

Tellus



# UCDB

Universidade Católica Dom Bosco  
Instituição Salesiana de Educação Superior

## **Chanceler**

Pe. Ricardo Carlos

## **Reitor**

Pe. José Marinoni

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

Prof. Cristiano Marcelo Espinola Carvalho

---

Tellus / Universidade Católica Dom Bosco. Pró-Retoria de Pesquisa e Pós-Graduação.-- Campo Grande, MS : UCDB, 2001 –

ISSN Impresso 1519-9452

ISSN Eletrônico 2359-1943

1. Índios da América do Sul – Brasil – Periódicos. 2. Antropologia – Periódico I. Universidade Católica Dom Bosco – Pró-Retoria de Ensino e Pesquisa. II. Título.

CDD: Ed. 20 -- 980.41

---

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Bibliotecária Mourâmise de Moura Viana- CRB-1 3360

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

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

### **Indexada em:**

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

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

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

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

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

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

# Tellus

ano 21  
n. 44  
jan./abr. 2021  
p. 1-480

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

---

Direitos desta edição reservados à **Editora UCDB**

Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)

Editoração Eletrônica: Glauciene da Silva Lima; Noah de Aguiar Pinho

Gerente Editorial (Portal): Nichole Beatriz Munaro da Silva

Revisão: Os próprios autores

Capa: Foto produzida em TI Porto Lindo / Yvy Katu, durante a entrevista com o xamã Guarani Cantalicio Godoi, quando ele explicava sobre remédios de cura. A imagem mostra um remédio feito da raiz do cedro, que é usado para doenças cardíacas.

Crédito da foto: Yan Leite Chaparro

Criação e arte final: José Francisco Sarmiento Nogueira

### **Editora Responsável**

Lenir Gomes Ximenes – NEPPI/UCDB

### **Comissão Editorial**

Eva Maria Luiz Ferreira – NEPPI/UCDB

José Francisco Sarmiento – NEPPI/UCDB

Leandro Skowronski – NEPPI/UCDB

Lenir Gomes Ximenes – NEPPI/UCDB

### **Conselho Editorial**

Ángel Espina Barrio – USAL/Espanha

Antonella Tassinari – UFSC

Antonio Carlos de Souza Lima – MN-UFRJ

Antonio Hilário Aguilera Urquiza – UFMS

Beatriz Landa – UEMS

Daniel Mato – UNTREF/Argentina

Deise Lucy Montardo – UFAM

Dominique Tilkin Gallois – USP

Esther Jean Langdon – UFSC

Flávio Braune Wiik – UEL

Graciela Chamorro – UFGD

Inge Sichra – UMSS/Bolívia

Josè Zanardini – UCA/Paraguay

Levi Marques Pereira – UFGD

Marcelo Marinho – UNILA

Márcio Ferreira da Silva – USP

Maria Augusta de Castilho – UCDB

Manuel Ferreira Lima Filho – UFG

Marta Azevedo – UNICAMP

Miguel Alberto Bartolomé – INAH/Mexico

Mônica Thereza Soares Pechincha – UFG

Nádia Heusi Silveira

Neimar Machado de Sousa – UFGD

Pedro Ignácio Schmitz – UNISINOS

Rodrigo de Azeredo Grünewald – UFCG

Roque de Barros Laraia – UnB

Rosa Sebatiana Colman

Ruth Montserrat – UFRJ

Wilmar D'Angelis – UNICAMP

### **Pareceristas Ad Hoc**

Léia Teixeira Lacerda – UEMS

Ananda Machado – UFRR

Rejane Aparecida Rodrigues Candado – UFMS

Yan Leite Chaparro – UCDB



**Editora UCDB**

Av. Tamandaré, 6.000 – Jardim Seminário

79117-900 – Campo Grande, MS

Tel.: (67) 3312-3373

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

# Sumário

## Editorial

## Artigos

- A produção do conhecimento sobre a relação entre educação e religião direcionadas aos povos indígenas no Brasil (1990-2018)..... 11  
*The production of knowledge about the relationship between education and religion targeting indigenous peoples in Brazil (1990-2018)..... 11*

Cristiane Pereira Peres  
Alessandra Cristina Furtado

- Povos indígenas da Amazônia: do caminho da canoa à ressignificação das culturas e línguas..... 31  
*Amazonia's indigenous peoples: from the canoe path to the reframing of cultures and languages...31*

Ademar dos Santos Lima  
Rosineide Magalhães de Sousa

- Ensino história indígena em livros didáticos: problematizações a partir de uma coletânea distribuída na rede municipal de ensino de Florianópolis, SC..... 53  
*Teaching indigenous history in textbooks: problematizing a textbook collection used in municipal schools in the city of Florianópolis, SC ..... 53*

Sandor Bringmann

- Transformações na cerâmica kadiwéu em Mato Grosso do Sul, Brasil..... 83  
*Transformations in kadiwéu ceramic in Mato Grosso do Sul, Brazil..... 83*

Gilberto Luiz Alves  
Selma Maria Rodrigues

## Iconografia

- Corpos, pinturas e saberes Gavião ..... 113  
*Bodies, paintings and knowledge Gavião..... 113*

Emilene Leite Sousa  
Karitânia dos Santos Araújo  
Cleverson Daniel Rodrigues Sena  
Lucyávila de Carvalho Sousa  
Maycon Henrique Franzoi de Melo

## Dossiê – Povos Indígenas, Populações Tradicionais e os Estudos Críticos do Desenvolvimento

- Povos Indígenas e o Desenvolvimento – Apresentação do *dossier*..... 127

Josemar de Campos Maciel  
Levi Marques Pereira  
Yan Leite Chaparro

Na potência do envolvimento: palavras de intelectuais indígenas .....	133
<i>In the potency of simplicity: development in the word of indigenous intellectuals.....</i>	<i>133</i>
Josemar de Campos Maciel	
Levi Marques Pereira	
Yan Leite Chaparro	
Os guarani em situação urbana.....	159
<i>Guarani in urban context.....</i>	<i>159</i>
Celso Aoki	
Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani .....	195
<i>The knowledge of the guardians of modes of being – teko jára, inhabitants of tangible and intangibile patamars of existence, and the production of the collectives kaiowá and guarani.....</i>	<i>195</i>
Eliel Benites	
Levi Marques Pereira	
A integração de povos indígenas através de projetos de desenvolvimento comunitário: a política indigenista da FUNAI em finais dos anos de 1970 e início dos anos 1980.....	227
<i>Accelerating indigenous people integration through communitarian development projects: FUNAI indigenous policy in the final 70's and early 80's .....</i>	<i>227</i>
Joana A. Fernandes Silva	
Xawara: capitalismo e pandemia desde <i>A Queda do Céu</i> .....	255
<i>Xawara: capitalism and pandemic after The Falling Sky .....</i>	<i>255</i>
Marco Antonio Valentim	
Retomada Aty Jovem: insurreições nas margens do porvir.....	277
<i>Retomada Aty Jovem: insurrections on the edge of becoming.....</i>	<i>277</i>
Felipe Mattos Johnson	
A toponímia de comunidades quilombolas do Centro-Oeste: relações entre língua, cultura e história nas formas de nomeação .....	313
<i>The toponymy of Quilombola communities in the Midwest: relations between language, culture and history in the forms of appointment.....</i>	<i>313</i>
Nagila Kelli Prado Sana Utinói	
Aparecida Negri Isquerdo	
Foras-da-História .....	341
<i>Off-History .....</i>	<i>341</i>
Leif Grünewald	
Ava reko como resistência dos Kaiowá e a instalação de uma Missão Protestante para a integração dos Kaiowa de Ka'aguyrusu em Douradina, MS.....	359
<i>Ava reko as resistance of the Kaiowá and the installation of a Protestant Mission for the integration of the Kaiowa of Ka'aguyrusu in Douradina, MS .....</i>	<i>359</i>
Gileandro Barbosa Pedro	
Ebifânia da Silva Ortiz	
Os conhecimentos tradicionais Paĩ Tavyterã, Kaiowá e Guarani sobre o ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana) .....	371

*Paĩ Tavyterã, Kaiowá and Guarani traditional knowledge about the ka'a he'ẽ*  
*(Stevia rebaudiana)* ..... 371

Felipe Vianna M. Almeida  
Marcos Glauser Ortiz

Desenvolvimento e povos indígenas: para uma crítica ao desenvolvimento sustentável ..... 407  
*Development and indigenous peoples: for a critique of sustainable development* ..... 407

Adriana de Oliveira Rocha  
Antônio Hilário Aguilera Urquiza

## **Documentos**

Relembrando Celso Aoki ..... 435  
Friedl Paz Grünberg

## **Entrevista**

Resistências epistemológicas: entrevista com Dominique Tilkin Gallois ..... 441  
Tatiane Maíra Klein  
Levi Marques Pereira

## **Escritos Indígenas**

A natureza não é uma palavra vazia ..... 473  
Eliezer Martins Rodrigues

# Editorial

Prezados/as leitores/as,

Apresentamos o número 44 da Revista TELLUS, reafirmando o compromisso de discutir questões pertinentes aos povos indígenas, em uma perspectiva multidisciplinar.

Esta edição contempla artigos sobre religião e educação direcionadas aos povos indígenas, culturas e línguas indígenas na Amazônia, o ensino de História Indígena em livros didáticos e a cerâmica Kadiwéu. Na seção Iconografia o tema são as pinturas, corpos e saberes Gavião.

O dossiê “Povos indígenas, populações tradicionais e os estudos críticos do desenvolvimento”, organizado pelos pesquisadores Yan Leite Chaparro, Levi Marques Pereira e Josemar de Campos Maciel, compõe-se de diversos artigos, textos nas seções Documento, a entrevista com a professora e pesquisadora Dominique Tilkin Gallois e Escritos Indígenas.

Aproveito a oportunidade para apresentar-me como editora, destacando o trabalho em conjunto que é marca da Revista TELLUS desde seu primeiro número. Agradecemos profundamente à professora Dra. Adir Casaro Nascimento pela dedicação como editora da revista até este momento.

*Dra. Lenir Gomes Ximenes*  
Editora da Revista TELLUS





Artigos

# A produção do conhecimento sobre a relação entre educação e religião direcionadas aos povos indígenas no Brasil (1990-2018)

*The production of knowledge about the relationship between education and religion targeting indigenous peoples in Brazil (1990-2018)*

Cristiane Pereira Peres<sup>1</sup>  
Alessandra Cristina Furtado<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi43.664>

**Resumo:** O estudo compreende um mapeamento acerca da produção sobre a educação para os indígenas relacionada à religião, a partir da identificação de teses e dissertações do portal de periódicos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/IBICT) e dos trabalhos publicados nos Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação (CBHE), no período entre 1990 e 2018. De caráter inventariante, a pesquisa buscou analisar as abordagens temáticas e metodológicas, assim como as fontes pesquisadas e os recortes temporais elegidos pelos pesquisadores. A investigação realizada permitiu identificar que as dissertações, as teses e os trabalhos completos privilegiaram como objeto de estudo, em sua maioria, a relação entre a educação e a religião, os missionários e a educação ministrada aos indígenas das diversas etnias, a política indigenista e sua relação com a educação escolar, e as pedagogias utilizadas pelos jesuítas na América portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII. Desse modo, abordaram temáticas, até então, não escolhidas pelos pesquisadores dos cursos de pós-graduação. Assim, foi possível verificar que a educação para os indígenas e a educação escolar indígena já são temáticas de pesquisas privilegiadas pelos pesquisadores, contribuindo, dessa forma, com a escrita da história da educação no Brasil, com novos sujeitos, espaços e temporalidades. Contudo, constatou-se ainda que há necessidade da expansão dessas pesquisas quanto aos recortes temporais, geográficos e étnicos.

**Palavras-chave:** balanço bibliográfico; educação para os indígenas; religião; história da educação.

---

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

**Abstract:** The study comprises a mapping of the production on education for indigenous people related to religion, from the identification of theses and dissertations on the journal portal of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel (CAPES), of the Digital Library of Theses and Dissertations (BDTD/IBICT) and from the works published in the Annals of the Brazilian Congress on the History of Education (CBHE), in the period between 1990 and 2018. In an inventive way, the research sought to analyze the thematic and methodological approaches, as well as the sources researched and the time frames chosen by the researchers. The investigation carried out made it possible to identify that the dissertations, theses, and completed works mostly privileged, as the object of study, the relationship between education and religion, the missionaries and the education given to the indigenous people of different ethnicities, the indigenous policy and its relationship with school education, and the pedagogies used by Jesuits in Portuguese America in the 16th, 17th and 18th centuries. In this way, they approached themes, until then, not chosen by the researchers of the graduate courses. Thus, it was possible to verify that education for indigenous people and indigenous school education are already thematic of privileged research by researchers, thus contributing to the writing of the history of education in Brazil, with new subjects, spaces, and temporalities. However, it was also found that there is a need for the expansion of this research in terms of time, geography, and ethnicity.

**Keywords:** bibliographic balance; education for indigenous people; religion; history of education.

## 1 INTRODUÇÃO

Ao final da década de 1990, ocorreu uma expressiva preocupação no desenvolvimento de pesquisas que investigavam a história da educação escolar indígena, adentrando também no século XXI. Essa expansão de produções acerca da educação escolar, pautada na valorização da diversidade étnica e cultural, está relacionada à ampliação dos cursos de pós-graduação no Brasil a partir de 1980, especialmente na área das ciências humanas (BITTENCOURT, 2017).

Nesta perspectiva, este artigo objetiva mapear os estudos já realizados sobre a educação para os indígenas relacionada à religião entre os anos de 1990 e 2018. O recorte temporal inicial, em 1990, justifica-se pelo crescimento de pesquisas nos cursos de pós-graduação sobre a temática da educação escolar indígena, contribuindo, também, com iniciativas de investigações acerca da história da educação para os indígenas. Já a delimitação temporal final, 2018, corresponde ao levantamento realizado até este ano.

Para alcançar o objetivo proposto neste artigo, foi necessário recorrer ao portal de periódico da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), identificando teses e dissertações que versam sobre a temática; à Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/IBICT); aos Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação (CBHE), realizado pela Sociedade Brasileira de História da Educação (SBHE), publicado desde o ano de 2000, com periodicidade bienal, com a seleção do eixo temático: “Gênero, etnia e educação escolar”. Dos trabalhos identificados, observaram-se as abordagens temáticas e metodológicas, as fontes pesquisadas e os recortes temporais selecionados pelos pesquisadores. Na busca na base de dados da CAPES e do IBICT, foram selecionados os seguintes descritores: educação indígena; indígenas; ordens religiosas e ensino. O descritor, educação indígena foi escolhido por corresponder à forma pela qual os pesquisadores nomearam a temática até o início da educação escolar indígena; ensino, por buscar identificar os trabalhos que abordaram a educação ministrada aos indígenas; ordens religiosas, por compreender que a educação para os indígenas foi ministrada por pessoas ligadas às diversas ordens religiosas; e indígenas, pela recorrência da nomenclatura nos trabalhos.

Os resultados do mapeamento revelam o número de pesquisas que foram realizadas no Brasil sobre a educação direcionada aos povos indígenas. Mas é oportuno explicar que muitos trabalhos sobre a educação indígena e educação escolar indígena, por não configurarem o objetivo central deste estudo, não serão aqui apresentados. Deste modo, embora não seja o objetivo de identificação e análise deste artigo, cumpre destacar que a educação escolar indígena vem ocupando um expressivo espaço nas pesquisas acerca da educação no Brasil, investigando a formação de professores indígenas; o bilinguismo no processo de ensino e aprendizagem; a criança indígena; estudos sobre as escolas indígenas, e a educação intercultural e multicultural.

As temáticas abordadas corroboram com a importância e a necessidade de pesquisas que possuem como objetivo investigar a educação ministrada às diversas etnias indígenas ao longo da história de ocupação do Brasil, contribuindo com a escrita da história da educação para os indígenas e, também, da educação escolar indígena.

O texto está organizado em três seções: a primeira apresenta algumas reflexões sobre a educação direcionada aos povos indígenas; o balanço bibliográfico

dos trabalhos identificados é apresentado na segunda seção, e, por fim, as considerações sobre a pesquisa realizada.

## **2 EDUCAÇÃO PARA OS INDÍGENAS E EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES**

As primeiras experiências de uma educação não indígena, direcionada às diversas etnias, ocorreram com os jesuítas, membros da Companhia de Jesus<sup>2</sup> em 1549, por meio da catequização. O projeto educacional jesuíta, que se manteve até 1759, buscou formar um novo perfil de homem indígena, voltado para o trabalho, assim como cristianizar os povos indígenas e torná-los sujeitos “civilizados”, por meio do ensino pela fé.

Após a expulsão dos jesuítas de todas as colônias portuguesas no ano de 1759, as “aulas régias” (1759-1827) marcaram o segundo momento na história da educação no Brasil; de 1827 a 1890, houve as primeiras tentativas de organização de uma educação de responsabilidade do poder público, que era representado pelo governo imperial e pelos governos das províncias; o quarto momento é marcado pela criação das escolas primárias nos estados, entre os anos de 1890 a 1931; de 1931 a 1961, ocorreu a regulamentação das escolas superiores, secundárias e primárias; e, a partir de 1961 até o presente, adveio a unificação da regulamentação da educação nacional, em âmbito municipal, estadual e federal (SAVIANI, 2008).

No caso, a educação escolar indígena é um direito conquistado pelos povos indígenas desde a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), sendo assegurada posteriormente com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL, 1996).

Nesse sentido, ante o processo histórico de escolarização indígena iniciado por meio da evangelização, passando pela “civilização” e integração das etnias à sociedade não indígena, é notório que mesmo sendo garantido na legislação o respeito e a valorização das culturas dos povos indígenas, nos contatos com os não indígenas, esse direito foi violado, pautado em um ensino que negava as culturas indígenas, objetivando a incorporação da sua mão de obra na sociedade nacional.

Cabe evidenciar que a categoria de escola indígena passou a ser reconhecida legalmente somente em 1999, com o Parecer do Conselho Nacional de Educação

---

<sup>2</sup> Fundada em 1534 por Inácio de Loyola e reconhecida por bula papal em 1540.

n. 14/99 e da Resolução n. 03/99. O parecer enfatiza a necessidade da formação de professores indígenas, a produção de materiais didáticos específicos, o reconhecimento de programas e currículos específicos e a criação de condições de autonomia e autogestão nos projetos escolares (BRASIL, 1999).

Deste modo,

A finalidade do estado brasileiro, que procura aculturar e integrar os índios à sociedade envolvente por meio da escolarização, confronta-se, atualmente com os ideais de autodeterminação dos povos. Para os índios, a educação é essencialmente distinta daquela praticada desde os tempos coloniais, por missionários e representantes do governo. Os índios recorrem à educação escolar, hoje em dia, como instrumento conceituado de luta. (FERREIRA, 2001, p. 71).

A educação escolar indígena diferenciada ao longo dos anos vem sendo articulada e debatida em fóruns e assembleias pelos povos indígenas, principalmente, a partir da década de 1990, quando os povos indígenas passaram a assumir o debate sobre a implementação da política da educação escolar indígena e exigir sua efetivação e o respeito às diferenças, línguas e especificidades de cada povo indígena.

Nesse sentido, a educação escolar indígena diferenciada trabalha com a cultura da comunidade indígena, contribuindo com a permanência e a retomada dos costumes, crenças e tradições, reafirmando a identidade étnica.

Salientando que a cultura é dinâmica, portanto, a identidade é afirmada com base nas referências culturais presentes em um processo dinâmico, no qual o indivíduo passa por momentos de assimilação, aquisição e negação de outros símbolos culturais. Como afirma Candau (2009, p. 165), “[...] certamente cada cultura tem suas raízes, mas estas raízes são históricas e dinâmicas”.

Assim, para que a educação escolar indígena diferenciada seja realmente efetivada nas escolas indígenas, é necessária a participação da comunidade no processo de escolarização. As lideranças indígenas e os anciãos possuem muitos conhecimentos tradicionais, que estão em suas memórias, necessitando ser repassados aos indígenas mais jovens.

Logo,

[...] a memória e a identidade exercem grande ligação, sendo a primeira o elemento constituinte do sentimento de identidade, e que essa identidade

é um elo com a história passada e com a memória do grupo, onde a identidade é fortalecida através da memória, sendo que esta última mantém a coesão do grupo. (LE GOFF, 1992, p. 16).

Assim, a proposta de uma educação escolar indígena diferenciada e de qualidade é de extrema importância para as comunidades indígenas, pois, por meio de um currículo específico que contemple as tradições culturais indígenas, é possível contribuir com a afirmação da identidade via os ensinamentos formais e não formais, uma vez que “A escola indígena se caracteriza por ser comunitária, ou seja, espera-se que esteja articulada aos anseios de comunidade e a seus projetos de sustentabilidade territorial e cultural” (BRASIL, 2007, p. 21).

Isto posto, o ensino só é diferenciado se envolver os conhecimentos culturais da comunidade. Para os indígenas, a educação diferenciada não acontece somente na escola, mas no dia a dia, no conviver com a comunidade, nas histórias ouvidas e nas reuniões com as lideranças. Desse modo, para compreender a educação diferenciada para os indígenas, cabe recorrer ao conceito de cultura escolar. Para Julia (2001, p. 10-1), essa é definida como:

Um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos incorporação desses comportamentos; normas e práticas coordenadas a finalidades que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sociopolíticas ou simplesmente socialização). Normas e práticas não podem ser analisadas sem se levar em conta o corpo profissional dos agentes que são chamados a obedecer a essas 26 ordens e, portanto, a utilizar dispositivos pedagógicos encarregados de facilitar sua aplicação, a saber, os professores primários e aos demais professores.

Esse conceito de cultura escolar permite entender os elementos que modelam as instituições de ensino como a distribuição escolar do tempo e do espaço, as normas, a organização dos programas e as práticas educativas, o que torna significativo nesse estudo para a compreensão da organização dos programas e das práticas educativas que se fizeram e se fazem presentes entre os indígenas.

Desse modo, a cultura escolar, que foi sendo construída no processo de educação para os indígenas, ocorreu por meio da inculcação de novos costumes e novas práticas religiosas do não indígena. Mesmo assim, não se pode deixar de destacar que os indígenas também foram participantes ativos na construção da

sua cultura escolar, fosse aderindo e/ou resistindo às novas práticas e aprendizados, assim como incorporando, aos programas, normas e práticas educativas das culturas indígenas.

### **3 BALANÇO DAS PRODUÇÕES SOBRE A EDUCAÇÃO PARA OS INDÍGENAS: CAPES, BDTD E CBHE**

As pesquisas denominadas como estado do conhecimento são de caráter bibliográfico, permitindo identificar e compilar as produções científicas que versam sobre temas específicos, determinados pelo pesquisador. Deste modo, possibilitam

[...] discutir uma certa produção acadêmica [...] tentando responder que aspectos e dimensões vêm sendo destacados e privilegiados em diferentes épocas e lugares, de que formas e em que condições tem sido produzidas certas dissertações de mestrado, teses de doutorado, publicações em periódicos e comunicações em anais de congressos e de seminários. (FERREIRA, 2002, p. 257).

Após os procedimentos metodológicos adotados nessa pesquisa, seleção das bases de dados e descritores, foram identificados os seguintes números de produções que abordam a temática analisada: dois trabalhos publicados nos Anais do CBHE; no IBICT, seis produções entre teses e dissertações, e nos periódicos da CAPES, foram identificados cinco trabalhos entre teses e dissertações que tiveram como objetivo de pesquisa investigar a educação para os indígenas. Seguem apresentados na Tabela 1:

Tabela 1 – Levantamento da produção da pesquisa (2000-2018)

	<b>2000</b>	<b>2002</b>	<b>2004</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2012</b>	<b>2015</b>	<b>2017</b>	<b>2018</b>	<b>Total</b>
Trabalho completo	1	1										2
Dissertações			1		1	2		1			1	6
Teses				1		1	1		1	1		5

Fonte: elaboração das autoras, com base no banco de dados da CAPES, IBICT e Anais do CBHE, 2018.

A tabela permite perceber que o número de pesquisas sobre a educação para os indígenas passou a ser maior na última década, o que acaba por mostrar a relevância na produção científica e a necessidade de investigações que contribuam com a escrita da história da educação indígena. Certamente, pode-se



dizer que a ampliação dos cursos de pós-graduação em educação e nas ciências humanas, assim como o expressivo aumento de pesquisas sobre a educação escolar indígena contribuíram com interesses de investigações acerca da educação para os indígenas.

Nesse sentido, na pesquisa realizada no portal de periódicos da CAPES, com a utilização dos descritores: educação indígena; ordens religiosas; ensino e indígenas, foi possível identificar o total de cinco trabalhos entre dissertações e teses que investigaram a educação para os indígenas no Brasil. Também foi possível notar que o maior número de trabalhos concentra-se entre dissertações (6), seguindo logo depois das teses (5). Além disso, foi possível constatar que o número de trabalhos completos divulgados nos Anais do CBHE ainda é bem reduzido. Cumpre inferir aqui que essa pouca produção nas edições do CBHE esteja associada ao fato dessa temática ainda integrar um número reduzido de objeto de estudos das investigações acadêmicas junto aos Programas de Pós-graduação tanto na área da Educação quanto nas Ciências Sociais e Humanas de modo geral. Para ilustrar essa abordagem, esses trabalhos seguem representados no Quadro 1.

Quadro 1 – Teses e dissertações sobre educação para os indígenas/CAPES (2004-2018)

<b>Autoria</b>	<b>Título</b>	<b>Tipo de Publicação</b>	<b>Ano</b>	<b>Instituição</b>	<b>Programa</b>
CARVALHO, Raquel Alves de	Os Missionários Metodistas na região de Dourados e a Educação Indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1944)	Dissertação	2004	Universidade Metodista de Piracicaba	Educação

LOURENÇO, Renata	O serviço de proteção aos índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)	Tese	2007	Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho	História
NAKATA, Cinthia	Civilizar e educar: o projeto escolar indígena da missão salesiana entre os Bororo do Mato Grosso	Dissertação	2009	Universidade de São Paulo	Antropologia
PAES, Fernando Luis Oliveira Athayde	Educar Mentes e Salvar Almas: Ação Missionária Protestante na Escolarização de Indígenas No Sul de Mato Grosso (1928-1950)	Tese	2015	Universidade Federal de São Carlos	Educação
FERNANDES, Rosani de Fatima	“Na educação continua do mesmo jeito”: retomando os fios da história Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará	Tese	2017	Universidade Federal do Pará	Antropologia

Fonte: elaboração das autoras, com base no banco de dados da CAPES, 2018.

Esse quadro permite entrever que as pesquisas realizadas na forma de dissertações e teses foram efetivadas nos Programas de Pós-graduação da Educação, da Antropologia e da História, entre os anos de 2004 e 2017, e se concentraram,

sobretudo, em universidades públicas e privadas situadas na região Sudeste do Brasil e, principalmente, localizadas no estado de São Paulo, como é o caso da Universidade Estadual Paulista (UNESP – Assis/SP), Universidade de São Paulo (USP – São Paulo/SP), Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR – São Carlos/SP) e a Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP – Piracicaba/SP). Além disso, fica bem evidenciado no quadro que apenas uma tese acerca da temática foi defendida fora do eixo da região Sudeste, no caso, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal do Pará, região Norte do Brasil.

Outro aspecto que fica bem evidente, no quadro sobre esses trabalhos que abordam temáticas com objetos de estudos ligados à educação indígena (como o processo de escolarização de diferentes etnias, como: dos Guarani, Kaiowá, Bororo e dos Tembé Tenetehara), é o fato de esses trabalhos terem sido realizados, em maior parte, tanto nos Programas de Pós-Graduação em Educação quanto de Antropologia, e apenas um trabalho na área de História.

Para um maior aprofundamento a respeito dessa abordagem, serão apresentados os trabalhos pesquisados nesse banco de dados da CAPES. Raquel Alves de Carvalho investigou a presença dos missionários metodistas em Mato Grosso, especificamente na região de Dourados, entre os anos de 1928 a 1946, compreendendo o envolvimento desses religiosos na educação dos indígenas Ñandeva e Kaiowá, por meio da interpretação das fontes documentais, analisando os discursos e imagens que foram veiculados sobre a região de Dourados e os indígenas (CARVALHO, 2004).

Com o intuito de compreender a instalação e ações da Missão Indígena Evangélica Caiuá na região de Dourados, a autora recorreu as seguintes fontes documentais: relatórios do Serviço de Proteção ao Índio; diários elaborados pelos missionários; atas; artigos; fotografias e imagens produzidas pelos missionários; ao jornal oficial da Igreja Metodista na época “Expositor Cristão”, e a revista “A Voz Missionária”. Nessa dissertação, a autora pode afirmar que a presença dos missionários metodistas, na Reserva Indígena de Dourados, teve como objetivo inculcar, nos indígenas, novas práticas culturais e de trabalho, por meio do ensino evangelizador.

Renata Lourenço, em sua tese de doutorado, teve como objetivo analisar a implementação da política indigenista via o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)

na educação escolar na Reserva de Dourados e da Aldeia Panambizinho, no período compreendido entre 1929 a 1968. Para o alcance do objetivo proposto, sua pesquisa pautou-se nos referenciais teórico-metodológicos da História Cultural, da História Social, da História Oral, da Antropologia e Etnografia. Nessa tese, a autora pesquisou sobre a temática nos documentos escritos presentes nos arquivos do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, e realizou entrevistas com indígenas que frequentaram a escola entre as décadas de 1950 e 1960, possibilitando assim novas contribuições com a escrita da história sobre a educação no Brasil.

A autora Cinthia Nakata, em sua dissertação, a partir da produção de uma etnografia histórica, analisou a atuação pedagógica dos salesianos com os indígenas que habitavam o território mato-grossense na passagem do século XIX para o XX. A sua análise foi de caráter documental, com base nos relatos salesianos, o que possibilitou a autora desenvolver junto ao referencial teórico da Antropologia, da Sociologia e da História, a pesquisa realizada.

Em sua tese de doutorado, Fernando Luís Oliveira Athayde Paes abordou a ação missionária protestante na escolarização de indígenas da etnia Kaiowá-Guarani na Missão Evangélica Caiuá no antigo Sul de Mato Grosso (1928-1950). O autor analisou atas, relatório de conferências, jornais, fotos e outros documentos que contribuíram com a escrita da história da Missão Evangélica Caiuá. As fontes foram coletadas no Centro Cultural Martha Watts (Piracicaba, SP), no Museu do Índio (Rio de Janeiro), no Centro de Memória Metodista (São Bernardo do Campo, SP) e no Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados (Dourados, MS). O seu referencial teórico-metodológico foi baseado na História. Além disso, tomou como base os trabalhos sobre a história de Mato Grosso.

E, por fim, Rosani de Fátima Fernandes, em sua tese, discutiu sobre a saga dos Tembé Tenetehara das aldeias Jejue Areal que se autodeterminam de “Santa Maria do Pará”, submetidos à catequese e à civilização pelos Freis Capuchinhos Lombardos da Missão do Norte, em parceria com o Governo do Pará no final do século XIX, com o objetivo de analisar os processos históricos de construção da educação escolar a que os indígenas foram submetidos. Para tal, recorreu às narrativas das histórias e memórias do povo Tembé Tenetehara de Santa Maria do Pará.

Assim, a ação missionária no processo de escolarização das diversas etnias indígenas; a relação da política indigenista com a educação escolar dos indígenas;

e a educação para os indígenas foram objetos de investigação dos pesquisadores. Ao analisar a educação para os indígenas, organizada e ministrada pelas diversas ordens religiosas, cabe salientar que as temáticas da educação para os indígenas e da educação escolar indígena só passaram a ser possíveis de serem realizadas pela abertura e contribuição da nova historiografia educacional que passou a ser produzida no Brasil a partir de meados da década de 1980. Uma vez que “[...] as questões lançadas pela chamada Nova História Cultural vêm redesenhando as fronteiras e redefinindo os métodos e objetos da história da educação no Brasil” (CARVALHO, 2007, p. 116). Tal contribuição vem permitindo que investigadores de diferentes áreas do conhecimento escrevam a história da educação para os indígenas e da educação escolar indígena, com temáticas até então pouco privilegiadas pelos pesquisadores nos/dos cursos de pós-graduação. Dessa forma, a partir das contribuições da Nova História Cultural, novos objetos e métodos de pesquisa foram sendo selecionados pelos pesquisadores, contribuindo com o fazer e o escrever da História da Educação no Brasil, em especial, dos povos indígenas.

Assim, a partir das novas abordagens teórico-metodológicas da Nova História Cultural, foi possível reconfigurar a escrita da História da Educação, privilegiando sujeitos, espaços e práticas educacionais que até as últimas décadas do século XX não eram objetos de estudo dos pesquisadores.

Embora na consulta realizada na base de dados da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/IBICT), alguns trabalhos se repetissem, foi possível inventariar seis trabalhos diferentes que se propuseram a estudar de certo modo a educação missionária direcionada as diversas etnias indígenas (Quadro 2).

Quadro 2 – Teses e dissertações inventariadas na base de dados da BDTD (2008-2018)

<b>Autoria</b>	<b>Título</b>	<b>Tipo de Publicação</b>	<b>Ano</b>	<b>Instituição</b>	<b>Programa</b>
NOLASCO, Patrícia Carmello	A educação jesuítica no Brasil colonial e a pedagogia de Anchieta: catequese e dominação	Dissertação	2008	Universidade Estadual de Campinas	Educação

SOUSA, Neimar Machado de	A catequese colonial jesuítica na região do Itatim no século XVII	Tese	2009	Universidade Federal de São Carlos	Educação
FERREIRA, Crisney Tritapeppi	A educação nos aldeamentos indígenas da Capitania de São Paulo no século XVIII (entre a expulsão jesuíta e as reformas pombalinas)	Dissertação	2009	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	Educação
KASSAB, Yara	As estratégias lúdicas nas ações jesuíticas, nas terras Brasilicas (1549- 1597), “para a maior glória de Deus”	Tese	2010	Universidade de São Paulo	História Social
DUARTE, Marcelo Felipe	Teatro sombrio: o demônio em cena nos trópicos. O papel do teatro anchietano no processo de colonização da América portuguesa no século XVI	Dissertação	2012	Universidade do Estado do Rio de Janeiro	História
ANDRADE, Leandro Lente de	Educação no encontro cultural: jesuítas e nativos na América portuguesa do século XVI	Dissertação	2018	Universidade Federal de Alfenas	Educação

Fonte: elaboração das autoras, com base no banco de dados da BDTD/IBICT, 2018.

Das pesquisas identificadas na base de dados do IBICT, todas foram realizadas em universidades da região Sudeste, o que permite reafirmar a permanência de pesquisas acerca dessa temática sendo realizadas nos programas de pós-graduação das universidades públicas e privadas situadas nesta região, localizadas em sua maioria no estado de São Paulo, como na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP – Campinas/SP), Universidade Federal de São Carlos

(UFSCAR – São Carlos/SP), Universidade de São Paulo (USP – São Paulo/SP) e a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – São Paulo/SP). Apenas dois trabalhos (dissertação) foram defendidos em universidades fora de São Paulo, um na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ – Rio de Janeiro/RJ), e o outro na Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL – Minas Gerais/MG). Do total de seis trabalhos, quatro foram desenvolvidos em programas de Educação, apresentando assim o crescimento de pesquisas na área da educação. Os outros dois foram defendidos nos programas de História e História Social.

Cumpram ainda mencionar aqui que as pesquisas sobre a educação ministrada aos diversos povos indígenas pelos missionários passaram a apresentar maiores interesses de investigação a partir do ano de 2008, e tiveram maior concentração nos Programas de Pós-graduação em Educação. Certamente, pode-se dizer que as investigações sobre a temática, a partir deste período, podem estar relacionadas à Lei n. 11.645/2008, que tornou obrigatório o ensino sobre a História e a Cultura Indígena na educação básica.

Assim, para um maior conhecimento dessa temática, serão apresentados os trabalhos identificados nesse banco de dados da BDTD/IBICT. A dissertação desenvolvida por Patrícia Carmello Nolasco analisou as ações de catequização dos jesuítas na colônia portuguesa no século XVI, praticadas via algumas obras do Padre José de Anchieta, afirmando que a educação no Brasil teve início com a catequese. Para o alcance do objetivo elencado pela pesquisadora, foram utilizadas as obras do Padre Anchieta como fonte de pesquisa.

A catequização também foi objeto de estudo da tese de Neimar Machado de Sousa, que investigou os princípios fundamentais da educação jesuítica colonial entre os Itatim no século XVII. Para tal análise, recorreu às fontes manuscritas da Coleção de Angelis, e ao referencial da História Colonial e da História Cultural.

Já Crisney Tritapeppi Ferreira, em sua dissertação de mestrado, direcionou a sua pesquisa para a educação dos indígenas nos aldeamentos da capitania de São Paulo. Para tanto, a partir do método indiciário de Ginzburg, analisou a educação ministrada aos indígenas nos aldeamentos em estudo, tomando como fontes as cartas jesuíticas e a história dos aldeamentos e da atividade missionária no Brasil, construída a partir dos relatos dos colonos, administradores, religiosos, portugueses e populações indígenas, que foram os documentos analisados no desenvolvimento da pesquisa.

Em sua tese de doutorado, Yara Kassab analisou as estratégias lúdicas utilizadas pelos primeiros jesuítas na América portuguesa entre 1549 a 1579 para educar e catequizar os indígenas. Para tal análise, contou com os documentos elaborados por Inácio de Loyola, analisando 219 cartas contidas na obra *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* de Serafim Leite (1956-1958), que alicerçaram a pedagogia jesuítica.

O lúdico utilizado nas práticas de catequização dos indígenas, também foi objeto de estudo da dissertação de mestrado de Marcelo Felipe Duarte, que pesquisou sobre o “Teatro sombrio: o demônio em cena nos trópicos. O papel do teatro anchietano no processo de colonização da América portuguesa no século XVI”. Para investigar sobre a pedagogia do medo utilizada pela Companhia de Jesus nesse período para com os indígenas, teve como base o *Auto de São Lourenço*, escrito pelo padre José de Anchieta.

E, por fim, Leandro Lente de Andrade, em sua dissertação de mestrado, investigou a educação no encontro cultural entre os jesuítas e os indígenas na América portuguesa no século XVI, analisando as cartas jesuíticas. Teve como referencial teórico a História Cultural a partir das discussões de Michel de Certeau e Roger Chartier.

Entre os trabalhos apresentados no Quadro 2, foi possível observar que os documentos de fundos religiosos são “privilegiados” nas pesquisas, como as cartas jesuíticas, o *Auto de São Lourenço* e as cartas dos primeiros jesuítas do Brasil de Serafim Leite (1956-1958). As pesquisas que se propõem investigar a educação para os indígenas em períodos recuados como os séculos XVI, XVII e XVIII possuem, como fontes, os documentos escritos pelos jesuítas e colonizadores. Isso torna necessário problematizar a educação e a relação com os indígenas, entrecruzando as fontes, questionando e contextualizando os documentos com a proposta de catequização. Observando, também, como os jesuítas e os colonizadores registravam a reação dos indígenas ante as propostas de ensino, pois, a partir desses registros, é possível perceber como os indígenas resistiram, aderiram e assimilaram a educação elaborada pelos não indígenas, construindo assim a sua própria história.

Além dos trabalhos identificados na base de dados da CAPES e do IBICT, foi possível encontrar mais dois trabalhos que foram apresentados no Congresso Brasileiro de História da Educação, que também pesquisaram temática ligada à escolarização dos indígenas (Quadro 3).



Quadro 3 – Quantitativo de trabalhos sobre educação indígena nos CBHEs (2000-2017)<sup>3</sup>

<b>Autoria</b>	<b>Título</b>	<b>Tipo de Publicação</b>	<b>Ano</b>	<b>Instituição</b>	<b>Programa</b>
AZCONA, Laura; BEIERBACH, Evangelina; GONZALEZ, Valeria; PICCO, Estela	La educación como encuentro entre dos culturas en las misiones jesuíticas: ficciones Y utopías	Trabalho completo	2000	Universidad Nacional de La Pampa	Educação
CARVALHO, Raquel Alves de	A presença dos missionários metodistas e presbiterianos na região de Dourados e a Educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928- 1950)	Trabalho completo	2002	Universidade Metodista de Piracicaba	Educação

Fonte: elaboração pelas autoras, com base nos dados dos CBHEs, 2018.

Este quadro permite identificar que foram localizados apenas dois trabalhos publicados nos Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação, entre os anos de 2000 a 2017, ambos pertencentes à Educação. Sendo um trabalho de autores da Argentina e o outro desenvolvido em uma Universidade do Sudeste, já apresentado acima como resultado final de dissertação de mestrado defendida por Raquel Alves de Carvalho.

O trabalho “La educación como encuentro entre dos culturas en las misiones jesuíticas: ficciones y utopías”, apresentado no ano de 2000 no CBHE, é de autoria de Laura Azcona; Evangelina Beierbach; Valeria Gonzalez; Estela Picco e foi desenvolvido na Universidad Nacional De La Pampa em General Pico/Argentina. A pesquisa abordou a educação no encontro entre duas culturas nas missões jesuítas, enfatizando a imposição da cultura não indígena para as diversas etnias na América portuguesa, o que ocasionou os mais diversos conflitos.

<sup>3</sup> A pesquisa realizada nos Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação teve como recorte final o ano de 2017, em razão de o Congresso ser bienal, assim, não ocorreu o evento no ano de 2018, sendo realizado no ano de 2019.

O segundo trabalho também analisou a ação missionária na educação dos indígenas, por meio de práticas religiosas de “civilização”, integração e assimilação. A pesquisa documental do trabalho “A presença dos missionários metodistas e presbiterianos na região de Dourados e a Educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1950)” foi desenvolvida com a análise dos relatórios do Serviço de Proteção ao Índio, das fotografias e imagens produzidas pelos missionários, do jornal oficial da Igreja Metodista na época, “Expositor Cristão”, e da revista “A Voz Missionária”.

Os trabalhos apresentam que as investigações acerca da educação para os indígenas estão sendo desenvolvidas no Brasil e em outros países, como na Argentina, pesquisando sobre as diversas etnias e as mais variadas práticas pedagógicas impostas pelos missionários.

Deste modo, segundo Le Goff (2003, p. 19), “Há uma historicidade da história que implica o movimento que liga uma prática interpretativa a uma práxis social”. Assim, as abordagens sobre a educação para os indígenas, apresentadas nos trabalhos de dissertações e teses, contribuem com a escrita da História da Educação no Brasil, em particular, da educação para os indígenas e da educação escolar indígena, sobretudo ao analisar a relação entre a educação e a religião no processo educacional elaborado pelas ordens religiosas para os indígenas.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O mapeamento da produção sobre a educação para os indígenas entre os anos de 1990 e 2018 no portal de periódicos da CAPES, na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/IBICT) e nos Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação (CBHE) permitiu identificar que as dissertações, teses e os trabalhos completos privilegiaram como objeto de pesquisa, em sua maioria, a relação entre a educação e a religião; os missionários e a educação ministrada aos indígenas de diversas etnias; a política indigenista e sua relação com a educação escolar indígena; e as pedagogias utilizadas pelos jesuítas na América portuguesa nos séculos XVI, XVII e XVIII. Desse modo, pode-se dizer que acabaram por abordar temáticas, até então, não privilegiadas pelos pesquisadores dos cursos de pós-graduação.

