendo, assim, a influência no processo de formação dos professores e na construção curricular (NOBRE, 2009).

Todos jovens estudantes graduandos têm sua ambição de realizar e seguir seu objetivo principal e precisam do apoio da sua família e da comunidade para ter uma grande conquista, do conhecimento que adquirem e cada passo a uma nova chance de mostrar seu caráter, valor e capacidade de utilizar seu conhecimento no meio da sociedade indígena e não indígena.

4 REFLEXÕES SOBRE A PESQUISA COM OS ESTUDANTES

A pesquisa foi aplicada com os alunos das turmas do 9º ano “A” (35 alunos) e 5º ano “A” (20 alunos), nos dias 30/08/16 e 01/09/16.

Alguns resultados são apresentados seguir:

A maior parte do que os alunos escreveram tratou sobre a importância da educação indígena e o respeito que eles têm pelos seus povos, famílias e mais velhos. Para eles, a educação é obtida primeiramente com os pais e, posteriormente, com seus professores na escola, local em que aprendem novos conhecimentos. É também através da escola que eles pretendem alcançar seus objetivos, mas sem deixar de lado suas línguas, seus costumes e culturas, porque sabem que estes são a raiz de tudo.

A educação indígena, segundo eles, é a fonte de caminhada de cada família, porque cada família tem a sua diferença e o seu jeito de ensinar, e o outro, não. Atualmente, demanda-se muita organização no meio de cada família, já que existe família desorganizada e, para isso, precisam muito das pessoas mais velhas, de forma a compreender mais a conviver em comunhão. Portanto é preciso se organizar, cabendo este papel às suas famílias e à escola. A aluna Franciele Alves Dias, do 9º ano, disse: “portanto, somos indígenas, precisamos mais educação na nossa aldeia, das colaborações dos comandos social, chegou a hora de nos querer a nossa educação”.

Os alunos pesquisados mencionaram que é através da educação indígena Guarani/Kaiowá que se percebe haver a esperança no futuro, sem que se desista dele. Por meio das experiências dos mais velhos se aprende muitas coisas, passando de geração a geração. Para eles, os mais velhos são a sobrevivência e a resistência do seu povo, chamado por alguns de “grandes referências”, porém, considerando que quem faz a história são os alunos, ou seja, são os mais jovens que têm um papel importante na transmissão às gerações futuras desse conhecimento.

Os pesquisados também comentaram que é na escola que ensinam a eles os seus direitos e deveres de forma a tornarem-se mais críticos e independentes. Ainda, consideram ser importante o compartilhamento desses direitos e deveres com amigos, pais e, principalmente, com a comunidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa foi feita com duas turmas diferentes, podendo ser considerada como uma fonte de conhecimento para este trabalho. Por meio dela, foi possível perceber e entender como os jovens estão pensando sobre a educação indígena. Destaca-se o fato de que a maioria deles escreveu com muita sinceridade,

considerando ter muito respeito com sua comunidade, com sua família e com seu povo. Certamente, todos escreveram a importância dos estudos como sendo parte de suas vidas, porém, cabe considerar que os estudante de hoje parecem ser muito mais ativos do que os jovens de dez anos atrás. Este fato se deve à entrada da tecnologia no cotidiano das comunidades indígenas, de forma que ela tem contribuído para que possam ler e escrever com mais facilidade, além de se tornarem mais informados, auxiliando-os a ter opiniões próprias sobre os assuntos da sociedade.

Sendo o objetivo deste trabalho entender a importância que os jovens atribuem à educação escolar indígena, considera-se que ele tenha sido atingido.

Como sugestões futuras, sugere-se o aprofundamento deste tema, com um número maior de respondentes, principalmente dos alunos do ensino médio, haja vista terem estado mais tempo na escola, podendo contribuir com outras perspectivas para análise deste fenômeno.

REFERÊNCIAS

GRUPIONI, Donisete Benzi (Org.). *As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

NOBRE, Domingos. *Educação indígena. Uma Pedagogia Indígena Guarani na escola, pra quê?* Campinas: Curt Nimuendajú, 2009. 64 p. (Serie: Educação Indígena).

SCHWADE, Egvdio. Os povos indígenas na sociedade globalizada: como manter a identidade e a autonomia? In: VEIGA, Juracilda; FERREIRA, Maria Beatriz Rocha (Org.). *Desafios atuais da Educação Escolar Indígena*. Anais do Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas. Campinas, SP: ALB, Núcleo de Cultura e Educação Indígena; [Brasília]: Ministério do Esporte, Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, 2005.

VEIGA, Juracilda; FERREIRA, Maria Beatriz Rocha (Org.). *Desafios atuais da Educação Escolar Indígena*. Anais do Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas. Campinas, SP: ALB, Núcleo de Cultura e Educação Indígena; [Brasília]: Ministério do Esporte, Secretaria Nacional de Desenvolvimento do Esporte e do Lazer, 2005.

Sobre os autores:

Eldo Ramires Cano: Graduado em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduado em História pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Professor na Escola Indígena Mbo'erooy Arandu, Coronel Sapucaia, MS. **E-mail:** eldoramires207@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-6243-1477>

Úrsula Velasques: Graduada em Licenciatura Intercultural Indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professora na Escola Indígena Ñande Reko Arandu, Coronel Sapucaia, MS. **E-mail:** ursulavelasques@hotmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-9281-8840>

Recebido em 21 de novembro de 2018

Aprovado para publicação em 29 de julho de 2019

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 Ortiz¹
Almires Martins Machado²

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.

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

² 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 almejavam se sentir “civilizados”, mas, onde quer que estejam, o seu fenótipo lhe renderá o termo pejorativo de bugre³ (MACHADO, 2009, p. 100).

³ 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 avós⁴ 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

⁴ 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 fugido⁵, 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*⁶; este, por sua vez, guiado pelos sonhos e visões recebidos de *Nhanderú vussu*⁷. 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

⁵ 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.

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

⁷ 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 materna⁸ (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

⁸ 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*⁹, 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:

⁹ 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:** rosalvortiz@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