O estudo de caráter inventariante, como é o caso desse mapeamento, possibilitou, ainda, verificar que a concentração da produção dos trabalhos se deu

na área da Educação, entre dissertações, teses e trabalhos completos, pois oito trabalhos foram realizados nessa área do conhecimento. Outros dois trabalhos foram na área da História, dois na Antropologia e um trabalho na área da História Social. O expressivo número na área da/na Educação indica a preocupação dos pesquisadores em escrever a História da Educação para os indígenas, contribuindo com a escrita da História da Educação no Brasil, além de mostrar um reconhecimento e a valorização das diversas etnias indígenas de diversas regiões do Brasil.

Por meio das pesquisas inventariadas, é possível perceber que os recortes temporais foram delimitados entre os séculos XVI, XVII e XVIII, demonstrando assim a necessidade de pesquisas que abordem os séculos XIX e XX, quanto à educação ministrada aos indígenas pelas diversas ordens religiosas. A escassez ainda de trabalhos envolvendo a temática da educação para os indígenas nos períodos que abrangem os séculos XIX e XX pode ser considerada como uma lacuna nas produções do portal de periódicos da CAPES, na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/IBICT) e nos Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação (CBHE); no entanto, também indica uma perspectiva de pesquisa que contribuirá intensamente para o enriquecimento da História da Educação.

Contudo, é notório que a educação para os indígenas e a educação escolar indígena já são temáticas de pesquisas privilegiadas pelos pesquisadores em História da Educação; assim, a análise dos trabalhos mapeados neste artigo acaba por sinalizar para o fato de que, na História da Educação Brasileira, essa temática se configura como um espaço de expansão das pesquisas nessa área do conhecimento. Porém, ainda há a necessidade da disseminação dessas pesquisas sobre essa temática quanto aos recortes temporais, geográficos e étnicos.

## REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Circe Fernandes. História da educação indígena no Brasil: percursos de pesquisas. *Revista Anuario de Historia de la Educación*, Buenos Aires, v. 18, n. 2, 2017. p. 100-13.

BRASIL. Ministério da Educação. *Educação escolar indígena: diversidade sociocultural indígena ressignificando a escola*. Brasília-DF, 2007.

BRASIL. Parecer CNE/CEB n. 14/99, de 14 de setembro de 1999. Sobre as diretrizes curriculares nacionais da educação escolar indígena. *Diário Oficial da União*, Brasília-DF,

19 de outubro de 1999. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pceb014\\_99.pdf](http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/1999/pceb014_99.pdf). Acesso em: 26 out. 2018.

BRASIL. *Lei n. 9.394*, de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Brasília-DF, 1996.

BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília-DF, 1988.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. In: CANDAU, Vera Maria (Org.). *Educação intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

CARVALHO, Marta Maria Chagas. Manuais de pedagogia, materialidade do impresso e circulação de modelos pedagógicos no Brasil. *Revista Colombiana de Educación*, Bogotá, v. 20, n. 52, p. 114-35, 2007.

CARVALHO, Raquel Alves. *Os missionários metodistas na região de Dourados e a educação indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928-1944)*. 2004. 133 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, São Paulo, SP, 2004.

FERREIRA, Norma Sandra de A. As pesquisas denominadas “estado da arte”. *Educação & Sociedade*, São Paulo, v. 23, n. 79, p. 257-72, ago. 2002.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. A educação escolar indígena: um diagnóstico crítico da situação no Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Mariana Kawall Leal. (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. São Paulo: Global, 2001.

JULIA, Dominique. Cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 63-82, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1992.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 5. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

SAVIANI, Dermeval. História da história da educação no Brasil: um balanço prévio e necessário. *Eccos Revista Científica*, São Paulo, v. 10, n. especial, p. 147-67, 2008.

**Sobre as autoras:**

**Cristiane Pereira Peres:** Doutoranda em Educação pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Mestre e graduada em História pela Universidade Federal da Grande UFGD. E-mail: cristiapereira@hotmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5906-2834>

**Alessandra Cristina Furtado:** Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre e graduada em História pela Faculdade de História, Direito e Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca). Docente na Faculdade de Educação e no Programa de Pós-Graduação em Educação stricto sensu na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em História da Educação, Memória e Sociedade na UFGD. E-mail: alessandra\_furtad@yahoo.com.br, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6084-2299>

Recebido em: 12/12/2019.

Aprovado para publicação em: 03/11/2020.

# Povos indígenas da Amazônia: do caminho da canoa à ressignificação das culturas e línguas<sup>1</sup>

*Amazonia's indigenous peoples: from the canoe path to the reframing of cultures and languages*

Ademar dos Santos Lima<sup>2</sup>  
Rosineide Magalhães de Sousa<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.726>

**Resumo:** Este artigo traz um relato sobre as experiências dos povos indígenas da Amazônia na construção e uso de embarcações *bũgu* (casco de tronco de árvore) e *igara* (canoa de madeira) desde a chegada das primeiras civilizações na região amazônica, assim como a evolução que ocorreu na construção de embarcações de grande porte como *igarité* (barco) e *igaritéasu* (navio) com a chegada dos europeus, e posteriormente, se faz uma breve analogia entre tronco da árvore e tronco linguístico relacionando aos povos indígenas que perderam suas línguas maternas e adotaram como língua de comunicação o Nheengatu. A metodologia utilizada foi de abordagem etnográfica. O estudo faz parte do projeto de doutorado em andamento: *A situação sociolinguística e de letramento em nheengatu dos alunos e professores das escolas indígenas do município de Manaus*, cujo objetivo nesse trabalho foi de contextualizar os aspectos socioculturais à situação sociolinguística desses povos a partir de suas vivências e experiências do dia a dia ao processo de aquisição e uso da língua Nheengatu, fazendo uma breve analogia entre o termo *tronco da árvore* e o termo *tronco linguístico*. O estudo constatou, a partir do contexto sociocultural, que os povos indígenas constroem e usam o *bũgu* desde suas primeiras gerações, o qual faz parte da cultura da população amazônica e é utilizado como o principal meio de transporte nos rios *ygarapé* (caminho da canoa) na Amazônia, e no contexto sociolinguístico, averiguamos que os povos Baré, Mura e Warekena perderam suas primeiras línguas maternas e assimilaram a língua Nheengatu e o português brasileiro.

**Palavras-chave:** sociolinguística; cultura amazônica; tronco linguístico; ressignificação.

---

<sup>1</sup> Este artigo faz parte da pesquisa do projeto de doutorado intitulado *A situação sociolinguística e de letramento em língua nheengatu dos alunos e professores das escolas indígenas do município de Manaus, Amazonas*, que se insere no projeto do Grupo de Pesquisa (Socio) Linguística, Letramentos Múltiplos e Educação (SOLEDOC), certificado pelo CNPq.

<sup>2</sup> Universidade de Brasília (UnB), Brasília-DF, Brasil.

**Abstract:** This paper reports on the experiences of indigenous peoples in Amazonia about construction and use of *bũgu* (tree trunk hull) and *igara* (wooden canoe) vessels since the arrival of the first civilizations in the amazon region and after these, the evolution which occurred in the construction of large vessels such as *igarité* (boat) and *igaritéasu* (ship) with the arrival of Europeans. Later, we did a brief analogy between the tree trunk and the linguistic trunk relating to the indigenous peoples who lost their mother tongues and assimilated Nheengatu as an ethnic language. The methodologies used was ethnography. This research is part of the ongoing doctoral project: *The sociolinguistic and literacy situation in Nheengatu of indigenous students and teachers from municipal schools in Manaus*, whose objective of this work was to contextualize the socio-cultural aspects to the sociolinguistic situation of these peoples from their experiences from day by day experiences to the process of acquisition and use of the Nheengatu language making a brief analogy between the term tree trunk and the term linguistic trunk. The study found based on the socio-cultural context that indigenous peoples have built and used the *bũgu* since their early generations, which is part of their culture and is used as the main means of transport in the rivers *ygarapé* (canoe path) of the Amazonia, and in the sociolinguistic context we found that the *Baré*, *Mura* and *Warekena* peoples lost their first mother tongues and assimilated the Nheengatu language and the brazilian portuguese language.

**Keywords:** sociolinguistics; amazonian culture; linguistic trunk; reframing.

## 1 INTRODUÇÃO

Os povos da Amazônia são civilizações *autóctones*<sup>3</sup>, assim como as línguas deles, originárias do continente da América e faladas na região amazônica por aproximadamente 230 mil falantes, divididas em dois grandes troncos linguísticos e em mais de trinta famílias linguísticas distribuídas em aproximadamente 180 etnias, povos indígenas (IBGE, *s.d.*).

Os traços socioculturais dos povos indígenas da Amazônia estão intrinsecamente imbricados com a flora amazônica, e entre os elementos principais de relação entre ambos está a floresta com suas árvores altaneiras que, a partir de seus troncos produz-se canoas, os principais meios de locomoção da população dessa região. A flora amazônica é nomeada em língua geral, o Nheengatu, idioma falado atualmente pelos povos Arapaso, Baniwa, Baré, Mura, Warekena e outros (RODRIGUES, 2013).

Os primeiros meios de transportes fluviais da Amazônia são conhecidos como *bũgu* (casco de tronco de árvore) e *igara* (canoa de madeira) em Nheengatu,

<sup>3</sup> *Autóctones* são pessoas naturais do país ou região em que habitam como aborígenes e indígenas.

os quais são construídos a partir da seleção de troncos das melhores árvores como castanheira *bertholletia excelsa*, itaúba *mezilaurus itauba*, loureiro *laurus nobilis*, cedro *cedrus*, jacareúba *calophyllum brasiliense*, angelim *dinizia excelsa ducke*, cupiúba *goupia glabra aubi*, andiroba *carapa guianensis*, paracuúba *dimorphandra macrostachya* e sucupira *pterodon pubescens*.

De acordo com historiadores como Németh (2011), o casco de tronco de árvore como é conhecido em português brasileiro (PB), foi uma das embarcações mais utilizadas para transporte de pessoas pelos rios e igarapés da Amazônia no período colonial, e até hoje ainda há indígenas e caboclos que utilizam o casco para pescar, caçar, transportar mantimentos e utensílios.

Sobre o uso desse tipo de embarcação, há o relato de Cristovão Colombo em seu diário de viagem de 26 de outubro de 1492, que ao chegar pela primeira vez em terras do Continente Americano relatou que os indígenas andavam de canoas *almadías*.

Não há relatos de quando surgiu o primeiro casco *bũgu* na Amazônia, mas se acredita que foi desde a primeira povoação ameríndia da região, pois o mais antigo barco que se tem notícia no mundo é a canoa de *Pesse*, uma canoa de tronco de pinheiro *Pinus sylvestris* escavada, construída entre os séculos 8.200 e 7.510 a.C. Essa canoa está no museu *Drents*, na cidade holandesa de *Assen*, Países Baixos.

Na Amazônia, o *bũgu*, casco de tronco de árvore evoluiu, e passou a se chamar canoa. A mudança não ocorreu só no nome, mas também no design, a canoa atual é composta de várias partes de madeira como: tábuas, caibro, quilha, prego, parafuso e betume para calafeto. Diferente do casco que é feito de um único tronco de árvore e não necessita de betume, nem de prego e parafuso.

Certamente que houve uma grande evolução desde o primeiro casco até chegar à era das canoas. Assunto que trataremos no capítulo da evolução do casco de tronco de madeira.

Entretanto, o foco principal do estudo é a analogia entre o tronco da árvore e o tronco linguístico relacionado aos povos indígenas Baré, Mura e Warekena que perderam suas *línguas maternas*<sup>4</sup> e adotaram o Nheengatu como língua étnica e,

---

<sup>4</sup> Língua materna refere-se à primeira língua (L1) e inclui um conjunto de termos que se sobrepõem para designar a língua usada por um indivíduo desde o nascimento (BAGNO, 2017, p. 238).



como assunto secundário, o contexto sociocultural das populações amazônicas na construção de embarcações.

As questões norteadoras foram: *De que forma os povos amazônicos se reinventaram a partir do contato com o mundo ocidental e como se operou o processo de ressignificação dos troncos arbóreos e linguísticos no contexto sociocultural?*

Assim, as asserções da pesquisa foram concebidas da seguinte forma: *O contexto sociocultural dos povos indígenas da Amazônia na construção e uso de embarcações como casco de tronco de árvore (bũgu) e de canoa de madeira (igara) desde a as primeiras civilizações ameríndias na região amazônica até a chegada dos colonizadores ocidentais;*

*A analogia entre o tronco da árvore e o tronco linguístico relacionado aos povos indígenas Baré, Mura e Warekena que perderem suas línguas maternas e adotaram o Nheengatu e o português;*

*A partir do contato com os colonizadores ocidentais, os povos indígenas ressignificaram suas culturas para dar conta de explicar seus modos de vidas socioculturais no contexto amazônico. Esse contato linguístico e cultural entre indígenas e europeus corroborou para uma grande mudança na cultura e línguas dos povos originários da Amazônia.*

Acreditamos que ao respondermos estas questões, o estudo justifica-se, na medida em que os resultados da pesquisa contribuem para uma reflexão de como a ressignificação dos processos socioculturais e sociolinguísticos em uma outra língua levou aos povos indígenas Baré, Mura e Warekena a reinventarem suas identidades culturais e linguísticas.

Dessa forma, a pesquisa corrobora também para a compreensão do papel histórico-cultural da prática e uso da língua nheengatu no processo de construção social da identidade coletiva dos povos indígenas, moldado pelas práticas socioculturais e sociolinguísticas deles.

Desse modo, os objetivos deste estudo foram: *Descrever as experiências dos povos indígenas da Amazônia na construção e uso de embarcações como casco de tronco de árvore (bũgu) e de canoa de madeira (igara) desde a as primeiras civilizações ameríndias na região amazônica até a chegada dos colonizadores ocidentais;*

*Fazer uma breve analogia entre o tronco da árvore e o tronco linguístico relacionando aos povos indígenas Baré, Mura e Warekena que perderem suas línguas maternas e assimilaram o Nheengatu e o português;*

*Mostrar como os povos indígenas, a partir do contato com os colonizadores ocidentais resignificaram suas culturas para dá conta de explicar seus modos de vidas socioculturais no contexto amazônico.*

A pesquisa foi de abordagem etnográfica aplicada como técnica para a coleta e geração de dados da pesquisa. Inicialmente, foi realizada à revisão da literatura do tema abordado, por meio de levantamento e leitura da bibliografia referenciada neste trabalho, breve estudo etnográfico de figuras, imagens, iconográficos e textos históricos, e posteriormente foi feito o estudo descritivo, que foi a descrição dos dados coletados (gerados) na fase da etnografia (PAIVA, 2019, p. 79).

Desse modo, o estudo teve um alcance etnográfico relevante de conteúdo com foco na analogia entre o tronco da árvore e o tronco linguístico relacionado ao contexto da cultura dos povos indígenas que perderem suas línguas maternas e adotaram o Nheengatu e o português brasileiro, para resignificarem suas essências identitárias e culturais, e assim se reinventarem para interagir com a cultura ocidental para dá conta de explicar seus modos de vidas socioculturais no contexto amazônico (GIL, 2006, p. 73).

O universo da pesquisa foi o estudo sobre os aspectos socioculturais e sociolinguísticos dos povos Baré, Mura e Warekena. A informação levantada na etnografia seguiu as recomendações dos dados pesquisados seguiu as recomendações de Tarallo (2003, p. 17-27) sobre a coleta (geração) de dados linguísticos e de Hymes (1972, p. 65), que propõe um modelo bastante conveniente, a *etnografia da comunicação*. Os dados foram coletados a partir de documentos e de levantamento etnográfico nas comunidades dos povos Baré, Mura e Warekena no estado do Amazonas.

Para *melhor ilustrar o estudo de corpora* deste trabalho, foram coletadas imagens (fotos) e elaboração de iconográficos, gráficos e tabelas com o objetivo de organizar, descrever e contextualizar os dados da pesquisa e, posteriormente o desenvolvimento das discussões.

Ao desenvolvermos o estudo, não só pretendemos apresentar as histórias da região amazônica, mas mostrar também as riquezas das diversidades culturais,

linguísticas, tradições e peculiaridades dos povos da Amazônia. Essa região é considerada como a maior área de concentração de povos indígenas das Américas (QUEIXALOS; RENAULT-LESCURE, 2000).

O artigo está estruturado a partir desta introdução inicial; da seção 2 que discute sobre a origem do casco de madeira; a seção 3 trata da ressignificação das experiências socioculturais; a seção 4 faz uma analogia da ressignificação dos troncos arbóreos e linguísticos; e finalmente a seção 5 traz as considerações finais.

## **2 A ORIGEM DO CASCO DE MADEIRA/BÛGU RAKANGA**

O casco de tronco de árvore *bûgu* na língua geral amazônica, o nheengatu, é o meio de transporte fluvial mais antigo da Amazônia, o qual é utilizado por indígenas e caboclos, principalmente nas atividades de caça e pesca (CORDEIRO, 2020).

O casco é esculpido em um único tronco de árvore com uso de machado para cortar a árvore, facão para lapidar o tronco, formão e enxó para esculpir a parte interna da madeira. A partir desse processo surge o casco, uma embarcação que carrega em suas linhas habilmente entalhadas a população da Amazônia que habitam às margens de rios, lagos e igarapés da região desde o surgimento das primeiras populações ameríndias.

Segundo Németh (2011, p. 5), a canoa mais antiga que se tem notícia foi uma embarcação de pinheiro escavado, construída em *Pesse* na Holanda, entre os séculos 8.200 e 7.510 anos a.C. Ela mede quase 3 metros de comprimento, e 40 cm de largura (Figura 1). A canoa, que se encontra no Museu *Drents*, em *Assen*, Holanda, foi encontrada em 1955 durante a construção de uma estrada.

Figura 1 – Canoa de Pesse



Fonte: Németh, 2011.

A canoa encontrada em *Pesse*, Holanda é muito semelhante ao casco de tronco de árvore *bũgu* construído na Amazônia pelos ameríndios desde as primeiras ocupações na região do vale amazônico, principalmente em seu formato. O casco de tronco de madeira construído por indígenas e caboclos da região amazônica também é feito a partir de um único tronco de árvore e, essa técnica e modo de construção de canoas (cascos) ainda é na atualidade praticada pelos indígenas e ribeirinhos por se de baixo custo, grande utilidade e de fácil deslocamento em lugares como cabeceira de rios e em ambientes de vegetação aquática. Geralmente, esse tipo de embarcação é a preferida dos pescadores e caçadores, devido à mobilidade e à manobrabilidade, que se pode realizar com essa embarcação em lugares de difícil acesso (Figura 2).

Figura 2 – *bũgu* (casco de tronco de árvore)



Fonte: Instituto Memória Brasil (IMB), 2017.

Observa-se que os cascos (canoas) são de estruturas rústicas, e ambos são similares em seus designs. O casco da Figura 2, construído na Amazônia nos anos 80, é feito de tronco de castanheira *bertholletia excelsa*, uma árvore muito conhecida na região, e que produz um fruto chamado castanha, de grande valor econômico no mercado brasileiro. Acredita-se que o processo de construção das canoas tenha sido o mesmo, e que isso é uma prática milenar que vem desde que o homem precisou navegar e com isso, passou a construir barcos de troncos de árvores. A Amazônia, por ser uma região de grandes rios navegáveis, as canoas e barcos apresentam-se como meios de transportes mais viáveis.

O uso da canoa no continente americano foi citado no diário da primeira viagem de Cristóvão Colombo às Américas de 1492, no qual, dia 26 de outubro, pela primeira vez, ele escreveu a palavra canoa *almadía*, para definir especificamente um tipo de embarcação da região do continente:

Sábado, 13 de octubre. Luego que amaneció vinieron a la playa muchos de estos hombres, todos mancebos, como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy hermosa: los cabellos no crespos, salvo corredios y gruesos, como sedas de caballo, y todos de la frente y cabeza muy ancha más que otra generación que hasta aquí haya visto, y los ojos muy hermosos y no pequeños, y ellos ninguno prieto, salvo de la color de los canarios, ni se debe esperar otra cosa, pues está Este Oeste con la isla de Hierro, en Canaria, bajo una línea. Las piernas muy derechas, todos a una mano, y no barriga, salvo muy bien hecha. Ellos vinieron a la nao con *almadíes*, que son hechas del pie de un árbol, como un barco luengo, y todo de un pedazo, y labrado muy a maravilla, según la tierra, y grandes, en que algunas venían cuarenta o cuarenta y cinco hombres, y otras más pequeñas, hasta haber de ellas en que venía un solo hombre. Remaban con una pala como de hornero, y anda a maravilla; y si se le trastorna, luego se echan todos a nadar y la enderezan y vacían con calabazas que traen ellos. (COLOMBO, 1492 *apud* NÉMETH, 2011).

Sábado, 13 de outubro ao alvorecer, muitos homens chegaram à praia, todos eram jovens e de boa estatura, pessoas muito bonitas, de cabelos lisos e grossos como de rabo de cavalo, e toda a testa e cabeça muito mais larga do que outra geração que eu vi até então. Os olhos muito bonitos e não tão pequenos (NÉMETH, 2011, tradução nossa).

Eles chegaram ao navio de canoas feitas de troncos de árvores, barcos compridos e todos feitos em uma só peça, e esculpido maravilhosamente, nos quais

chegaram quarenta ou quarenta e cinco homens, e outros em canoas menores. Eles remavam com uma pá (remo) que funciona maravilhosamente (NÉMETH, 2011).

Na narrativa de Colombo, em 1492, citado por NÉMETH, (2011) fica bem evidente que ele está se referindo às canoas (cascos) de troncos de madeiras construídos, cada canoa de um único tronco de árvore. Portanto, mais uma prova cabal de que esse tipo de transporte fluvial já vinha sendo utilizado a séculos pelos povos ameríndios, assim como a *pala* (remo), outro importante material de madeira que serve para mover a canoa, como afirmou Colombo (Figura 3).

Figura 3 – Apuguitá (remo)



Fonte: Kim Puremanã, 2020.

O remo, *apuguitá* em Nheengatu é feito também de madeira, e é usado para mover e guiar a canoa em todas as direções. Esse material, na atualidade, ainda, é utilizado para tal fim, mas tem sido também objeto de decoração como artesanato indígena, assim como o casco que ainda é um dos meios de transporte fluvial muito utilizado na região por sua praticidade de locomoção e utilidade nas atividades de caça e pesca nos rios da Amazônia. A canoa e o remo são tão úteis aos povos amazônicos da zona ribeirinha para se locomoverem, assim como o carro é para a população urbana das grandes cidades.

A busca por meio de transportes, mais eficientes e adaptados ao meio em que estão inseridos, é uma necessidade das sociedades que, desenvolvem cada vez mais embarcações e veículos que facilitam seus deslocamentos, principalmente em grandes distâncias em que não seria viável ser feito a pé. Um

dos elementos muito importante criado pelo homem foi a roda, em 3000 a.C., na Mesopotâmia. Esse material representou uma revolução no transporte mais eficaz, apesar de rudimentar e muito pesada. Assim, ao longo dos séculos, os seres humanos foram encontrando meios que facilitassem a locomoção e a navegação, de forma que um dos meios de transporte mais utilizados é o fluvial, principalmente pela capacidade de transportar grandes quantidades de carga em trajetos que não seria possível por meio de outro, principalmente de mercadorias (CARADINA, 2019).

### 3 A RESSIGNIFICAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS SOCIOCULTURAIS

Com a chegada dos ocidentais à Amazônia, ocorreram muitas mudanças, não só socioculturais e linguísticas como a introdução da *kariwa nheenga* (língua portuguesa), mas também no modo de transporte, que antes da chegada dos *kariwa* (homens brancos) era utilizado somente o *bũgu*, casco de tronco de árvore (Figura 4). Isso forçou a população indígena a uma *ressignificação cultural e linguística*<sup>5</sup>.

Figura 4 – Caso de tronco de árvore (bũgu)



Fonte: Kim Puremanã, 2020.

<sup>5</sup> A ressignificação cultural e linguística está diretamente relacionada as experiências que um indivíduo ou grupo passa a interagir em uma cultura e língua diferente da que eles estavam inseridos anteriormente (grifo nosso).

Na Figura 4, observa-se como o processo de construção de canoa (casco) era feito de forma manual, entalhados com ferramentas como machado, facão, formão e enxó. Mas, com a chegada dos ocidentais na Amazônia foram introduzidas novas técnicas de conhecimentos de construção de embarcações por esses europeus aos povos amazônicos que aprenderam essas novas técnicas artífices de construção de canoas.

Caradina (2019, p. 2) reforça que, os meios de transportes evoluíram principalmente durante a Revolução Industrial, principalmente a partir de 1760, em que, a maioria das invenções que era restrita à Inglaterra, a partir da 2ª Revolução Industrial (1850-1900) conquistou outros países se expandindo pela Europa, América e Ásia.

Desse modo, o processo de construção de embarcação fluvial na Amazônia, no decorrer do tempo passou também por diferentes fases e hoje há uma grande variedade de embarcações, tanto motorizadas e não motorizadas, assim como também para passageiros quanto para cargas. Como exemplo, pode-se citar a igara (canoa de tábuas) (Figura 5).

Figura 5 – Igara (canoa de tábuas)



Fonte: Augusto Baniwa, 2020.

Observa-se que a canoa de tábuas, igara em Nheengatu, é uma embarcação artesanalmente bem trabalhada, agregados em sua estrutura: tábuas, caibros,



vigas de madeiras, pregos, parafusos e estopas para vedar os espaços entre as madeiras, além de cobertura de lona para proteção de chuva e sol. Como se pode ver, é uma embarcação com design mais elaborado que o casco.

Há também uma variação de canoas em termos de tamanhos. Se for pequena chama-se igaramirim, se for grande igarasu. Esses dois termos: mirim (pequeno) e asu (grande) são sufixos adicionados nos finais de palavras. Esses dois sufixos também são utilizados na língua portuguesa brasileira. Trata-se de empréstimos linguísticos da língua geral amazônica, o nheengatu ao português. Como exemplo em português brasileiro, usa-se em palavras como: paraná-mirim, cantor mirim, clube mirim, capim mirim, paraná-açu, capim-açu, andá-açu, jiboiçu, jacaré-açu.

Mas há também embarcações como igarité, barco de grande porte motorizado, e igaritéasu, navio de transporte de carga e de passageiros. Essas embarcações maiores são também muito utilizadas em viagens de longas distâncias e, até mesmo em viagens nacionais (Figuras 6 e 7).

Figura 6 – Igarité (barco)



Fonte: Ademar Lima, 2020.

O barco igarité é uma embarcação motorizada e tem como principal função o transporte de passageiros e de cargas pelos rios da Amazônia. É uma embarcação que chega a transportar até mais de trezentas pessoas e mais de cinco mil toneladas de materiais em seu compartimento de cargas. Esse tipo de embarcação é usado exclusivamente em rios de água doce, não adentrando ao mar. Sua construção, até a década de 80 era feita também de madeira, mas atualmente há modelos construídos a partir de materiais como alumínio e ferro.

Nas cidades da região amazônica, como Belém, Manaus, Acre, Santarém, Parintins e outras, o igarité ainda é o meio de transporte mais usados, principalmente pelas populações que residem ao longo dos rios da Amazônia, sendo em muitas cidades e vilas a única forma de locomoção das pessoas que precisam deslocarem-se entre essas localidades. O navio igaritéasu é uma embarcação de grande porte e bem maior que o igarité, o qual é utilizado preferencialmente em águas oceânicas (Figura 7).

Figura 7 – Igaritéasu (navio)



Fonte: Ademar Lima, 2020.

O navio igaritéasu é mais usado para transporte de grandes volumes de cargas como petróleo e gás, alimentos, materiais manufaturados, eletrônicos e eletrodomésticos. Mas também há modelos que são utilizados para transporte de pessoas, como os navios turísticos chamados de transatlânticos. Essas grandes embarcações marítimas são construídas a base de ferro fundido em siderúrgicas.

A construção de navios e de locomotivas mudou a forma com que a humanidade se locomovia e transportava seus produtos. Com a 3ª Revolução Industrial que ocorreu em 1900, o mundo assistiu uma nova etapa evolutiva da história e muitas invenções foram aperfeiçoadas. Assim, surgiram as ferrovias e as vias férreas em várias regiões e cidades e, possibilitou a ligação de lugares distantes com os grandes centros urbanos da época. Nesse mesmo sentido ocorreu também a evolução do transporte marítimo com a construção de embarcações cada vez mais modernas (CARADINA, 2019).

Certamente, as tecnologias e o desenvolvimento industrial contribuíram de forma decisiva nos avanços das construções de embarcações fluviais e, atualmente,

esses tipos de transportes tornaram-se os principais meios de locomoção dos povos que vivem na Amazônia.

#### **4 ANALOGIA: A RESSIGNIFICAÇÃO DOS TRONCOS ARBÓREOS E LINGUÍSTICOS**

Ao se falar de Amazônia, a primeira coisa que vem ao pensamento é de uma floresta cheia de árvores altaneiras e de espessuras colossais. É exatamente isso, dos elementos que compõem a flora amazônica, as árvores representam 50% da composição do bioma amazônico com mais de 16 mil espécies arbóreas (STEEGE, 2013).

Outro elemento de grande abundância na Amazônia é a água, a qual é representada pelos rios, paranás, lagos, igarapés e igapós, elevando a região amazônica à categoria de maior bacia hidrográfica do mundo, a qual concentra 20% da água doce do planeta (SOUZA, [s.d.]).

A Amazônia possui cerca de 80% das vias navegáveis, tornando-se assim a região com maior número de hidrovias do continente americano, de modo que, a população que vive na região amazônica tem como principal meio de transporte as embarcações, principalmente as construídas a partir de tronco de árvores, as quais são conhecidas na língua geral amazônica, o nheengatu como bũgu (casco) e igara (canoa).

Toda árvore passa por quatro estágios de desenvolvimento: nascimento, crescimento, reprodução e morte, assim como outros seres vivos, podendo ter um ciclo de vida de mais de mil anos, dependendo da espécie (CARVALHO, 2003).

No contexto cultural da Amazônia, a árvore que é escolhida para a construção de embarcação não deixa de existir, segundo a cultura indígena, ela transforma-se em uma yaka-yaka, que significa árvore que flutua, ou seja, em um bũgu ou igara (Figura 8).

Figura 8 – Bũgu (casco de tronco de árvore)



Fonte: Cordeiro, 2020.

Essa representação transcendental da árvore de sua forma *autotrófica*<sup>6</sup> para a forma *heterotrófica*<sup>7</sup> não é exclusivo da cultura ameríndia amazônica, nas literaturas de outros povos, encontramos muitas referências sobre esse assunto. Só nos textos do povo hebreu são dezenas de citações referentes às arbóreas como no texto da (ISAIAS, 44, 1) que afirma: “Todas as árvores do campo baterão palmas”. Percebe-se nessa afirmação que as árvores deixam de ter somente a conotação de seres do reino *autotróficos* (plantas) passando à categoria de seres do reino heterotróficos (animais), ou seja, que tem movimento próprio (CAVALIER-SMITH, 1998).

Em outras culturas como a Maia, Escandinava, Chinesa, Maoris, Africana, a árvore faz parte também da tradição desses povos, onde há inúmeros simbolismos relacionados à árvore como: *árvore da vida*, *árvore do conhecimento*, *árvore genealógica*, *árvore cósmica*, *árvore de Natal* entre outras.

O processo de transcendentalidade está relacionado ao modo como a nossa mente constitui os objetos e torna possível a nós experimentá-los como objetos. Desse modo, o nosso sentimento permite-nos ajuizar o objeto de acordo com a

<sup>6</sup> Autotrófica refere-se ao ser vivo que é capaz de produzir seu próprio alimento, ou seja, capaz de produzir moléculas.

<sup>7</sup> Diz-se do ser vivo que tem movimento próprio.

conformidade final da representação junto à promoção da faculdade do conhecimento (KANT, 2005, p. 133).

Cenatti (2013, p. 18) afirma que “É pela dimensão da transcendência que o homem se projeta preparando e construindo o futuro”. Ou seja, o homem é o resultado daquilo que ele vai construindo ao longo de sua existência como ser social. Assim, em conjunto com outros seres humanos, o homem interage por meio de suas capacidades e potencialidades socioculturais, linguísticas, políticas, psicológicas, filosóficas e religiosas.

Davies (2002) ressalta que o simbolismo não é arbitrário e tem uma propriedade baseada na sua significância histórica, assim como também de característica física. Para Wunenburger (2002), a simbologia não está somente ligada a conteúdos perceptivos, mas se configura também como conteúdo idealizado a forma sensível e representada mentalmente.

Assim, a árvore está entre os símbolos que, em nível cultural proporcionam uma linguagem simbólica de âmbito universal, a partir de padrões facilmente decifráveis. Dessa forma, a árvore pode ser comparada como um *arquétipo natural*<sup>8</sup> que não depende de estruturas socioculturais para o seu sentido (JUNG, 1995).

Como podemos observar, as árvores evocam inúmeros significados e representações relacionadas aos aspectos simbólicos do lugar, bem como aos aspectos emocionais dos sujeitos, a partir da capacidade de marcar, assim como de lembrar-se de momentos das vidas humanas deles representados simbolicamente (LEWIS, 1990).

Na área da linguagem, os linguistas usam constantemente árvores, troncos e galhos como metáforas para explicar e mapear as conexões entre troncos, grupos e famílias linguísticas, principalmente no processo de classificação. Entre os objetivos dessa classificação é mostrar como as línguas estão intimamente relacionadas e agrupadas em troncos e famílias linguísticas, por meio do grau de parentesco.

Dessa forma, na analogia da resignificação dos troncos arbóreos e linguísticos, a partir da concepção dos povos indígenas amazônicos, a árvore como *au-*

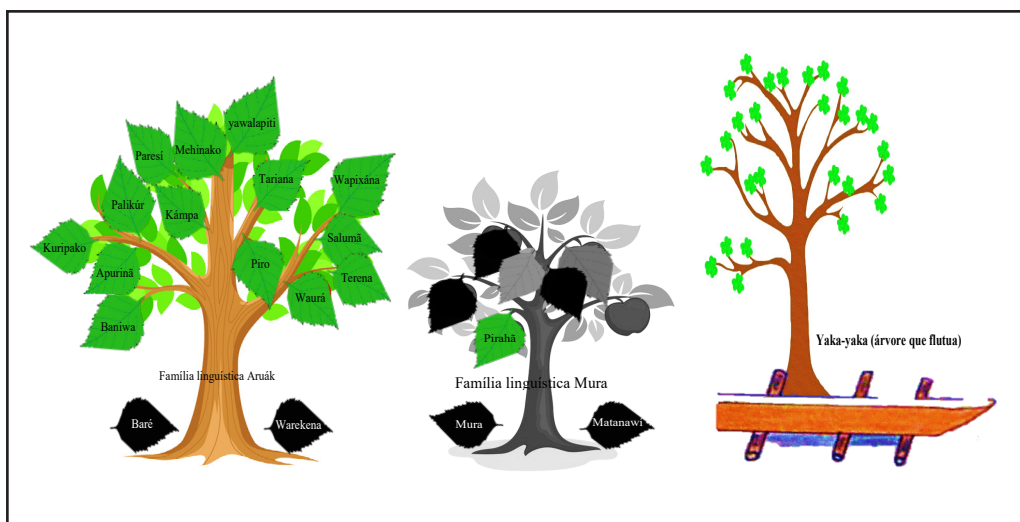
---

<sup>8</sup> Refere-se a conjuntos de imagens psicoides que dão sentido aos complexos mentais e às histórias passadas entre gerações, formando-se assim, o conhecimento e o imaginário do inconsciente coletivo (JUNG, 1995).

*totrófica* (planta) deixa de existir, mas a partir da transformação de seu tronco em *yaka-yaka* (árvore que flutua), ela ressurgue como uma bela canoa. Diferentemente da árvore, do tronco ou das famílias linguísticas indígenas que, quando deixam de existir desaparecem para sempre.

Essas línguas indígenas dos povos da Amazônia têm sido extintas de forma tão rápida que mais de 90% já desapareceram e, aproximadamente às 53 línguas indígenas vivas da região que ainda restam também estão em risco de desaparecer, e entre essas que foram extintas, estão as dos povos Baré, Mura e Warekena (Infográfico 1).

Infográfico 1 – Analogia das línguas em perigo e extintas



Fonte: Autoria própria, 2020.

Nessa breve analogia da resignificação dos troncos arbóreos e linguísticos, apresentamos como se relacionam os troncos e famílias linguísticas. A árvore à esquerda simboliza a família linguística aruák, e suas folhas verdes representam as línguas ainda vivas, e as duas folhas pretas embaixo da árvore simbolizam as línguas baré e warekena que foram extintas. A árvore cinza no meio do Iconográfico simboliza a família linguística mura, e a folha verde simboliza a língua mura-pirahã. Embaixo da árvore, as duas folhas pretas ao chão simbolizam as línguas mura e matanawí que foram extintas. A árvore à direita

do Iconográfico simboliza a *yaka-yaka* (árvore que flutua), que na concepção dos povos indígenas, mesmo depois de cortada, ela ressurgiu como uma bela canoa (bũgu).

Das mais de 16 línguas da família linguística aruák, restam apenas 14, as demais, como: baré, manáu, werekena foram extintas. Já os *Mura* que falavam as línguas mura, mura-pirahã (Pirarrã) e mura-matanawí, a partir do contato com os missionários jesuítas e carmelitas e a forte imposição da colonização portuguesa, tiveram 2 de suas línguas maternas extintas, mura e mura-matanawí. Na atualidade, somente a variedade mura-pirahã (Pirarrã) é falada por cerca de 200 indígenas Pirahã, atuais habitantes das cabeceiras do rio Marmelos e rio Maici, que segundo Nimuendaju (1946) pertence ao subgrupo Mura. Os pesquisadores Everett (1983) e Gonçalves (1990) descrevem o mura-pirahã como uma língua tonal, pois os significados são estabelecidos eminentemente a partir das relações dos tons. Através de assovios e gritos, os falantes pirahã são capazes de gerarem modalidades de comunicações específicas e bastante eficazes nas conversas, inclusive a longas distâncias.

Diferentemente da árvore *autotrófica*, que na concepção da cultura indígena amazônica, uma vez escolhida para construção de uma *yaka-yaka*, ela não morre, apenas passa por um processo de transformação e renasce como uma bela *yaka-yaka* (canoa que flutua), ganhando uma sobrevida como uma imponente canoa. Já as línguas indígenas não têm a mesma sorte, elas desaparecem para sempre, restando como alternativa aos povos indígenas que as falavam adotarem outras línguas para, assim, continuarem representando suas tradições, marcas identitárias e culturais, ou se assujeitar a cultura e língua do colonizador.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As tradições, culturas e línguas dos povos autóctones da Amazônia têm sido reprimidas e influências pela cultura ocidental desde o período da colonização na região amazônica. Esse processo continua, ainda, hoje com a desigualdade social e o desprestígio das culturas e línguas indígenas.

Não obstante, os povos indígenas estão tendo que ressignificar suas tradições, culturas e línguas, para sobreviverem diante da globalização, que toma conta e influencia todo o modo de vida dessas populações.

Tomamos como exemplo, nesse estudo, os povos indígenas Baré, Mura e Warekena que sofreram com forte influência ocidental em suas culturas e, assim, perderem suas línguas maternas e tiveram que assimilar outras línguas, como o Nheengatu e o português. Nesse sentido, a analogia representada simbolicamente pelo tronco da árvore e o tronco linguístico se encaixa perfeitamente no contexto sociocultural e sociolinguístico desses povos.

Ficou evidente, na pesquisa, que os povos indígenas, de fato, não perderam suas essências identitárias e culturais. Entretanto, tiveram que as reconstruir para interagir com o novo modo de vida, que se apresenta nessa era globalizada. Assim, a árvore deixa de existir, mas ressurge como uma imponente canoa *yaka-yaka* que flutua sobre os rios e lagos da Amazônia.

Ao resignificarem suas culturas e línguas, os povos indígenas potencializam e fortalecem seus modos de vidas socioculturais e sociolinguísticos no contexto amazônico. Desse modo, podemos afirmar que as asserções da pesquisa foram confirmadas, na medida em que os povos indígenas, ao terem suas culturas ameaçadas e perderem suas línguas maternas, se reinventaram a partir da resignificação de suas culturas e assimilação de outras línguas, como o Nheengatu e o Português Brasileiro (PB), para que dessa forma pudesse interagir com a cultura mundo do ocidental.

Os povos indígenas vêm tentando manter a sobrevivência de suas línguas maternas, apesar que muitas etnias já perderam suas línguas nativas e tiveram que adotarem outra língua, como fizeram os Baré, os Mura e os Warekena ao adotarem o Nheengatu. De acordo com a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), todas as línguas indígenas brasileiras estão em risco de extinção.

Portanto, urge a necessidade de se estudar e discutir este assunto, nos principais meios acadêmicos para se instigar o Estado a promover políticas culturais e linguísticas, que potencializem e viabilizem práticas de intervenção pedagógicas nas escolas e instituições que trabalham com ensino de línguas e cultura indígenas, para fortalecê-las no contexto sociocultural e sociolinguístico.

## **REFERÊNCIAS**

BAGNO, Marcos. *Dicionário de sociolinguística*. São Paulo: Parábola, 2017.



BANIWA, Augusto. *Imagens de canoas do rio negro*. 2020. 1 fotografia.

CARADINA, Gabriel. *A evolução do transporte*. São Paulo: Conjovem, 2019.

CARVALHO, Paulo Ernani Ramalho. *Espécies arbóreas brasileiras*. Brasília: Embrapa, 2003. v. 1

CAVALIER-SMITH, T. *A revised six-kingdom system of life*. London: Cambridge University Press, 1998.

CENATTI, Márcio José. *Homem: ser de transcendência*. São Paulo: Ixtlan, 2013.

COLOMBO, Cristovão. *Diários de descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*. Tradução de Milton Persson. São Paulo: L&PM Pocket, 1984.

CORDEIRO, Florêncio; LIMA, Ademar dos Santos; CRUZ, Aline; CASTRO, Ana Júlia Miranda; SOUSA, Rosineide Magalhães. *Mayé yamunhã bũgu: uma abordagem sociolinguística sobre a origem do casco de madeira*. Brasília: Cambridge Open Engage, 2020.

DAVIES, Douglas. *The evocation symbolism of trees*. In: COSGROVE, Denis; DANIELS, Stephen. (Ed.). *The iconography of landscape: essays on the symbolic representation, design and use of past environments*. Cambridge: University Press, 2002; p. 32-42.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

HYMES, Dell. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

IBGE. Panorama de Manaus. *IBGE, [s.l.], [s.d.]*. Disponível em: <http://cod.ibge.gov.br/3WL>. Acesso em: 29 out. 2020.

ISAIAS. *Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos*. Tradução de José Simão. São Paulo: Sociedade Bíblica de Aparecida, 2008. 1118 p.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

KANT, Emmanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LEWIS, Alice Carrol. *Landscape in the Mind*. In: RODBELL, Phillips D. (Ed.). *Proceedings of fourth urban forestry conference*. Missouri: The American Forest Association, 1990.

NÉMETH, Peter Santos. *O feitiço da canoa caiçara de um só tronco: a cultura imaterial de uma nação*, em 25 linhas. São Paulo: Instituto Costa Brasilis, 2011. (Dossiê)

PAIVA, Vera Lúcia Menezes de Oliveira. *Manual de pesquisa em estudos linguísticos*. São Paulo: Parábola, 2019.

PROFESSORES INDÍGENAS (P1; P2; P3; P4; P5). *Gravação de conversas e narrativas*. [jul. 2016]. Pesquisa de observação participante: Ademar dos Santos Lima. Manaus, 2018. 1 arquivo .mp3 (90 min.).

PUREMANÃ, Kim. *Fotografias dos cascos do Tarumã Açú*. 2020. 2 fotografias.

QUEIXALÓS, Fancesc; RENAULT-LESCURE, Odile. (Org.). *As línguas amazônicas hoje*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

SOUZA, Rafaela. Biomas brasileiros. *Brasil Escola*, [s.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/brasil/biomas-brasileiros.htm>. Acesso em: 19 jul. 2020.

STEEGE, Hans ter; PITMAN, Nigel; SABATIER, Daniel. Hyperdominance in the Amazonian tree Flora. *Science*, Exeter, v. 342, n. 6156, p. 29, 2013

TARALLO, Fernando. *A pesquisa sociolinguística*. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *La vie des images*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble, 2002.

### **Sobre os autores:**

**Ademar dos Santos Lima:** Doutorando em Linguística pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Letras e Artes pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Licenciado em Letras/Língua e Literatura Inglesa pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor de Nível Superior na Secretaria Municipal de Educação de Manaus. E-mail: [ademarlima7@hotmail.com](mailto:ademarlima7@hotmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5091-1465>

**Rosineide Magalhães de Sousa:** Pós-doutorado em Linguística Aplicada pela Universidade de Campinas. Doutora em Linguística pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Linguística pela UnB. Graduada em Letras pela Universidade Católica de Brasília. Professora associada na Universidade de Brasília (UnB). Atua

na Licenciatura em Educação do Campo, na área de linguagem, e na pós-graduação em Linguística. É líder do grupo de pesquisa (Socio) Linguística, Letramentos Múltiplos e Letramento, certificado pelo CNPq. E-mail: rosimaga@uol.com.br, ORCID: <https://orcid.org/0000/0001-7588-4224>

Recebido em: 17/09/2020

Aprovado para publicação em: 05/03/2021

# Ensino história indígena em livros didáticos: problematizações a partir de uma coletânea distribuída na rede municipal de ensino de Florianópolis, SC

*Teaching indigenous history in textbooks: problematizing a  
textbook collection used in municipal schools in the city of  
Florianopolis, SC*

Sandor Bringmann<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.708>

**Resumo:** O presente artigo tem como intuito contribuir com algumas reflexões acerca do ensino de História Indígena na Educação Básica a partir da análise e problematização dos conteúdos presentes na coletânea didática *Vontade de Saber: História*, distribuída a escolas da rede municipal de educação de Florianópolis-SC. A análise fundamenta-se em dispositivos legais, como a Lei n. 11645/08, as *Diretrizes Operacionais para a Implementação da História e das Culturas dos Povos Indígenas na Educação Básica* (2016) e nas normativas do Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD). A problematização dos conteúdos e as indicações propositivas foram orientadas pelos princípios teórico-metodológicos da chamada Nova História Indígena, cujos preceitos vêm influenciando a produção historiográfica na área ao longo dos últimos 25 anos, promovendo olhares e práticas que ressaltam e valorizam o protagonismo indígena e sua agência histórica.

**Palavras-chave:** ensino de História; Nova História Indígena; livros didáticos; Ensino Fundamental.

**Abstract:** The present study aims at contributing to discussions regarding the teaching of indigenous history during compulsory education departing from the analysis and problematization of the contents presented in the textbook collection *Vontade de Saber: História*, distributed to municipal schools in *Florianopolis, Santa Catarina*. The analysis is based on legislation such as the law n. 11645/08, the document *Operational Guidelines for the Implementation of History and Culture of Indigenous Communities in Compulsory Education* (2016), and the normatives proposed in the *Programa Nacional do Livro e do Material Didático* (PNLD). The problematization of the contents in the textbooks and their corresponding proposals were guided by the theoretical-methodological principles derived from the New Indigenous History, that has been influencing historiographic production in the area in the last 25

years, promoting views and practices that highlight and value the indigenous protagonism and their historical agency.

**Keywords:** teaching of history; new indigenous history; textbooks; elementary school.

## 1 INTRODUÇÃO

A renovação do cenário historiográfico brasileiro, que vem ocorrendo pelo menos desde a década de 1970, promoveu o surgimento de abordagens inovadoras sobre vários temas. Novas perspectivas teóricas e conceituais, a diversificação das fontes e a interlocução de historiadores com outras áreas das ciências sociais possibilitaram a inclusão de novos atores sociais no cenário historiográfico brasileiro. Entre estes novos atores sociais destacam-se os povos indígenas, cujo protagonismo, como lembra Maria Regina Celestino de Almeida, passou a ser mais valorizado pelos historiadores apenas na década de 1990 (ALMEIDA, 2017, p. 18). A nova perspectiva sobre a História Indígena, que ficou conhecida como Nova História Indígena<sup>1</sup>, é fruto de um esforço intelectual e político oriundo de várias frentes, com o objetivo de romper com narrativas predominantes na historiografia nacional (muitas vezes preconceituosas e discriminatórias) e continuamente alimentadas pela mídia e pelas narrativas históricas em escolas, colégios e universidades e incorporadas no imaginário da população brasileira, com imensos prejuízos para todos, mas principalmente para os índios (ALMEIDA, 2017, p. 18-20).

Também remonta à década de 1990 a ampliação da pressão dos diversos movimentos sociais do Brasil e de organizações internacionais para o incremento de ações de combate ao racismo, à intolerância e à xenofobia nos currículos escolares. As reformas curriculares passam a contribuir de forma efetiva para questionar e combater um modelo de ensino de história calcado no padrão masculino, branco, cristão e orientado pelo pensamento eurocêntrico (BITTENCOURT, 2018, p. 108). Entre os resultados práticos dessa mobilização

---

<sup>1</sup> Aqui faço menção a estudos clássicos que analisam a presença e forma como é abordada a temática indígena na historiografia brasileira, procurando ressaltar a sua “agência” como sujeitos ativos dos processos históricos e não como vítimas passivas de um enredo colonizador. Exemplos destas abordagens podem ser vistos em Cunha (1992), Monteiro (1994; 2001) e Almeida (2010; 2017).

está a promulgação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), em 1997, onde a temática da pluralidade cultural ganha destaque em capítulo específico. É importante salientar que os PCNs, enquanto política pública de orientação curricular, são marcados por um “arcabouço estrutural configurado nas relações do Estado com a sociedade civil onde as demandas e pressões exercidas pelo conjunto dos cidadãos associam-se aos interesses de ordem econômica e política definindo linhas de ações institucionais” (SANTIAGO, 2000, p. 3). Desse modo, os PCNs podem ser compreendidos, como parte de uma reforma educacional em sua origem, atendendo as demandas do estado, dos movimentos sociais e da sociedade civil organizada.

Já nos anos 2000, algumas lacunas históricas no âmbito do ensino de História e Cultura Africana, Afro-Brasileira e Indígena, começam a ser preenchidas, especialmente a partir da promulgação da Lei n. 10639 (BRASIL, 2003), das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (BRASIL, 2004) e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, em 2004, e da Lei n. 11645, em 2008<sup>2</sup>. Tanto a Lei n. 10639/03 quanto a Lei n. 11645/08 são frutos de grande luta por parte dos movimentos negro e indígena, por setores progressistas da política nacional, por universidades, por organizações indigenistas, entre outros. No caso da Lei n. 11645/08, pode-se dizer que as raízes foram estabelecidas com o surgimento de um movimento indígena organizado ainda na década de 1970, o qual alcançou conquistas importantes na Constituição de 1988 (CF88), que reverberaram na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) e nos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) (BANIWA, 2007; MUNDURUKU, 2012). Neste contexto, surgem as demandas por uma educação específica, diferenciada e intercultural por parte dos indígenas, conquistadas em parte com as políticas de ações afirmativas promovidas durante o período em que o Brasil foi governado pelo Partido dos Trabalhadores (PT, 2003-2016), que possibilitaram a entrada de indígenas nas universidades públicas e a formação de professores indígenas em nível superior, fortalecendo ainda mais seu protagonismo e visibilidade nos mais diversos setores da sociedade.

---

<sup>2</sup> Esta lei altera a Lei n. 9394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) e modifica a Lei n. 10.639/03, incluindo no currículo oficial da rede de ensino, além da obrigatoriedade de trabalhar a temática da História e Cultura Afro-Brasileira, também, a partir dela, o ensino de História e Cultura Indígena.

No tocante ao ensino de História e cultura indígena nas redes de educação básica, além das práticas docentes, as leis e diretrizes deveriam reverberar também em toda a produção didática e paradidática produzida a partir delas. Deste modo, pelo menos sob o ponto de vista da legislação educacional, não incluir ou subdimensionar a história indígena nos conteúdos de história do Brasil poderia ser compreensível (embora não justificável), até 2008, em virtude de todo um processo histórico colonização e colonialidade que imperou também na produção dos livros didáticos. Todavia, a mesma postura, a partir de então, incorre no descumprimento de um decreto-lei de âmbito federal e uma desvalorização completa dos esforços políticos, acadêmicos e institucionais que vêm sendo feitos por meio de diversas pesquisas realizadas sobre a temática da diversidade étnico-racial e sua inclusão da produção didática brasileira a partir desta data.

Visando contribuir com o esforço analítico-crítico dos muitos pesquisadores e pesquisadoras que se debruçam sobre a temática do ensino de História Indígena, o presente artigo visa expor alguns resultados obtidos através de um projeto de pesquisa desenvolvido junto ao Departamento de Metodologia de Ensino da Universidade Federal de Santa Catarina (MEN-UFSC), intitulado “*A Lei n. 11645/08 e o Ensino de História e Cultura Indígena na rede pública municipal de Florianópolis a partir do material didático de História recomendado pelo PNLD*”. O projeto foi concebido para analisar conteúdos e possibilidades de utilização dos materiais didáticos de História referendados pelo Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD) e distribuídos à rede municipal de educação de Florianópolis/SC. visar

Propondo refletir sobre a forma com que a temática da história e cultura indígena vem sendo abordada pelos materiais didáticos distribuídos às escolas, especialmente a partir da promulgação da Lei n. 11645/08, buscou-se, primeiramente, identificar se as abordagens presentes em uma das coletâneas didáticas distribuídas em grande parte das escolas da rede municipal educação de Florianópolis<sup>3</sup> contribuem para promoção de aprendizagens consistentes sobre

<sup>3</sup> O município de Florianópolis possui um total de 36 escolas de educação básica, que atendem cerca de 17000 estudantes do 1º ao 9º ano do Ensino Fundamental (FLORIANÓPOLIS, 2015, p. 7). Destas 36 escolas, 11 atendem estudantes do 1º ao 5º ano e 25 atendem estudantes de todas as séries do Ensino Fundamental. No projeto desenvolvido, analisamos os livros didáticos

interculturalidade e para o rompimento com visões estereotipadas e preconceituosas sobre a história e a cultura das populações indígenas. Junto a isso, pretende-se colaborar com indicações que poderiam orientar as escolas e professores a selecionarem aqueles materiais que proporcionem maiores contribuições nos campos indicados. A coletânea analisada, *Vontade de Saber: História*, será devidamente apresentada mais adiante neste artigo.

O propósito epistemológico deste artigo ganha relevância quando se observa que o próprio *Guia PNLD História 2017* reconhece que a temática indígena ainda é “[...] o componente mais frágil no conjunto das obras didáticas aprovadas no PNLD, sendo o aspecto que merece maior grau de investimento por parte de autores, de editoras e de professores no uso das coleções” (BRASIL, 2016, p. 33). Além disso, a aprovação das *Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígenas na Educação Básica, em decorrência da Lei n. 11.645/2008*<sup>4</sup>, prevê ações no sentido de colaborar e construir políticas públicas e processos pedagógicos que reforcem a implementação da referida lei. Entre várias ações estruturantes constantes nas diretrizes operacionais, destacam-se as orientações sobre a produção e distribuição de material didático sobre o tema:

[...] o MEC orienta para que os livros didáticos não veiculem preconceitos, estereótipos ou qualquer outra forma de discriminação; que abordem temas relacionados às questões da identidade e das diferenças, bem como reconheçam a contemporaneidade dos povos indígenas, tornando esses livros ferramentas importantes na formação contínua dos professores, desenvolvendo também nos estudantes uma consciência reflexiva crítica a respeito de sua própria sociedade e história, bem como dos grupos que as constituem. (BRASIL, 2015, p. 5).

Partimos da hipótese de que a partir da promulgação da Lei n. 11645/08 houve uma ampliação na quantidade e na qualidade dos livros didáticos sobre história e cultura indígena no Brasil, fornecidos às redes públicas de educação básica. Assim sendo, buscou-se identificar se os conteúdos sobre história e cultura

---

de História do chamado Ensino Fundamental II, isto é, o nível que abrange do 6º ao 9º ano.

<sup>4</sup> Estas diretrizes são homologadas pela Câmara da Educação Básica (CEB) do Conselho Nacional de Educação (CNE), por meio do Parecer CNE/CEB n. 14/2015, de 11 de novembro de 2015, e publicadas no Diário Oficial da União, em 18 de abril de 2016.



indígena, presentes nos exemplares analisados, contribuem efetivamente para a problematização de (pré) conceitos, para questionar as danosas generalizações e estabelecer reflexões sobre interculturalidade e diversidade no ambiente escolar e/ou fora dele.

Na presente análise, optou-se por não focalizar a utilização do livro didático por parte dos professores e professoras, pois compreende-se que as formas com que os(as) mesmos(as) escolhem e selecionam os conteúdos não são análogas, assim como não é a recepção das informações por parte dos(as) estudantes. Ao mesmo tempo, como o próprio guia do livro didático do Ministério da Educação (MEC) refere-se ao mesmo como um suporte ou um instrumento de apoio às aulas, optou-se por concentrar a análise nas suas possibilidades ou impossibilidades pedagógicas no tocante ao ensino de história indígena.

## **2 LIVROS DIDÁTICOS, RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E ENSINO DE HISTÓRIA INDÍGENA**

Embora nos últimos anos o PNLD tenha ampliado a concepção de “material didático”, admitindo a inclusão de ferramentas diversificadas de apoio à prática educativa (entre as quais *softwares* e jogos educacionais, materiais de reforço e correção de fluxo, materiais de formação, materiais destinados à gestão escolar, entre outros), o livro didático, por sua capacidade de sintetizar e organizar conteúdos, continua sendo o principal instrumento pedagógico utilizado pelos professores da educação básica. O livro didático de História ainda se constitui como uma importante ferramenta para auxiliar na difusão e discussão dos conteúdos históricos, por conta de sua objetividade, qualidade imagética e capacidade de sintetizar abordagens teóricas de difícil assimilação para estudantes da Educação Básica.

Ocorre, porém, que este instrumento, algumas vezes, acaba sendo utilizado enciclopedicamente, contribuindo de forma perigosa para o estabelecimento de verdades históricas, visões unilaterais e leituras fragmentadas e simplificadas da história. Não é raro encontrar professores que, pressionados por gestores, coordenadores pedagógicos e mesmo pais, sentem-se forçados a seguir o livro didático como um manual, cujo conteúdo será implacavelmente cobrado em exames, vestibulares, concursos, etc. Neste contexto, quaisquer outras discussões,

por mais importantes que sejam, são tomadas como “atraso da matéria” (PINSKY; PINSKY, 2018, p. 29).<sup>5</sup>

Pode-se observar, todavia, que desde 1985, quando foi instituído o embrião do PNLD, muitos avanços e aperfeiçoamentos foram alcançados no tocante à seleção dos livros didáticos destinados às escolas brasileiras. Atualmente, rigorosas e detalhadas exigências são estabelecidas pelos avaliadores para a aprovação de uma obra. No caso do componente curricular história, além de uma complexa revisão para evitar erros conceituais, anacronismos e simplificações excessivas, é cada vez mais comum a existência de cobranças relativas à representação de fontes primárias, indicação de bibliografias complementares, trechos de obras historiográficas, lista de filmes históricos, abordagens interdisciplinares, entre outras estratégias.

De modo geral, como identifica Flávia Caimi (2017), “O modelo clássico de livro didático, em que o texto ocupava o lugar central pouco a pouco vem cedendo lugar para um estilo mais polifônico, com um conjunto de elementos que enriquecem a narrativa histórica principal” (CAIMI, 2017, p. 41). Ainda assim, não se pode esquecer que, como o próprio adjetivo explicita, o livro didático precisa passar por um processo de simplificação do conhecimento histórico para transformá-lo em conhecimento histórico escolar (FONSECA, 2012, p. 97). Este processo de simplificação faz-se necessário para auxiliar no processo de ensino aprendizagem, promovendo uma adaptação de acordo com o nível/série, além de orientar uma sequência lógica do conteúdo. Se por um lado esta simplificação possui uma função didática importante para a educação básica, por outro, incorre-se no risco de extrapolar nas sínteses e nos esquemas, comprometendo o senso crítico e reflexivo que a aula de História deveria promover. Selva Fonseca (2012) destaca que:

---

<sup>5</sup> É importante destacar, contudo, que naqueles contextos sociais e escolares onde o papel do professor compreende noções e ações mais amplas, onde se incluem reflexões e críticas aos conteúdos e valores associados aos mesmos, o papel do livro didático tende a ter seu protagonismo reduzido em relação às distintas formas de organização didático-pedagógica do docente. Nestes casos, as fontes utilizadas para as aulas tendem a ser diversas e relacionadas às realidades dos estudantes ou de acordo com a perspectiva dos temas transversais. Tal perspectiva possibilita um maior protagonismo dos professores para organizarem suas metodologias, permitindo uma abrangência que, na maioria das vezes, está fora do alcance dos livros didáticos disponíveis. O contraponto desta autonomia, porém, está na ampliação da carga de trabalho dos professores, que na maioria dos casos, não tem estes “extras” computados em sua carga horária de docência.

O processo de transposição e simplificação no âmbito da difusão implica tornar definitivas, institucionalizadas e legitimadas pela sociedade determinadas visões e explicações históricas. Essas representações transmitidas simplificadaamente trazem consigo a marca da exclusão. O processo de exclusão inicia-se no social, em que “alguns atos” são escolhidos e “outros” não, de acordo com critérios políticos. (FONSECA, 2012, p. 97).

Direcionando a reflexão de Fonseca (2012) para o campo do ensino de História no contexto das relações étnico-raciais, é possível inferir que muitas das representações presentes nos livros didáticos, mesmo que sem intencionalidade clara, contribuem para a exclusão de determinados sujeitos históricos em detrimento de outros. Não é novidade afirmar que, durante muito tempo, a perspectiva eurocêntrica de ensino da história brasileira, inaugurada por Francisco Adolfo de Varnhagen em sua *História Geral do Brasil*, de 1854, promoveu o enaltecimento dos colonizadores europeus em detrimento aos africanos escravizados, afro-brasileiros e indígenas. Embora esta abordagem, originada em meados do século XIX, tenha sido vista e revista ao longo dos últimos 150 anos, sua essência acabou trazendo consequências lastimáveis para a história destas populações, cujos reflexos são presentes até os dias atuais.

Durante os tempos em que vigoraram algumas políticas progressistas no campo da educação básica, (entre meados dos anos 1990 até 2015, mais especificamente), foram instituídos instrumentos jurídicos de grande importância para a valorização e reconhecimento das diferenças, conforme já descrito anteriormente. O intuito primeiro destes instrumentos foi contribuir para o rompimento de narrativas preconceituosas e, na sua esteira, reforçar e valorizar as diferenças. Iniciativas exemplares neste sentido, as promulgações das Leis n. 10639/03 e 11645/08, contribuíram de maneira mais pontual para a educação no contexto das relações étnico-raciais:

A proposição de Leis, como a 10.639 e a 11.645, é um exemplo significativo dessa realidade mutável. Surgido como oriundo da força de movimentos sociais amparados num debate do direito à memória e ao passado, o tratamento escolar das temáticas afro-brasileira e indígena insere-se num debate mais amplo, em torno da afirmação de direitos sociais, do reconhecimento de identidades silenciadas e homogeneizadas pela própria historiografia e da busca por uma Educação mais ampla para as relações étnico-raciais. (BRASIL, 2016, p. 16).

É importante ressaltar, como destaca o trecho do PNLD, que nenhuma das leis citadas foi produto exclusivo de uma observância do Estado brasileiro sobre a sua necessidade urgente. Elas são, sobretudo, o resultado marcante de demandas levantadas pelos respectivos movimentos negro e indígena, os quais trazem na sua própria trajetória as marcas da discriminação e do preconceito. Não se trata, no entanto, como ressaltam Mauro Cezar Coelho e Wilma Baía Coelho (2015), de negar o papel dos espaços acadêmicos e institucionais na discussão e conformação de normativas legais para a implementação das leis de inclusão, mas de reconhecer a sua condição de coadjuvante (COELHO; COELHO, 2015, p. 285). É preciso evidenciar, desse modo, a existência de um esforço conjunto entre os meios acadêmicos, militância social e instâncias políticas, para a elaboração de projetos dos quais se originaram os presentes instrumentos legais, que lançam luz a uma história de sujeitos e territórios deixados nas sombras do ensino de história durante algumas gerações.

Assumindo que a escola tem uma função basilar na constituição das identidades dos sujeitos e na conformação de uma consciência histórica, tanto as representações construídas pelos docentes acerca dos conteúdos ministrados, quanto as ferramentas didáticas por eles utilizadas, precisam ser sopesadas quando se almeja uma educação para a diversidade. O PNLD, nos últimos anos, reforçou as exigências aos autores de livros didáticos de história no que diz respeito ao tratamento das questões étnico-raciais. Questões como o protagonismo dos diferentes sujeitos ao longo dos tempos, pertencimentos identitários e lutas sociais por direitos, tiveram especial atenção dos avaliadores. No que tange à temática indígena, opera-se para que a mesma “[...] seja foco reflexivo e problematizador para sujeitos indígenas e não indígenas no tempo presente” (BRASIL, 2016, p. 34).

Ao longo das últimas décadas, tanto a historiografia quanto o campo do ensino de História vêm reforçando a ideia de que o ensino da disciplina precisa possibilitar a apropriação de conhecimentos plurais, que valorizem a diversidade e as especificidades culturais dos diferentes povos, contribuindo para a constituição de uma sociedade mais justa e igualitária (MONTEIRO, 2001; ALMEIDA, 2010; 2017; COELHO & COELHO, 2015; BITTENCOURT, 2018). A legislação educacional, de modo geral, vem reforçando este caráter a partir de leis específicas, como as citadas aqui. Neste sentido, as *Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígenas na Educação Básica*, homologadas em

2015 e lançadas no ano de 2016, são de suma importância, tendo em vista que reforçam, além dos conteúdos, saberes e competências, também as atitudes e valores que permitem aos estudantes reconhecerem a sociedade brasileira como pluriétnica e pluricultural (BRASIL, 2015, p. 10). No intuito de promover um salto qualitativo no ensino de história indígena, 8 orientações principais são destacadas nas diretrizes como imprescindíveis no trabalho escolar:

1. Reconhecer que os povos indígenas no Brasil são muitos e variados, possuem organizações sociais próprias, falam diversas línguas, têm diferentes cosmologias e visões de mundo, bem como modos de fazer, de pensar e de representar diferenciados.
2. Reconhecer que os povos indígenas têm direitos originários sobre suas terras, porque estavam aqui antes mesmo da constituição do Estado brasileiro e que desenvolvem uma relação coletiva com seus territórios e os recursos neles existentes.
3. Reconhecer as principais características desses povos de modo positivo, focando na oralidade, divisão sexual do trabalho, subsistência, relações com a natureza, contextualizando especificidades culturais, ao invés do clássico modelo de pensar esses povos sempre pela negativa de traços culturais.
4. Reconhecer a contribuição indígena para a história, cultura, onomástica, objetos, literatura, artes, culinária brasileira, permitindo a compreensão do quanto a cultura brasileira deve aos povos originários e o quanto eles estão presentes no modo de vida dos brasileiros.
5. Reconhecer que os índios têm direito a manterem suas línguas, culturas, modos de ser e visões de mundo, de acordo com o disposto na Constituição Federal de 1988 e que cabe ao Estado brasileiro, protegê-los e respeitá-los.
6. Reconhecer a mudança de paradigma com a Constituição de 1988, que estabeleceu o respeito à diferença cultural porque compreendeu o país como pluriétnico, composto por diferentes tradições e origens.
7. Reconhecer o caráter dinâmico dos processos culturais e históricos que respondem pelas transformações por que passam os povos indígenas em contato com segmentos da sociedade nacional.
8. Reconhecer que os índios não estão se extinguindo, têm futuro como cidadãos deste país e que, portanto, precisam ser respeitados e terem o direito de continuarem sendo povos com tradições próprias. (BRASIL, 2015, p. 10).

Como se percebe, as diretrizes contemplam questões fundamentais para o ensino de História Indígena. Pela dificuldade de sintetizar as informações de todos os pontos em um artigo, optou-se por aprofundar a análise da coletânea didática de História a partir de três questões principais, que, por sua abrangência, contemplam direta ou indiretamente todos os pontos ressaltados nas diretrizes. São eles: *Diversidade cultural* (relacionando os conteúdos referentes às cosmologias,

línguas e organização social das populações indígenas); *Direitos* (analisando a menção ou não a questões relacionadas à saúde, educação e dinâmica territorial e cultural) e *Representações socioculturais* (observando se existe uma ampliação do leque tradicional centralizado na cultura material, religião e alimentação, para outros campos, como literatura, política, entre outras).

### **3 ENSINO DE HISTÓRIA INDÍGENA NA REDE MUNICIPAL DE ENSINO DE FLORIANÓPOLIS – A COLETÂNEA VONTADE DE SABER: HISTÓRIA**

Em consulta ao Departamento de Bibliotecas Escolares (DEBEC) da Secretaria Municipal de Educação de Florianópolis, setor responsável pelo armazenamento e distribuição de materiais didáticos às escolas do município, verificou-se que, no ano de 2017, 4 coletâneas de livros didáticos do complemento curricular História do 6º ao 9º ano foram enviadas às escolas da rede municipal. Estes materiais foram distribuídos pela secretaria de educação às 25 unidades educativas do município, cujos currículos integram os anos finais do Ensino Fundamental. As coletâneas são as seguintes: *Projeto Teláris História*, da Editora Ática, presente em 1 escola; *História: sociedade e cidadania*, da Editora FTD, presente em 5 escolas; *Projeto Araribá História*, da Editora Moderna, presente em 1 escola e *Vontade de Saber: História*, também da Editora FTD, presente em 18 escolas.

Pela necessidade de sintetizar as informações para um artigo, optou-se por focar a análise em somente uma das obras citadas. Desse modo, pela presença no maior número de escolas, o que se configura, em tese, em um número muito maior de estudantes que acessam seus conteúdos, a escolha recaiu sobre a coletânea *Vontade de Saber: História*, de autoria de Marcos César Pellegrini, Adriana Machado Dias e Keila Grinberg (2012a; 2012b; 2012c; 2015a; 2015b; 2015c). A análise foi dimensionada nos exemplares referentes aos PNLDs 2014/2016 e 2017/2019<sup>6</sup>. Destes, foram focalizados os livros referentes aos 7º, 8º e 9º anos, pois são aqueles que trazem em seus conteúdos programáticos, componentes

---

<sup>6</sup> Esta escolha se justifica por se tratarem das duas últimas coletâneas aprovadas pelo PNLD e sugeridas às redes de educação básica durante o período de vigência da pesquisa (2018/2019). No caso da coletânea referente ao PNLD 2017/2019, a análise foi feita a partir de exemplares de “manuais do professor”. Seguindo uma lógica metodológica, optou-se por não considerar as “orientações ao professor” presentes nesta coletânea, mantendo a análise idêntica à efetuada na coletânea 2014/2016, ou seja, apenas em seu conteúdo primário.

sobre História do Brasil, referentes aos períodos pré-colonial, colonial, imperial e republicano.

Figura 1 – Coletânea *Vontade de Saber: História* (PNLDs 2014/2016 e 2017/2019)



Fonte: Acervo do autor.

No guia de livros didáticos do PNLD 2017/2019, pode-se observar que a coletânea *Vontade de Saber: História* recebe elogios dos avaliadores por apresentar estratégias e recursos importantes, tais como mapas detalhados, sugestão de atividades, por trabalhar a interdisciplinaridade e a transdisciplinaridade, além de proporcionar informações adicionais para o trabalho com a *internet*, a televisão, o cinema, as artes gráficas e a literatura (BRASIL, 2016, p. 53). No mesmo guia há ainda o reconhecimento de que a coleção contribui para a promoção da educação para as relações étnico-raciais, especialmente porque traz maior quantidade de conteúdos

ligados à História da África e dos afro-brasileiros, em todos os seus volumes (BRASIL, 2016, p. 55). No tocante à temática indígena, todavia, observa-se que a quantidade de conteúdos e abordagens é significativamente menor. O próprio guia reconhece que há carência de orientações teórico-metodológicas quanto à abordagem da temática indígena. Por isso, sugere que o professor busque auxílio de outras fontes para aprofundar o trabalho sobre os povos indígenas no Brasil (BRASIL, 2016, p. 55-6).

De posse dessa informação, julga-se importante, então, apontar qual o papel atribuído aos indígenas nos exemplares dos três níveis da coletânea. O intuito, neste momento, não é apenas avaliar a forma como são abordados os conteúdos referentes à temática, identificando suas falhas e carências. A intenção é, principalmente, apresentar proposições sobre como os conteúdos relativos à história e cultura indígena poderiam estar sendo abordados nos diferentes contextos históricos apresentados por esta e por outras coletâneas didáticas de História, o que contribuiria para a sua conformação à Lei n. 11645/08 e suas diretrizes. Assim sendo, optou-se por efetuar a análise individual dos volumes, apresentar seus conteúdos e discorrer sobre as suas potências, carências e possibilidades de complementação das informações.

#### *Vontade de Saber: História – 7º ano*

O conteúdo do volume do 7º ano aborda um período bastante longo da história, cobrindo desde a formação da Europa Medieval, no século V, até a consolidação da colonização na América Portuguesa, no século XVIII. Nesta conjuntura, a presença indígena no território brasileiro é exposta na versão PNLD 2014/2016 como apêndice de um capítulo em que o(as) autor(as) se propõem a estudar o continente americano em período anterior à presença europeia. Neste capítulo, intitulado “A América antes da chegada dos europeus”, a diversidade de povos existentes no continente é apresentada por meio de um mapa etnohistórico retirado do livro *A América que os europeus encontraram*, escrito por Henrique Peregalli (1994). Junto a este mapa, estão situadas algumas ilustrações que apresentam imagens de indígenas de diferentes povos, entre os quais Esquimós, Maias, Incas, Sioux, Guaranis e Apicás.

Embora não exista uma indicação sobre a autoria das imagens, nem uma explicação sobre os objetivos destas representações, sua presença no livro é importante,



pois atenta, mesmo que minimamente, para a compreensão da existência de uma diversidade cultural e uma multiplicidade de povos vivendo no continente em período anterior à invasão europeia. No decorrer do capítulo, observa-se a manutenção da abordagem tradicional clássica presente na grande maioria dos livros didáticos de História; isto é, mantém a ênfase analítica nas civilizações mesoamericanas e andina (maias, astecas e incas), em detrimento a outras populações originárias do continente em diferentes épocas e contextos. A ênfase a estas populações ocorre já no título do subcapítulo, denominado “Algumas civilizações importantes da América” (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012a, p. 79).

É importante esclarecer que ao enfatizar este detalhe, não se pretende questionar ou subvalorizar a importância destas populações para história do continente. Ressalta-se, simplesmente, que a abordagem presente no capítulo coloca em evidência uma relação dicotômica quando atribui maior destaque a populações cujas configurações socioculturais, dinâmicas político-religiosas, modos de produção, redes de relacionamento, entre outras características, acabaram tornando-as mais (re)conhecidas ao redor do mundo. Neste modelo, atribui-se às mesmas denominações do tipo *sociedades complexas* ou *altas culturas*, “[...] que desenvolveram elementos característicos de uma civilização” (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012a, p. 79), galgando, por isso, mais destaque do que os povos das chamadas *sociedades simples ou frias*<sup>7</sup>, termo geralmente associado aos povos com características nômades e seminômades que, em virtude das particularidades sociais, territoriais e culturais, não desenvolveram padrões organizacionais e tecnológicos similares aos incas, maias e astecas.

No mesmo capítulo do livro do 7º ano, há uma fotografia de um pai e um filho da etnia Waurá, povo habitante do Parque Indígena no Xingu (MT). Na legenda da

<sup>7</sup> Expressão cunhada pelo antropólogo Claude Lévy Strauss e erroneamente interpretada como “sociedades sem história”. Maria Amélia Schmidt Dickie explica que, embora leituras equivocadas tenham disseminado a percepção de que ao denominar certas sociedades indígenas de sociedades frias, o antropólogo francês estivesse considerando que estas não possuíam história, o que Lévi-Strauss alertava é que estas sociedades não concebem a mudança relacionada ao tempo. A estrutura social das chamadas sociedades quentes contém em si os mecanismos de mudança, concebida como produtora da ordem e não como desagregadora. Neste caso, o tempo é concebido como instrumento – como algo manipulável – de transformação e estas são as sociedades que tem história porque fazem uma relação entre tempo e mudança (DICKIE, 2012, p. 10).

foto consta a seguinte descrição: “Fotografia recente de pai e filho indígenas da etnia Waurá”. Chama a atenção, neste caso, o fato de os dois estarem representados com pinturas e adornos corporais característicos dos momentos de festas e/ou rituais. Tal fato não causa estranhamento quando se explicita o contexto e o objetivo para o qual a fotografia foi tirada. Porém, como não é o que acontece no caso, a falta de contextualização da fotografia lhe confere fragilidade enquanto representação histórica, principalmente porque tende à manutenção de uma concepção naturalizada da cultura indígena (OLIVEIRA, 1999, p. 115). Onde está o perigo destas representações descontextualizadas? O etnólogo João Pacheco de Oliveira (1999) explica com mais propriedade:

A concepção naturalizada de cultura adequa-se perfeitamente à representação do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de difícil desmontagem. A representação cotidiana sobre o índios, como já dissemos em outras ocasiões, é a de um indivíduo morador da selva, detentor de tecnologias mais rudimentares e de instituições mais primitivas, pouco distanciado portanto da natureza.[...] Tal representação traz imbricada consigo a suposição de primitividade, que a qualquer momento pode gerar a possibilidade de vir a instituir-se uma polaridade entre as culturas indígenas (quase) intocadas (seriam as autênticas) e aquelas afetadas por processos de aculturação (seriam inautênticas pois conteriam elementos exógenos e espúrios). (OLIVEIRA, 1999, p. 115).

O risco da exposição de uma concepção naturalizada de cultura é a manutenção de (pré)conceitos a respeito das sociedades indígenas no tempo presente. O “chão da escola”, neste contexto, surge como espaço de reprodução ou ruptura dos estereótipos arquetípicos construídos sobre os povos originários. Assim sendo, o cuidado, a sensibilidade da representação, precisa avançar não apenas na prática docente, mas também nos instrumentos didáticos que, em grande medida, a consubstanciam.

Ao ressaltar a questão da falta de contextualização neste caso, não se quer afirmar que o(as) autor(as) da coletânea compartilhem da suposição de primitividade ou de cristalização sociocultural das populações indígenas, até porque, em alguns trechos do livro o(as) mesmo(as) tem o cuidado de explorar a temática indígena fazendo uma relação conceitual entre passado e presente. Exemplo disso é que, ao explicar a situação dos indígenas no Brasil atual, abordam a problemática da invasão de territórios indígenas e a desestruturação de muitas

comunidades devido ao contato. A ilustração do cotidiano de uma comunidade indígena na atualidade é apresentada em página inteira com a representação gráfica uma aldeia Caiapó. Essa ilustração é importante, pois demonstra algumas permanências em termos de referências tradicionais da cultura (moradias, artes, organização sociopolítica) mas também as apropriações feitas a partir do contato (casas de alvenaria, televisão, futebol, entre outras) (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012a, p. 88-9).

A maior crítica a ser feita neste caso é com relação ao tímido esforço analítico a respeito da imagem por parte do(as) autor(as). Embora a imagem seja referenciada como uma representação artística feita com base em estudos históricos (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012a, p. 89), estas fontes não se somam à leitura interpretativa da imagem. Não se evidencia uma problematização a respeito das apropriações e ressignificações de elementos não indígenas por parte das populações indígenas e, ao mesmo tempo, não apresenta o processo inverso, isto é, as heranças indígenas presentes em nosso cotidiano, seja na língua, na alimentação, na religiosidade, entendidas como heranças base, mas também outras que vem sendo mais evidenciadas na atualidade, como as iniciativas de produção de alimentos com base em saberes indígenas, as manifestações na literatura, a onomástica, entre outras. Essa forma estendida de compreensão das partilhas de influências auxiliaria os estudantes a compreenderem a concepção de dinamicidade da cultura, conforme apontado linhas atrás.

No capítulo dedicado à colonização na América Portuguesa há uma importante associação de imagens. Num pormenor é apresentada a ilustração corriqueira de um mapa da costa brasileira, com figuras de indígenas cortando e transportando pau-brasil, (recorrente em praticamente 100% dos livros didáticos sobre o período colonial brasileiro). Em outro, há uma fotografia do ano 2000, sobre os protestos de diferentes povos indígenas frente ao evento de comemoração aos 500 anos de “descobrimto” (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012a, p. 178-9). Considero esta associação importantíssima, pois destaca um dos aspectos que a “Nova História Indígena” vem tentando construir desde a década de 1990: o protagonismo indígena.<sup>8</sup> Ao contestar a comemoração de 500 anos de exploração

<sup>8</sup> Neste período inauguraram-se ainda debates e reflexões a respeito da história indígena ensinada nas escolas e da presença indígena em livros didáticos. Sobre este último ponto, vale destacar

do território, que representou violência, desestruturação e desaparecimento de diversas etnias, temos uma demonstração de agência por parte das inúmeras etnias indígenas existentes no país. Através de seu engajamento em pautas sociais, culturais e políticas, deixam claro que a história dos indígenas no Brasil precisa ser conectada, articulada com a história nacional e não submissa à mesma, como as narrativas simplificadoras buscaram fazer ao longo dos séculos XIX e XX. Este é um direito constitucional e está previsto nas diretrizes para o ensino de História e Cultura Indígena.

O mesmo livro do 7º ano, na versão PNLD 2017/2019, traz na capa uma montagem fotográfica onde aparece um grupo de indígenas em uma fila, ornamentados com pinturas e adereços, indicando a prática de algum ritual, sobreposta pela foto de um menino sorridente. A autoria é indicada na contracapa, “Fotomontagem de José Victor E. C. formada pelas imagens Renato Soares/Pulsar (fundo) e José Vitor Alorza/ASC images (perfil)” (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2015a, contracapa). Não existe nenhum tipo de explicação sobre o contexto da imagem e muito menos a que povo e época pertencem estes indígenas.

Em relação ao conteúdo, apresenta o mesmo mapa da versão anterior (PEREGALLI, 1994), assim como as mesmas imagens para representar a diversidade dos povos indígenas da América. Mantém ainda a mesma ênfase nas características, sociais, econômicas e culturais de Incas, Maias e Astecas em detrimento às demais populações originárias do continente americano. Esta versão não apresenta a imagem do pai e filho da etnia Waurá como vetor da diversidade dos índios no Brasil. Em vez dela, a imagem apresentada é um desenho do artista francês Hercule Florence (séc. XIX), representando alguns indígenas do povo Apicá, que habitou a região onde hoje se encontra o estado do Mato Grosso. Esta substituição é combinada com a exclusão da fotografia do ano 2000,

---

o revelador artigo *Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil*, de Luiz Donizete Benzi Grupioni, publicado no livro organizado pelo próprio Grupioni em parceria com Aracy Lopes da Silva (1995), intitulado: “Temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus”. Neste capítulo, o autor tece severas críticas aos livros didáticos produzidos no Brasil à época da publicação do artigo (1995), considerando que os mesmos, embora se esforçassem a disseminar uma cultura de respeito e tolerância aos grupos etnicamente diversos, mantinham a cultura indígena presa a um passado estanque, aparecendo somente em função do colonizador, em situação de coadjuvância, tendo subtraída sua condição de sujeito histórico (GRUPIONI, 1995, p. 487).

que trazia os protestos de indígenas ao evento de comemoração aos 500 anos de “descobrimento”.

No computo geral, é possível considerar que o volume representa um recuo no tocante ao esforço de aproximar os vínculos de um passado colonial com a atual conjuntura. Deste modo, o conteúdo apresentado reforça a cristalização dos indígenas em um passado remoto, não datado e não contextualizado, pois, ao negligenciar as trajetórias históricas dos povos originários, o seu engajamento político, suas lutas por demandas sociais e territoriais, destitui destes a capacidade de atuação como sujeitos históricos plenos, cujas escolhas, demandas, alianças e negociações, influenciaram sobremaneira o avanço ou o retrocesso do processo de colonização.

O maior problema identificado no livro do 7º ano, nas duas versões, é a sua falta de consistência argumentativa. Se em certos trechos dedicados à colonização europeia há um destaque para a presença e para o protagonismo indígena neste período, em outros persiste uma versão da história onde o papel das populações indígenas é relegado a um apêndice em relação aos colonizadores. Tal contradição se deve à abordagem escolhida para identificar as relações estabelecidas entre indígenas e não indígenas, ainda baseadas em exploração da mão de obra, escravização, catequização e resistências, onde nenhum dos temas é explorado de forma mais detalhada e com exemplificações que permitam evidenciar as ações e as escolhas indígenas. Neste sentido, embora haja um esforço para identificar a diversidade cultural durante o período, as dinâmicas socioculturais representativas das relações de alianças, negociações e dinâmicas próprias de cada povo não são trazidas no texto, o que prejudica a atribuição de protagonismo aos indígenas, como propõem as diretrizes para a aplicação da Lei n. 11.645/08.

#### *Vontade de Saber: História – 8º ano*

O livro do 8º ano desta coletânea abarca o período histórico que vai da chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808, até o fim do período monárquico, em 1889. O enfoque temático do livro está orientado para as questões políticas e econômicas do Brasil Império, com pouquíssimo espaço para o tratamento da diversidade étnico-racial do país naquele contexto. No período de 81 anos, a presença indígena é praticamente ignorada, sendo que em poucos momentos se faz referência aos mesmos.

Um destes momentos é logo no capítulo 1, de introdução ao estudo da História, onde se solicita a análise de uma charge do cartunista Angeli (publicada em fevereiro de 2005 na Folha de São Paulo) onde estão dispostas duas imagens em paralelo, representando um indígena em situações distintas no passado e no presente (uma em um ambiente de floresta e outra em um lixão). Atual e importantíssimo, o tema que retrata a disputa ideológica pela demarcação de terras indígenas por setores favoráveis e contrários não é explorado. Há necessidade de maior aprofundamento e discussões embasadas para não deixar a discussão fluir apenas para a perspectiva exclusiva da análise de fontes históricas.

Os outros dois momentos se referem a um pequeno trecho do subcapítulo referente à sociedade brasileira pós-independência, onde se destaca que existiam cerca de 800 mil indígenas à época (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012b, p. 156) e, num quadro chamado “Explorando o tema”, no qual o(as) autor(as), discorrem sobre a formação da identidade nacional a partir da observação do famoso pano de boca desenhado por Jean Baptiste Debret em 1822, com o objetivo de homenagear o recém criado Império (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012a, p. 188). Em nenhuma destas oportunidades há uma problematização dos temas.

A versão do livro para o PNLD 2017/2019 também não avança em nada em relação à temática, mantendo as mesmas únicas referências aos indígenas no Brasil que a versão anterior, embora apresente potencial para isso, como por exemplo, num mapa bastante interessante da província de São Paulo em 1886, organizado pela Sociedade Promotora de Imigração, onde aponta as “ótimas oportunidades” para os imigrantes que viessem para o Brasil em busca de terras e trabalho. No mapa, toda a região sudoeste paulista aparece em coloração verde, distinguindo-se do restante do mapa da província, onde podem ser lidos os seguintes dizeres: “terrenos despovoados” (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2015b, p. 259). Não há, porém, nenhum convite à reflexão e/ou problematização sobre as intencionalidades das companhias colonizadoras em apresentar estes territórios como despovoados. Referências aos povos da cultura Jê e Tupi-Guarani, cuja presença histórica na região remonta aos tempos pré-coloniais (BORELLI, 1984; MONTEIRO, 1994; RODRIGUES, 2001; SPOSITO, 2006) também não aparecem.

A ideia que o livro didático do 8º ano passa, em ambas as versões, é que os indígenas “desapareceram” das relações sociais do país durante o Império. Fatos

históricos importantes que envolvem estas populações são relegados ao esquecimento. Não são contempladas questões fundamentais, que influenciaram as dinâmicas das relações das populações indígenas com o Estado Nacional, como as Cartas Régias protocoladas por Dom João VI nas quais o mesmo autoriza as chamadas “guerras justas” contra os índios *botocudos* de Minas Gerais e de São Paulo, revogadas apenas em 1831. Não é citado o projeto de integração dos índios à sociedade nacional, organizado por José Bonifácio de Andrada e Silva e publicado no seu livro intitulado *Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*, de 1823. Pontos importantes sobre os direitos indígenas (ou a retirada deles) aos territórios ocupados também são negligenciados ao não se fazer referência ao *Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* (Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845), singular documento indigenista do Império que orienta ações administrativas para indígenas aldeados e estabelece normativas para a criação de novos aldeamentos.

Os inúmeros conflitos bélicos ocorridos no período imperial, a exemplo da Cabanagem, da Revolução Farroupilha e da Guerra do Paraguai, tiveram impacto direto e indireto nas vidas de muitos povos indígenas, assim como tiveram na vida dos africanos e afro-brasileiros escravizados. Se por um lado o livro tem o mérito de apontar, em alguns casos, as consequências das guerras e revoltas para estes últimos, a participação ou mesmo as consequências das guerras para os povos indígenas no Brasil é completamente ignorada.

Na coletânea, a *Lei de Terras* (Lei n. 601, de 18 de setembro de 1850), que regulamenta a aquisição de terras no Brasil, estabelecendo a compra como a única forma de acesso às mesmas (o que teve um impacto enorme sobre as populações indígenas, pois ignorou-se a posse destas sobre seus territórios, considerando-os como terras devolutas e distribuindo-as para a colonização), é resumida a uma normativa governamental cujo objetivo era demarcar as propriedades, separando as terras públicas das privadas. As consequências da lei para camponeses pobres, ex-escravos e, em especial às populações indígenas não são detalhadas ao longo dos capítulos. Caso o fossem, implicariam em importantes elos de ligação que permitiriam, por exemplo, discorrer com mais propriedade sobre as circunstâncias expostas na charge apresentada no capítulo 1, cujo conteúdo levaria necessariamente a um debate sobre os direitos indígenas aos seus territórios historicamente ocupados, atendendo, assim, um dos pontos das diretrizes de 2016.

### *Vontade de Saber: História – 9º ano*

Dedicado à análise histórica do mundo contemporâneo, os volumes do 9º ano trazem em seu conteúdo um modelo de história integrada, apontando as transformações mundiais entre o final do século XIX até a contemporaneidade. Com relação ao Brasil, o conteúdo cobre desde a proclamação da República, em 1889, até o mundo contemporâneo (na versão PNLD 2014/2016, vai até a eleição de Dilma Rousseff à presidência em 2010 e o PNLD 2017/2019 até sua reeleição em 2014).<sup>9</sup> Verifica-se, ao longo dos capítulos, a inclusão de conceitos importantes para a compreensão do período, como política, cultura, trabalho, economia, ideologia, capitalismo, socialismo e etnocentrismo. Observa-se, no entanto, que há pouco espaço para a questão da diversidade étnica brasileira em suas páginas.

Para o início do período republicano, a ênfase neste campo é centrada na imigração, com destaque para o papel dos imigrantes no campo, nas cidades e suas formas de organização (ligas e sindicatos, principalmente). No tocante à questão afro-brasileira, o livro explora parcialmente o cotidiano dos ex-escravos nas cidades, bem como a fundação de redes de solidariedade para auxílio dos mais necessitados. Questões relacionadas à resistência cultural deste segmento social são resumidas à capoeira e à religiosidade. Sobre os indígenas, não há nenhum tipo de abordagem. No restante do livro, que perpassa o fim da “República Velha”, pela Era Vargas, Regime Militar e pela Redemocratização, os temas trabalhados giram em torno de aspectos políticos e econômicos principalmente, com espaços pontuais nos quadros “explorando o tema” para os sujeitos históricos, panorama social, cultura e ciências. Em nenhum destes quadros, na versão do PNLD 2014/2016 a temática indígena é representada, nem mesmo de forma indireta.

A não abordagem da temática não se deve por falta de fontes históricas, pois, como demonstram inúmeros estudos, a questão indígena movimentou o cenário político e social de todo o século XX. Logo no início do século, mais precisamente em 1910, o governo federal, pressionado pelas denúncias internacionais de extermínio de indígenas<sup>10</sup>, vai criar um órgão governamental que ficará responsável

---

<sup>9</sup> Lembrando que a data de publicação da coletânea PNLD 2014/2016 é 2012 e da coletânea PNLD 2017/2019 é 2015.

<sup>10</sup> As narrativas de confrontos entre populações indígenas e frentes de expansão agrícolas se tornaram corriqueiras em jornais e periódicos do início do século XX. As investidas dos Kaingang



pela política indigenista no país: o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)<sup>11</sup>. Este fato alcançou grande repercussão nacional e está muito bem documentado por diversos autores (SANTOS, 1970; 1973; RIBEIRO, 1986; SOUZA LIMA, 1995; WITTMANN, 2007; FREIRE, 2011). Seria importantíssimo que as relações estabelecidas entre as frentes de imigração/migração e as populações indígenas fossem abordadas no livro, pois contribuiria para uma análise mais completa da situação fundiária e das relações étnico-raciais no contexto da expansão das fronteiras agrícolas no Brasil.

O SPI ficou responsável pelas ações de proteção e assistência às populações indígenas entre 1910 e 1967, quando, após denúncias de corrupção e violências contra indígenas, acaba sendo extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), já durante o Regime Militar (1964-1985). O período, assinalado por projetos desenvolvimentistas e autoritários, marcou profundamente a história brasileira e indígena. Momentos históricos importantes como o denominado “milagre econômico”, que deram vazão à construção de vias de conexão entre as regiões, como a estrada transamazônica, a abertura de novas frentes agropastoris no centro-oeste e norte, grandes projetos hidrelétricos, tiveram impactos substanciais para muitas etnias indígenas (DAVIS, 1978; VALENTE, 2017). A própria perseguição a lideranças indígenas que confrontavam os interesses do regime são ignoradas nesta versão. São fatos bastante documentados por meio de fotografias, vídeos, jornais, livros e outras publicações<sup>12</sup> que possibilitam a construção de sínteses didáticas claras e essenciais para os livros escolares, especialmente

---

nas fazendas cafeeiras e nas frentes de trabalho da estrada de ferro Noroeste do Brasil, no estado de São Paulo impulsionaram uma reação severa por parte de autoridades políticas e econômicas da região. No sul do Brasil, em SC, eram os Botocudos (Xokleng), considerados ameaças aos lotes coloniais, sendo, por isso, perseguidos, ameaçados e mortos por bugreiros contratados por políticos e agências de colonização. Essas ocorrências só mereceram atenção do governo brasileiro quando tiveram repercussão internacional, por meio das denúncias do naturalista tcheco Alberto Vojtech Friê, no XVI Congresso de Americanistas de Viena em 1908 (SANTOS, 1970; WITTMANN, 2007).

<sup>11</sup> Inicialmente denominado Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), foi aprovado e publicado através do Decreto n. 8.072, de 20 de junho de 1910, e efetivamente regulamentado pelo Decreto n. 9.214, de 15 de dezembro de 1911. Seu primeiro Diretor Geral foi o Marechal Candido Mariano Rondon.

<sup>12</sup> Há inúmeros autores que dedicam capítulos ou obras inteiras a respeito do tema. Para maiores detalhes, ver: DAVIS, Shelton. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978; VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

em uma coletânea que demonstra preocupação em explorar os temas a partir de diferentes fontes e abordagens.

A própria constituição de 1988, que trouxe importantes avanços no tocante aos direitos indígenas<sup>13</sup> é subdimensionada no livro. São dedicados apenas dois pormenores para ilustrar este importante momento da história brasileira. Num deles, o destaque é dado à imagem das costas de três indígenas que assistem aos discursos de parlamentares no Congresso Nacional durante a cerimônia de promulgação da Constituição (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012c, p. 210). O segundo refere-se a um trecho no qual é destacado que os indígenas “[...] tiveram assegurado o direito às terras que tradicionalmente ocupavam” (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2012c, p. 215). Resumir a presença indígena a esses pequenos elementos contribui para diminuição de seu protagonismo também na montagem do texto constitucional. Durante a Assembleia Constituinte de 1987/88, foram elencadas importantes questões que depois acabaram incorporadas à carta magna, como: reconhecimento das organizações sociais, costumes e tradições, inalienabilidade das terras que ocupam, usufruto exclusivo dos recursos naturais, obrigatoriedade da União pela demarcação das terras, entre outros. A diversidade cultural e as representações socioculturais indígenas são deixadas na invisibilidade nesta versão do livro didático.

É possível observar, felizmente, que há um avanço conceitual na versão do PNLD 2017/2019 em relação à anterior. A questão dos direitos e o papel dos sujeitos históricos indígenas são elencados no subcapítulo dedicado à análise do panorama social do Brasil no mundo contemporâneo, quando se observa um real destaque para a temática indígena. Embora não faça uma discussão sobre a diversidade étnico-racial, a perspectiva dos direitos indígenas é bem representada através da citação do artigo 231 da CF88, bem como aponta argumentos dos grupos políticos e ideológicos que militam contrários e a favor dos referidos direitos.

No panorama da história recente, destaca-se a apresentação de um mapa com a representação das áreas habitadas por indígenas no território nacional e de

---

<sup>13</sup> Na CF/88, um capítulo é dedicado aos povos indígenas. Destaca-se o artigo 231 do capítulo XIV, onde “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).

um cartaz sobre o vestibular específico para indígenas, promovido em 2014 pela Universidade do Centro Oeste do Paraná (UNICENTRO), que remete à presença indígena no ensino superior no Brasil (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2015c, p. 316-7). Importante também ressaltar a evidência do protagonismo indígena na história quando, no quadro “o sujeito na história”, é apresentado o cacique Ângelo Kretã, importante liderança Kaingang que participou ativamente, entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, do movimento de retomada de áreas indígenas invadidas por posseiros e madeireiros nos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (PELLEGRINNI; DIAS; GRINBERG, 2015c, p. 316-7).

Embora ainda insuficiente para abarcar a complexidade e a dinâmica da temática indígena, o fato de realçar temas como a luta pela terra, a educação escolar e universitária e a distribuição geográfica das terras demarcadas no território brasileiro, a versão do PNLD 2017/2019 retira os indígenas da quase invisibilidade promovida pela versão anterior. É um avanço, sem dúvida, que contribui para desmistificar a perspectiva da extinção e/ou assimilação dos povos originários e avançar no reconhecimento de seu protagonismo histórico.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nos últimos anos tem-se evidenciado um grande movimento de autovalorização étnica e cultural por parte das populações indígenas no contexto latino-americano. No caso do Brasil, o fenômeno perpassa desde movimentos de etnogênese até as pautas reivindicatórias por maior autonomia nos processos de escolarização específicos e diferenciados. No campo das ciências humanas, caminha a valorização das cosmovisões de cada povo e o protagonismo dos próprios sujeitos indígenas enquanto agentes da mudança. A Nova História Indígena, neste sentido, contribuiu significativamente para desvelar novos olhares e novas interpretações sobre os povos indígenas no Brasil, ao compreender os mesmos não como objetos de estudo, mas como protagonistas e agentes de sua própria história. Quanto ao papel do Estado, houve uma ampliação em termos de decretos, leis, estatutos, projetos e outras ações que fornecem subsídios aos autores e autoras de livros didáticos para suplantarem as narrativas clássicas, insuficientes para compreensão escolar sobre as dinâmicas sociais, culturais, políticas e cosmológicas que envolvem os povos indígenas.

Em termos de conteúdos para a educação no contexto das relações étnico-raciais, é preciso destacar que a coletânea *Vontade de Saber: História* apresenta um avanço significativo no tocante à história da África, dos povos africanos e dos afro-brasileiros. No exemplar do 7º ano, por exemplo, são encontradas referências aos reinos e impérios africanos existentes entre os séculos VI e XVI; no volume do 8º ano é apresentada a África no contexto do século XIX ainda com seus impérios, mesmo com o desenvolvimento do processo de colonização europeia; no tocante ao 9º ano, são observados os processos de independência dos estados africanos no século XX. Há, nesta perspectiva, uma observância das orientações presentes nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. A mesma atenção, no entanto, não é observada quando se analisa o conteúdo referente à temática indígena.

Não se trata aqui, obviamente, de afirmar que a abordagem referente à história africana e afro-brasileira mereceria menos espaço que história e cultura indígena. Pelo contrário, ambas são fundamentais para a ampliação do leque conceitual dos estudantes acerca das diferentes tradições e origens do povo brasileiro e para o rompimento de uma tradição de ensino de História escancaradamente eurocêntrica. O que se propõe é que haja uma ampliação em termos de quantidade e qualidade no conteúdo de ambos os temas, como indicado pela Lei n. 11645/08, fornecendo subsídios que permitam superar as deficiências no ensino dos mesmos, marcado historicamente por abordagens genéricas e descontextualizadas. Somente com isso as literaturas didáticas podem efetivamente contribuir com o combate ao preconceito e a discriminação muitas vezes veiculadas em suas próprias páginas.

Ainda assim, não se pode cometer injustiças e afirmar categoricamente que na coletânea *Vontade de Saber: História*, as populações indígenas sejam apresentadas exclusivamente a partir de realidades fixas e imutáveis ou com sua pluralidade completamente apagada. Também não há em seu conteúdo a vinculação clássica do índio exótico e romântico, em situação de assimilação e conseqüente extinção enquanto populações social e culturalmente distintas. No mesmo sentido, não existe um completo silenciamento ou ignorância a respeito das demandas indígenas no tempo presente. Porém, não se pode negligenciar o fato preocupante de que uma pesquisa desenvolvida encontrou, mais de 10 anos

após a promulgação da Lei n. 11.645/08, uma defasagem considerável em relação aos conteúdos relativos ao ensino da História e Cultura Indígena em materiais didáticos distribuídos em 18 das 25 escolas públicas municipais de Florianópolis. Deste modo, conclui-se que o conteúdo da coletânea em questão é insuficiente para o ensino de uma história reflexiva e problematizadora sobre os indígenas no Brasil.

As sugestões e indicações neste artigo têm o intuito, além de promover o preenchimento de algumas lacunas históricas observadas na coletânea em questão, também contribuir para que haja um avanço nos tópicos já existentes. Embora se compreenda que o livro didático não seja o único e exclusivo instrumento utilizado pelos professores e professoras em suas aulas, em muitos casos ele é fundamental, inclusive condicionando atividades e estratégias pedagógicas. Exatamente por esse caráter, se o texto didático puder suscitar novos questionamentos, debates e reflexões que possibilitem aos estudantes perceberem as populações indígenas como presentes e atuantes nas diferentes esferas da sociedade, ele já terá correspondido tanto aos intuitos educativos e políticos, quanto aos valores humanos tão necessários a uma sociedade democrática e plural.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M. R.C. A atuação dos indígenas na história do Brasil: revisões historiográficas. *In: Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, 2017. p. 17-38. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>

ALMEIDA, M. R.C. *Os índios na história do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

BANIWA, G. S. L. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. *In: Revista Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 12, 2007. p. 127-46. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/136>. Acesso em: 2 dez. 2020.

BITTENCOURT, C. M. F. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2018.

BORELLI, S. H. S. Os kaingang no estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. *In: MONTEIRO, J. M.; RANGEL, L. H.; ANDRADE, L. M. M.; LUIZ, M. L. M.; GOMES, R. S.; GUERRIERO, S.; BORELLI, S. H. S. Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu, 1984.

BRASIL. Ministério da Educação. *PNLD 2017/2019*. Brasília-DF, 2016.

BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Operacionais para a implementação da história e das culturas dos povos indígenas na Educação Básica, em decorrência da Lei n. 11.645/2008*. Brasília-DF, 2015.

BRASIL. *Lei n. 11.645*, de 10 de março de 2008. Obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília-DF, 2008. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm). Acesso em: 12 mar. 2019.

BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília-DF, 2004.

BRASIL. *Lei n. 10.639*, de 9 de janeiro de 2003. Obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. Brasília-DF, 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm). Acesso em: 12 mar. 2020.

BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília-DF, 1988.

CAIMI, F. E. O livro didático de história e suas imperfeições: repercussões do PNLD após 20 anos. In: ROCHA, H. A. B.; REZNIK, L.; MAGALHÃES, M. S. (Org.). *Livros didáticos de história: entre políticas e narrativas*. 1. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2017. p. 23-45.

COELHO, M. C.; COELHO, W. N. B. O ensino de história e os desafios da diversidade: a conformação da consciência histórica nos processos de implementação da Lei 10639/2003. In: ROCHA, H.; MAGALHÃES, M.; GONTIJO, R. *O ensino de história em questão: cultura histórica, usos do passado*. Rio de Janeiro: FGV, 2015. p. 283-304.

CUNHA, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DAVIS, S. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

DICKIE, M. A. S. Levi Strauss e os fios da história. In: GROISMAN, A. *et al. Antropologia em primeira mão*. Florianópolis: UFSC, 2012.

FLORIANÓPOLIS (Estado). Secretaria Municipal de Educação. *Diretrizes Curriculares para a Educação Básica da Rede Municipal de Ensino de Florianópolis/SC*. Florianópolis, 2015. Disponível em: [http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/25\\_05\\_2015\\_13.21.19.a8cfbc1ba45502447185ee928a98ce06.pdf](http://www.pmf.sc.gov.br/arquivos/arquivos/pdf/25_05_2015_13.21.19.a8cfbc1ba45502447185ee928a98ce06.pdf). Acesso em: 13 abril 2019.

FONSECA, S. G. *Didática e prática de ensino de História: experiências, reflexões e aprendizados*. Campinas: Papyrus, 2012.

FREIRE, C. A. R. (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Rio de Janeiro: FUNAI, 2011.

GRUPIONI, L. D. B. Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. In: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (Org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo: Global, 1995 p. 481-525.

MONTEIRO, J. *Tupi, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e Indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2001.

MONTEIRO, J. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, J. P. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

PELLEGRINNI, M. C.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Vontade de saber – história*. 7º ano. 2. ed. São Paulo: FTD, 2012a.

PELLEGRINNI, M. C.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Vontade de saber – história*. 8º ano. 2. ed. São Paulo: FTD, 2012b.

PELLEGRINNI, M. C.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Vontade de saber – história*. 9º ano. 2. ed. São Paulo: FTD, 2012c.

PELLEGRINNI, M. C.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Vontade de saber – história*. 7º ano. 3. ed. São Paulo: FTD, 2015a.

PELLEGRINNI, M. C.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Vontade de saber – história*. 8º ano. 3. ed. São Paulo: FTD, 2015b.

PELLEGRINNI, M. C.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Vontade de saber: história*. 9º Ano. 3. ed. São Paulo: FTD, 2015c.

PEREGALLI, H. *A América que os europeus encontraram*. São Paulo: Atual, 1994.

PINSKY, J.; PINSKY, C. B. O que e como ensinar: por uma história prazerosa e consequente. In: KARNAL, L. (Org.). *História na sala de aula: conceitos, propostas e práticas*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p. 17-36.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

RODRIGUES, R. A. *Cenários da ocupação guarani na calha do Alto Paraná: um estudo etnoarqueológico*. 2001. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2001.

SANTIAGO, A. R. F. A viabilidade dos PCNs como política pública de intervenção no currículo escolar. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO [ANPED], 23., 24-28 set. 2000, Caxambu. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: ANPED, 2000. Disponível em: <https://www.anped.org.br/biblioteca/item/viabilidade-dos-pcn-como-politica-publica-de-intervencao-no-curriculo-escolar>. Acesso em: 10 dez. 2020.

SANTOS, S. C. *Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência Xokleng*. Florianópolis: Edeme, 1973.

SANTOS, S. C. *A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: UFSC, 1970.

SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MARI/MEC/UNESCO, 1995.

SOUZA LIMA, A. C. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995.

SPOSITO, F. *Nem cidadãos, nem brasileiros: indígenas na formação do estado nacional brasileiro e conflitos na província de São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em História Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2006.

VALENTE, R. *Os Fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VARNHAGEN, F. A. *História Geral do Brasil [1854]*. 7. ed. São Paulo/Belo Horizonte: Edusp/Itatiaia, 1980.

WITTMANN, L. T. *O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.



**Sobre o autor:**

**Sandor Bringmann:** Mestre e doutor em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduado em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor Adjunto do Departamento de Metodologia de Ensino na UFSC. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ensino de História (ProfHistória/UFSC). E-mail: s\_bringmann@yahoo.com.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3866-0026>

Recebido em: 03/06/2020

Aprovado para publicação em: 08/03/2021

# Transformações na cerâmica kadiwéu em Mato Grosso do Sul, Brasil

## *Transformations in kadiwéu ceramic in Mato Grosso do Sul, Brazil*

Gilberto Luiz Alves<sup>1</sup>  
Selma Maria Rodrigues<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.700>

**Resumo:** Este artigo tem por objeto as transformações ocorridas na cerâmica Kadiwéu em Mato Grosso do Sul. Objetivando analisá-las historicamente, foram essenciais categorias teóricas tomadas de Berta Ribeiro. O levantamento de dados empíricos explorou fontes primárias como relatos de antropólogos e naturalistas que palmilharam aldeias Kadiwéu desde a década de 1880. Imagens fotográficas e desenhos, além de observações sistemáticas em situações de trabalho, tanto em aldeia Kadiwéu quanto em postos de comercialização de artesanato, contribuíram para o entendimento do processo de produção e ornamentação de artefatos cerâmicos. Fontes secundárias foram buscadas em pesquisas realizadas desde o início do século XXI. Entre as conclusões foram constatadas: a) a permanência no tempo das técnicas e instrumentos de trabalho usados pelas ceramistas; b) e a transformação dos antigos utensílios em mercadorias, determinante para as mudanças das funções das peças, das suas formas e dimensões, bem como para aligeirar o processo de produção.

**Palavras-chave:** desenvolvimento regional; artesanato indígena; arte oleira.

**Abstract:** The purpose of this article are the transformations occurred in Kadiwéu ceramic in *Mato Grosso do Sul*. In order to analyze them historically, were essential the theoretical categories taken from Berta Ribeiro. The survey of empirical data explored primary sources such as reports of anthropologists and naturalists who treaded Kadiwéu villages since the 1880s. Photographic images and drawings, besides systematic observations in work situations, as much in Kadiwéu village as in craft trades, contributed to the understanding of the process of production and ornamentation of ceramic artifacts. Secondary sources have been sought in researches which have been conducted since the beginning of the 21st century. Among the conclusions were found: a) the permanence in time of the techniques and instruments of work used by

---

<sup>1</sup> Universidade Anhanguera – UNIDERP, Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Brasil.

the potters; b) and the transformation of the old utensils into commodities, determinant for the changes of the functions of the pieces, their forms and dimensions, as well as for the lightening of the production process.

**Keywords:** regional development; indigenous crafts; potter art.

## 1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objeto as transformações ocorridas na cerâmica Kadiwéu em Mato Grosso do Sul. Essas mudanças denotam, como em qualquer produto do trabalho humano, que a cerâmica indígena vem se adaptando às transformações mais gerais que operam sobre a existência material da etnia. Ou, para resumir, elas são históricas.

Ao longo do tempo, ao sabor das transformações que marcaram a vida das comunidades indígenas como um todo, mudaram as finalidades norteadoras da produção de peças cerâmicas. Esse reconhecimento impele à consideração de importante noção aristotélica veiculada em *Política*: as coisas se definem pelas funções que exercem no todo (ARISTÓTELES, 1988). Portanto, se muda a totalidade, mudam as funções das partes que a integram. E quando as funções das coisas mudam, tem-se o indicador de que elas se tornaram outras coisas. Daí a necessidade de novas definições que traduzam suas recentes formas de ser. Esse fato se patenteia nas diversas manifestações da cerâmica indígena em Mato Grosso do Sul.

Acentue-se que, atualmente, três são as etnias oleiras na região: Kadiwéu, Terena e Kinikinau. Os principais polos de produção são as aldeias Kadiwéu, em especial Alves de Barros, localizadas em sua reserva no município de Porto Murtinho; a Aldeia Cachoeirinha, em Miranda, que concentra o grosso da produção das artesãs Terena, e a Aldeia São João, em Porto Murtinho, onde vive um contingente Kinikinau que, pela transferência de algumas famílias para a recém-fundada Aldeia Mãe Terra, em Miranda, vem gerando outro polo de produção neste local.

Ao longo do tempo, registros de viajantes analisaram a vida das etnias na região hoje correspondente a Mato Grosso do Sul. Alguns, em especial os naturalistas e antropólogos, também descreveram o processo de produção de peças cerâmicas, sobretudo entre os Kadiwéu (SMITH, 1922; BOGGIANI, 1945; LEVISTRAUSS, 1957; RIBEIRO, 1980). Antigos registros sobre a cerâmica Terena são

mais raros (OLIVEIRA, 1968; 1976). A atividade oleira dos Kadiwéu, dos Terena e dos Kinikinau vem merecendo diversas pesquisas recentes (SIQUEIRA JR, 1992; GODOY, 2001; GRAZIATO, 2008; 2011; GOMES, 2008; ALVES, 2014; 2017; 2020; CANAZILLES, 2013; SÁ; INAGAKI, 2014; KOMIYAMA, 2015; CHAVES, 2015).

As manifestações étnicas na cerâmica guardam suas peculiaridades em especial quanto à ornamentação. No geral, observa-se que permaneceram no tempo técnicas como o *acordelado*, entre todas as etnias, a exploração de recursos naturais como a hematita, entre os Terena, e a resina de pau-santo, entre os Kadiwéu, bem como o uso dos instrumentos de trabalho. Mas a escassez de alguns produtos, os deslocamentos das etnias no espaço e, mais recentemente, a produção para o mercado, têm impactado a resistência, a pintura, as dimensões e as funções das peças.

Na realização da pesquisa optou-se pelo delineamento histórico. Quanto à abordagem metodológica, em face do objetivo de analisar especificamente as transformações da cerâmica Kadiwéu, foram eleitas como fontes de dados empíricos os relatos de viajantes, de autoridades administrativas, de naturalistas e de antropólogos que circularam pela região. Alguns deles ilustraram detalhadamente o processo de produção de peças cerâmicas de origem indígena desde o final do século XIX e seus escritos se tornaram relevantes registros de épocas. Foram tomados como referências os de Herbert H. Smith (1922), naturalista norte-americano que descreveu a produção da cerâmica dessa etnia na década de 1880; de Guido Boggiani (1945), artista plástico italiano que, por duas vezes, esteve entre os Kadiwéu na década de 1890; de Claude Levi-Strauss (1957), antropólogo francês que visitou os Kadiwéu na década de 1930, e de Darcy Ribeiro (1980), que realizou estudos sobre essa etnia e com ela conviveu na década de 1940. As categorias que permitiram unificar a descrição do processo de produção da cerâmica foram tomadas de Berta Ribeiro (1988).

Quando necessárias, foram consultadas fontes secundárias decorrentes de pesquisas realizadas sobre a matéria recentemente. Esses trabalhos vêm crescendo em quantidade e não podem deixar de ser referidos os estudos de Siqueira Jr. (1992), Graziato (2008; 2011), Alves (2014; 2017), Sá e Inagaki (2014) e Komiyama (2015). Imagens, em especial fotos e desenhos, contribuíram para caracterizar elementos de transformações nas peças cerâmicas Kadiwéu ao longo do tempo. Observações sistemáticas em situação de trabalho, tanto na Aldeia

Alves de Barros quanto em lojas de comercialização de artesanato, permitiram confirmar informações ou não, sobretudo quanto aos aspectos referentes à produção e ornamentação das peças.

## **2 OS RAROS REGISTROS SOBRE A CERÂMICA INDÍGENA NO SUL DE MATO GROSSO ATÉ 1880**

Os registros relativos às etnias indígenas do sul de Mato Grosso anteriores à década de 1880 são de limitada importância para o objeto deste artigo. As análises, quando muito, tangenciam a cerâmica. Como quase sempre se referem aos Guaicuru, esclareça-se que os Kadiwéu são seus únicos remanescentes no sul de Mato Grosso atualmente.

A 5 de maio de 1791, enquanto realizava expedição científica pela Capitania de Mato Grosso, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira dirigiu uma carta ao Capitão-General João de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres. Informava que os guaicuru não se fixavam. Em constante “curso” e já reconhecidos como índios cavaleiros, inclusive as mulheres cavalgavam. Por serem nômades, suas “palhoças” eram precárias, ao contrário das habitações “fixas” dos Guaná. Considerou a pintura corporal como a principal atividade artística da etnia. Os desenhos plasmavam-se na “pele” e envolviam “diversas listras e figuras”. O “urucu” (*Bixa orellana*), a “tabatinga” e o “jenipapo” (*Genipa americana*) eram usados para pintar a “face”, “as mãos e os pés, os lábios e as orelhas”. Toda mulher ostentava na “perna um sinal que é o da marca do seu cavalo” (FERREIRA, 1974, v. 1, p. 79-80).

Um desenho, produzido como registro documental de sua expedição científica, ilustrou a aparência de uma negra cativa que vivia entre os Guaicuru. Vitória era o seu nome e fez o papel de intérprete entre índios e expedicionários. Ostentava tatuagem que reproduzia grafismos étnicos, além de outros adornos típicos desse povo. Sua “cabeça raspada” e o “topete longitudinal” eram indicativos de sua condição de casada (FERREIRA, 1974, v. 1, p. 82).

Figura 1 – Vitória, negra cativa dos Kadiwéu, com pintura facial



Fonte: Ferreira (1971).

Em 1795, Francisco Rodrigues do Prado, comandante do Presídio de Coimbra, se referiu à “nação guaicuru” como “errante” e não afeita ao “cultivo da terra”. Habitava “as margens do Rio Paraguai” (PRADO, 2006, p. 21). Seus membros tinham “grande propensão para tecer” (PRADO, 2006, p. 31) e estava difundido entre eles o uso da pintura corporal. Observou que eles “Pintam todo o corpo com a tinta de duas frutas silvestres chamadas urucum e jenipapo; e na pintura guardam bastante simetria”. Sem disfarçar a aversão, acrescentou que:

[...] as grossas tintas com que [as mulheres] se pintam, as fazem desagradáveis à nossa vista; mandam-se picar com espinhos na testa, formando linhas que principiam na raiz do cabelo e vêm acabar sobre as pálpebras dos olhos, na face e na barba, onde formam um xadrez, e dão logo com tinta de jenipapo, com o que se conservam toda a vida pintadas de cor cinzenta; e as donas também fazem nos braços uns quadrados, sofrendo em todas essas ocasiões cruéis dores. [...]. Trazem também debuxada a marca do seu cavalo; o que fazem ainda no próprio corpo. (PRADO, 2006, p. 29-30).

Ao discutir a divisão sexual do trabalho, o Comandante do Presídio de Coimbra fez um registro incomum. Disse que aos homens cabiam a caça, a pesca, a extração de “carandás e palmitos”, o cuidado com os cavalos e os afazeres da “guerra”. As mulheres “fiam algodão, tecem panos e cintas, fazem cordas, louça e esteiras” (PRADO, 2006, p. 34, grifo nosso). Portanto, segundo esse testemunho, as mulheres Kadiwéu já produziam peças cerâmicas no final do século XVIII. Porém, até o segundo terço do século XIX, os escassos registros produzidos por viajantes e estudiosos não reforçaram essa assertiva.

Em 1848, o Diretor Geral dos Índios da Capitania de Mato Grosso, Joaquim Alves Ferreira, produziu uma notícia que estimava a população dos “Guaicurús-Cadiuós” em torno de “850” indivíduos. Afirmou que ela conservava “vestígios do primitivo espírito altivo e belicoso dos seus antepassados” (FERREIRA, 2001, p. 17), bem como de “sua vagabunda vida” (FERREIRA, 2001, p. 31). Desde “Coimbra para baixo”, os Kadiwéu circulavam pelas margens direita e esquerda do Rio Paraguai. Não se fixavam por muito tempo, daí o uso temporário de “tendas formadas de estacas e cobertas de esteiras e peles, verdadeiro arraial militar que em poucos momentos assenta-se e levanta-se”. Viviam “da caça e da pesca” e criavam “bastante gado cavalariço e algum lanígero”. Permutavam

“cavalos e algumas cordas e outras obras de embira por aguardente, machadinhas, facas, pano de algodão, fitas, chitas, baetas e prata para canudos com que fazem enfeites.” (FERREIRA, 2001, p. 17). Quanto aos Guaná, eram sedentários e residiam “em aldeias mais ou menos populosas” (p. xx). Também viviam da caça e da pesca, “mas principalmente da carne de vaca e dos produtos de sua lavoura. Cultivam milho, mandioca, arroz, feijão, cana, batatas, hortaliça e igualmente todos os gêneros de agricultura do país” (p. xx). Referindo-se às suas manifestações artesanais, observou que “Fiam e tecem e tingem o algodão e a lã do que fazem ótimas redes, panos, cintos e suspensórios” (p. xx). As diferentes aldeias Guaná superariam o número de 2500 indivíduos, fora os 800 “Guanás-Kinikináos” (FERREIRA, 2001, p. 19). O Diretor Geral do Índios não fez nenhuma referência à cerâmica indígena, portanto.

Quase ao mesmo tempo, em 1840, Francis Castelnau transitou por Corumbá, Albuquerque e Forte Coimbra. Foram raras as referências à arte oleira indígena, mesmo existindo no entorno aldeias Kadiwéu, Guaná e Kinikinau. Ao se reportar aos Guaná afirmou que “fabricam vasilhas de barro” (CASTELNAU, 1949, p. 247). Sobre a aldeia dos “Quiniquinaus, tribo pertencente à mesma nação guaná, porém menos civilizada”, não fez qualquer registro sobre a cerâmica (p. 248-9).

Em relação aos guaicura, escreveu que a “indústria desses índios resume-se em redes e tangas de tecido de algodão, cuja fabricação aprenderam com os brancos” (CASTELNAU, 1949, p. 243). Além de artefatos usados na guerra, viu nas suas palhoças “grandes balaies de vime e cabaças”, mas também não fez qualquer alusão a peças cerâmicas (p. 244). Sobre a pintura, observou que

Os Cadiueus pintam o corpo com jenipapo, desenhando nele figuras muito regulares, feitas de linhas concêntricas e de bonitos arabescos. [...] A mulher do principal da tribo [...] tinha o rosto enfeitado de figuras regulares [...]; o corpo era todo malhado como o da pantera [...]. A maioria das mulheres ostentava no peito um desenho muito curioso, que também era visto, [...], nas ancas dos cavalos e nos lados dos corpos dos cachorros. Soubemos depois que se tratava da insígnia do chefe da família, o qual a imprime em tudo quanto lhe pertença. (CASTELNAU, 1949, v. 2, p. 244-5).

Sobre essas insígnias, diversos viajantes e estudiosos a elas se referiram, inclusive os tomados como referências neste trabalho. É impróprio supor, a



exemplo do que afirmou Castelnau, que se tratavam de marcas de propriedade. Os grafismos inscritos nos objetos, nas pessoas e nos animais identificavam as famílias às quais estavam ligados. Darcy Ribeiro (1980) foi enfático ao atestar esse fato.

No início da década de 1860, antes da Guerra da Tríplice Aliança, um viajante italiano transitou pelo território dos Kadiwéu. Bartolomé Bossi era seu nome. Fora marinheiro e, à época, estava fixado em Buenos Aires como fotógrafo. Nas ilustrações do livro que reuniu suas observações de viagem encontra-se o desenho de um índio Kadiwéu tatuado. Sem fazer referência à cerâmica da etnia, o texto colocou em primeiro plano a pintura corporal. Homens e mulheres “Se pintan la cara y el cuerpo con Urucú y Yenipapo introduciendo la pintura en la epidermis; los dibujos no carecen de fantástica simetría. – Las mujeres ponen mayor esmero en este indeleble adorno” (BOSSI, 1863, p. 30).

Figura 2 – Índio Kadiwéu com pintura corporal



Fonte: Bossi (1863). Gravura de Lacoste Ainé baseada em fotografia de Bartolomé Bossi.

Todos os depoimentos entre o final do século XVIII até a década de 1860, portanto, reiteram a pintura corporal como a atividade artística predominante entre os Kadiwéu. Os registros sobre a cerâmica Guaná e a Kadiwéu são lacônicos. Acentue-se que, nesse interregno, nenhuma informação se referiu à beleza formal dos produtos da arte oleira ou à transposição dos motivos étnicos da pintura corporal para o suporte cerâmico.

### **3 OS REGISTROS SOBRE A CERÂMICA KADIWÉU A PARTIR DA DÉCADA DE 1880**

Na década de 1880, transeuntes começaram a ver e descrever peças cerâmicas Kadiwéu que irradiavam beleza pictórica. O primeiro registro detalhado de seu processo de produção foi elaborado por um naturalista norte-americano, Herbert H. Smith. Quando de sua visita aos Kadiwéu, constituiu uma coleção envolvendo quase duas centenas de peças cerâmicas que enviou ao Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Em 1886 publicou *O fabrico de louça entre os kadiueus*, também reproduzido como apêndice na segunda edição de seu livro *Do Rio de Janeiro a Cuyabá: notas de um naturalista* (SMITH, 1922).

Smith (1922) viu as ceramistas produzindo e descreveu as etapas do processo de produção das peças, as matérias primas e as técnicas utilizadas pelas artesãs, bem como os instrumentos empregados.

Começou por afirmar que as peças cerâmicas dessa etnia revelavam “gosto artístico refinado”, mas não “progresso apreciável” na atividade oleira. Reconheceu que a pintura corporal antecederia à pintura cerâmica e que os “desenhos mais toscos” da primeira mais tarde passaram a ser reproduzidos nos utensílios de argila. Os desenhos da pintura corporal continuavam “mais delicados e complicados que os da louça” e, quanto à execução, era “imensamente superior” (SMITH, 1922, p. 306).

Predominavam, de forma quase absoluta, peças cerâmicas de natureza utilitária. Eram, sobretudo, “panellas, jarras, alguidares e pratos de varias formas”. As artesãs se “esmeravam” na ornamentação formal. As jarras maiores eram arredondadas, as menores “cilíndricas e de pescoço curto”. Os pratos e os alguidares tinham formas variadas, desde os “redondos”, os “quadrados com ângulos arredondados”, os “oblongos” até os “ovaes com azas nos extremos”. O fundo era “regularmente encurvado” (SMITH, 1922, p. 306).

Sobre o “processo de manufactura”, Smith (1922) informou que a argila usada como base da cerâmica, o “barro pardo-escuro”, era buscada pelos homens nas “baixadas do rio Paraguay”. Acentue-se que os Kadiwéu ainda viviam na planície pantaneira e na nesga do Chaco a sudoeste de Mato Grosso. Mas longas eram as “estiradas” para obter a argila, trazida às aldeias em canoas. Então começava a faina das oleiras, exclusivamente mulheres “velhas”. As moças só se ocupavam com os “namorados” e o fabrico de “collares de contas com que se adornam” (SMITH, 1922, p. 306-7).

Coberta com “panno velho”, a argila ficava repousando sobre um “couro” enquanto a artesã triturava “cacos de louça velha” (SMITH, 1922, p. 306-7). Para tanto, usava “uma pedra lisa e ligeiramente escavada, tendo uma pedra oblonga por mão de pilão” (SMITH, 1922, p. 308). Obtida a quantidade suficiente de “pó”, era misturada ao “barro molhado”. O material resultante, a “pasta” (RIBEIRO, 1988), era “esfregado e amassado” no couro. Água ia sendo adicionada gradativamente. O “pó”, no caso, funcionava como antiplástico, material desengordurante que endurece a argila impedindo que a peça se deforme antes da queima (RIBEIRO, 1988, p. 30).

Atingida a maleabilidade desejada, a artesã juntava um “bolão de barro”. Esfregando-o entre as mãos, começava a produzir uma “espécie de corda” de aproximadamente “meio metro” e “uma polegada de grossura”. Dispondo-a “em espiral”, os “círculos” resultantes iam sendo pressionados com os dedos uns contra os outros. Para produzir uma superfície “macia”, o material era “raspado com uma concha de agua doce (Anodonta)”. Estava concluído o “fundo de panela ou de prato” (SMITH, 1922, p. 308). Para a elaboração das paredes de uma peça, como a panela por exemplo, o procedimento era análogo, com a diferença de que os roletes iam se superpondo em círculo verticalmente. O último “esbeija sobre o exterior do que lhe fica embaixo” e ambos eram presos pela artesã por meio de pressão exercida com os dedos. A intervalos de tempo mais ou menos regulares, com a mesma concha a superfície era alisada. A “beira”, quando a peça atingia a altura desejada, era “adelgada para fora”. Para adornar a “boca”, os dedos da artesã também podiam ser usados para imprimir ondulações (SMITH, 1922, p. 308-9). Essa técnica, muito difundida entre diversas etnias indígenas no Brasil para a produção de artefatos cerâmicos, foi denominada acordelado (RIBEIRO, 1988, p. 32).

Em seguida, as peças eram postas para secar por “vinte e quatro horas” à sombra, durante o dia, ou “encima do rancho, à noite”. De novo cada peça era alisada com a concha, “por dentro e por fora” (SMITH, 1922, p. 309).

Seguia-se a etapa de ornamentação. Segundo Smith (1922), nesse “lavor adicional é que as artistas índias acham seu maior enlevo”. Inicialmente, ainda “molhadas”, as peças passavam por uma operação na qual a ceramista fazia uso de um cordão de fibras de caraguatá (*Bromelia plumieri*). Esse cordão, pressionado pelos dedos sobre as paredes externas, imprimia sulcos na argila. Operações repetidas, sem “desenho prévio” ou “modelo”, conferiam contornos a formas geometrizes. Retas, curvas ou formas angulares compunham “uma cinta mais ou menos complicada, com um desenho symetrico no meio, quando nos pratos”. A impressão por cordão não era aplicada no interior das peças (SMITH, 1922, p. 309).

Prosseguindo a ornamentação, a artesã tomava um pedaço de “óxido de ferro” ou hematita, material acessível nas aldeias, e o ralava “numa pedra com alguma agua” (SMITH, 1922, p. 310). Obtido um líquido avermelhado, a ceramista nele embebia seu dedo indicador e aplicava a tinta num campo da peça demarcado pelas incisões com cordão de caraguatá. No interior das peças, sem as incisões para guiá-las, as artesãs desenhavam livremente.

Era chegada a hora da queima. “Fora do rancho”, numa fogueira a céu aberto, “achas de lenha secca” eram colocadas “em cima de um fogo meio apagado”. As peças cerâmicas eram depositadas “por cima da superfície” e “uma espécie de gaiola” com outras achas as cobriam. Abanando as brasas, a artesã fazia emergir as labaredas que asseguravam “igual calor a todos os lados da louça” (SMITH, 1922, p. 310).

Após a queima, as peças eram retiradas do fogo “com uns páus” e dispostas no chão. Com “resina preta” extraída do “páu-santo” (*Kielmeyera coriácea*), a artesã pintava, a quente, os campos não preenchidos pelo engobo de hematita. Smith considerou agradável o resultado estético do contraste entre o preto brilhante do pau-santo e o vermelho do óxido de ferro (SMITH, 1922, p. 310).

A conclusão do processo se dava quando as peças já estavam frias. Água era adicionada a “barro calcareo branco, ou cal obtida de caieira”. Com essa solução, também denominada caulim (RIBEIRO, 1988, p. 31), as partes externas eram banhadas. Após a secagem, com “panno velho ou com as mãos”, as peças

eram esfregadas. Essa operação retirava o caulim da superfície externa, à exceção do que ficara impregnado nas “linhas de corda, que assim tornam-se belamente brancas” (SMITH, 1922, p. 310-1).

Portanto, quatro cores eram aplicadas na pintura dos artefatos cerâmicos: a “amarela” da argila, a vermelha da hematita, a preta da resina de pau-santo e a branca do caulim. Segundo Smith, havia peças em que não se aplicava a resina preta e o resultado era uma “combinação muito agradável” das outras três cores. O fundo de algumas, como os pratos, era revestido tão somente de hematita. Sem qualquer outro ornamento, tornava-se “simplesmente vermelho” (SMITH, 1922, p. 311).

Eram os pratos que revelavam “lavor mais artístico”. Como “remate final”, algumas vezes eram utilizadas “por fóra da beira uma fieira de contas brancas e azues”. Pequenos buracos eram abertos nas peças, antes da queima, por onde passavam os fios que sustentavam as contas (SMITH, 1922, p. 311).

Todas as velhas eram ceramistas, mas o grau de perfeição de seus produtos era muito variável. As peças que Smith recolheu para sua coleção foram produzidas por “duas ou três mulheres”, as mais hábeis e cuidadosas. O processo de ornamentação ocasionava o maior enlevo nas artesãs. Contudo, depois de concluídos, os artefatos não mais lhe importavam e eram comercializados “por contas, tesouras, roupas, etc.”. Em Corumbá as “melhores peças” eram vendidas por 400 ou 500 réis, mas nas aldeias “obtêm-se muito mais barato” (SMITH, 1922, p. 311-2). Esse registro é relevante, pois atesta que já ocorriam, na penúltima década do século XIX, trocas regulares de peças cerâmicas Kadiwéu no maior centro comercial de Mato Grosso.

As observações finais de Smith foram elogiosas em relação à cerâmica Kadiwéu. Falou da originalidade dos “ornamentos de corda”, que ele não viu em outras etnias oleiras, e se impressionou com a beleza dos desenhos, “talvez superior á de qualquer tribu de indios existentes na America” (SMITH, 1922, p. 312).

Na década seguinte, o artista plástico italiano, Guido Boggiani, esteve por duas vezes entre os Kadiwéu. Na primeira visita, em 1892, fez inúmeros desenhos em aquarela. Na segunda, em 1897, já dispunha de uma máquina fotográfica e, com ela, captou imagens das etnias que, desde o Paraguai, viviam às margens

do rio homônimo. Deixou para a posteridade importantes coleções de objetos etnográficos obtidos na região, atualmente disponíveis em museus de Roma, Berlim e Stuttgart.

Evitando as repetições desnecessárias, acentue-se que Boggiani também não economizou elogios em relação à pintura corporal Kadiwéu. Chamou sua atenção uma cativa chamacoco que pintava “a cara em faixas vermelhas” e tinha “o peito e os braços recobertos de belos desenhos em negro” (BOGGIANI, 1945, p. 118). O vermelho derivava do urucu e o negro do jenipapo. O artista descreveu detalhadamente a produção da pasta de urucu (BOGGIANI, 1945, p. 140).

Viu as artesãs praticando a técnica do acordelado e fez registros de todas as etapas do processo. Escreveu sobre os recursos empregados para a conformação das peças cerâmicas, desde as matérias primas consumidas até os instrumentos de trabalho utilizados. A sua descrição guarda inteira compatibilidade com o que observou Smith na década anterior. A única diferença, pouco relevante, mas digna de ser apontada, se refere ao uso de “pós de côcos torrados” como antiplástico, ao invés de cacos cerâmicos moídos (BOGGIANI, 1945, p. 141).

Quanto à “ornamentação, pintura e cozimento” das “louças”, discorreu, inicialmente, sobre a operação por meio da qual as artesãs realizavam incisões com cordão de caraguatá nas peças ainda não queimadas. Elas conferiam à superfície “linhas direitas, curvas ou quebradas, ou paralelas ou cruzadas”. Seguiu-se a secagem e, depois, a pintura com engobo de hematita sobre alguns campos demarcados pelas incisões. A queima, operação consecutiva, se concluiu quando o consumo total da lenha se completava. A argila, antes “acinzentada”, após a queima ganhava a cor “amarelo avermelhada”. A peça “ainda quente” passava pela operação de pintura com resina de pau-santo, quando eram recobertos alguns campos onde não se aplicara a hematita. Nesses locais a pintura ganhava “um verniz negro esverdeado” (BOGGIANI, 1945, p. 160).

Uma impropriedade se instaura no texto de Boggiani quando, em outro passo, afirma ser a cor negra das peças cerâmicas decorrentes do uso de solução de “pó de carvão e água misturados ao suco de jenipapo” (BOGGIANI, 1945, p. 161). Ora, ele próprio descreveu, no caso da cerâmica, que essa cor era obtida por meio da resina de pau-santo. A combinação do jenipapo e do carvão se aplicava basicamente à pintura corporal e em couro de animais.

Também o uso de caulim nos sulcos impressos pelo cordão de caraguatá ganhou uma descrição distinta da realizada por Smith. A frio, com um “palito” (BOGGIANI, 1945, p. 161), somente os sulcos eram preenchidos com o engobo de argila branca diluída em água. Diferente do que observou o naturalista norte-americano, as peças já não recebiam um banho dessa solução, para, em seguida, por fricção com pano velho, sofrer limpeza nos campos previamente pintados.

Embora tenham sido constatadas pequenas variações em aspectos específicos da produção de peças cerâmicas, as cores continuavam as mesmas quatro descritas por Smith.

Quanto à pintura das peças cerâmicas, relevante é o fato de que a colocou no mesmo patamar da pintura corporal. Salientou que os desenhos, nos dois casos, “são cheios de gosto e de caráter.” (BOGGIANI, 1945, p. 118). É possível inferir que a ornamentação das peças cerâmicas passara por um processo de aperfeiçoamento no interregno de uma década, pois Smith afirmara que a execução da pintura corporal era “imensamente superior”.

Ao concluir suas observações, Boggiani fez distinção entre as peças cerâmicas utilitárias e as ornamentais. Acentuou que somente as últimas eram produzidas com todos os requintes do processo descrito. As utilitárias “quase nunca são ornadas” e “resistem perfeitamente ao fogo para nelas se cozinhar as comidas” (BOGGIANI, 1945, p. 161).

Quando Lévi-Strauss visitou os Kadiwéu, em meados da década de 1930, discorreu longamente sobre a pintura e pouco sobre a cerâmica. Constatou que a “prosperidade” era coisa do passado nas suas aldeias (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 181). À pobreza material vivida pela etnia correspondia o estado de “completa degenerescência” de seu artesanato cerâmico, mesmo sendo uma de suas atividades principais (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 194). Sua ressalva em relação à pintura corporal foi expressiva, mesmo reconhecendo que somente algumas artesãs muito velhas mantinham a habilidade antiga. Reuniu “400” desenhos e, depois de ter visto a coleção constituída por Darcy Ribeiro “15 anos mais tarde”, patenteou a conservação dos seus motivos formais no tempo e a mesma “execução segura” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 193-4). Segundo ele, os grafismos que ornavam as peças cerâmicas eram “relativamente simples”. Envolviam “espirais, esses, cruces, macclas, gregas e volutas”, mas ganhavam sempre combinações originais e refinadas



(LEVI-STRAUSS, 1945, p. 195-8). Sobre o significado dessa “estilística indígena”, pesaroso reconheceu ser desconhecido, pois os informantes da etnia “invocam a ignorância ou o esquecimento para tudo o que se refere às decorações mais complexas” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 195).

Se, no passado, a ornamentação do corpo era objeto de tatuagem ou de pintura, observou que só a segunda prática se mantinha. Às mulheres cabiam, exclusivamente, todas as modalidades de pintura. “Algumas” eram “peritas incontestáveis” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 191). O refinamento dos desenhos aplicados ao corpo fez Lévi-Strauss tratar a operação como “cirurgia pictórica” que, ao cabo, realizava “uma espécie de enxerto de arte no corpo humano” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 197).

Na atividade cerâmica as mulheres realizavam “uma arte não-representativa”. Dois estilos estavam envolvidos: “um angular e geométrico, o outro curvilíneo e livre” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 199). No caso das peças cerâmicas os dois estilos se alternavam entre “as bordas ou o enquadramento” ou, ainda, entre o “pescoço dos vasos” e o “bojo” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 199). A decoração respeitava, também, o “duplo princípio de simetria e de assimetria simultaneamente aplicados” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 200).

Quando de sua visita às aldeias Kadiwéu, Lévi-Strauss fixou como base operacional a Fazenda Francesa, próxima do território indígena. Nessa época, os índios ainda viviam “nas terras baixas da margem esquerda do Rio Paraguai”. A propriedade onde se instalaram os membros da expedição era administrada por dois franceses que revelavam pouco apreço pelos indígenas. Viam-nos como “preguiçosos e degenerados, ladrões e bêbados”, daí serem “rudemente expulsos das pastagens quando nelas tentavam penetrar”. Ambos tentaram dissuadir Lévi-Strauss de sua empreitada. Segundo depoimento do antropólogo francês, todos ficaram muito surpresos quando do retorno de sua expedição, após a visita aos Kadiwéu. Traziam “os bois tão carregados quanto os de uma caravana”. Entre os produtos adquiridos encontravam-se “grandes jarras de cerâmica pintada e gravada, couros de cabritos iluminados de arabescos” e outras peças artesanais (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 175).

Ainda segundo o depoimento do antropólogo, esse episódio gerou mudança de atitude nos administradores e trabalhadores da fazenda francesa. Desde então, os índios passaram a ser bem recebidos nos seus domínios, onde come-

çaram a trocar regularmente os seus produtos. A sede da propriedade passou a ser decorada com “peles pintadas” e “cerâmicas indígenas por todos os cantos” (LEVI-STRAUSS, 1945, p. 175).

Estudos mais sistemáticos e extensos sobre a arte Kadiwéu foram desenvolvidos pelo antropólogo Darcy Ribeiro. Na década de 1940 conviveu com os membros da etnia e analisou seus costumes. Acentuou que esse momento estava profundamente marcado pelo processo de “destribalização” dos Kadiwéu em face da sociedade capitalista envolvente. Como tantos outros, se encantou com as diferentes modalidades de pintura das artistas Kadiwéu, inclusive sobre o suporte cerâmico. Ao comparar a coleção que constituiu com as peças reunidas por Boggiani no final do século XIX, reconheceu que pouco se perdera “quanto à forma, mas a execução dos desenhos decaiu muito”. Para ele, já não existia “aquela elaboração perfeita que indica um cultivo muito mais intenso desta arte” (RIBEIRO, 1980, p. 292). A “riqueza de cores” e o “virtuosismo de execução” teriam se perdido no passado (RIBEIRO, 1980, p. 278).

Listou quatro razões para explicar a decadência. A primeira residiria na intensificação do comércio, pois “o mercado não exige qualidade especial”. O aumento da demanda fez com que a produção se tornasse mais apressada. A segunda seria devida à mudança do habitat, desde que os Kadiwéu se deslocaram do Chaco e dos “campos do Pantanal, para a zona de matas ao pé da Serra da Bodoquena”. A carência de algumas matérias primas teria interferido negativamente, em especial na ornamentação. A terceira se devia à maior convivência com o homem branco, especialmente lesiva quando os indígenas incorporaram os “estigmas de inferioridade” em relação ao que produziam e substituíram, por exemplo, suas peças cerâmicas pela “lataria” comprada no mercado (RIBEIRO, 1980, p. 259). A quarta razão da decadência do desenho seria explicada pelo abandono da prática do “cativeiro” exercida no passado sobre outras etnias. As mulheres tiveram que substituir os cativos no exercício de tarefas árduas e pesadas do cotidiano. Antes, elas dispunham de tempo livre para se dedicar ao fazer artístico. Isso explicaria sua devoção à arte oleira no passado, sua identificação subjetiva com os produtos do trabalho, seu envolvimento com o cuidado técnico e o prazer estético que experimentavam. Essa “vontade de beleza” (RIBEIRO, 1980, p. 257), como acentuou o antropólogo, explicava, em grande parte, a emergência e a consolidação das artes ligadas ao desenho entre as mulheres Kadiwéu em tempos progressos (RIBEIRO, 1980, p. 262).

Para Ribeiro, a pintura, “na fase de destribalização” vivida pelos Kadiwéu, representava “o maior motivo de orgulho tribal” (RIBEIRO, 1980, p. 269). Ele encontrou artistas mais velhas que despontavam pela habilidade. Falou de Anoã, uma das principais. Foi ela quem produziu grande parte dos desenhos coletados pelo antropólogo, “tanto os executados em cadernos como sobre couros e outros artefatos” (RIBEIRO, 1980, p. 270).

Reforçou informações dos viajantes que lhe antecederam. Reconheceu, por exemplo, que as artistas não observavam esboços prévios ao pintarem. Simplesmente reproduziam formas de inspiração geométrica que estavam guardadas na memória (RIBEIRO, 1980, p. 270). Realizavam “combinações de pontos, elementos retos e curvos, formando todas as figuras geométricas abstratas, nas mais variadas composições”. O “ritmo” dava “dinamismo a esta arte indiferente à vida e ao movimento” (RIBEIRO, 1980, p. 271). Essa predileção pelos motivos geométricos abstratos opunha a arte das mulheres à dos homens. Na madeira, por exemplo, estes reproduziam motivos figurativos zoomorfos ou antropomorfos que remetiam ao cotidiano e ao ambiente em que viviam.

Sobre as cores usadas na pintura corporal foi categórico ao reduzi-las a três: “o negro azulado do suco de jenipapo”, “as meias-tintas de fundo com o vermelho do urucu” e as “manchas brancas feitas com polvilho de cerne da palmeira bocaiúva” (*Acrocomia mokayayba*) (RIBEIRO, 1980, p. 278-81).

Ao discorrer especificamente sobre a cerâmica, reforçou as descrições anteriores de Smith, Boggiani e Lévi-Strauss. Fez o registro detalhado da técnica do acordelado, do processo de ornamentação (RIBEIRO, 1980, p. 288) e da queima das peças. Afirmou que os grafismos aplicados aos artefatos cerâmicos eram reproduções daqueles usados na pintura corporal. Tratava-se de transposição, portanto, pois a cerâmica correspondia a manifestação artística mais recente (RIBEIRO, 1980, p. 290).

Em relação às cores usadas na ornamentação das peças cerâmicas, listou cinco: o “verniz negro do pau-santo”, “o amarelo vítreo do angico” (*Piptadenia* sp), o branco decorrente de “solução leitosa de água e cal, cinza branca ou tabatinga”, “o amarelo avermelhado em tom de tijolo queimado”, que emergia das partes não pintadas, e o vermelho da hematita (RIBEIRO, 1980, p. 290-1). Algumas peças revelavam refinamento no uso de todas essas cores. Outras faziam belas

combinações, mesmo quando nem todas eram utilizadas. Sobre as missangas, apesar de ainda viva atração que exerciam sobre as artesãs, afirmou que havia rareado seu uso nas peças cerâmicas.

Na modelagem das peças as artesãs Kadiwéu revelavam capricho exemplar. Os “resultados notáveis” se encarnavam nas “terrinas em quadrados, com ângulos arredondados”, nas “moringas ornitomorfas” e nas “tijelas de curiosos trejeitos”. Como se percebe, as peças reproduziam suas antigas formas utilitárias. Ribeiro nomeou, ainda, os alguidares, os “potes baixos”, os “vasos altos” e as “moringas de duas bocas” (RIBEIRO, 1980, p. 291).

Pesquisas recentes revelam algumas transformações sensíveis no quadro delineado. Inicialmente deve ser acentuado o fator determinante que, desde a década de 1970, intensificou a produção e a comercialização do artesanato indígena em Mato Grosso do Sul. Como se depreende dos relatos de Lévi-Strauss e de Darcy Ribeiro, a cerâmica Kadiwéu estava em decadência no segundo terço do século XX. Contudo, o turismo de pesca, a partir da década de 1970, promoveu o surgimento de empresas devotadas à atividade. Esse desabrochar se fez acompanhar da expansão de infraestrutura, em especial estradas, frotas de barcos adequados à pesca e hotéis. Os turistas afluíram em grande quantidade. Pontos de comercialização de artesanato surgiram nas principais cidades da região. Foram os casos das unidades da Casa do Artesão em Corumbá e Campo Grande na década de 1970. Os postos de gasolina ao longo da BR 262, entre Campo Grande e Corumbá, abriram espaços para a comercialização de artesanato em lojas anexas. O posto Pioneiro, próximo de Miranda, é o melhor exemplo. Nele, divisando com o restaurante, uma ampla loja expõe e comercializa produtos artesanais da região, inclusive artefatos indígenas (ALVES, 2014; 2020).

A expansão do mercado de produtos artesanais, por força da presença de turistas na região, criou as condições objetivas para o incremento do artesanato cerâmico indígena. Mas, ao lado da mudança de habitat, a expansão do mercado gerou estímulos que interferiram na produção das diversas etnias oleiras em Mato Grosso do Sul. O quadro das transformações operadas na cerâmica Kadiwéu é sumariado na sequência.

Os efeitos da mudança de habitat se mostraram, nitidamente, na ornamentação dos artefatos cerâmicos Kadiwéu. Como as matérias primas empregadas

sempre foram aquelas disponíveis no ambiente circundante, o deslocamento da etnia da planície pantaneira impôs ajustamentos. Um deles foi o abandono do uso da hematita e do angico. Em compensação, a partir da fixação das aldeias na Serra da Bodoquena se colocou à disposição das oleiras uma quantidade apreciável de argilas coloridas.

Antes, as cores mantiveram-se quase invariáveis, o que se revelou de forma consistente desde os registros de Herbert Smith até os de Darcy Ribeiro, passando pelos de Guido Boggiani e de Lévi-Strauss. Resumiam-se ao tom amarelo da argila, ao vermelho da hematita, ao preto da resina de pau-santo e ao branco do caulim. Uma variação foi destacada por Lévi-Strauss e Ribeiro, ao indicarem que as artesãs obtinham uma quinta cor: o “amarelo vítreo” derivado do angico.

Na Serra Bodoquena, a grande variedade de argilas coloridas viabilizou a produção de artefatos cerâmicos multicoloridos (SÁ; INAGAKI, 2014; ALVES, 2017). Engobos de cores variadas passaram a ser utilizados sistematicamente pelas artesãs.

Figura 3 – Pote cerâmico contemporâneo produzido com aplicação de engobos de cores variadas



Fonte: Acervo do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves, 2019.

Quanto às transformações imanentes ao mercado, como já afirmara Darcy Ribeiro, foi aligeirado o processo de produção. Em decorrência, comprometeu-se a resistência dos produtos e a fixação da pintura. As peças são quebradiças e pouco afeitas à manipulação nos postos de comercialização e no transporte. A queima, realizada precariamente em fogueiras a céu aberto, atinge temperatura de, no máximo, 500 graus centígrados (ALVES, 2014). Uma agravante se sobrepõe, ainda, pois o próprio vento contribui para consumir rapidamente as madeiras usadas na queima.

Figura 4 – Fragmentos de peça cerâmica produzida em 2014. A coloração escura nas partes internas é indicativa de queima insuficiente e pouca resistência.



Fonte: Acervo do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves, 2019.

Ao contrário do que ocorria no passado, a pintura com os engobos de argilas coloridas já não se dá antes da queima dos artefatos. É realizada à frio na superfície das peças, depois dessa operação. Em decorrência, os engobos se fixam precariamente perdendo por atrito, em seguida, as cores originais. O simples borrifio de água nas áreas pintadas ocasiona danos. O mesmo não ocorre nas áreas recobertas com resina de pau-santo, pois aplicada a quente.

Figura 5 – Placa cerâmica representando um peixe, produzida em 2014 (imagem superior). Três anos depois, a pintura com engobos de argilas coloridas já apresentava sensível despigmentação (imagem inferior)



Fonte: Acervo do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves, 2019.

Por força da expansão do mercado, também ocorreram acentuadas mudanças na forma e nas dimensões dos artefatos cerâmicos. No passado eram produzidas exclusivamente peças utilitárias. Alguns adornos ornitomorfos, às vezes, eram modelados nas tampas de moringas ou nas extremidades de painéis e de travessas. Atualmente se difundiu a tendência de miniaturização dessas peças. Assim, elas passaram a atender confortavelmente às demandas dos turistas, pois se ajustam melhor aos reduzidos espaços de suas bagagens. Ainda quanto à forma, também miniaturizadas, passaram a ser modeladas figuras de animais domésticos ou selvagens que vivem no ambiente circundante. São capivaras, onças, porcos,



jacarés, tartarugas, cachorros, bois, macacos, cobras, peixes e aves. A diversificação se acentuou quando começaram a ser produzidas, também, peças ornamentais como cinzeiros ou placas passíveis de serem dependuradas em paredes. O último momento desse processo de diversificação formal das peças cerâmicas se configurou na produção de artefatos antropomórficos. Recentemente, começaram a abastecer os postos de comercialização peças cerâmicas que reproduzem homens e mulheres no exercício das atividades cotidianas.

Retornando à lição aristotélica, pode-se concluir que a cerâmica Kadiwéu tornou-se outra coisa em nossos dias. Foi-se o tempo em que as artesãs produziam utensílios, valores de uso consumidos no dia a dia para atender necessidades da vida doméstica. Já não produzem painéis para cozinhar alimentos, potes para armazenar água ou moringas para transportá-la, nem pratos para comer. Desde que o mercado gerou demandas para o artesanato indígena, as peças produzidas passaram a exercer, tão somente, função ornamental. Na sociedade regida pelo mercado, antigos valores de uso das artesãs Kadiwéu ganharam a condição predominante de valores de troca. Tornaram-se mercadorias (MARX, 2013). Agora, as peças adquiridas pelos turistas se realizam como valores de uso embelezando cantos e paredes de suas casas ou de seus móveis. Esse trânsito dos utensílios para mercadorias, entre outras consequências, salvou a própria arte oleira indígena da extinção.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É evidente o dinamismo da cerâmica indígena. Ela nunca foi nem é estática. Mesmo em face da permanência das técnicas de produção e dos instrumentos de trabalho ancestrais, em especial no que se refere às matérias primas ocorreram ajustamentos às condições ambientais. Com a expansão do mercado, também ocorreu uma diversificação formal das peças cerâmicas e se introduziram algumas práticas que, tendo aligeirado o processo de produção, contribuíram para tornar os artefatos menos resistentes e a sua pintura mais precária.

Cabe considerar, contudo, uma alvissareira tendência de melhoria da cerâmica indígena Kadiwéu. Essa tendência foi posta como possibilidade pela atuação da Associação das Mulheres Artistas Kadiwéu (AMAK). É central em sua direção a preocupação com o aperfeiçoamento dos produtos cerâmicos da etnia. O projeto de pesquisa “Artesanato indígena em Mato Grosso do Sul: mudanças e inovações

tecnológicas” (ALVES, 2017) teve importante papel nessa iniciativa, pois propiciou contatos das artesãs com especialistas acadêmicos das áreas de física, de química e com artistas plásticos.

Para ilustrar, por solicitação da presidente da AMAK, Creuza Vergílio, foi viabilizada uma oficina na Aldeia Alves de Barros com a artista plástica Angela Miracema Batista Fernandes. O livro de Darcy Ribeiro (1980), **Kadiwéu**, foi manuseado no início das atividades e algumas partes foram lidas para mais de quarenta artesãs. As informações sobre soluções ornamentais, já em desuso, reavivaram interesses das artesãs. Instaurou-se o desejo de recuperar o uso das contas coloridas e missangas nas peças cerâmicas, bem como o da pintura em couro de animais. Nos ensaios ocorridos, em seguida, mantiveram-se as técnicas ancestrais com algumas adaptações no que se refere às matérias primas. No caso do couro, por exemplo, foram usados retalhos do produto industrializado, baratos e acessíveis. A pintura manteve o emprego do carvão em pó, mas, para favorecer a fixação, misturado a cola branca diluída (FERNANDES, 2020).

Figura 6 – Pintura em couro, experiência realizada pela artesã Creuza Vergílio



Fonte: Acervo do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves, 2019.

Uma jovem artista Kadiwéu, Nayo Kolaté, iniciou, também, experiência de pintura em tela. Utilizando pigmentos naturais, ela vem transposto para esse suporte os motivos geometrizarantes que tanta admiração exerceram sobre viajantes e antropólogos no passado e ainda exercem sobre os turistas no presente.

Figura 7 – Pintura com pigmentos naturais, realizada em tela por Nayo Kolaté



Fonte: Acervo do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves, 2019.

Creuza Vergílio, no final de 2017, produziu ainda um conjunto de peças cerâmicas que evidenciam iniciativas de aperfeiçoamento. A resistência foi sensivelmente melhorada pela realização de experiência de dupla queima. Pela ação do fogo, todos os engobos coloridos, aplicados antes da operação de queima, se fixaram apropriadamente à superfície das peças. Também foi recuperado o uso da hematita para a obtenção da cor vermelha.

As artesãs Kadiwéu querem mais, segundo a presidente da AMAK. Os rumos de suas experiências vão além do processo de dupla queima e da recuperação do uso da hematita na pintura. Verifica-se na Figura 8, também, a aplicação de

missangas na ornamentação. Mas a própria presidente asseverou que essa iniciativa foi só uma experiência. Visando aperfeiçoar ao máximo seus artefatos, as artesãs pretendem, no lugar das missangas, utilizar sementes dos ricos recursos botânicos disponíveis na Reserva Kadiwéu em Porto Murtinho.

Figura 8 – Alguidar produzido por meio de dupla queima, pintado com hematita e decorado com missangas



Fonte: Acervo do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves, 2019.

Professores da área de física da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) sugeriram a utilização de tijolos refratários para construir uma cerca no entorno das fogueiras rústicas escavadas no chão a céu aberto. Dessa forma, o tempo de queima aumentaria, pois a fogueira estaria protegida contra a ação do vento. Esse artifício também elevaria a temperatura de queima, que, no processo convencional em uso, atinge no máximo quinhentos graus centígrados.

Essas experiências são alvissareiras, repita-se, pois atestam a convergência de condições objetivas e subjetivas favoráveis ao incremento da produção e melhoria dos artefatos cerâmicos indígenas. A pressão pela expansão do mercado e o desejo das artesãs conjugam-se para a adoção de soluções que elevem a resistência dos produtos, tornando-os mais aptos à manipulação no transporte e nas lojas comerciais, menos sujeitos às perdas, portanto, fixem a pintura de forma a evitar a despigmentação precoce e enriqueçam a ornamentação.

## REFERÊNCIAS

ALVES, G. L. *Utensílio, objeto de arte e mercadoria: a cerâmica indígena em Mato Grosso do Sul*. In: ALVES, G. L. (Org.). *Temas indígenas sul-mato-grossenses*. Curitiba: Appris, 2020. p. 9-35.

ALVES, G. L. *Relatório do projeto de pesquisa artesanato indígena, mudanças e inovações tecnológicas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Uniderp, 2017.

ALVES, G. L. *Arte, artesanato e desenvolvimento regional: temas sul-mato-grossenses*. Campo Grande: UFMS, 2014.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 1988.

BOGGIANI, G. *Os caduveo*. São Paulo: Martins Fontes, 1945.

BOSSI, Bartolomé. *Viagem pintoresco por los rios Paraná, Paraguay, San Lorenzo, Cuyabá y el Arino, tributario del grande Amazonas: con la descripción de la provincia de Mato Grosso bajo sul aspecto físico, geográfico, mineralojico y sus producciones naturales*. Paris: Libreria Parisiense, 1863.

CANAZILLES, K. S. A. *A produção e a comercialização do artesanato kinikinau em Mato Grosso do Sul*. 2013. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional) – Universidade Anhanguera-Uniderp, Campo Grande, MS, 2013.

CASTELNAU, Francis. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Tradução de Olivério M. de Oliveira Pinto. São Paulo: Brasiliense, 1949. v. 2.

CHAVES, F. A. *A produção da cerâmica terena da aldeia Cachoeirinha em Miranda, MS*. 2015. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional) – Universidade Anhanguera-Uniderp, Campo Grande, MS, 2015.

FERNANDES, Angela Miracema Batista. Conexão Kadiwéu: depoimento. In: ALVES, Gilberto Luiz (Org.). *Temas indígenas sul-mato-grossenses*. Curitiba: Appris, 2020. p. 111-4.

FERREIRA, Joaquim Alves. *Notícia sobre os índios de Mato Grosso dada em ofício de 2 de Dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província*. Cuiabá: IHGMT, 2001. (Publicações avulsas, 33).

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica: pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Memórias antropologia. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura/Departamento de Imprensa Nacional, 1974. v. 1.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica: pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, 1783-1792*. Iconografia. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura; Departamento de Imprensa Nacional, 1971. v. 1.

GODOY, A. F. *A cerâmica terena e sua produção na arte indígena do Mato Grosso do Sul*. 2001. Monografia (Especialização em História Regional) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Aquidauana, MS, 2001.

GOMES, L. S. A produção da cerâmica pelas mulheres terena: interfaces entre cultura, material, gênero e território tradicional. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA [ABA], 26., 1-4 jun. 2008, Porto Seguro, Bahia. *Anais [...]*. Brasília: ABA. Disponível em: [http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD\\_Virtual\\_26\\_RBA/grupos\\_de\\_trabalho/trabalhos/GT%2014/luciana%20scanoni%20gomes.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2014/luciana%20scanoni%20gomes.pdf). Acesso em: 1º out. 2018.

GRAZIATO, V. P. P. O universo feminino na cerâmica kadiwéu. In: SILVA, J (Org.). *Kadiwéu: senhoras da arte, senhores da guerra*. Curitiba: Editora CRV, 2011. p. 163-86.

GRAZIATO, V. P. P. *Cerâmica kadiwéu processos, transformações, traduções: uma leitura do percurso da cerâmica kadiwéu do século XIX ao XXI*. 2008. Dissertação (Mestrado em Poéticas Visuais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

KOMIYAMA, C. B. P. *A comercialização de cerâmica kadiwéu em Campo Grande, MS*. 2015. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional) – Universidade Anhanguera-Uniderp, Campo Grande, MS, 2015.

LEVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: Editôra Anhembi, 1957.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. São Paulo: BOITEMPO, 2013. v. 1.

OLIVEIRA, R. C. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos terêna*. Prefácio de Darcy Ribeiro. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

OLIVEIRA, R. C. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

PRADO, Francisco Rodrigues. *História dos índios cavaleiros ou da nação guaicuru: 1795*. Atualização e notas de Hildebrando Campestrini. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2006. (Série Relatos Históricos, 1).

RIBEIRO, B. G. *Arte indígena, linguagem visual*. São Paulo: USP, 1989.

RIBEIRO, B. G. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte: USP, 1988.

RIBEIRO, D. *Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes, 1980.

SÁ, R. C.; INAGAKI, E. (Org.) *Relatório parcial cerâmica kadiwéu: 2013/2014*. Brasília: Museu do Índio/FUNAI, 2014.

SIQUEIRA JR., J. G. A iconografia kadiwéu Atual. In: VIDAL, L. (Org.). *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/USP/FAPESP, 1992. p. 265-77.

SMITH, H. *Do Rio de Janeiro a Cuiabá: notas de um naturalista*. Cayeiras/São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Melhoramento S. Paulo, 1922.

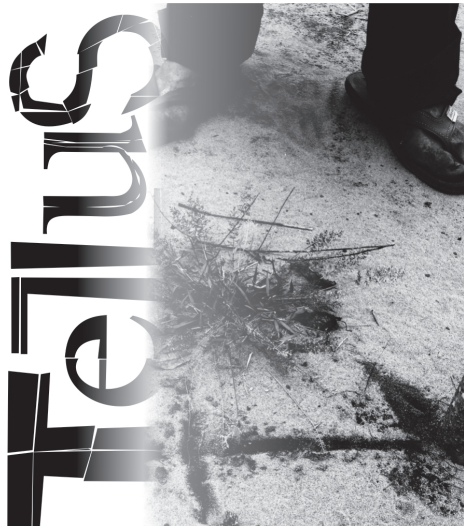
### **Sobre os autores:**

**Gilberto Luiz Alves:** É professor titular aposentado pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Atualmente é professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional na Universidade Anhanguera-Uniderp. E-mail: gilbertoalves9@uol.com.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9672-1459>

**Selma Maria Rodrigues:** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente e Desenvolvimento Regional na Universidade Anhanguera-Uniderp. Atualmente é arquiteta. E-mail: selmamr8@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9117-2809>

Recebido em: 15/05/2020

Aprovado para publicação em: 08/03/2021



iconografia



# Corpos, pinturas e saberes Gavião

## *Bodies, paintings and knowledge Gavião*

Emilene Leite Sousa<sup>1</sup>

Karitânia dos Santos Araújo<sup>1</sup>

Cleverson Daniel Rodrigues Sena<sup>1</sup>

Lucyávila de Carvalho Sousa<sup>2</sup>

Maycon Henrique Franzoi de Melo<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.717>

**Resumo:** O artigo apresenta uma abordagem sobre as pinturas corporais dos povos Jê, especificamente dos Gavião Pyhcop Catiji. Partindo de uma etnografia com este povo e de fotos produzidas durante a Ação Saberes Indígenas na Escola/Ministério da Educação (MEC) em 2019, abordamos o esforço dedicado sobre a superfície da pele que visa a humanização do corpo das crianças. Na realização das pinturas corporais, pigmentos e penas de pássaros assumem uma posição decisiva na dinâmica da fabricação da semelhança e da diferença presente no processo do parentesco. Nos rituais e em práticas cotidianas, a sobreposição de pigmentos e penas sobre a superfície da pele das crianças tornas-as, gradativamente, membro social e sujeito pleno nas interações com seres de distintas agencialidades das quais depende o futuro de todo o povo Gavião.

**Palavras-chave:** pintura corporal; parentesco; criança; Gavião Pyhcop Catiji.

**Abstract:** The article presents an approach on the body paintings of the Jê peoples, specifically the Gavião Pyhcop Catiji. Starting from an ethnography with this people and from photos produced during the Indigenous Knowledge Action at the School/ Ministry of Education (MEC) in 2019, we address the dedicated effort on the surface of the skin that aims at the humanization of the children's bodies. In the realization of the body paintings, pigments and bird feathers assume a decisive position in the dynamics of the manufacture of similarity and difference present in the process of kinship. In rituals and daily practices, the superimposition of pigments and feathers on the surface of the children's skin gradually turns them into a social member and a full subject in the interactions with beings of distinct agentialities on which the future of the whole Gavião people depends.

**Keywords:** body painting; kinship; child; Gavião Pyhcop Catiji.

---

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

<sup>2</sup> Universidade Ceuma (UNICEUMA), São Luís, Maranhão, Brasil.

Falantes de uma língua do tronco linguístico Jê, os Gavião Pyhcop Catiji vivem na parte sudoeste do Estado do Maranhão. Atualmente os Gavião habitam treze aldeias, que parecem ser resultado de um intenso processo de cisão ocorrido nos últimos trinta anos. A divisão das aldeias afastou parentes e amigos que hoje se reencontram, principalmente nos momentos ritualísticos que acompanham o movimentado sistema ritual dos Gavião (MELO; SOARES, 2018).

Há um pensamento entre os Gavião, como parece ser para muitos povos amazônicos, de que a realização do ritual é o momento por excelência em que os mitos são vivenciados, performados e atualizados com base nos conhecimentos e tecnologias deixadas pelos demiurgos e pelos primeiros humanos que habitaram a terra. Os mitos narram as origens da vida, a aquisição de tecnologias e conhecimentos que são fundamentais para sua permanência enquanto povo. O ritual é a maneira de manter em movimento esta lógica de apropriação daquilo que é externo e ao mesmo tempo fundamental para a construção daquilo que é interno (MELO, 2017).

A principal referência que temos sobre a relação entre seres diferentes no mundo indígena é a relevância da multiplicidade de relações estabelecidas entre os indígenas, outros seres humanos, animais e seres não-humanos (alma/almas) na fabricação de suas sociedades e seus corpos (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). A construção social do corpo, que se opera visivelmente nestes momentos ritualísticos, no contato com animais e espíritos, vai ocorrer pela alimentação, pelos resguardos e pela decoração corporal ao longo da vida do homem e da mulher.

Figura 1 – Pigmentos, penas e objetos adornam o corpo do iniciado



Fonte: Os autores (2019).

O esforço dedicado sobre a superfície da pele visa a humanização do corpo, sendo a pele o que diferencia e o que aproxima os corpos diferentes em relação, dando dinâmica a fabricação da semelhança e da diferença presente no processo do parentesco (COELHO DE SOUZA, 2002; VILAÇA, 2002). Para os Gavião, a palavra utilizada para pele é *cỳ*, que deriva da palavra *eh'cỳr* (corpo, casca, bainha e pele). A palavra *cỳ* é usada para se referir a diferentes sentidos, como formas de corpo humano e não humano, recipientes, casca de árvore, couro de animais, mas principalmente, traz a ideia de “envoltório” (MELO, 2019).

A pele é, pois, concebida como a “fronteira” do organismo (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). A essa mesma conclusão chegou Turner (1980) ao afirmar que a pintura corporal para os Mebêngôkre cria uma segunda pele, um “filtro social”. Entre os Gavião Pyhcop Catiji, a pintura corporal estabelece e controla uma rede de relações que atravessa a aldeia, são pinturas que se referem diretamente as metades cerimoniais, que por sua vez dividem as pessoas das aldeias de acordo com o nome pessoal transmitido no nascimento. No caso dos Gavião as pinturas que levam motivos na vertical estão vinculadas à metade *cyj catiji* (partido de cima/leste) e aquelas que levam motivos na horizontal vinculadas à metade *harỹ catiji* (partido de baixo/oeste) (MELO, 2017).

Figura 2 – Pinturas com motivos na vertical (*cyj catiji*), pinturas com motivos na horizontal (*harỹ catiji*)



Fonte: Os autores (2019).

Os objetos e as imagens que a ornamentação corporal evoca são pensados como extensão das pessoas e por isso, tem um papel crucial na interação social entre elas e outros “estrangeiros” com os quais se relacionam, principalmente nos rituais (GELL, 1998; LAGROU, 2009; BARCELOS NETO, 2011).

Figura 3 – Menino iniciado no grupo cerimonial *Coohcỳx* (gavião gigante) durante ritual de *Wyty* (hiper irmã)



Fonte: Melo (2015).

A maior parte das pinturas corporais entre os Gavião é feita à base de urucu (*pyh*) e jenipapo (*pryteh*). Ou a pintura de jenipapo é feita com um pincel, ou é feita diretamente com o algodão, dando forma a traços mais grossos que aqueles do pincel. O urucu é aplicado com as mãos, cuspindo sobre elas ou untando-as com algum óleo. Com o vermelho do urucu as mulheres e os homens preenchem os espaços deixados pelo negro do jenipapo (MELO, 2017).

Figura 4 – Urucu (*pyh*) pronto para uso



Fonte: Os autores (2019).

A palavra usada para jenipapo é *pyteh*, mas depois de processado e tornando tinta, quando aplicada sobre o corpo, torna-se *eh'huc* (s. seiva, viúvo, viúva, homem ou mulher que já foi casado, ou teve relações sexuais e não está casado\ v. marcar, riscar, escrever). A palavra *eh'huc* é também verbo, com sentido de algo que se registra em uma superfície, criando outra forma e sentido a própria superfície (MELO, 2017).

O jenipapo, justamente por ser utilizado em situações liminares, fronteiriças, atua como barreira e como ponte, não só no sentido de ligar dois lugares, mas no sentido de criar um terceiro lugar. O riscar que encontramos na tradução da palavra *eh'huc* ajuda a pensar essa fabricação do corpo. As linhas dispostas nos braços, nas pernas e principalmente no tronco criarão formas a corpos que passam a estar submetidos a regimes metamórficos (MELO, 2017).

Figura 5 – A pintura de jenipapo (*eh’huc*) evoca a forma de um bico de ave de rapina no menino *Ruruut*



Fonte: Melo (2017).

O urucu, *pyh*, quando é aplicado na pele depois de processado no fogo e transformado em tinta, recebe o nome de *capric* (v. ser vermelho, avermelhar, pintar de vermelho). Como a palavra *eh’huc* usada para pintura de jenipapo, *capric* tem tanto um sentido de verbo, avermelhar, quanto um sentido relacionado a ser vermelho, onde não se trata de pintar algo de vermelho, mas sim, de algo que é vermelho. A primeira camada de urucu que a criança gavião recebe é por volta de um ou dois anos de idade, especificamente, quando ela começa a andar por conta própria, quando começa a ficar “durinha”. Essa primeira camada de urucu sobre a pele inaugura, digamos assim, a vida social do nominado no contexto das relações que atravessam genitores e nominadores (MELO, 2017).



Figura 6 – O vermelho do urucu (*capric*) é marca de humanidade



Fonte: Os autores (2019).

Em seus diferentes momentos de uso, que estão além dos momentos rituais, podemos pensar como o vermelho é marca da identificação étnica gavião e sinal de humanidade. Assim, se o preto de jenipapo “risca” o corpo, criando novas formas ao corpo em metamorfose do neófito, o vermelho do urucu insere nesse novo corpo um elemento demasiadamente humano para os Gavião, ou seja, o vermelho torna mais humano esse “novo” corpo que ganha forma com o preto do jenipapo (MELO, 2017).

Figura 7 – O mascote indica que irá assumir o lugar do epônimo naquela posição ritual



Fonte: Os autores (2019).

As fotografias que trazemos foram selecionadas no universo infantil, revelando a participação e a agência das crianças no ritual além da importância delas como figuras centrais em cada um deles. A presença das crianças nestes rituais revela porque a autonomia, a agência e a participação infantil - temas caros à Antropologia da criança hoje - foram contribuições da etnologia indígena, onde nasceu e se fortaleceu uma antropologia da criança no Brasil.

Figura 8 – Crianças (a'craare) pintadas



Fonte: Os autores (2019).

A criança indígena foi quem primeiro ensinou as antropólogas através de suas etnografias que elas possuíam autonomia e eram agentes com importantes papéis sociais (COHN, 2000a; 2000b; 2005; TASSINARI, 2007; 2009). Isto porque ao contrário de nossa prática social que exclui as crianças das esferas decisórias, as crianças indígenas são elementos-chave na socialização e na interação de grupos sociais e os adultos reconhecem nelas potencialidades que as permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e produtores de sociabilidade. Parte dessa produção de relações encontra nas pinturas corporais uma via privilegiada de realização.

## REFERÊNCIAS

BARCELOS NETO, Aristóteles. A serpente do corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 981-1012, 2011.

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

COELHO DE SOUZA, Marcela. *O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. 2002. 668 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, 2002.

COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 195-222, 2000a.

COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2000b.

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

GELL, Alfred. *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LAGROU, Els. *Arte indígena no Brasil: agência alteridade e relação*. Belo Horizonte: Arte, 2009.

MELO, Maycon Henrique Franzoi. O caçador xamã: etnoclassificação ambiental e socialidade humano-animal entre caçadores Gavião Pyhcop catiji (Amazônia maranhense). *Revista de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 11, n. 2, p. 226-50, 2019.

MELO, Maycon Henrique Franzoi. *O nome e a pele: nominação e decoração corporal Gavião (Amazonia maranhense)*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2017.

MELO, Maycon; SOARES, Lígia. Raquel Rodrigues. Redes de relações timbira: estudo de caso a partir dos etnônimos em uso pelos Ramkokamelra/Canela e os Gavião Pyhcop catiji. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 15, n. 29, p. 15-31, 2018.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou a sociedade contra a escola*. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 26-30 out., 2009, Caxambu. *Anais [...]*. São Paulo: ANPOCS, 2009.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, p. 11-25, 2007.

TURNER, Terence S. The social skin. In: CHERFAS, Jeremy; LEWIN, Roger. (Org.). *Not work alone: a cross-cultural view of activities superfluous to survival*. London: Temple Smith, p. 112–40, 1980.

VILAÇA, Aparecida. Making kin out of others in Amazonia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, London, v. 8, n. 2, p. 347-65, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-44, 1996.

### **Sobre os autores:**

**Emilene Leite Sousa:** Pós-doutora em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Mestre em Sociologia pela UFPB. Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professora Adjunta na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: emilenesousa@yahoo.com.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2608-6677>

**Karitânia dos Santos Araújo:** Pós-graduanda em Educação em Direitos Humanos na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Graduada em História pela Universidade Estadual do Maranhão. Atua como pesquisadora na UFMA. Desempenha função de técnica da Educação Escolar Indígena na Secretaria de Educação do Estado do Maranhão e Supervisora da Ação Saberes Indígenas na Escola. E-mail: karitania25@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4032-2456>

**Cleverson Daniel Rodrigues Sena:** Graduado em Jornalismo pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Atualmente é jornalista em Imperatriz, MA. E-mail: imperatrizfotos@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5327-4457>

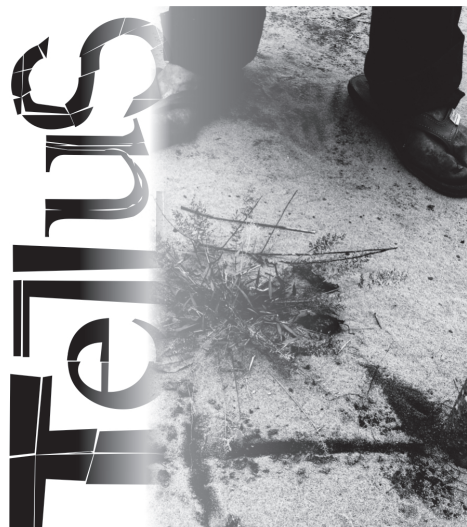
**Lucyávila de Carvalho Sousa:** Graduada em Licenciatura em Educação Física. Atualmente é professora em São Luís, MA. E-mail: lucyavila2011@hotmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5007-1366>

**Maycon Henrique Franzoi de Melo:** Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Atua como professor do Programa de Pós-Graduação em Meio Ambiente na Universidade CEUMA (UNICEUMA). E-mail: mayconmelodoc@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6802-9630>

Recebido em: 16/07/2020

Aprovado para publicação em: 17/03/2021





Dossiê: Povos  
Indígenas,  
Populações  
Tradicionais e os  
Estudos Críticos do  
Desenvolvimento

# Povos indígenas e o desenvolvimento

## Apresentação do *dossier*

Josemar de Campos Maciel<sup>1</sup>

Levi Marques Pereira<sup>2</sup>

Yan Leite Chaparro<sup>3</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.743>

Na literatura científica estão aparecendo autores e autoras que representam populações tradicionais, indígenas ou da diáspora afro-brasileira, bem como representantes de minorias, que desafiam as concepções ocidentais de progresso, evolução e, sobretudo, de desenvolvimento, essa palavra gasta e de significado cada vez mais questionado, uma *Buzzword* (RIST, 2007), posta em circulação a partir do mundo da propaganda geopolítica, e que até poucos anos era tomada como um ideal para todos os povos, em todos os cantos do planeta, de uma forma única. Na verdade, essa afirmação de que o desenvolvimento é o ponto férreo e inquestionável para o qual devem convergir todo o esforço de criação e todas as práticas da humanidade é um dogma, e é papel da boa ciência começar duvidando de dogmas (ARETZ, 1990), sobretudo daqueles cuja função é apenas propagandística, veiculada nos grandes conglomerados midiáticos, mas sem dados nem teorias racionais para fundamentá-los.

Nesse sentido, as populações indígenas, aliadas aos povos da afrodiáspora e às minorias, por suas movimentações e lutas de resistência, e cada vez mais com as vozes de seus e suas intelectuais, vêm de forma inovadora desafiando esse dogma da modernidade. Nem sempre o desenvolvimento é desejado por todos, nem sempre da mesma forma, nem sempre foi assim, e nem sempre todos os povos aspiram à luz elétrica, ao asfalto e ao vidro onipresente. Há variações, há histórias que ainda não se desenvolveram, de violentas imposições, e há alternativas, que

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>3</sup> Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil;  
Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.



podem integrar-se ao modelo referido, do asfalto e vidro. É o que os trabalhos deste *dossier* querem colocar em circulação, registrando um movimento importante na ciência social brasileira. É um recorte, mais que um registro completo, nem representa todas as nuances ou todos os movimentos. Mas possui alguns pontos que podem contribuir com diversas discussões.

O primeiro ponto é a própria concepção de desenvolvimento, desafiada e deslocada a partir da prática de vida e das cosmologias indígenas, registrada no trabalho que abre o *dossier* (organizado por Josemar de Campos Maciel, Levi Marques Pereira e Yan Leite Chaparro). Na medida em que a academia se dispõe a uma escuta metódica e séria das vocalidades indígenas, o envolvimento toma conta da reflexão e propõe caminhos interessantes para encaminhar as discussões dos problemas atuais, como aceleração, perda de referências, diminuição de espécies e separação entre os humanos e seu ambiente.

Em seguida, Georg Grünberg e Volker von Bremen trazem uma homenagem ao nosso falecido colega Celso Aoki, trazendo um texto original do mesmo, editado por Paz Grünberg, como uma homenagem póstuma. O texto apresenta reflexões sobre a presença de Celso Aoki junto aos movimentos das populações guarani, de luta por sobrevivência e resistência frente à violência do Estado. É importante perceber, na experiência de longos anos deste importante antropólogo, a força da relação entre o problema da terra e a forma como as populações experimentam as imposições de um Estado em expansão, ao mesmo tempo em que, mesmo com poucos recursos e com pouco financiamento, tentam dialogar com ele.

A relação entre a sobrevivência em territórios de confinamento e a pujança de uma negociação a partir de valores, tradições e de um patrimônio espiritual próprio aparece como foco no próximo texto (Benites e Pereira). Os autores apontam aqui um esforço completo de ressignificação, em curso, ou seja, atual, inovador e tradicional ao mesmo tempo, frente aos desafios impostos por uma difícil gramática de encontro intercultural. Longe de se encolher, as autoridades intelectuais penetram na própria tradição, dela extraindo novos horizontes para sobreviver, mantendo a riqueza das suas palavras, rezas e cantos.

Em seguida, no trabalho de Joana A. Fernandes Silva, são trazidos mais dados e análises acerca das camadas estratégicas de pensamento que se ocultam por detrás de políticas econômicas que envolvem as populações kaiowá. As políticas

indigenistas, ou seja, a tentativa de situar essa importante população – nativa desde sempre – como sendo um problema, são apresentadas e submetidas a uma visão crítica, mostrando a proposta da “aculturação” e suas diversas dificuldades. O trabalho ainda apresenta traços de análise da política indigenista do governo atual, conectando o que ocorria no final da década de 1970 e início da década de 1980, com os intentos do atual governo em reeditar o projeto integracionista, em especial no esforço por ele realizado de inserção das terras indígenas na produção para o mercado.

O trabalho que segue, de Marco Antonio Valentim, traz a público uma leitura indígena do mundo ao redor, em uma reflexão sobre a natureza do valor no capitalismo, em relação à visão Yanomami apresentada pelo pajé Davi Kopenawa, em sua monumental obra *A Queda do Céu*, mostrando em linguagem que faz dialogar filosofia e economia, o modo como a reflexão indígena, sobretudo a “cataclismologia”, situa de forma lúcida a pressa e a agressividade de projetos de desenvolvimento a partir de referências fortes e que merecem atenção.

Na mesma perspectiva, de refletir a realidade de forma rigorosa, a partir de perspectivas indígenas, comparece o texto de Felipe Matos Johnson. Em um ensaio iluminador, ele mostra que a voz indígena irrompe na forma de uma mobilização intelectual que se traduz em ações concretas. Essa voz, presente a partir da retomada Aty Jovem, de uma comunidade Guarani Kaiowá, assenta-se na reivindicação do direito aos sistemas de vida baseados na experiência especial da territorialidade indígena. O movimento das retomadas apresenta-se como uma alternativa crítica a um modo de vida (*Karay Reko*) violento, que se tenta superar, na participação jovem e na busca de ressignificação da tradição para recuperar os territórios ancestrais indígenas.

Comunidades da diáspora afro-brasileira também comparecem neste *dossier*, com o estudo em que se documenta a forte presença delas (UTINÓI; ISQUERDO), e a sua relação com a formação da cultura brasileira, através de um exaustivo levantamento de estruturas de nomeação postas em circulação por elas, a partir da sua experiência e vínculos particulares. Uma reflexão importante, que deve ecoar tantas outras, para mostrar aos interessados a presença, atualidade e criatividade de comunidades e povos que tantas vezes são narradas por livros oficiais como se pertencessem ao passado.

Esse dispositivo, de posicionar populações nativas como se pertencessem a um passado sem desenvolvimento, ou como se não chegassem mesmo a qualificar-se como pertencentes a uma história, é trazido ao foco da discussão pelo próximo texto (GRÜNEWALD). A partir de material etnográfico sobre os Ayoreo, um povo do Paraguai atual, o autor questiona a pertinência da ideia de que bancos e instituições estranhas têm o poder e a legitimidade para pensar em nome de todos. Isso é posto em questão e desconstruído.

A importância da voz indígena em sentido próprio é trazida na entrevista de Dominique T. Galois (KLEIN; PEREIRA). Além de memórias importantes sobre toda uma vida científica pesquisando diversas populações indígenas brasileiras, a entrevista põe em xeque diversas questões de uma neutralidade epistemológica que, na prática, serve apenas para diminuir a importância de saberes e fazeres que destoam das concepções hegemônicas da vida, da ciência e do desenvolvimento. O texto realiza ainda importante reflexão sobre a presença da escola entre os povos indígenas, com destaque para as possibilidades de acesso e diálogo com os modos de produção dos saberes indígenas e o papel dos pesquisadores indígenas.

Um dos pontos fortes deste *dossier* é o questionamento de base acerca da relação entre os humanos e a natureza. Como guardião das palavras, Eliezer Martins Rodrigues oferece um texto em primeira pessoa, bem distante da neutralidade positivista, em que reafirma e concentra a nossa escuta na direção da pauta primordial para a qual devem convergir nossos esforços: não possuímos a natureza; é ela que nos possui. A aceitação deste fato deve ser o ponto de partida para a reconfiguração de todos – todos! – os debates acerca do desenvolvimento, ou para além dele. O que significa que precisamos assumir, em primeira pessoa, uma voz indígena.

Este *dossier*, em uma última palavra, é um documento do fato que é possível, para quem estuda, se interessa, ou é afetado pelas políticas de desenvolvimento, aprender com as populações ancestrais – indígenas sobretudo, mas também afro-diaspóricas e subalternizadas – a simplificar nossos ideais de vida e de subsistência num sentido mais comunitário, ou seja, mais referenciado pela força do “habitar”; e num sentido mais ecocêntrico, enraizado a partir do pertencer a um ambiente que nos antecede e sustenta, e que continuará alimentando nossos descendentes, quando nos formos. E que um desenvolvimento justo e adequado para todos os

povos envolvidos será possível apenas a partir de uma intensificação do envolvimento – o campo de prova, aqui, é a pergunta fundamental, se as nossas ações aumentam a bio, eco e etnodiversidade, ou diminuem. As comunidades ouvidas nos textos que compõem este *dossier* têm a resposta bem clara.

## REFERÊNCIAS

ARETZ, Hans-Jürgen. *Zwischen kritik und dogma: der wissenschaftliche diskurs*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, 1990.

RIST, Gilbert. Development as a buzzword. *Development in practice*, [s.l.], v. 17, n. 4, p. 485-91, 2007.

### Sobre os autores:

**Josemar de Campos Maciel:** Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP). Mestre em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG). Graduado em Filosofia pelas Faculdades Unidas Católicas do Mato Grosso (UFMT) e em Teologia pela PUG de Roma. Atualmente é professor na UCDB em Mestrado em Desenvolvimento Local. E-mail: rf5033@ucdb.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-8277-9422>

**Levi Marques Pereira:** Pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Antropologia Social pela UNICAMP. Especialista em História da América Latina (UFMS). Graduado e licenciado em Ciências Sociais pela PUCAMP. Atualmente é professor associado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), onde leciona na Faculdade Intercultural Indígena (Licenciatura Intercultural Indígena – Teko Arandu) e participa dos programas de pós-graduação em Antropologia e História. E-mail: levimarquespereira2@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

**Yan Leite Chaparro:** Doutorando em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Mestre em Desenvolvimento Local pela UCDB. Especialista em Psicodrama pelo Instituto Gaya de Psicodrama. Graduado em Psicologia pela UCDB. Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento/CNPq, do Laboratório de Humanidades/Labuh e do Grupo de Estudos Filosofia Ameríndias/OuVir. E-mail: yanchaparro@gmail.com, **Orcid:** <http://orcid.org/0000-0002-7058-2988>



# Na potência do envolvimento: palavras de intelectuais indígenas

*In the potency of simplicity: development in the word of indigenous intellectuals*

Josemar de Campos Maciel<sup>1</sup>

Levi Marques Pereira<sup>2</sup>

Yan Leite Chaparro<sup>3</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.744>

**Resumo:** O trabalho que segue apresenta variações de uma concepção do desenvolvimento inspirada no esforço de diálogo com o pensamento indígena. Nossa metodologia é hermenêutica, e desdobra-se em dois momentos. O primeiro é uma revisão sintética da relação entre a colonização, o desenvolvimento e a sobrevivência da vocalidade indígena. Para este momento, usamos a literatura científica do campo historiográfico e filosófico. O segundo momento é uma apresentação em categorias tipológicas de algumas visões indígenas do que viria a ser desenvolvimento, construídas a partir da leitura de textos produzidos por intelectuais indígenas. O resultado esperado do trabalho é contribuir com o adensamento do respeito pela contribuição dos indígenas para pensar uma versão saudável, sustentável, justa e nativa do desenvolvimento do Brasil, que denominamos como “envolvimento”, adotando a formulação expressa por um indígena kaiowá, autor de um dos textos no presente dossiê.

**Palavras-chave:** estudos críticos do desenvolvimento; desconstrução; sociedade; filosofia intercultural.

**Abstract:** The text that follows presents variations of a conception of development inspired by the dialogue with indigenous thought. Our methodology is hermeneutic, and it unfolds in two moments. The first is a synthetic review of the relationship between colonization, development and survival of indigenous vocalities. For this moment, we deploy scientific literature from the historiographic and philosophical field. The second moment that

---

<sup>1</sup> Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>3</sup> Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil; Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

follows, is a presentation in typological categories of some indigenous views of development, built from experience and from some texts produced by indigenous intellectuals. The expected result of the work is to contribute to the increase in respect towards the contribution of the indigenous people to think of a healthy, sustainable, fair and native version of the development of Brazil, which we call “involvement”.

**Keywords:** critical studies of development; deconstruction; society; intercultural philosophy.

## 1 INTRODUÇÃO



3

### envolvi ment o

Fonte: Yan Leite Chaparro, 2018. Cartaz “Envolvimento”.

O pressuposto fundamental deste trabalho é que a ciência brasileira tem uma oportunidade importante de pôr-se à escuta da concepção indígena do desenvolvimento, pois ela é de uma fecundidade impressionante. Lado a lado com outras concepções, também desmerecidas pelas ao longo da nossa história, marcada pela dependência, subalternização e colonialidade, pode somar forças para produzir um grande enriquecimento. Mas para chegar a esse ponto, sem pretender propor uma leitura completa da história do desenvolvimento, para o

que remetemos a bons estudos atuais (*e.g.* PEET; HARTWICK, 2015), precisaremos resumidamente antepor uma apresentação da tensão que o caminho de construção da modernidade/colonialidade nos legou, até o presente momento (MIGNOLO, 2012). Nossa atenção é à sua forma lógica, fundamentada por reflexões historiográficas e filosóficas. Após essa apresentação, percorreremos algumas concepções de intelectuais indígenas que podem acenar para um caminho de pensamento e de prática que vai além do desenvolvimento.

## **2 ACELERAÇÃO**

Existe evidência historiográfica que suporta a tese de que a história do desenvolvimento pode ser resumida a partir de duas categorias tipológicas de grande espectro. Trata-se do binômio aceleração e (tentativas de) silenciamento (ROSA, 2013). O movimento de aceleração é flanqueado por outro movimento, de sequestro de parcelas do ambiente (SHIVA, 2016), originalmente de interesse público, para produzir uma aceleração da dinâmica social e produtiva, ordenada a partir de interesses privados – pessoais ou institucionais, ligados a centros de articulação e reticularização de poder. Esse movimento de sequestro gera bolsões de aceleração, rodeados por áreas que, paradoxalmente, se desaceleram para sustentá-la. É desnecessário dizer que esse movimento, assim descrito, está sendo pensado não a partir da Europa, nem de seus ideais, mas a partir daquela área geográfica, rica e que cada vez se torna mais evidente também como área intelectual, chamada de “Sul Global”. Inicialmente designada a partir do modelo aceleracionista, como se necessitasse de locomotivas para alcançar o movimento dos países centrais (PRASHAD, 2012), esta região vem fazendo ouvir cada vez mais a sua voz, que ressalta a riqueza do seu patrimônio que, para além da aceleração e do acúmulo financeiro, mostra-se como riqueza e diversidade (AMIN, 2019).

Desde os primórdios da marcha do desenvolvimento, que podemos situar a partir das grandes navegações que aceleram a Europa desde o século 14, com o início das grandes viagens e projetos de navegação ultramarina, em busca de matérias-primas para renovar os centros de poder nas escaramuças das cortes europeias (SIQUEIRA, 2009), foi acontecendo um movimento de rearranjo de toda a dinâmica geopolítica, nos escombros da Idade Média, e de toda a dinâmica produtiva do planeta (AMIN, 2011). É bem documentado o surgimento do



Mercantilismo, que substituiu o modo de produção feudal na Europa. Ainda, é bem clara na literatura a relação entre a Europa e os continentes que vão sendo alinhados em uma equação na qual os Viajantes/Conquistadores identificam o que eram riquezas a seus olhos, como metais, especiarias, mão de obra, etc., e aos poucos vão dispendo de tudo, como se fosse sua propriedade (FORBES, 2008). Ao mesmo tempo, vai surgindo o delineamento do que se chamará Modernidade, com seus Estados nacionais, suas línguas e literaturas. Paralelamente, grande parte do movimento intelectual, seja científico, filosófico e especialmente, historiográfico, destinou-se a legitimar esta forma de relação. Os Viajantes/colonizadores seriam denominados Pioneiros, e os destinatários, teoricamente, deveriam sentir-se muito felizes por fornecer sua mão de obra, no caso da África e de algumas regiões da América Latina, além da Ásia, e ver o seu ambiente ser aos poucos utilizado convertido em “Recursos” (RIST, 2001; 2014; FANON, 1961 [1968]).

A palavra é importante, porque mostra claramente que, na modernidade, o mundo passa a ser visto a partir de uma perspectiva de expansão, domínio, relações de poder assimétricas, e exploração do ambiente com vistas a convertê-lo em subsídio para um novo sistema econômico-financeiro que mais tarde seria chamado de capitalismo. De fato, a palavra “desenvolvimento”, juntamente com as suas irmãs gêmeas “progresso” e “evolução”, possuem uma longa história de desgaste, transformando-se cada vez mais em máscaras sem muita densidade por detrás, em slogans ou Buzzwords (RIST, 2007). Ao redor desses ideais, criaram-se diversas camadas de retórica para justificar projetos que, na prática, produzem enormes impactos. Em nome de slogans utópicos, justificaram-se mortes de biomas, pilhas de cadáveres, perda de consistência social e de nacionalidades. No Brasil, um dos países que nasce nas franjas do avanço colonizador, isso produz uma dupla perversidade, enquanto o desenvolvimento trata populações nativas como se fossem estrangeiras nas suas próprias terras, e ainda as tenta arregimentar para a implementação dos projetos que lhes são, efetivamente, estranhos.

A este ponto, muito mais que criticar regimes econômicos, convém apontar o tensionamento que surge, ao longo do movimento de estabelecimento da modernidade colonizadora. Por um lado, há países e comunidades inteiras que se constroem a partir da ideia de prospecção, exploração e acumulação para benefício próprio, de outros povos e ambientes. Isso, obviamente, com a condescendência de autoridades, e com a cooptação e uso de líderes locais que, aos poucos, vão

sentindo-se coparticipantes na distribuição das benesses oriundas da inserção de seus países nessa dinâmica mais geral ou globalizada. Do outro lado, aos poucos vai se mostrando necessário silenciar as visões próprias e dissidentes, dessas localidades. Assim, no processo de colonização, surge uma literatura de propaganda – religiosa ou científica – que desacredita iniciativas, cosmologias, conhecimentos e práticas dos povos que aos poucos vão sendo atingidos e explorados. As narrativas dominantes, sejam de natureza política, religiosa ou científica, se esforçam por convencer os povos subalternizados da ausência de perspectivas de futuro viável fora da noção apresentada como desenvolvimento. Por outro lado, desde cedo haverá denúncias e resistências importantes (MARTINEZ, 2012), e com o tempo a historiografia anota a erosão que vai afetando e causando prejuízos a uma imensa malha de civilizações, com seus usos, línguas e costumes, além dos cadáveres que se amontoam (ESCOBAR, 1995; BATALLA, 1982; DOREL, 2006). A evidência dessa percepção por parte de governos e cientistas leva algumas organizações de caráter internacional, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), a proporem formas de proteção para as populações locais, sob pena de elas serem atropeladas e terem sua existência ameaçada pelo desenvolvimento a partir de uma lógica unilateral.

É possível anotar que, entre especialistas, há um debate interessante perguntando se o que aconteceu ao longo da história dos encontros coloniais pode ser melhor denominado como genocídio, etnocídio, ou mesmo a combinação dos dois processos. Um dos autores que documenta o debate, Dorel (2006), observa que a ideia de genocídio é mais emocional, e ressalta o enorme número de indivíduos que foram mortos ao longo dos anos, na verdade dos séculos, de encontro moderno/colonial. Acentua, noutros termos, o aspecto etnodemográfico. Por outro lado, ele anota que existe uma linha historiográfica que enfatiza a ideia do etnocídio, ou seja, sem negar o enorme número de mortes, pode se olhar também qualitativamente para todo esse tempo de encontros, como um tempo em que populações mais aparelhadas tecnologicamente, tornaram mais vulneráveis as populações mais hospitaleiras.

Sem reconhecer, desde o início, que estavam sob ataque, e sem saber que seriam inundadas por cosmologias materialistas e pragmáticas, que visavam a exploração do seu ambiente sem ligações com qualquer ideia de solidariedade ou de direitos humanos, muitas populações indígenas foram exterminadas sem se

dar conta da gravidade do que estava acontecendo. A noção de etnocídio aponta para duas tentativas de extinção. A primeira, seria a extinção dos indivíduos. A segunda, seria a destruição do seu modo de existir, comprometendo o patrimônio material e espiritual, o que equivaleria a um esforço de legitimação de todo o processo de ocupação e de posse do ambiente, já convertido devidamente em recurso mediante processos de retórica, para ser convertido por sua vez em objeto, ou em amontoados de objetos dotados de valor de troca.

Com o estabelecimento da modernidade, o binômio aceleração e silenciamento vai ficando cada vez mais claro, até que se estabelece uma narrativa que é basicamente centrada na articulação entre o progresso, o conhecimento, e as relações de poder, já devidamente legitimadas. Alguns países traçam a agenda da aceleração e a executam, extraíndo a matéria-prima para isso de todo o resto do planeta. Pelo elevado grau de assimetria nas relações estabelecidas, isso vai sendo denominado como imperialismo, e acontece partindo da Europa e sendo assimilado nos Estados Unidos, que repetem a sua forma de atuar em relação aos países que lhes fornecem matéria-prima para o seu desenvolvimento, em especial no período posterior a segunda Guerra Mundial. Essa relação geopolítica é uma das causas do desgaste no uso das fontes de todo o planeta, e se preserva, até o século XXI, agudizada no trânsito entre as linguagens, e na crescente sofisticação dos métodos discursivos de justificação (PATNAIK; PATNAIK, 2016). Estamos dizendo aqui “fontes” (de vida, de riqueza, de mão de obra) para reservar a palavra “recursos” ao seu uso técnico, do ambiente transformado em natureza, ou seja, em bem consumível.

Estudos mais atuais mostram que a relação entre o norte que se desenvolve e o sul global que lhe fornece matéria-prima, não se modificou estruturalmente, mas ganhou novos atores e novas linguagens a partir do fim do século 19 e início do século 20, até o século 21. Em outras palavras, apesar da retórica da Integração Mundial, continua presente e ativo um tensionamento herdado da época colonial. Importa a posse da agenda e a capacidade, primeiro comercial, depois bélica e, em seguida, suavemente bélica, se aceitamos a tese do *soft power* – ou seja, a capacidade de diminuir a força do outro em termos de argumentação, representação diplomática e capacidade de dispor das próprias riquezas. E a agenda da marcha do planeta, teimosamente denominada como agenda de desenvolvimento, continua em mãos daqueles primeiros países que foram mais

agressivos e que foram capazes de se posicionar em relação às disputas de poder internas à Europa e, em seguida, desde a Segunda Guerra Mundial, dependentes dos Estados Unidos da América do Norte. Agora o movimento inclui outros países, de outros continentes, que lutam para sair da condição subalterna, mas são também vítimas de golpes de estado e de intervenções de organizações internacionais que desarticulam na raiz as suas possíveis lideranças (JERÓNIMO; MONTEIRO, 2018).

A noção de desenvolvimento que estamos discutindo aqui é tão potente, e possui raízes tão importantes, que transcende e é capaz de estruturar regimes políticos. A ex-União Soviética e atualmente a China, lugares em que foram implantados regimes totalitários comunistas, também não fogem dessa relação com suas populações internas subalternizadas e com os países com os quais desenvolvem relações colonialistas, mesmo quando assumem a feição de livre comércio. No caso da China, avidez na expansão e conquista de matérias primas e commodities agrícolas e minerais, além da abertura de mercados para seus produtos, surpreende até os países de tradição produtiva consolidada, como no caso dos EUA, ameaçando sua hegemonia e traçando relevos agressivos para os perfis de futuras competições e negociações.

Temos assim, um ideal, que até hoje é muito influente sobre o planeta: os países mais desenvolvidos devem continuar o seu desenvolvimento, que envolve o estabelecimento de uma indústria de conversão do ambiente em produtos para serem consumidos, enquanto países não desenvolvidos, subdesenvolvidos, ou classificados a partir do eufemismo “países em desenvolvimento”, ficam reduzidos à posição de satélites fornecedores de matéria-prima e mão de obra desregulamentada para sustentar os esforços de aceleração e consumo, e maior aceleração e ainda maior consumo.

As visões de mundo e as formas de conhecimento nativas, desses povos, vão sendo deslegitimadas ou mesmo silenciadas, a partir de estratégias muito sofisticadas, mas também muito bem documentadas.

### **3 TENTATIVAS MALGRADAS DE SILENCIAMENTO**

Uma estratégia mais antiga era o aprendizado das línguas nativas, aliado ao ensino das línguas do centro, para sustentar as relações coloniais. Aos

poucos, disciplinas derivadas ou disciplinas que trabalham com a linguagem, da linguística à etnologia, passando pela história e antropologia, foram tomando conhecimento de problemas críticos para essa forma de se relacionar com as populações locais, e as referidas iniciativas de aprendizagem. Para o controle das denominadas “populações locais”, surgiu a administração indireta, se instrumentalizando das organizações políticas das próprias comunidades, como aconteceu na África, mas também com populações indígenas no Brasil, com a criação de reservas com posto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI/FUNAI) (ALMEIDA; CAVALCANTE, 2019). Nem sempre o faziam apenas para conseguir encontrar ouro, pedras preciosas ou escravos. Nascia a antropologia mais crítica, como a conhecemos hoje. O processo é bem documentado na literatura (SEVERO, 2016; MATA, 2019; MARIANI, 2004).

Há estratégias, no entanto, que tiveram grande sorte, sobretudo por terem sido incorporadas a uma narrativa de senso comum.

A primeira delas é o dispositivo de narrar as histórias das comunidades indígenas no passado ou, em expressão filosófica, tratar os povos tradicionais e as comunidades afrodiaspóricas como povos “sem história”, mal-entendidos e caracterizados desde fora, com olhares desconfiados que veem apenas aquilo que não possuem, comparativamente. “Os povos com escrita revelam, com toda nobreza, o território da história; os selvagens serão objeto dos etnólogos” (NGOENHA, 2018, p. 33). Existe uma maciça produção bibliográfica que representa, nas escolas, as populações indígenas como nativos que receberam alegremente os portugueses, depois inesperadamente, começaram a fazer guerra e a comer alguns lusitanos assados. Logo, apareceram os pioneiros heróicos que domesticaram algumas dessas populações, mas infelizmente elas teriam se extinguido. Essa narrativa é muito comum em regiões do país nas quais a atividade industrial se estabeleceu com mais força. Um exemplo é São Paulo, e outro o Rio de Janeiro. De fato, também nas regiões mais dedicadas à atividade agrícola, e atingidas pela revolução tecnológica da agricultura de massa que se inicia por volta de 1970. As populações indígenas também são colocadas no passado, através de outras estratégias discursivas. Uma delas, é a estratégia assimilacionista, segundo a qual os indígenas que permanecem vivos não seriam indígenas puros-sangue. Seriam apenas oportunistas, interessados em beneficiar-se de políticas de assistência, divulgadas pelo Estado (SOUZA LIMA, 1995).

Uma variante dessa estratégia, assumida por cientistas, muitas vezes com boas intenções, é a vitimização das populações nativas. Segundo alguns trabalhos muito conhecidos e importantes, as populações indígenas teriam sido sujeitas de um massacre, seriam vítimas do desenvolvimento, o que transformaria o nosso país em pretensa cópia de sociedades europeias transladadas, mal acomodadas em um ambiente tropical. Esse pessimismo está registrado no clássico, no mais uma grande obra, os chamados tristes trópicos de Lévi-Strauss (1955). De fato, no andar dos anos, os próprios indígenas têm reagido às narrativas que desmerecem a potência da sua voz, aparecendo cada vez mais como interessados em defender o seu lugar, sua cultura e sua história na relação com a sociedade não indígena, trazendo contribuições efetivas, pensadas a partir da negociação entre o seu modo tradicional de vida e as inovações das quais, aos poucos vão se apropriando, mas a seu modo, e no seu ritmo.

A última estratégia que registramos, que tenta desqualificar a voz indígena no que se refere ao desenvolvimento, assume a forma de uma falácia, clara e afrontosa. Consiste em desqualificar como interlocutores, ensinando e divulgando a ideia segundo a qual as populações indígenas seriam eminentemente atrasadas, em relação às concepções de desenvolvimento (LOUREIRO, 2010).

Há várias evidências que não se encaixam e questionam essa narrativa. A mais notória, e que nos interessa imediatamente, é o aparecimento na esfera pública da voz dos povos cujos espaços foram sendo ocupados pelos movimentos expansionistas. Inesperadamente, essas vozes não silenciaram mas, pelo contrário, erguem-se de diversas formas.

A primeira forma, é um movimento de protesto, assimilado a partir da interlocução com missionários e cientistas mais sensíveis e mais críticos, e também mediante atividades que foram sendo úteis para o estado brasileiro e que mostraram a força das Nações Indígenas nativas (BANIWA, 2012). Nota-se por exemplo a presença deles em atividades comerciais, na recuperação de diversos recursos que foram sendo extintos ou seriamente atingidos pelas marchas de desenvolvimento, além da sua inserção inteligente e criativa nas sociedades nacionais nas quais se encontram inseridos.

A segunda forma, é a admirável utilização da escola, como instrumento para a produção da própria cultura e formas de vida, contrariando as intenções

de governo de colocá-la a serviço da assimilação dessas populações à lógica desenvolvimentista. De fato, a escola tem sido, ao longo do tempo, uma grande ferramenta de socialização e formação intelectual para as populações. As comunidades indígenas se apropriaram dela, de diversas formas, e não sem diversos conflitos. Nesse sentido, destacam-se num movimento de rediscussão da própria herança cultural, patrimônio, folclore, questões políticas, e modos de vida. O Brasil tem visto, nas últimas décadas, uma forte atividade indígena de apropriação cultural inclusive formando indígenas como bacharéis e até doutores em antropologia, direito, e diversas outras especialidades, que lhes parecem interessantes (LOPES DA SILVA; GRUPIONI, 1995).

Enfim, embora a escolarização dos indígenas aponte para processos complexos, que comportam contradições e ambiguidades, fica evidente que muitas vezes eles se apropriam da escola para produzir transformações em seu próprio sistema social, orientadas para o fortalecimento do seu modo de ser e para a busca de autonomia frente às relações institucionais nas quais estão imbricados com o Estado e com a sociedade nacional. Isto parece ocorrer com mais evidência quando acessam os programas de pós-graduação e a possibilidade de se formarem enquanto pesquisadores, não apenas como reprodutores de conhecimento disciplinares, como se pode verificar na entrevista concedida por Dominique Gallois, publicada nesse dossiê.

#### **4 SEMENTES DE UMA TIPOLOGIA**

Aqui, queremos enfatizar alguns traços do pensamento indígena que tem potencial para contribuir com o redimensionamento das discussões sobre desenvolvimento. Esta proposta é realmente modesta, pois estamos selecionando algumas amostras que nos são muito visíveis, de um amplo movimento de intelectualidade que recobre praticamente todo o Sul Global (DIRLIK, 2007). O nosso intento, não é oferecer uma filosofia indígena completa e acabada, mas chamar a atenção para a dignidade da reflexão que está sendo produzida no Brasil, e que pode abrir novas agendas, apontando para novos caminhos de reflexão sobre o desenvolvimento (BERGAMASCHI, 2014; PERES, 2017).

Uma primeira observação, praticamente transcendental, sobre o pensamento indígena em relação ao desenvolvimento é a sua recusa a aceitar a dualidade

homem-natureza, ou sujeito-objeto (KRENAK, 2019). O texto de Eliel Benites e Levi Pereira, incluído nesse dossiê aponta para várias dessas características a partir da etnografia kaiowá. As populações indígenas e suas lideranças intelectuais, são especialistas em sobrevivência na relação com interlocutores muito agressivos, como foram os viajantes ibéricos, até a atual situação de exacerbação dos modelos capitalistas no mundo contemporâneo. Além disso, são especialistas em negociar com guardiões dos diversos espaços de existência, o que redundava numa relação mais equilibrada com o ambiente. Desenvolveram estratégias para prover as suas necessidades nutricionais sem devastar nem desertificar os seus biomas nativos, por considerá-los providos de vida, linguagem, sentimentos, intencionalidades, desejos e potências.

Talvez o segredo dessa maestria nasça da sua imersão no ambiente e na vida comunitária, que se articulam em uma grande diversidade de cosmologias, em que articula sua percepção que tende a ser sofisticada, mas não seccionada, sobre a realidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). São especialistas em preservar o ambiente, provendo as suas necessidades nutricionais sem devastar nem desertificar os seus biomas nativos, por considerá-los povoados por diversos tipos de vidas e significados. Pouco ainda se fez na grande academia para levar a sério, a propósito, a força da presença indígena na inspiração dos chamados “pioneiros” dos movimentos ambientalista, de defesa dos animais não-humanos, e da discussão sobre a sustentabilidade. Assim que a academia, ou agências públicas capturam os temas, os indígenas vão sendo postos em uma posição de novo silenciamento, o que não se pode mais aceitar, justamente pela presença indígena ir aumentando nesses meios.

Defendemos a posição que a discussão deve superar o seu contexto etnocêntrico, indo muito além de debates públicos acerca de ideias restritas de qualidade de vida, índices de desenvolvimento humano, sustentabilidade, mundo 4.0, e outras criações ocidentais que intensificam a perspectiva de aceleração, e produzem de fato muito mais impacto sobre os sistemas de vida já bastante fragilizados (LÉVI-STRAUSS, 1976; BRASÃO, 2014; ALMEIDA, 2019).

Assim, para o nosso ensaio de tipologia do desenvolvimento que tem se destacado nos últimos anos, no Brasil, seguimos alguns momentos, a saber, a relação com a territorialidade; a visão da agricultura; a visão da violência dos pioneiros e, finalmente, uma proposição para além do desenvolvimento.



## 5 SOFISTICAÇÃO E DELICADEZA NA RELAÇÃO COM A TERRITORIALIDADE

É de conhecimento dos cientistas a urgência e a dimensão do problema fundiário brasileiro. Ele atravessa a história do Brasil desde a descoberta. A instituição da República, não estruturou suficientemente a relação entre o sistema produtivo e o sistema fundiário, e as relações entre as pessoas interessadas em produzir, trabalhar ou viver, a partir dos recursos ambientais (leia-se, a partir da relação com o mundo “rural”) são constantemente conflitivas, com deficiências de regulação, e ainda marcadas por disputas de poder amparadas em grande violência e em mobilização do aparato estatal e comunicacional para defender interesses particulares (OLIVEIRA, 2001; SANTOS, 2009). Exemplo disso, para ficarmos apenas em um exemplo, é o levantamento das terras indígenas já regulamentadas mas não homologadas pelo estado do Mato Grosso do Sul, realizado em 2014 (ELOY AMADO, 2013). Na verdade, o país já fala de internet 5.0, mas ainda tem dificuldade para entender o que é uma terra indígena (CAVALCANTE, 2016).

Para além da injustiça, da omissão do Estado e das dificuldades da discussão em campo jurídico, os indígenas têm se articulado de forma diversificada e criativa, em agremiações de coletivos de povos, como no caso da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e em importantes personalidades de grande impacto na mídia e nos meios jurídicos e acadêmicos, como Ailton Krenak, Luiz Eloy Terena, Davi Yanomami, Tonico Benites, Eliel Benites e muitos outros, como mostram estudos acadêmicos e articulações institucionais (SILVA, 2018; ALCÂNTARA; TINÔCO; MAIA, 2018).

Os problemas de demarcação dos territórios indígenas no Brasil obscurecem grandes contribuições dessas populações para o pensamento dos processos de territorialização. Se o Brasil é um país de dimensões continentais, ele também é um repositório de muitas práticas e sistemas de propriedade, e também de moradia. Em toda a extensão territorial nacional existem populações que vivem em distintos meios bióticos, como a mata atlântica, floresta amazônica, planície pantaneira, cerrado, etc, ou que transitam entre eles, com maior ou menor mobilidade, de acordo com as referências de produção de sua territorialidade específica e formas de acesso aos recursos necessários à reprodução física e cultural de seus coletivos.

Ressaltamos, por exemplo, no centro-oeste, a riqueza da experiência sedentária Xavante, da experiência mobilidade por um amplo território e da prática de

agricultura dos do Povo bo'ê (Bororo). E ainda a experiência reticulada de territorialidade da etnia guató, que se destaca como grandes navegadores sobretudo na região do Pantanal, contribuindo para a produção de aterros de origem antrópica, de fundamental importância para estabelecimento de moradias, mesmo no período de enchentes e para o cultivo de espécies agrícolas, sem perder de vista a integração dos diversos territórios, realizada a partir de leves e sofisticadas canoas que singram toda a estrutura hídrica da região.

Para além da regulamentação jurídica do simples direito a existir, mantendo suas práticas, o Brasil ainda carece de uma reflexão sistemática, em grande escala, sobre as possibilidades e as riquezas de explorar simbolicamente esses múltiplos regimes de territorialidade.

Na prática, uma das vertentes mais importantes para o estabelecimento da participação mais ativa e propositiva das populações indígenas nas estruturas institucionais do país, nos últimos anos, tem sido a luta pela reivindicação do seu direito às suas terras. Essa reivindicação é fundamental para os estudos críticos do desenvolvimento, pois é uma peça em um quebra-cabeças que envolve alguns focos fundamentais de interesses: as populações indígenas, as populações afrodescendentes e afrodiaspóricas, agricultores não mecanizados e tradicionais e, do outro lado, com grandes recursos e pesados investimentos, os interesses geopolíticos e os partidários da “revolução verde” (TEDESCO; SEMINOTTI; ROCHA; 2018; BINKOWSKI, 2018; BRAGATO; BIGOLIN NETO, 2017).

Não é um embate de fácil solução, mas é óbvio que a voz indígena, sendo originária, e tendo muita experiência na construção e conservação do território desde muito tempo (grande parte da academia os conhece apenas desde 1500, se muito), deveria ter uma voz bem mais ouvida, para que o modelo de desenvolvimento brasileiro pudesse espelhar as matizes da sua população. Por ora, no entanto, o embate travado no país é o de preservar as conquistas da geração que se ergueu por volta dos anos 1980, e que se cristalizou ao redor da liderança de Raoni Metuktire e do veemente discurso de Ailton Krenak, organizado por Sérgio Cohn (2015), apoiados pelo melhor da ciência social brasileira. Não queremos esgotar o tema do conflito sobre as terras, mas ressaltar que não é feita ainda, em um país extremamente diverso e rico, uma exploração sustentada dos diversos regimes de territorialidade indígena, com suas práticas arquitetônicas e diversos tipos de soluções de relacionamento entre os povos.

## **6 UMA AGRICULTURA CONECTADA À DIMENSÃO COSMOLÓGICA E A OUTROS PLANOS DE EXISTÊNCIA**

A etnia Terena possui uma longa história de resistência, que se intensificou a partir do século XIX. A partir da guerra do Brasil contra o Paraguai, eles foram obrigados a se deslocar do próprio território, e colaborar com o exército brasileiro (SEBASTIÃO, 2016). Essa guerra, no século 19 considerada por historiadores a primeira “guerra total”, antes da primeira grande guerra européia (CAPDEVILLA, 2010), afetou pesadamente a sua concepção do território, obrigando-os a negociar diversas práticas da sua forma de vida tradicional.

De fato, enfrentaram graves conflitos quando o Estado brasileiro promoveu, à guisa de ocupação e integração produtiva do território nacional, um forte rearranjo produtivo, incentivando a ocupação das terras ancestrais terena por agricultores, sobretudo no interior do Mato Grosso do Sul. Até esta data, permanecem conflitos territoriais, e os Terena articulam-se para reivindicar seus territórios e para regulamentar a sua posse, com destaque para o movimento da retomada, a partir de 1988 (VARGAS, 2011; PEREIRA, 2009; AZANHA, 2005).

Se essa situação é difícil, por outro lado a resistência dessa etnia mostrou seu grande potencial de resistência e de criatividade. Um projeto modelo, que está se enraizando pelo país, é o Projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena (Projeto GATI), que pensa e promove a prática de formas extremamente avançadas de atuação agrícola, conectadas ao conhecimento ancestral dessa população (MACIEL *et al.*, 2019; SIQUEIRA JUNIOR, 2016). Na aldeia Lagoinha, por exemplo, a partir dessa base, articulou-se a associação Caianas, que é uma união de lideranças que planejam e acompanham a execução de diversas atividades para qualificar o modesto território nessa terra indígena (BENITES; SANT’ANA; ANTONIO; AGUILLAR; COSTA, 2016). Isso acontece num intercuro de sabedoria tradicional e necessidade. A terra, quando a comunidade retornou, encontrava-se bastante degradada, e teve que ser recuperada. O processo de recuperação seguiu o processo tradicional, que envolveu as orações dos rezadores; os conhecimentos dos professores, a alegria das crianças e mulheres, e envolve, entre outras atividades, a recuperação de nascentes, o plantio de espécies tradicionais, colecionando e adquirindo por via de troca sementes nativas. Leosmar Antônio reporta que, ao tomar posse da aldeia “Mãe Terra”, na Terra Indígena Lagoinha,

[...] o terreno estava muito degradado. Nós precisávamos urgentemente de um processo de restauração. Para nós, foi como se alguém tivesse afastado nossa mãe de nós, maltratando-a profundamente. Tivemos que cuidar dela novamente e, com o tempo, fomos capazes de regenerar parte dela. Este processo de restaurar e dar vida à terra, nossa mãe, significou ir vendo a mata crescendo novamente, permitindo que os animais retornassem para mais perto, voltando à nossa terra. É importante cuidar da floresta. É também uma forma de fornecer comida para as pessoas. Hoje estamos cultivando uma grande variedade de safras em um pequeno pedaço de terra. Estamos fazendo isso da maneira tradicional e não oferecendo sementes geneticamente manipuladas às comunidades locais, como está acontecendo dentro do sistema que promove as monoculturas. A maneira como estamos cultivando visa promover a autonomia das comunidades locais. É nosso entendimento que o Estado brasileiro não está favorecendo essa autonomia. Muitas variedades locais de espécies operam no risco de desaparecimento e buscamos restaurar a biodiversidade. A riqueza da nossa herança inclui 19 variedades de mandioca, 7 variedades de feijão, 7 variedades de batata-doce, cana-de-açúcar, banana, arroz. Essas variedades sustentam a soberania alimentar da nossa população. (MACIEL *et al.*, 2019, p. 866).

Podemos afirmar, que para eles, de certa forma, a agricultura é uma atividade que se conecta profundamente a raízes muito importantes do sistema de vida. Na narrativa acima aparece, por exemplo, a conexão firme entre a relação com a ancestralidade, na menção da maternidade do ambiente. Ademais, diversos aspectos tradicionalmente seccionados nas experiências científicas sobre sustentabilidade agrícola, aparecem ali como conectados em um processo de restauração da própria casa, e de reconstrução das condições de segurança alimentar do próprio povo.

Este exemplo, entre outros existentes entre comunidades indígenas, ostenta com clareza a capacidade de articulação entre saberes tradicionais, novas tecnologias e improvisação criativa, gerando não apenas sustentabilidade, mas o enriquecimento da biodiversidade (*cf.* também ANTONIO; SANT'ANA; MELO, 2016). O estado brasileiro faz bem, cada vez que se debruçar para ouvir o que estas lideranças têm a contar.

## **7 UMA PSICOPATOLOGIA INDÍGENA DO DESENVOLVIMENTO**

Antropólogos como Arturo Escobar (1995) e Guillermo Bonfil Batalla (1982), evidenciam o desenvolvimento, na visão dos povos indígenas, como um encontro

com um visitante agressivo, inóspito e violento. Sobre o movimento de resistência muito já se escreveu. Mas sobressai na literatura acerca do encontro entre essas populações e o mundo civilizado e tecnológico a obra “queda do céu”, escrita pelo Pajé Yanomami Davi Kopenawa, em parceria com o antropólogo Bruce Albert (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Essa obra abre uma perspectiva que podemos denominar de psicopatologia nativa do desenvolvimento ocidental. Em diversos sugestivos capítulos, Davi Kopenawa mostra que o ser humano possui uma conexão com o ambiente que envolve não apenas desejos superficiais e tecnologia de manipulação direta. Na visão do seu povo, o ser humano e o ambiente possuem uma relação de intrínseca e articulada dependência, entendida por analogia com um corpo unificado. Essa relação se resolve na escuta de diversos horizontes anímicos que guardam a floresta, o solo e os diversos modos de vida senciente: humanos, não humanos e mesmo não sencientes, todos possuem uma espécie de espírito, ou seja, possuem uma relação intrínseca a ponto de necessitarem vitalmente uns dos outros. Todos se comunicam, em diversas esferas e a partir de diversas linguagens, tendo a obrigação de respeitar-se para não quebrar a harmonia nem desarranjar as condições do sistema de vida. A quebra dessa harmonia é uma espécie de apagamento da luz ou perda de funções vitais, uma forma de adoecimento.

Ora, com a chegada do homem tecnológico, esse mundo se desarranja, porque o homem tecnológico não sabe ouvir. A sua vida é marcada pela visão, mas não uma visão panorâmica, nem aberta à percepção das dinâmicas do horizonte. Pelo contrário, a visão embriagada pela tecnologia e pelo espírito de guerra, quando entra na mata, possui focos muito claros e muito isolados: ela não consegue ver a mata. Apenas destina-se a identificar possibilidade de extração de madeira, que já não é vista como árvores, seres vivos, mas como material para fazer objetos. A possibilidade, ainda, de extração de metais e pedras consideradas preciosas, que isolados do solo produzem um esfriamento do corpo que é a floresta. Corpo indígena, por extensão. Essa forma de sentir os diversos movimentos como movimentos vivos produtores de relações, é afetada pela agressividade da técnica e do extrativismo pouco sofisticado de uma concepção de desenvolvimento baseada na conversão do ambiente em recurso para produzir acúmulo de valores abstratos, como nos ensina Gilbert Rist (2001; 2007; 2014).

Kopenawa entende que o ser humano não indígena, aquele que perdeu o contato com suas raízes e com os espíritos da floresta, está doente. Sua doença é um apagamento dos olhos, que o torna incapaz de ver o que precisa ser visto, ou seja, as profundas relações entre as coisas. E é ainda, uma obstrução da escuta, pela qual ele não ouve mais, não consulta os antigos habitantes da floresta, e a depreda, produzindo apenas a destruição e inclusive pondo sob ameaça o seu próprio mundo. Esta leitura também possui documentação histórica, apesar da sua forma poética e mística. Ao mesmo tempo, assemelha-se à ideia da “Wetiko”, doença que, segundo a comunidade Haudenosaunee, no Norte da América, transformava os brancos em uma espécie de zumbis, apagados, infelizes, violentos, muito afanados em destruir tudo o que se move e devorar. Uma espécie de canibais sem causa e sem rumo (FORBES, 2008).

Nosso Pajé não aponta uma saída fácil para essa situação. Ele é pajé, não economista. Ele não planeja o futuro com a técnica, mas possui o condão, o talento e a função social de ouvir as diversas potências, e pô-las para conversar, interagir entre si.

E a sua visão de xamã nos ensina que o homem, adoecido, começa a considerar a natureza – de resto, a “natureza” é mais uma invenção moderna - como sua inimiga, ou como matéria a ser transformada em outra coisa. Com isso, abre o flanco para um violento efeito de rebote sobre a própria espécie, sobre o planeta. A solução que pode ser divisada, a partir desta concepção do desenvolvimento como um céu que cai e se abate sobre todos os povos, é uma forma de autocrítica, e um reconhecimento dos méritos e da riqueza dos povos nativos.

## **8 UMA NOVA CONCEPÇÃO: O ENVOLVIMENTO**

A quarta reflexão de intelectuais indígenas é a proposta de efetuar a transição de concepção de uma vida adequada. Ela vai do desenvolvimento ao envolvimento, e aparece em falas Guarani. A reflexão dos Guardiões das palavras.

A quarta concepção do desenvolvimento que queremos apresentar, parte da Mística Comunidade dos Guarani. Mais especificamente, do professor Eliel Benites, que propõe, em linha com a proposta também mística de Kopenawa, substituímos a ideia de desenvolvimento por aquela, a ele muito cara, de envolvimento. Podemos dar-lhe a palavra por alguns momentos.

A palavra desenvolvimento já é um problema, para nós não é desenvolver, mas sim envolver. Nossos conhecimentos, nossas vidas, passam por um envolvimento por tudo. Para a sociedade moderna é desenvolver economicamente, crescer com coisas. Mas, para nós é envolver. Começa aí a diferença, são como dois rios que seguem caminhos contrários, caminhos muito diferentes, um rio vai para um lado e outro rio vai para outro lado. A diferença já começa com a palavra, porque **desenvolvimento é tirar o envolvimento, crescer sem sentido, desenvolvimento é como não se envolver com todos os elementos da vida. E para nós é diferente, para nós é se envolver com tudo que existe como vida, com cada elemento da vida, com a criança, com as plantas, com a água, com a casa, com tudo que é vida. Envolver, envolver que é sensível, que é espiritual, que é concreto.** Então é por aí que começa a discussão, nessa diferença. Então é por aí que você precisa começar, que para nós é envolvimento. (CHAPARRO, 2019, p. 65, grifo nosso).

Alguns comentários podem ajudar a identificar a enorme potência desta *forma mentis*, aqui apenas recortada em uma parte de um encontro, que foi também uma entrevista. A fala de Eliel representa a visão de mundo guarani, em sua autoridade de jovem liderança e também de professor acreditado academicamente. Ela traz alguns recortes.

O primeiro recorte pode ser menos evidente, para um leitor desavisado. A maioria das pesquisas sobre o desenvolvimento desconsidera em parte os interesses do interlocutor, por conta do pesado investimento institucional sobre os programas e recursos. De fato, os programas não têm tempo, nem paciência, para interessar-se por sistemas originários (ou hibridizados) de vida, pois o foco normalmente é postado sobre experiências ou aspectos da vida que possam gerar grandes indicadores, a saber, emprego e renda.

No caso desta entrevista específica, porém, aconteceu o encontro da academia com os hábitos, costumes e ideias tradicionais Guarani. A própria dinâmica da conversa aconteceu em movimento, caminhando e longe de qualquer imposição de agenda ou de assunto. Por detrás dos pés e gravadores, estava em movimento todo um sistema de vida. Especificamente para esta entrevista, feita em caminho, em parceria e sem 100 perguntas estruturadas, para que a voz indígena pudesse se manifestar em suas próprias coordenadas.

Nesse extrato textual, aparece claramente como a visão ocidental do desenvolvimento é enviesada, a partir da fixação na aceleração de indicadores objetivos de bem-estar e de acúmulo de valores.

Quando o guarani observa que “desenvolvimento é tirar o envolvimento, crescer sem sentido, desenvolvimento é como não se envolver com todos os elementos da vida”, ele descreve com agudez o movimento denominado por Karl Polanyi (2001) como “a grande transformação”, ou seja, a substituição que vai sendo realizada aos poucos, mas sem complacência, dos sistemas de vida e das trilhas de solidariedade, por instituições mais supostamente objetivas, que servem com clareza aos fins da agenda que está de posse de poucos, ou seja, a conversão do que é comum em privado; a conversão de sistemas de vida em sistemas de geração de lucro. A voz Guarani, ancestral, olha com ironia e diz que esse movimento é em parte, um crescimento sem sentido. Em boa teoria econômica, para citar apenas Nicholas Georgescu-Roegen (1995), desenvolver-se sem sentido equivale a não levar em consideração a lei básica de toda a Biologia, ou seja, o fato de que os sistemas da terra são finitos, e que o grande objetivo da marcha do desenvolvimento deveria ser o aumento da biodiversidade, a partir de políticas inteligentes, e de sistemas de vida fruíveis, mas nem por isso abusivos ou agressivos. O ocidente ainda não soube nem sequer esboçar um projeto nesse sentido. Por pura surdez aos povos originários.

Em poucas palavras, o foco da perspectiva para a qual os esforços de desenvolvimento podem convergir, por sua vez, ao menos nesta fala Guarani, é a superação do antropocentrismo por uma espécie ou variante mística do ecocentrismo. Sem renunciar à produção de tecnologia para prover as necessidades da(s) espécie(s), mas sem deixar de considerar o primeiro objetivo de todo o processo: produzir uma vida boa e compartilhá-la, no aqui e agora, com a participação de todos, humanos e não humanos (ACOSTA; MARTINEZ, 2011)

Trata-se de superar de uma vez por todas a ruidosa confusão entre desenvolvimento, que é um desabrochar de potencialidades, e uma convivência entre atores que estão adequados em suas funções mas também satisfeitos em seus desejos íntimos, e crescimento, ou melhor, tiremos-lhe a máscara retórica, acumulação de ativos financeiros, disfarçada como aumento de qualidade de vida (CORNWALL; EADE, 2010).

A visão indígena do desenvolvimento substitui um prefixo privativo por uma palavra que implica na produção sustentada de um ambiente no qual todos os povos, humanos e não-humanos, sencientes e não sencientes, encontram-se contemplados, e podem celebrar a festa da conexão profunda que existe entre os



seres que se sustentam, alimentam mutuamente, e ordenam os seus esforços no sentido de mais encontro, de mais festa e de mais diversidade. Mas existir e produzir coletivos entre os Kaiowá e Guarani exige o domínio de conhecimentos e sabedoria para ter a capacidade de agregar os parentes, dando densidade e operacionalidade ao coletivo da parentela, unindo-os na defesa e proteção mútua. Exige também, o domínio de linguagens capazes de conectar os seres que habitam os distintos planos do cosmos e tornar seguro o caminhar-*oguata*, pelos distintos planos de existência. Parafraseando Guimarães Rosa, nesse mundo complexo e heterogêneo, viver se torna algo muito perigoso, onde os procedimentos do encantamento-*ojepota* e da negociação-*ñemongueta*, são atributos necessário ao caminhante por essa terra, no destino irrefutável de produzir o envolvimento.

## 9 SÍNTESE

Esse trabalho, que não se entende completo, quer marcar alguns rumos a partir dos quais temos pensado, e desejamos continuar pensando o desenvolvimento com força territorial, e com sensibilidade ao patrimônio, considerado a partir do ecocentrismo e da etnossensibilidade. Em poucas palavras, podemos apontar alguns traços do caminho que os pensadores mais críticos podem percorrer, em uma aliança com a escuta qualificada da intelectualidade indígena.

Antes de qualquer coisa, trata-se de proceder a uma recuperação da força da hospitalidade primordial com a qual os povos originários receberam – e continuam recebendo – os povos da inovação e da técnica. Trata-se de abrir espaço para todos, mas um espaço que não reduza os costumes e as culturas a uma matriz dominante.

Mais tematicamente: precisamos reafirmar a possibilidade de reaprender com as populações indígenas a simplificar a percepção dos ideais de vida, abrindo espaço para concepções mais sofisticadas, inclusivas e comunitárias da experiência do habitar e do pertencer. Desenvolver uma relação desalienada, ativa com o planeta, que não é um consumível, mas uma casa comum, entendendo melhor como funcionam as conexões entre seres, tais como nascentes que provêm água; sementes que fornecem alimento e oxigênio, a longo prazo. Em outras palavras, mais atenção ativa, diante das cadeias de vida. Aumentar a nossa escuta para entender a vizinhança como recurso de construção de uma civilização que celebra a vida, e que se celebra como construção de memória.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; MARTINEZ, Esperanza (Org.). *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011.

ALCÂNTARA, Gustavo Kenner; TINÔCO, Lívia Nascimento; MAIA, Luciano Mariz (Org.). *Índios, direitos originários e territorialidade*. Brasília: ANPR, 2018.

ALMEIDA, Marco Antônio; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Capitão: a aplicação da *indirect rule* nos povos Kaiowá e Guarani. *Tellus*, Campo Grande, n. 39, p. 39-60, maio/ago. 2019.

ALMEIDA, Jozimar Paes. *A extinção do arco-íris: ecologia e história*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008.

AMIN, Samir. *The long revolution of the global south: toward a new anti-imperialist international*. New York: Monthly Review Press, 2019.

AMIN, Samir. *Global History: a view from the south*. Oxford: Pambazuka Press, 2011.

ANTONIO, Leosmar; SANT'ANA, Graziella Reis; MELO, Aislan Vieira (Org.). *O curso agricultor agroflorestal na promoção da autonomia Terena: uma articulação entre Família GATI (Organização CAIANAS), Projeto GATI e IFMS/PRONATEC*. Brasília: Projeto GATI/FUNAI, 2016.

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

BANIWA, Gersem. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita. *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.

BATALLA, Guillermo Bonfil (Ed.). *América Latina: etnodesarrollo, etnocidio*. Costa Rica: Flacso, 1982.

BENITES, Eliel; SANT'ANA, Graziella Reis; ANTONIO, Leosmar; AGUILLAR, Renata; COSTA, Renata. *A experiência do Projeto GATI em terras indígenas – Cachoeirinha, Jaguapiré, Lalima, Pirakuá, Sassoró, Taunay Ipegue*. Brasília: IEB, 2016.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Intelectuais indígenas, interculturalidade e educação. *Tellus*, Campo Grande, n. 26, p. 11-29, jan./jul. 2014.

BINKOWSKI, Patrícia (Org.). *Análise de conflitos e relações de poder em espaços rurais*. Porto Alegre: UFRGS, 2018.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; BIGOLIN NETO, Pedro. Conflitos territoriais indígenas no Brasil: entre risco e prevenção. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 156-95, mar. 2017.

BRASÃO, Heber Junio Pereira. O etnocentrismo como elemento constitutivo da cultura ocidental. *Cadernos da Fucamp*, Monte Carmelo, v. 13, n. 19, p. 62-72, 2014.

CAPDEVILLA, Luc. *Una guerra total: Paraguay, 1864-1870*. Buenos Aires: SB Editorial, 2010.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. “Terra indígena”: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico. *História*, Franca, v. 35, n. 75, 2016. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-90742016000100501&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742016000100501&lng=pt&nrm=iso).

CHAPARRO, Yan Leite. *Este é nosso corpo, a terra: caminhos e palavras Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu para além do fim do mundo (Yvy péa ha’e ore rete: tapekuéra ha ñe’ënguéra Ava Guarani/Ñandéva Jakareypegua Yvy Katu amogotyove oparire ko ñapyrũha)*. 2019. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2019.

COHN, Sérgio. (Org.). *Encontros: Krenak Ailton*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

CORNWALL, Andrea; EADE, Deborah (Org.). *Deconstructing development discourse: Buzzwords and fuzzwords*. Oxford: Practical Action Publishing/Oxfam GB, 2010.

DIRLIK, Arif. Global South: predicament and promise. *Indiana University Press*, v. 1, n. 1, 2007, p. 12-23.

DOREL, Frederic. La thèse du “génocide indien”: guerre de position entre science et mémoire. Amnis: 2006.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké’exa ũti: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local*. 2013. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2013.

ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte, 1961 [1968].

FORBES, Jack D. *Columbus and other cannibals: the wetiko disease of exploitation, imperialism and terrorism*. New York: Seven Stories Press, 2008.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. *La décroissance: entropie, écologie, économie*. Paris: Éditions Sang de la Terre, 1995.

JERÓNIMO, Miguel Bandeira; MONTEIRO, José Pedro (Org.). *Internationalism, imperialism and the formation of the contemporary world: the pasts of the present*. Cambridge: Palgrave Macmillan, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2019.  
LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. p. 328-330.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.

LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luis Donizeti Benzi (Org.). *A temática indígena na escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Desenvolvimento, meio ambiente e direitos dos índios: da necessidade de um novo ethos jurídico. *Revista direito GV*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 503-26, 2010.

MACIEL, Josemar de Campos; SURIAN, Alessio; BRAHMLLARI, Estela; TARASCONI, Bibiane Ferreira; ANTONIO, Leosmar. Terena agriculture and life-system: a speech and beyond. *Interações*, Campo Grande, v. 20, n. 3, p. 861-77, 2019.

MARIANI, Bethania. *Colonização linguística: línguas, política e religião no Brasil (séculos XVI a XVIII) e nos Estados Unidos da América (século XVIII)*. Campinas: Pontes, 2004.

MARTINEZ, Alejandro Rosillo. *La tradición hispanoamericana de derechos humanos: la defensa de los pueblos indígenas en la obra y la praxis de Bartolomé de Las Casas, Alonso de la Veracruz y Vasco de Quiroga*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2012.

MATA, Inocência Luciano dos Santos. Epistemologias do “colonial” e da descolonização linguística: uma reflexão a partir de África. *Gragoatá*, Niterói, v. 24, n. 48, p. 208-26, 2019.

MIGNOLO, Walter. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia africana: das independências às liberdades*. Maputo: Paulinas, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco; ROCHA, Carlos Augusto (Org.). *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação/LACED/Museu Nacional, 2006.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e reforma agrária. *Estudos Avançados*. v. 15, n. 43, p. 185-206, 2001.

PATNAIK, Utsa; PATNAIK, Prabhat. *A theory of imperialism*. New York: Columbia University Press, 2016.

PEET, Richard; HARTWICK, Elaine. *Theories of development: contentions, arguments, alternatives*. New York/London: The Guilford Press, 2015.

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

PERES, Julie Stefane Dorrico. Literatura indígena e seus intelectuais no Brasil: da autoafirmação e da autoexpressão como minoria à resistência e à luta político-culturais. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, Brasília, v. 11, n. 3, p. 114-36, 2017.

POLANYI, Karl. *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press, 2001.

PRASHAD, Vijay. *The poorer nations: a possible history of the global south*. London/New York: Verso, 2012.

RIST, Gilbert. *The story of development: from western origins to global faith*. London/New York: Zed Books, 2014.

RIST, Gilbert. Development as a buzzword. *Development in Practice*, [s.l.], v. 17, n. 4, p. 485-91, 2007.

RIST, Gilbert. *Le développement: histoire d'une croyance occidentale*. Paris: Presses de Science Po, 2001.

ROSA, Hartmut. *Social acceleration: a new theory of modernity*. New York: Columbia University Press, 2013.

SANTOS, Milton. *A urbanização brasileira*. São Paulo: EDUSP, 2009.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. A diáspora Guaná (Terena) no pós-guerra da tríplice aliança e os reflexos em seus territórios no Estado de Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, n. 30, p. 89-110, jan./jun. 2016.

SEVERO, Cristine Gorski. A invenção colonial das línguas da América. *Alfa*, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 11-28, 2016.

SHIVA, Vandana. *Biopiracy: the plunder of nature and knowledge*. Berkeley: Atlantic Books, 2016.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018.

SIQUEIRA JUNIOR, Jaime. *A experiência do Projeto GATI em terras indígenas*. Brasília: IEB, 2016.

SIQUEIRA, Lucília. O nascimento da América portuguesa no contexto imperial lusitano: considerações teóricas a partir das diferenças entre a historiografia recente e o ensino de história. *História*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 99-125, 2009. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/his/v28n1/04.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2020.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil. In: LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luis Donizeti Benzi (Org.). *Temática Indígena na Escola*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TEDESCO, João Carlos; SEMINOTTI, Jonas José; ROCHA, Humberto José (Org.). *Movimentos e lutas sociais pela terra no sul do Brasil: questões contemporâneas*. Chapecó: UFFS, 2018.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. *A dimensão sociopolítica do território para os Terena: as aldeias nos séculos XX e XXI*. 188 f. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, RJ, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

### **Sobre os autores:**

**Josemar de Campos Maciel:** Pós-doutor em Estudos Culturais pela Universidade de São Paulo/USP. Doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCCAMP). Mestre em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (PUG). Graduado em Filosofia pelas Faculdades Unidas Católicas do Mato Grosso (FUCMAT) e em Teologia pela PUG, de Roma. Atualmente, é professor na

UCDB: Mestrado em Desenvolvimento Local. E-mail: rf5033@ucdb.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8277-9422>

**Levi Marques Pereira:** Pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Doutor em Ciências, na área de Antropologia Social, pela USP. Mestre em Antropologia Social pela UNICAMP. Especialista em História da América Latina pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduado e licenciado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP). Atualmente é professor associado na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), onde leciona na Faculdade Intercultural Indígena (Licenciatura Intercultural Indígena- Teko Arandu) e participa dos programas de pós-graduação em Antropologia e História. E-mail: levimarquespereira2@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

**Yan Leite Chaparro:** Pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Doutor em Desenvolvimento Local pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Mestre em Desenvolvimento Local pela UCDB. Graduado em Psicologia pela UCDB. Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Críticos do Desenvolvimento/CNPq, do Laboratório de Humanidades/Labuh e da rede OuVir Psicologia e Povos da Terra. E-mail: yanchaparro@gmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7058-2988>

Recebido em: 06/12/2020.

Aprovado para publicação em: 16/12/2020.

# Os guarani em situação urbana

## *Guarani in urban context*

Celso Aoki<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.748>

**Resumo:** O texto apresenta contribuição fundamental para a compreensão da presença de famílias *guarani* vivendo atualmente nas periferias de cidades no Mato Grosso do Sul (MS), demonstrando ainda as estratégias de existência desenvolvidas pelas famílias. Mas a abordagem vai muito além, e discute a gênese desse processo, apresentando as atrocidades cometidas pelo Estado contra os *guarani*, com a expropriação de seus territórios de ocupação tradicional e o desrespeito às suas formas organizacionais. Os dados resultam do acompanhamento das transformações na região, o que proporcionou oportunidades de presenciar a retirada das madeiras nobres, o desmatamento em larga escala, a implantação das atividades agropastoris e a conseqüente expulsão de comunidades de seus últimos refúgios. Agregando informações densas e referenciadas na própria experiência de vida e militância, o texto discute como o Estado brasileiro promoveu o recolhimento das comunidades nas reservas demarcadas pelo órgão indigenista oficial, submetendo-as a um rígido controle exercido por autoridades impostas, o chefe de posto e o capitão. A partir da década de 1980 as reservas se transformaram em um ambiente de muita violência e repressão contra famílias que não fazem parte das principais redes políticas, aliadas as agências públicas e da sociedade civil que atuam nas reservas. A saída para as famílias nessa condição foi buscar a “reocupação dos *tekoha*”, ou fazer a “migração para as cidades”. Assim, fica demonstrado que a origem dessa mobilização está justamente onde tudo começou: a reservação.

**Palavras-chave:** Guarani; índios urbanos; territorialidade; territorialização; gênero.

**Abstract:** The paper offers a fundamental contribution to an understanding of the presence of *guarani* families in urban periferias in Mato grosso do Sul (MS) and their living-strategies. It discusses the genesis of this process presenting the atrocities of the State against the *guarani*, like the expropriation of their traditionally occupied territories as well as the disrespect of their own forms of organization. The data have been collected by monitoring the transformations in the region witnessing the broad deforestation, the introduction of agro-industrial farming and cattle-breeding and their consequences leading to the expulsion of communities from their last places of refuge. Adding dense information deduced from the author’s proper life-experience and dedication,



the paper discusses how the Brazilian State promoted the reduction of communities into reservations, where they became subject to a rigid control applied by imposed authorities. The research reveals different impacts of the State's reservation policy and the new guarani-ways ("new teko") in response to it. Besides analyzing the context of life in the reservations as well as in urban indigenous quarters, the study also stresses on (re-) arrangements of gender-roles caused by the new alternatives of socio-spatial mobility. Since the decade of the 1980ies, the reservations turned into an overpopulated environment of great violence and repression. In order to escape from those living-conditions, families have searched for other places. An exit was either the search of the recovery of their former living-spaces/tekoha, or the migration towards urban areas. It becomes evident that the origin of this mobilization is exactly where everything started: in the reservation.

**Keywords:** Guarani, urban indigenous people; territoriality; territorialization; gender.

## NOTA PRELIMINAR<sup>1</sup>

No contexto da elaboração do Mapa Guarani Continental 2016 (MGC)<sup>2</sup>, a equipe cooperadora analisou a diversidade da vida atual do povo *guarani* nos quatro países (Argentina, Bolívia, Brasil, Paraguai) e sua respectiva situação no meio rural, urbano e peri-urbano. Durante uma reunião em Assunção, Paraguai, realizada em novembro de 2015, a equipe revisou o material já coletado, descobrindo que não havia informações e dados específicos sobre a população guarani no Brasil, vivendo em situação urbana nas cidades perto das (oito) "reservas".

Nesse contexto, Celso 2 foi convidado a fazer um resumo dos seus respectivos e extensos conhecimentos, adquiridos ao longo de décadas, e, sempre que possível, atualizá-los por meio de entrevistas com os *guarani* urbanos residentes. O artigo escrito em 2016 por Celso Aoki foi de grande interesse, abordando uma série de aspectos relacionados à dinâmica da população guarani migrante para os centros urbanos. No entanto, era muito extenso e rico em conteúdo para ser publicado no caderno do mapa guarani. Em reconhecimento ao grande valor do trabalho do nosso colega Celso Aoki, falecido em agosto de 2020, sua obra está sendo publicada em sua memória.

<sup>1</sup> Nota preliminar escrita pelos pesquisadores Georg Grünberg (Viena, Áustria) e Volker von Bremen (Munique, Alemanha).

<sup>2</sup> Os mapas e textos dos cadernos do MGC para os quatro países com população *guarani* podem ser consultados em: <http://www.guarani.roguata.com/pt-br/map>.

É evidente que se está fazendo referência à rede de relações entre pessoas que se organizam como uma unidade residencial – de acordo com o lugar em que normalmente vivem. As pessoas estabelecem relações quando negociam, trabalham, rezam ou se divertem juntas, e essas relações podem ou não ser altamente especializadas e organizadas. Mas elas também estabelecem relações quando “moram juntas num mesmo lugar”, quando constroem seus lares num mesmo local. As interdependências que se estabelecem entre elas como criadores de lares, nos quais dormem, comem e criam suas famílias, são especificamente comunitárias. Em essência, as comunidades são organizações de criadores de lares, são unidades residenciais como os bairros urbanos, os vilarejos, as aldeias, os conjuntos habitacionais ou os grupos de barracas de acampamentos. É difícil imaginar comunidades sem mulheres e crianças, embora se possa imaginá-las quase sem homens. (NORBERT, 2000).

## **1 INTRODUÇÃO**

Há várias décadas o indigenismo oficial e privado vem cunhando o conceito de “índios desaldeados”, termo esse que colaborou em muito para que se construísse o senso comum de que as únicas terras indígenas seriam aquelas que o Governo Federal as demarcou: as denominadas reservas, no início da gestão do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Implantou-se uma política de “aldeamento”. Duraria toda a existência do SPI e boa parte da atual Fundação Nacional do Índio (Funai). Foi, como chamaremos aqui, a política de reservação e constituiu-se na transferência das famílias pertencentes aos *tekoha* disseminadas em toda a região sul do estado de Mato Grosso do Sul, para aquelas terras reservadas. O objetivo era de que os indígenas fossem, durante o processo, aculturados e integrados à sociedade envolvente. Essa política implicaria também em implementar “projetos de desenvolvimento” que, supostamente, os levariam a uma integração econômica e aculturação à sociedade nacional. Assim, desapareceriam como povos, sem culpa, remorsos e responsabilidades. Essa política do Governo Federal deu suporte legal para que outros órgãos de governos (federais, estaduais e municipais, inclusive o Exército Brasileiro), instituições privadas como as religiosas e a sociedade civil como um todo, fizessem uso de suas forças e recursos para que os *guarani* fossem reservados.

O esgotamento das terras da União (terras devolutas) no Sul provocara uma migração intensa ao, então, estado do Mato Grosso. Sem as comunidades

indígenas o estado acolheria essa massa migratória para a colonização das terras. Todos atuavam na “legalidade”. A Funai, como representante dessa política, não tinha recursos humanos e materiais para promover as transferências das famílias e, como “desdobramento natural” disso, aliou-se a todos os setores da sociedade civil para promover tais ações. Tudo e todos irmanados nessa épica obra de colonização, rumo ao progresso que, obviamente, não caberiam os indígenas.

Durante esse longo processo o que se viu foram a quase destruição dos *tekoha* e o inchaço das reservas que, após um período de dispersão das inúmeras comunidades atingidas, os seus integrantes não tiveram outra saída que não a submissão à tutela integracionista do governo e às autoridades internas constituídas naquelas unidades, as quais seguiam o papel de imprimir tal política. O processo reservacionista ocorreu com maior intensidade na década de 1980/90. Criou-se uma superpopulação e, conseqüentemente, enorme massa de reserva de mão de obra que, feliz ou infelizmente, a produção de etanol a absorveu no corte de cana de açúcar. Os homens passaram a constituírem-se parte da categoria de trabalhadores assalariados, no regime CLT (Consolidação das Leis Trabalhistas). O Ministério Público do Trabalho (MPT), instituições trabalhistas e religiosas, contribuíram para os procedimentos de legalização do trabalho, envidando esforços para garantir direitos trabalhistas, mas não foram capazes de alterar os procedimentos internos de cobranças de taxas, favores e outros modos de exploração dos trabalhadores como sempre vinha acontecendo. A incapacidade de lidar com os mecanismos internos das comunidades indígenas tem sido uma marca de todos os órgãos governamentais e privados até hoje, em todos os tempos. Seria porque os *guarani* não se deixam ser submetidos às regras dessas políticas indigenistas? Talvez. As mulheres, responsáveis pelas suas famílias às quais permaneciam nas reservas, puderam contar, além dos salários dos seus maridos (quando os tinham), também com os benefícios do governo federal como: cestas básicas, aposentadoria, salário família, bolsa escola, etc. Portanto, dá para se concluir que a economia de uma reserva, no seu fundamental, estava baseada nesses fatores: o trabalho assalariando e benefícios governamentais. Nessas condições não é mais possível de se afirmar que os *guarani* são agricultores e/ou que vivem dessa atividade. São “novos” *guarani* que gerarão “novos” “*teko*”, novas mobilidades, novos espaços, entre os quais a da vida urbana que vem se constituindo em alternativa de um outro modo de vida e revela o aspecto mais importante: a denúncia sobre as condições

de vida que impera nas reservas. Os “novos” *teko* são as comunidades reconstruídas e/ou reconstituídas que formam os inúmeros bairros indígenas nas cidades, as reocupações de posse de *tekoha* que estão no entorno delas e os assim chamados acampamentos. São as formas de mobilidades e de ocupação do espaço, sejam elas as terras tradicionais ou formas urbanas (ou suburbanas) que representam todas elas, a recusa de viverem nas reservas. Nas cidades são relações construídas através das experiências vividas nas mais variadas situações urbanas, com suas múltiplas formas de mobilidades social e espacial, agora adaptadas a esse tempo de exiguidade de terras. Aquelas comunidades em situação urbana não são simples ajuntamento de pessoas que, por não terem onde viver se aglomeraram em um lugar qualquer. Esses lugares são os seus novos lugares, são suas comunidades, novas constituições de relações sociais entre eles e entre a população da cidade. Diferentemente dos chamados acampamentos que se verificam, a maioria também no entorno das cidades, principalmente de Dourados/Mato Grosso do Sul (MS), reivindicando seus lugares tradicionais, os da cidade reivindicam direitos sociais, benefícios e espaços para viverem o seu “novo” modo de vida, um “novo *teko*”.

Dessa forma, o presente estudo verificou outras possibilidades de mobilidade, chamados aqui de “novo *teko*”. O presente artigo está dividido em cinco partes: (1) iniciamos apresentando o contexto das reservas, áreas demarcadas principalmente até década de 1980; (2) as cidades como alternativa ao espaço de reservação, na qual os indígenas relatam casos principalmente de violência, que os levam a saírem para outros lugares: a cidade; (3) a reserva e a cidade como um entre-lugar, onde os bairros indígenas nas periferias das cidades se apresentam como fluxo constante entre as reservas e as cidades; (4) pensar os (re)arranjos dos papéis de gêneros em decorrência das novas alternativas de mobilidade socio-espacial; (5) e finalmente quais os (des)caminhos da identidade acessadas por esses indígenas que vivem nas cidades.

## **2 AS RESERVAS**

O conceito da reservação é fruto da ação política do governo federal após a criação do SPI, já referido. A ação básica que consistiu em aglutinar as famílias indígenas “dispersas” no território (*tetã*) para aquelas unidades produziria a criação mais trágica e criminosa jamais vista. A descaracterização da ocupação tradicional

dos *guarani*, paralelamente ao processo de reservação os levaram a uma condição sub-humana de viver porque, claro está, a integração e aculturação não ocorreram. Apenas perdeu-se o *tetã*, obrigando-os a viverem amontoados nas reservas. Foram inúmeras etnias vitimadas por essa política em todo o Brasil e os *guarani* do Mato Grosso do Sul não escaparam. O *tetã*, o chamado cone sul, já estava, na década de 1980 quase que totalmente ocupado, agora já não mais por aqueles colonos expulsos do sul, mas por empresas agropastoris. A política de reservação como ação integradora acabou por criar o senso comum de que não seria possível a convivência dos indígenas com a sociedade nacional. Formalmente esse processo iniciou-se com a publicação e demarcação dos decretos que definiam as oito reservas destinadas aos *guarani* no final da década de 1920 e início de 1930. As transferências das famílias indígenas deram-se de forma lenta no início, dado que foi também lenta a ocupação pelos primeiros colonos que chegavam principalmente da região sul do Brasil. A ocupação do território *guarani* –*guarani retã*– no todo que só ocorreu na década de 1980. Não foi um processo uniforme. Algumas microrregiões tiveram maior intensidade, como a de Dourados com a implantação de um projeto de colonização do Governo Federal em 1950, intitulado “Colonização Agrícola Nacional de Dourados (CAND)”. Essa microrregião se tornaria, de modelo de integração, para um modelo de conflitos e disputas com os ocupantes colonizadores e, para somar, conflitos internos que se pode resumir como disputa pelo espaço. De forma menos intensa, mas com uma amplitude maior, a economia da extração da erva-mate pela Cia Mate Laranjeira provocou transformações, também lentas. Essa frente econômica, enquanto permaneceu como exploradora da erva-mate não ocupou as terras *guarani*. Mas provocou inúmeros deslocamentos de comunidades e atuou de forma íntima com autoridades do governo, principalmente ao nível local, alterando em profundidade as relações de comunidades *guarani* com a terra (*tekoha*) em amplo espectro. Casos como de *Pueblitokue*, *Ramada*, *Rancho Jakare*, *Guaimbe*, *Cerrito* e outros.

O processo de reservação, sabe-se, não foi somente consequências das ações dos órgãos de indigenismo oficial do governo federal. A cultura brasileira, inclusive a científica, estava *irmanado* na ideologia da integração e assimilação vigente à época (que permaneceu mais de meio século). O estatuto do SPI no que refere ao tema é quase uma cópia de trechos do livro de Darcy Ribeiro, *Os índios e a civilização*. O senso comum generalizado de que “terras indígenas” seriam

somente aquelas que o governo reservou é um fruto histórico que, hoje em dia (2016) está superado no órgão indigenista do Governo Federal e no meio científico, permanece, no entanto, na população, principalmente a regional. Na política brasileira que defende os fazendeiros, contra os direitos territoriais indígenas, não só permanece, como é muito conveniente. Os indígenas não são capazes e seus direitos territoriais são meras criações de antropólogos.

Na década de 1980 encontramos o território *guarani* praticamente descaracterizado, restando apenas alguns *tekoha* isolados, ainda ocupados pelo núcleo fundamental macro-familiar. Literalmente abandonados. Não havia nenhuma política de proteção, nem governamental e nem privada. Funai e missões atuavam intimamente com os novos proprietários das terras. Casos de violações de direitos (em todos os sentidos) contra os indígenas denunciados na grande imprensa, testemunhos dos próprios indígenas vitimados pela violência, algumas vezes cometidas pelo próprio órgão indigenista e missionários, como o caso de *Rancho Jakare/Guaimbe*, estudos antropológicos da situação que viviam os indígenas tornados públicos obrigaram o governo a rever sua política. A década de 1980 marcou também os primeiros reconhecimentos oficiais de direitos territoriais *guarani*. Essas comunidades que, naquela década ainda permaneciam em seus *tekoha*, foram expressões mais puras de uma luta que ficou oculta (foi ocultada) por décadas. Os primeiros estudos revelaram estarrecedoras características de insistências e de absoluta teimosia de permanecer em seus lugares, impossíveis de imaginar. Eram expulsos e depois voltavam por sua própria conta e risco. O maior exemplo dessa luta silenciosa, teimosa e pacífica foi *Takuaraty*, com o seu grande líder (de fato) Pancho Romero. Esse foi, verdadeiramente um líder tradicional, ao pé da letra. Não fazia grandes discursos políticos. Apenas usava de palavras convincentes, de pura verdade. Líder tradicional não tem um conteúdo político claro e direto.

Vemos que até a década de 1980 o SPI e Funai apenas exerceram a política de liberação das terras. Os “projetos de desenvolvimentos”, a conversão religiosa e educação missionária e outros mecanismos implantados nas reservas iam todos contra os interesses dos *guarani*. Estavam na contramão e, até hoje muitas dessas políticas continuam na mesma direção. Mas havia uma racionalidade: se o objetivo era a integração, por que defender direitos tradicionais dos indígenas? As denúncias de violações contra direitos *guarani*, veiculadas na grande imprensa foi

favorável durante o regime militar, contraditoriamente. Embora algumas decisões tivessem sido tomadas favoráveis aos *guarani*, jamais o governo militar reconheceu direitos territoriais. As primeiras demarcações feitas na década de 1980 foram declaradas como doações dos proprietários (*Rancho Jakare* e *Guaimbe*). Portanto, o reconhecimento desses direitos pelo governo é, historicamente, muito recente. Só ocorreu na década de 1990 já no governo civil de Fernando Collor.

Na década de 1980, quando ainda algumas comunidades tradicionais viviam em seus *tekoha*, eram ocultados sob a categoria oficial e do senso comum como “índios de fazendas”. E os víamos por toda parte. Esses eram, pelo entendimento da época, apenas aqueles que ainda não tinham sido reservados. Somente depois foi que se viu que aquelas famílias de *guarani* que “ainda” não tinham sido reservadas eram, na realidade, a recusa à política de reserva e à submissão da tutela. Recusa, como veremos adiante, da tutela governamental e às autoridades internas constituídas lá. Essas famílias remanescentes dos *tekoha*, descaracterizadas socialmente, mas conservando o seu núcleo fundamental macro-familiar, centrado na figura ancestral do *tamõi guasu*<sup>3</sup>, tornaram possíveis as primeiras demarcações. As comunidades *guarani* entendem seus direitos territoriais sob esse prisma que estabelece e define relações com a terra e não por direitos “legais”. Por isso, permanecer (hoje retornar, entrar no *tekoha*) nos seus lugares é mais pelo sentido da mítica ancestralidade do que propriamente direitos legais e políticos. Esse deve ser o sentido do direito tradicional. Nesse entendimento, a insistência em permanecer ou voltar aos seus *tekoha* é pelo entendimento de seus vínculos míticos de ancestralidade e não porque essa ou aquela lei lhes dá direitos ou se lhes nega.

Outro dado relevante é observar que a política de reserva terminou. Porém continuam processos migratórios entre reservas e *tekoha*, bem como do Paraguai e, como veremos, para as cidades. É um processo de busca de terras, de recursos (*ojeheka*), absolutamente intenso e amplo. Os do Paraguai há os que buscam os seus antigos *tekoha* porque se refugiaram naquele país durante a ocupação de suas terras e há os que buscam recursos de sobrevivência, como trabalho, benefícios sociais que há aqui e não usufruem lá. Ou seja: continua o que sempre praticaram, sempre que necessidades e pressões

<sup>3</sup> Ascendência mítica que torna a comunidade pertencente ao lugar e não o inverso.

os impulsionaram para deslocamentos, migrações, sejam compulsórias ou por suas próprias iniciativas. No entanto, devemos observar que tudo isso, com essa amplitude e intensidade, não são apenas ações de mobilidades espaciais e sociais, mas também de dissoluções de *tekoha* em todo o território tradicional que, a rigor, o mesmo ocorreu no Paraguai. Naquele país a garantia de direitos territoriais está longe de ser razoável.

As famílias dos *tekoha* que foram expulsas durante o breve histórico da colonização do *guarani retã* e foram reservadas, muitas delas preservaram sua unidade macro-familiar, mesmo nas condições encontradas naquelas unidades. Isso é da maior importância porque é o que tem possibilitado que novos modos de reconstrução de identidades, valores e mobilidades no contexto das terras reservadas, superpovoadas sejam adquiridas e incorporadas ao seu modo de pensar e agir (*teko*). A destruição dos *tekoha* tradicionais que obrigou as famílias se refugiarem nas reservas e fez com que conflitos de todas as espécies entrassem em erupção, também fez emergir novas interpretações e novas mobilidades.

A indisponibilidade de terras que os privou da prática da agricultura, a vida em condições sub-humanas nas superpovoadas reservas, os obrigaram a buscar outras alternativas. A reocupação dos antigos *tekoha*, o trabalho assalariado e a migração para as cidades tem sido os caminhos para a recuperação de seus modos de vida, de adequações em novos espaços e formas de construção de identidades que os favoreçam na sua difícil sobrevivência.

### **3 AS CIDADES**

O conceito de situação urbana deve-se ao fato de que a maioria das famílias *guarani* que lá vivem (1) conservam vínculos estreitos e permanentes com a reserva/aldeia da qual saíram; (2) caracterizando-se assim um fluxo constante entre a cidade e a aldeia. Mas hoje esse modo de vida reflete uma relação mais permanente com a cidade e não se trata apenas de uma presença passageira e/ou provisória: é um modo de vida. Ao analisar o estudo de José Maria Trajano (2005), em sua dissertação de mestrado *Entre a aldeia e a cidade*, o autor não estabeleceu parâmetros claros entre os dois contextos vividos. Analisou a situação dos *guarani* já como um processo acabado de estabelecidos na cidade. No entanto, é importante analisar o fato de que quase todas as famílias que estão



vivendo nas cidades são provenientes das terras reservadas. Como já referido, a reserva compulsória das famílias, mesmo que já tenha ocorrido há muitos anos, elas continuam estranhas ao lugar, dado que não podem estabelecer relações de pertencimentos e de parentescos com comunidades que já estão no local, sejam de origem tradicional ou também por aglutinação compulsória.

A sobreposição de comunidades pertencentes a *tekoha* diferentes num mesmo espaço impede que se construam relações duradouras e estáveis entre elas. Mas, como as experiências têm demonstrado, muitas comunidades puderam sobreviver mantendo uma integridade mínima, mas fundamental das relações familiares. Eles são mestres no manejo dessas relações porque, do contrário, já teriam implodidos. Assim, mesmo nas reservas, puderam conservar reconstituir relações familiares que tem possibilitado uma mobilidade que tem como a mais contundente expressão, a busca dos seus *tekoha*. Foram graças a essas reconstituições que as comunidades puderam se recompor e se articularem para os processos de reocupação das terras. A origem dessa mobilização está justamente onde tudo começou: a reserva. E o que parece revelar é que as famílias que buscam as cidades são aquelas que não tiveram as possibilidades de reconstituição daquelas mesmas relações. Se assim for, a efervescência das reservas provocou dois processos de migração muito distintos e possíveis de associarmos à situação e composição das famílias reservadas: (1) reocupação dos *tekoha*; e (2) migração para as cidades. E podemos afirmar com convicção de que são as condições das reservas o motor para tais deslocamentos. As famílias do item 1 buscam reconquistar os seus direitos tradicionais territoriais e as do item 2 as cidades tem sido o lugar de refúgio das condições de extrema precariedade das reservas. De qualquer forma, tanto o processo de retornar aos *tekoha*, quanto à urbanização, tem essa característica de “fugirem ou se refugiarem” das condições de não pertencerem aos lugares (as reservas), dadas as condições que trataremos adiante.

Se entendermos que a migração para as cidades é devida sobretudo como fuga das condições que imperam nas reservas, é possível traçarmos algumas linhas que reflitam aquelas condições já que as últimas linhas das periferias das cidades são preferíveis. São elas, as condições de vida das reservas que tem levado enormes contingentes para a vida na periferia, muitas vezes formando verdadeiros bairros indígenas. Como se sabe, o processo de aglutinação de macro-famílias

nas reservas não provocou, por completo, a extinção e dissolução das relações sócio-políticas e de parentescos e muitas delas, preservaram a unidade que as distingue e consolidam sua estrutura básica que reproduz uma identidade grupal. Essas macro-famílias estão, em parte, buscando recuperar os seus *tekoha* tradicionais e, em parte buscando novos lugares de reconstrução de identidades. Como afirmou Bartomeu Melià (2013): “não há *teko* sem o *tekoha*”. É, pois, uma clara evidência que as reservas não se constituem lugares de reconstrução de identidades para muitas das famílias lá inseridas, compulsoriamente. Nesse raciocínio, as condições de vida nas cidades são preferíveis às condições das reservas porque permitem esse eterno refazer de novos valores, de adaptação ao meio, de buscar recursos que adequados ao seu “novo” modo de vida. As cidades não são *tekoha* no seu sentido tradicional, mas, nem por isso, não possam ser os lugares de construção de identidades, conformando assim, no dizer de Melià, que são os lugares que podem reproduzir um *teko pyahu* (BENITES, 2009). É necessário, pois, desvendar o que se passa nas reservas onde não se pode haver condições para muitas famílias de se reconstituírem como grupo e/ou comunidades no sentido de poderem refazer as suas relações.

Nas histórias de vida das pessoas de destaques desses grupos familiares e de informações obtidas dos agentes públicos, Funai ou CRAS (Centro de Referência de Assistência Social), os motivos apresentados são sempre de conteúdo que reflete um processo de esgotamento de condições físicas, econômicas, sociais e políticas para se viver dentro das reservas. Ou seja, não há nada que possa dar condições às muitas famílias de restabelecerem laços com o lugar e com os demais. Muitos dos depoimentos indicaram as condições políticas como o maior dos males, ponto de preferirem as discriminações das cidades que aquelas das reservas. Como se processam essas relações entre as autoridades, o poder constituído e famílias que não são pertencentes ao lugar? Não ser pertencentes ao lugar pode significar que não fazem parte dos grupos aliados do poder e tampouco das facções de oposição tradicionais? O quanto os enormes recursos que são ingressos numa reserva têm importância nesse contexto? Que condições são essas que fazem para muitas famílias preferirem as cidades? E porque nesses lugares tem muito mais mulheres que homens? Será porque tradicionalmente as mulheres não se submetem a determinadas condições por senso de comodidades políticas?

Trajano (2005) refere-se às análises que tendem à “vitimização” dos indígenas, o que me parece, em termos, correto. No entanto, conforme os depoimentos que obtivemos, inclusive até nos mesmos locais como a Vila Cristina, em Amambai/MS, não nos autorizam concluir que há processos de interação em condições em que possamos excluir os *guarani* nas quais eles não foram vítimas de políticas intencionais de marginalização. E, é claro, eles, por suas capacidades e talentos de adaptação, conseguem reconstituir e reconstruir novas identidades nas condições que enfrentam. Interações sociais, grupais, demonstram que eles realizaram isso durante todo o tempo, desde que a colonização os obrigou a deslocamentos migratórios, até que as cidades se tornaram os únicos lugares onde pudessem ampliar suas mobilidades sociais e espaciais.

Como já dizia há muito tempo o economista Celso Furtado sobre as migrações nordestinas ao sul e sudeste do Brasil: elas têm sempre as razões da atração e da expulsão. Devemos extrair daí que tanto os nordestinos não estariam em São Paulo, como os *guarani* nas cidades do MS se as condições de expulsão não os tivessem movidos a isso.

#### **4 CONDIÇÕES DE MORADIA NAS CIDADES**

As condições em que vivem as populações *guarani* em situação urbana apresentam alguns aspectos padronizados. Vivem nas periferias das cidades; suas casas são sempre mais precárias, tanto do ponto de vista legal, quanto de conforto e aparências. Muito plástico, sacos desdobrados para calafetar paredes e telhados. Geralmente de lonas, materiais recolhidos pela cidade, o que fazem dessas casas, impróprias para moradia. Muitos dos bairros visitados, tanto no levantamento de 2007 quanto 2015, a paisagem dos bairros indígenas se destaca pela aparente situação provisória devido justamente ao material utilizado nas construções, de pouca durabilidade. Temos assim uma aparência de moradias tipo acampamentos provisórios.

A paisagem precária das construções das casas nos “bairros” indígenas, no entanto, não refletem, necessariamente, as relações que os seus membros constituintes têm uns com os outros. Por isso, como diz acertadamente Trajano (2005), eles não são simplesmente “vítimas” daquela situação. As famílias buscam se aglutinar uns próximos dos outros, embora convivendo com os não-indígenas,

algumas vezes aparentando certa situação de promiscuidade. Mas essas famílias de não-indígenas não diferem muito no aspecto básico: o econômico. São também famílias buscando sua sobrevivência. Por isso e outros motivos, a relação pode ser mais que de tolerância, havendo até mesmo solidariedade entre eles. Estabelece também certa reciprocidade, divisão do espaço e em outros aspectos da vida econômica e social. Portanto, a imagem de promiscuidade não é verdadeira. No entanto, cria-se a ideia na população local de que eles vivem “amontoados”, ou seja, sem organização, sem regras, leis, nada. Os indígenas estarão sempre na escala mais baixa da sociedade porque nas cidades, geralmente, são os mais destituídos, material e economicamente.

No entanto, o conhecimento científico dessa população ainda é muito superficial. Não se conhece a fundo como se dão as relações entre os indígenas e a população local em seu convívio diário. É urgente que se faça esse estudo, principalmente na questão aqui colocada, que não é a situação de vida urbana, mas as condições nas quais vivem nas reservas. Esse é um ponto essencial porque é inaceitável que as periferias das cidades sejam mais aceitáveis que as das reservas. Muitos dos depoimentos tomados apontam para isso e, mais estarrecedor ainda é que as condições econômicas, materiais não são as maiores dificuldades encontradas nas cidades, essas pouco citadas. Os fatores que os movem para a vida urbana são as de ordem social e políticas que imperam lá. Estão expressando um dos seus mais altos valores: a não submissão ao poder quando não consideram justo e legítimo, sejam exercidos por brancos ou indígenas. As famílias *outsiders* que não se aliam ao poder local estão fora e marginalizadas. Mesmo assim elas o preferem. E mais uma vez, são as mulheres que mais expressam essa recusa à submissão.

Nos locais onde vivem suas casas misturam-se com as dos brancos. Mas, andando-se nas ruas, logo se vê quais casas são dos indígenas porque eles se expõem mais que os outros e expõem suas coisas, roupas e outros objetos e, principalmente, expõem suas crianças. A presença delas são mais visíveis porque, ao que tudo indica, as mães *guarani* dão maior liberdade aos seus filhos pequenos que as mães não-indígenas. É um traço da tradição cultural na educação dos filhos onde, nas aldeias, se permite a livre convivência com as crianças da vizinhança. A restrição maior nas cidades é quanto ao perigo dos autos (agora também nas reservas), como seria de se esperar, mas na periferia há menos trânsito e essa

restrição é mais baixa. O menor poder aquisitivo de toda a população dos bairros periféricos dessas pequenas cidades proporciona, por seu lado, um espaço maior de liberdade e de convívio porque a rua torna-se o seu quintal, já que em suas casas esse espaço é muito exíguo.

A população branca, pobre também, divide os espaços disponíveis, mas se oculta mais e nos dão uma aparência de que numericamente são menos. A simples observação de que menos crianças brancas estão nas ruas pode certamente não ser uma indicação de que essa população é numericamente menor. Mas é um dado relevante de como se dá a ocupação do espaço entre elas. As mães brancas restringem o acesso das crianças às ruas. A televisão é um recurso mais seguro de mantê-las longe dos perigos da rua.

As famílias *guarani* onde eu pude visitá-las quase todas não gozam de comodidades que as benfeitorias básicas urbanas lhes dispõem, como eletricidade e água encanada: simplesmente porque não tem recursos financeiros para tanto. Quase não observei televisão nas casas (embora nunca estivesse à noite). Mas nas casas dos não-indígenas, mesmo de dia se pode escutar a televisão ligada e, por conseguinte, esse aparelho torna-se mais “visível” que outros, como geladeira, por exemplo. Na Vila Cristina, em Amambai/MS, pudemos ver uma pequena máquina de lavar roupa, modelo “tanquinho” e que não fora bem utilizada pela filha da dona da casa. Ela acionou a máquina para lavar apenas uma calça jeans.

Muitos deles pagam aluguel das casas, além de contas de luz e água. Essa situação só é compatível para aqueles que têm emprego fixo, porque são despesas altas para as condições em que vivem a maioria deles. A médio prazo, à medida que a urbanização da cidade avança até os seus bairros, eles são obrigados a novas mudanças de domicílio porque não podem regularizar as suas casas e o terreno e nem pagar aluguel. A exemplo, o bairro onde era a antiga carvoaria de Iguatemi/MS, em frente ao frigorífico, onde viviam muitas famílias *guarani*, uma vez urbanizada, elas tiveram que se mudar porque não puderam satisfazer as exigências dessa urbanização. Portanto, a urbanização e, conseqüentemente, as exigências burocráticas, acabam por se constituírem fatores para a expulsão das famílias *guarani* do lugar. E, certamente, as outras famílias não-indígenas também quando não puderem pagar os tributos. Essas famílias buscam novos lugares em bairros cada vez mais distantes.

Em quase todas as cidades, as famílias buscam viverem agrupadas e algumas vezes formam verdadeiros bairros indígenas como já vem ocorrendo há muito tempo com os terena na cidade de Dourados. Nesses lugares a sua presença é marcante e não por maioria numérica, mas pelo estranhamento que causa à população local não-indígena. Os *guarani*, na história da colonização do seu território, sempre sofreram a marca estigmatizada de que são pertencentes à categoria do povo “da aldeia”; uma conveniência da política governamental e da iniciativa colonizadora. Na população branca local, em que pese a consciência de que os indígenas é que são do lugar (mesmo no meio urbano ou não), há uma recusa em reconhecer esse dado factual embora se saiba, muitas vezes. Marcar as diferenças acaba por ser um expediente para colocar os indígenas como estranho do lugar, nas cidades e no campo.

Nesses bairros onde o grau de urbanização é baixo, exige-se que os indígenas tenham a conduta que eles acham que devem ter. Essa presença, pois, tem esse potencial de marcá-los na diferença cultural e não por diferenciarem-se economicamente. São os “*outsiders*”, como bem definiu Norbert Elias (2000). Na cidade analisada pelo autor a população do bairro discriminada não era diferenciada, nem econômica e nem etnicamente. Apenas porque não eram do lugar, não eram “estabelecidos” e estes os julgavam que tinham comportamentos, hábitos, higiene, etc., inferiores e que não eram compatíveis com os deles. No caso dos *guarani* é tudo isso, mais a diferença étnica e racial, o que os tornam possuidores de traços ainda mais incompatíveis para a população branca. Os valores que esses dois conceitos (os estabelecidos e os *outsiders*) tem contidos em si, definem quais são os padrões de comportamentos, sociais e políticos, entre o grupo e com os outros considerados estranhos, não do lugar. Embora os *guarani* não tivessem dado ênfase às discriminações que sofriam dos moradores locais porque outras discriminações são mais ameaçadoras e constituem-se empecilhos a terem acesso aos serviços básicos das políticas públicas, certamente que esses comportamentos discriminatórios dos moradores do bairro são mais facilmente tolerados porque não atingem os interesses para sua sobrevivência. Isso coloca outra questão: discriminações e marginalizações provocadas por autoridades são menos toleradas que aquelas provocadas por seus “iguais”; ou seja, embora brancos estão no mesmo patamar econômico.

## 5 ENTRE-LUGAR: A RESERVA E A CIDADE

No “mundo *guarani*”, hoje no formato ampliado, é uma falácia referir-se ao “interior” das aldeias como o lugar de suas moradias e o “exterior” como se fossem contextos estranhos, separados do seu modo de ser e viver. É, no dizer de Tonico Benites, um modo transformado, um *teko pyahu* que se adapta, se molda e se faz representar nesse contexto e espaço de mudanças. E é, entre a aldeia e a cidade, como referido pelo Jose Trajano (2005), o espaço onde vem se consolidando essa ampliação que, se quiserem, uma ampliação da aldeia, de seu espaço de mobilidade. Mas podemos referir a universos de um e de outro, como mundos construídos com diferentes hábitos, normas, leis e comportamentos. O que vem se tornando espaços comuns na vida cotidiana da maior parte dos *guarani* é, sem dúvida, uma identidade de novos parâmetros e outras convivências.

A crescente urbanização das reservas e TIs (Terras Indígenas) são formas que políticas públicas têm oferecido para amenizar, ou escamotear, ocultando os verdadeiros problemas que tem as reservas pela falta de espaço. À falta de terra, os serviços públicos de urbanização possibilitam condições básicas que uma família necessita, conforme critérios para uma política de garantir direitos de cidadania. Água encanada e eletricidade são os serviços (produtos) básicos para, além da comodidade, criar condições, promover e dar sustentação a um mercado de consumo de produtos industrializados, proporcionados pelos ganhos salariais (públicos e privados) e benefícios governamentais.

As transformações no modo de viver dos *guarani* estão em todos os aspectos de sua cultura. Economia, dieta, higiene, habitações, religião, etc., obedecem a novos parâmetros de suas relações, a cada dia, menos diferenciados do “interno” e do “externo” das aldeias. Buscar recursos para a sobrevivência é intrínseco a quaisquer sociedades. No caso é muito mais que isso. A sobrevivência implica a manutenção de outros fatores que garantam a produção e reprodução enquanto grupo étnico, diferenciado. Por isso, mesmo que transformações profundas ocorreram em seu modo de obterem a sobrevivência física, puderam também manter relações renovadas para a produção e reprodução de novas formas de identidades e mobilidades nas mais variadas situações.

E, no entanto, o “mundo” dos *karai* continua estranho ao seu modo de entender, principalmente nas relações que são obrigados a estabelecerem para a

sua existência legal e de cidadania: a identidade formal, a burocracia para atendimentos de saúde, formalidades em geral. As dificuldades para a sobrevivência física foram pouco citadas nos relatos que obtive e, tudo indica, parece não constituir-se no maior obstáculo do dia a dia. Deram ênfase a procedimentos, regras burocráticas que a sociedade impõe e que eles têm que satisfazer para poderem gozarem dos serviços e benefícios sociais e demais direitos de cidadania. Ser cidadão é, antes de tudo, uma questão burocrática. E, satisfeitas todas as exigências para constituírem-se cidadão, mesmo assim, acabam vítimas de discriminações. O lugar mais citado foi justamente o de serviços públicos de saúde. Por que esse serviço é tão repudiado tanto nas aldeias/reservas e nas cidades? Por que o órgão criado especialmente para atender a saúde indígenas é tão repudiada?

Já satisfeitas às exigências burocráticas, quais outras exigências eles não estão conseguindo satisfazer? Serem “mais brancos”? Serem “mais limpos”? Devem ser “mais civilizados”? Não são atendidos porque não tem documentos; não são atendidos porque são indígenas; quando atendidos não é por ordem de chegada, nos postos de saúde e hospitais. Com toda a gritaria dos órgãos públicos que declaram estarem promovendo a cidadania aos indígenas, por que essas discriminações vêm ocorrendo diariamente e, pior que tudo, nos órgãos públicos? Não há nada que fazer porque o Ministério Público Federal está atolado com outras questões mais urgentes? E por que falar em direitos de cidadania? É isso porque a mente colonizadora sempre colocará os indígenas por último porque eles estão na última escala social. Ainda bem que se reconhece essa situação, como declarou um procurador da República do MS que direitos de cidadania para os indígenas só no papel.

Os impedimentos que o senso comum dos funcionários de órgãos governamentais e instituições privadas (como cartórios) colocam, consentidos pelos estigmas que impõem aos indígenas são, na realidade, para que a igualdade de direitos não se constitua e se concretize como presença legal na sociedade cidadina. O senso comum não quer a presença dos indígenas entre si. Alegando problemas burocráticos, na realidade, ocultam um tratamento absolutamente discriminatório. Os funcionários dos Postos de Saúde e hospitais dizem que os indígenas são sujos e não satisfazem os critérios exigidos. Isto foi passível de observar nos depoimentos de muitas moradoras de bairros e de agentes de saúde de várias localidades.



As dificuldades de convivência não se situam nas relações próximas com os seus vizinhos do bairro, ou no comércio. Estão, como declarado, nos organismos e instituições da burocracia. Dizem que não entendem esse mundo (dos códigos de conduta e comportamentos) que exigem coisas para se inserirem na sociedade e que eles sentem-se com enormes dificuldades para lidar, porque os colocam em situações de dúvidas e indefinições quanto à sua identidade, inclusive. Por isso, como foi afirmado no início do texto, o processo de reservação terminou, mas não o processo de aculturação que insiste que os indígenas devem ser “cidadãos”, não no seus direitos, mas nos seus comportamentos, hábitos, costumes, etc., o que significa deixarem de ser indígenas porque a sociedade não os acolhe.

É um contexto que impõe aos *guarani* um estado permanente de dúvidas em relação à sua própria pessoa no que diz respeito à identidade. Ficam sempre entre ser uma coisa ou outra porque as próprias regras e normas que a sociedade impõe os obrigam a ora quererem uma identidade, ora outra; porque ou não querem se sujeitar a essas imposições, ou porque não querem que, sendo diferentes, sejam estigmatizados. José Trajano (2005) cita, por exemplo, que muitas vezes eles se dizem “paraguaios” quando vão em busca de trabalho porque a sociedade considera esses mais trabalhadores e mais confiáveis que os *guarani*. Não caberia aqui também que os paraguaios sejam preferíveis porque eles não trariam problemas trabalhistas e outros se fossem indígenas? Estigmas e discriminações raciais e culturais os têm impedidos de gozarem os mais elementares e básicos direitos de cidadania, cujo direito ao trabalho vem a somar aos dos serviços públicos.

Ficou claro que as dificuldades de ordem econômica como alimentação, condições de moradia, trabalhos degradantes, etc., não são os maiores problemas citados nos depoimentos. São as de convivência com a sociedade e, pior ainda, direcionadas aos agentes dos serviços públicos e privados (cartório foi o mais citado) pelos quais eles têm que utilizarem para satisfazer suas necessidades de bens e serviços. Como se não bastasse, os funcionários dos órgãos públicos têm interferido nas suas escolhas sobre a identidade. Como o caso relatado por uma jovem do bairro Hípica, de Amambai/MS, declarou que queria a sua identidade formal na opção étnica. No cartório da cidade apresentaram dificuldades que ela interpretou que era porque havia casada com branco. O cartório disse-lhe para procurar a Funai e esta orientou-a que voltasse ao cartório e insistisse no

seu pedido, alegando justamente a mesma coisa: porque vivia na cidade e estava casada com branco. Vemos que os indígenas enfrentam problemas de identidades em ambos os sentidos: formal e cultural. A irmã menor dessa jovem, de aproximadamente 15 anos, não falava a língua materna porque cresceu na cidade. No entanto, ela se recusa de não falar porque, diz ela, fica fora das rodas de conversas com as pessoas de suas relações familiares e de amizades com vizinhos, também indígenas. E agora, ela diz que quer aprender a falar o *guarani*. Fica claro que as relações que prevalecem entre eles são com membros pertencentes ao grupo étnico prioritariamente. E é por isso que valores étnicos são mantidos e reproduzidos, mesmo nesses locais. Isso é o que nos permite afirmar que eles levam a aldeia para as cidades. Esse fenômeno não é específico dos *guarani*. Ocorre no mundo todo. Em São Paulo, por exemplo, existem grupos enormes de paraguaios, bolivianos e peruanos que, obviamente, pela situação de vida deles, se juntam num mesmo lugar para tornar a sobrevivência melhor.

## **6 DESLOCAMENTO DAS RESERVAS PARA AS CIDADES**

A migração da reserva para a cidade tem características claras de fuga para o, hoje, único ambiente possível de se evitar a convivência com a situação degradada, sob todos os aspectos, naquelas terras. Quase todos os depoimentos, principalmente de mulheres, apontavam para dificuldades de convivência. Dentre elas, a consequência mais imediata: violências. E elas têm atingido principalmente as mulheres. São elas que permanecem nas aldeias; são elas que convivem com os filhos cotidianamente e são elas que têm a responsabilidade de prover a subsistência dos filhos. Os homens, a maioria passa a maior parte do ano no trabalho de corte de cana e, dessa forma, podem subtrair-se desse contexto de opressão (e de responsabilidades), mesmo que seja em outro ambiente que, também degradante, não tem os componentes que os tornam uns inimigos dos outros, que tem sido um aspecto no convívio cotidiano de temor nas reservas. Por isso, a “vitimização” apontada por José Trajano tem sentido relativo porque não levou em conta os antecedentes que fazem as condições encontradas nas cidades, uma opção, um modo de viver que é preferível ao das reservas.

Em todas as situações visitadas nas cidades as mulheres reclamaram da violência das reservas. Atribuem ao uso da violência das “polícias” do “capitão”.

Em outras palavras: a violência é “interna”. Estupros (e violências contra mulheres de modo geral), embriaguez, furtos, feitiços, são todos “internos”. Ou seja: é a composição política das reservas o responsável por tudo, de acordo com os depoimentos dado por elas. É necessário que nos debruçemos sobre a atuação das políticas públicas, legais e ilegais. As chamadas autoridades internas, desde que uma política indigenista estatal fora implantada, sempre foram, de modo geral, manipuladas por essa política. Hoje em dia com uma complexidade maior onde atuam outros segmentos (partidos políticos, grandes e pequenas organizações privadas, sejam empresas ou instituições), contexto no qual a figura do representante da comunidade, o “capitão”, passa a ter quase que, como citado, o monopólio da violência dentro das reservas. A volta da instituição das “polícias indígenas” não tem sido eficaz no controle e combate à violência porque ela é, acima de tudo, a própria geradora dessa violência e, por isso, forças policiais dos governos vêm atuando em conjunto para se combater um mal (a violência) que tem sido gerado por uma situação de total negligência quanto a garantir direitos de vida.

Verificou que está em andamento por todo o estado de que os *guarani* são preferencialmente encarcerado, sem que haja julgamento ou gravidade suficiente nos seus atos denunciados, piores que os dos brancos. É uma política racista que está sob as ações das polícias e justiça locais. As cadeias públicas estão repletas de indígenas sob tortura e não há, até onde eu saiba, alguma preocupação ou providências para inibir os abusos de autoridades contra os indígenas.

A violência está intimamente relacionada com o exercício do poder do Estado em todos os seus níveis. Com letra maiúscula porque há um conluio dos órgãos federais, estaduais e municipais e um intencional modo de ocultar e escamotear toda a situação em que se encontram os *guarani* nos cárceres das delegacias. Um estudo feito há anos apenas o “objetivo” de ser publicado e, portanto, tornar público. Como muitos outros, apenas mais uma publicação.

São as mulheres, como referido, as maiores responsáveis pela sobrevivência de suas famílias, tanto nas reservas, como nas cidades. Por isso, fugir das condições que vigoram lá são, também iniciativas delas. Por isso se observa que nas cidades a presença das mulheres é sempre mais marcante, mais atuante. Até referido

na citação inicial de Norbert Elias (2000): “É difícil imaginar comunidades sem mulheres e crianças, embora se possa imaginá-las quase sem homens”. É isso.

## **7 OJEHEKA: A BUSCA POR RECURSOS<sup>4</sup>**

A busca de benefícios faz parte, sem dúvida, do sistema de *ojeheka* que José Moralez (“Mingo”, *Pirajuy*) ficou extremamente surpreso com esse conceito porque é uma ideia de um comportamento que ele, vamos dizer, “descobriu” que está no fundo de sua forma de ser e absolutamente atual. A palavra *ojeheka* pareceu-lhe o esclarecimento de um sentimento que estava em sua cabeça, mas que não tinha se revelado antes, em uma situação que o remetesse a isso, no atual contexto. Não é mais um *ojeheka* que se pratica na natureza. Ou a “natureza” das coisas tem outros fatores, outros recursos, outra dinâmica. Esse conceito desenvolvido pelo antropólogo Fábio Mura me parece de fundamental importância porque reflete a intensidade que essa prática tem sido tão presente na vida deles, nos mais variados contextos, inclusive na migração que vem ocorrendo do Paraguai para o MS. *Ojeheka* e mobilidade são aspectos do mesmo tema. Não há um andar (*oguata*) por andar. A mobilidade deve ter um sentido, um objetivo, uma direção.

A demanda por terras deve ser entendida no bojo das mobilidades, algumas vezes com característica de migrações. O contexto interno que promove essas mobilidades e migrações são efetivamente políticos. E claro está que a busca pelo espaço, especialmente o espaço das terras tradicionais, tem importância primordial. Soube em *Pirajuy* que um grupo foi levado por um parente de José Moralez para ocuparem um *tekoha* em Terra Roxa, no Paraná. Parece inusitado, mas teríamos que estabelecer as ramificações que há entre o estado do MS e aquele porque, assim como vem ocorrendo que famílias querem retornar aos seus lugares no MS que deixaram, migrando ao Paraguai, na fase da ocupação colonizadora. À primeira vista, no entanto, parece que há uma busca (nesse caso) que já tem característica quase que mítica já que o grupo que saiu para lá é um grupo *Ñandéva* e, até onde se sabe, não há vínculo de parentesco ou ocupação do *tekoha* por esse grupo.

---

<sup>4</sup> Cf. Mura, 2006.

## 8 NOVOS (RE)ARRANJOS: (RE)CONFIGURAÇÕES DOS PAPÉIS DE GÊNERO

As novas configurações de espaço impõem novos modos de viver. Entre eles destacamos os papéis relativos aos homens e as mulheres *guarani*. Na presente análise pudemos observar que a partir dessas novas (re)construções e (re)constituições mantém entre si traços tradicionais dos papéis de gêneros. Ao mesmo tempo em que buscam alternativas para atenderem novas demandas de mobilidade espacial, as demandas da vida na cidade.

Em quase todos os lugares temos a impressão nítida da ausência dos homens, como já citado. Quaisquer lugares, aldeias, *tekoha*, seja como chamamos os locais onde vivem, são essencialmente espaços ocupados pelas mulheres e crianças. Nas reservas e em muitas TIs é compreensível porque os homens vão trabalhar no corte de cana de açúcar. O fato observado é que, seja porque os homens estão trabalhando fora, seja por outro motivo, as comunidades visitadas vimos sempre quase só mulheres e crianças e alguns homens idosos. O que é comum à maioria das famílias é que conservam relações sólidas com suas comunidades residentes nas reservas e TIs. Esse vínculo é fundamental e, novamente, os vínculos são estabelecidos pelas mulheres porque são elas a figura central, são as chefes de famílias numa substituição, não porque necessária, mas porque os homens estão ausentes. Os vínculos com as reservas e TIs não torna vivências das famílias nas cidades de caráter provisório. Esses vínculos são, prioritariamente, para manterem-se as relações de parentescos. Estabelecem um modo de incluir as cidades nas suas aldeias e vice-versa. Por isso, as cidades são como que extensões da aldeia, um modo levar a aldeia para a cidade. Assim, o que diferencia a permanência provisória que havia antigamente que se resumia, basicamente, em comprar e vender e relações com instituições bancárias, portanto, de visitantes, hoje eles são moradores que vem estabelecendo relações mais sólidas com a cidade e o bairro onde vivem.

Na luta pela sobrevivência, as mulheres têm tido um papel essencial e em muitas situações de exclusiva responsabilidade para a família. Uma mulher madura quase sempre tem muitos filhos e, nas cidades, quase sempre separadas de seus maridos. Nas reservas e TIs o trabalho fora (usinas), a “changa”, para os homens tem sido uma espécie de afastamento consentido porque, passar um tempo fora (semanas ou meses) os livram das responsabilidades de prover as necessidades

do cotidiano dele e de sua família. No corte de cana, por exemplo, é só trabalho. Comida e alojamento são disponibilizados pelas usinas. Nas “changa” nas fazendas e em outros lugares, essas condições também são oferecidas. Isso significa que a sua responsabilidade é tão somente trabalhar. Ao contrário das mulheres que tem que trabalhar “fora”, ao mesmo tempo em têm que cuidar dos filhos, da casa, lavar roupas, buscar serviços públicos, etc.

Tradicionalmente a economia doméstica sempre foi uma atribuição feminina. Os cuidados com as roças, colheita e o preparo da comida onde o fogo exerce esse poder centralizador da família, é um espaço da mulher. É ela que tem o poder de controlar as atividades mais importantes da família: o fogo, entorno do qual as relações familiares ocorrem em sua essência. Ela se constitui assim, chefe da família, embora não formal quando o marido está presente. Esse exercício de poder não fora, até então, político. Com as transformações que vem ocorrendo no modo de viver, elas passaram a constituírem-se em representantes políticos. Aqui, referido ao exercício político não formal e não institucionalizado. Não é o mesmo exercício político que tem feito as mulheres professoras. Essas vem exercendo uma ocupação de espaço em substituição dos homens, embora os professores homens façam o mesmo; ou seja: atuar politicamente em substituição e disputa com as lideranças tradicionais. As mulheres das cidades não estão imbuídas desse senso. São atuantes políticas de outra forma: mais real, mais concreta, mais voltadas em conseguir direitos relacionados ao cotidiano de suas necessidades. Elas não têm salários e não são funcionárias públicas e não querem ocupar espaços institucionais e, por isso, a sua política nada tem que ver com a atuação das mulheres professoras. Aquelas, muitas vezes chefes de famílias, exercem uma política de outra natureza. São elas e não as professoras, as maiores responsáveis pelos movimentos criados nas últimas décadas: (1) recuperação dos *tekoha* tradicionais; e (2) a migração para as cidades.

O enorme deslocamento de homens para as usinas, por mais ironia que isso contenha, essa atividade que obriga os homens ao deslocamento do seu lugar, não cria relações que possam consolidar em construções sociais permanentes: não criam relações comunitárias e não criam relações que possam definir identidades de lugar. Os homens continuam sendo um componente das construções sociais e de identidades controladas pelas mulheres. O controle da economia doméstica continua sendo um fator de alta densidade política real na organização das

comunidades, em quaisquer situações. A consciência da sobrevivência são delas e são elas que a utilizam como instrumento e orientação de suas atuações para superarem obstáculos e criarem novas formas de vida, novas identidades, novos *teko* e *tekoha*. Cabe, aos eminentemente políticos uma condução adequada e necessária a outras instâncias, exercidas por lideranças formais e reais.

No sistema implantado dos trabalhos nas usinas, o papel dos homens que levam um elevado montante de dinheiro para as aldeias tem sido decisivo nas transformações que ocorrem lá. A sobrevivência física seria muito pior sem o trabalho assalariado e uma nova dinâmica econômica se desenvolveu com essa modalidade de ingresso de recursos na aldeia, somados com os salários dos funcionários públicos e aposentados. A economia interna transformou-se por completo. E os homens continuam sendo os tradicionais provedores de recursos que são provenientes de fora. A “*changa*” tradicional sempre foi isso; (trabalho assalariado não é “*changa*”).

Mas o trabalho assalariado e o sistema implantado pela Funai, o Ministério Público do Trabalho, organizações trabalhistas e instituição religiosa (CIMI), responsáveis pela legalização em base da CLT, tem provocado enormes mudanças internas nas relações familiares entre si e com a política em seu exercício de poder. O adiantamento que se dispõe para o sustento da família dos assalariados é algo totalmente frágil e fictício para o papel a que foi destinado porque, sabemos, é apenas uma medida para garantir o cumprimento dos contratos para com os contratantes. Aqueles que legalizaram o pagamento do adiantamento, no sentido de garantir a manutenção das famílias dos trabalhadores poderiam saber como esses recursos seriam utilizados pelas famílias? Sabiam como se davam as relações familiares e matrimoniais nas reservas? Sabiam como a mulher e seus filhos garantiam sua sobrevivência? Não era com esse adiantamento, com seu conteúdo sub-reptício de “garantir” a sobrevivência da família enquanto os homens estariam no corte de cana por meses.

A não eliminação das taxas que os órgãos e instituições não foram capazes de resolver, os contratos tornaram-se fonte de dinheiro e poder. Dinheiro e poder, já sabemos, motivam disputas e rivalidades. A alteração na estrutura do poder interno (se é que podemos assim definir) pelo aprofundamento dos vínculos entre o trabalho assalariado e as autoridades internas e agentes introduzidos por esses vínculos, incrementou o poder baseado no controle dos recursos advindos do trabalho assalariado. O poder interno constituído pode estabelecer alianças

jamais pensadas em contextos anteriores. E as alianças que se estabelecem tem o objetivo de dividir (novas reciprocidades?) para possibilitar a permanência no poder. Tradicionalmente a reciprocidade não estava baseada somente nesse ponto crucial. Como toda fonte de recursos e poder, quando mal exercido provoca insurgências pelos que se sentem discriminados e injustiçados, as facções opositoras são simplesmente massacradas proporcionalmente à dimensão da grandeza dos recursos e do poder. Um “capitão” nas reservas é um agente de forças cada vez mais presentes das políticas “de fora”, incluindo-se as políticas públicas. Ouso afirmar que as famílias que migram para as cidades estão intimamente ligadas a esse contexto de discriminações de “bens e serviços” que beneficiam os aliados do poder e discriminam aqueles que não conjugam da política em vigor. Os órgãos públicos e privados que oferecem serviços devem saber que são os maiores responsáveis pelo incremento de violências que tem-se abatido nas reservas. Não dá para reduzir as análises de que tudo que ocorre tem como fundamento a falta de terras. Políticas equivocadas, como são notórios, foram e são as maiores responsáveis pelos agravamentos da situação de vida desses povos.

Nas reservas e também nas cidades, tem ocorrido que muitas mulheres não têm uma família matrimonialmente constituída. Principalmente nas cidades observou-se que elas, ou não tem marido, ou os têm de forma totalmente provisória e, nos casos que eu pude observar a presença deles, são pouco participantes e tudo indica não terem um papel decisivo na manutenção da casa e do sustento da família. Na Vila Cristina, em Amambai/MS, por exemplo, o “marido” da senhora que nos atendeu, estava totalmente ausente da conversa e de todo o contexto que vivia a família. A mulher reclamou muito dos maridos que bebiam e ele próprio estava em estado de embriaguez, embora leve. Mas o que era notável, era a sua ausência de tudo que ocorria. Certamente ele não tinha envolvimento com a situação daquela família porque os filhos não eram seus.

As mulheres nas reservas e TIs, como se sabe, fazer diversos tipos de trabalho como se fossem um tipo de “changa” interna proporcionado pelo ingresso de dinheiro do assalariamento do trabalho nas usinas, do funcionalismo público e dos benefícios sociais do governo federal. Esse ingresso de dinheiro (que não é pouco) provocou uma transformação ampla e profunda na economia interna das aldeias. Mudou as relações entre as pessoas e famílias, aparentadas ou não, as reciprocidades, tornando-as mais nucleares, pois, já não dependem tanto daquelas



antigas de dar e dever. Muitos dos assalariados (aqueles que têm família: esposa e filhos) muitas vezes tem pequenas roças e os serviços são contratados para as tarefas que as mulheres não podem fazer. E, por outro lado, as mulheres também trabalham para os homens que saem para as usinas, principalmente no trabalho de lavar suas roupas. Nas cidades, muitas delas trabalham como domésticas nas casas dos brancos de nível econômico mais elevado. Assim, conseguem recursos que vão complementar o recebimento de benefícios sociais do governo, quando satisfazem às exigências burocráticas.

E assim, o que sobressai, tanto nas reservas, como nas cidades, é que, a maior dificuldade que enfrentam, segundo relatos das mulheres indígenas, não são as do universo do trabalho e das dificuldades de conseguirem recursos para adquirirem comida. São as dificuldades de enfrentar os agentes da burocracia dos órgãos de serviços e políticas públicas. Nas reservas são as autoridades de controle e repressão, sejam as internas, sejam as de fora. Como se sabe, está em andamento estratégias conjuntas de controle e repressão envolvendo polícias municipais, Polícia Militar, Polícia Federal, Força Nacional e órgãos de políticas indígenas, como Funai e CRAS. Desconheço se há participação do MPF (Ministério Público Federal).

Como fala Norbert Elias (2000) citando os casos de Winston Parva e Maycomb (Estados Unidos da América), este de racismo contra negros, ambos são situações que dependem de um estágio de desenvolvimento do Estado Nacional e da organização da violência física. O autor refere-se à utilização do monopólio da violência do Estado, tese de Max Weber, para ilustrar que a organização da violência é fruto da sociedade que o Estado manipula e dá consistência legal (ou aparenta) para a prática da violência. O caso citado de violência contra negros de Maycomb é mais claro: são brancos contra negros, no sentido de que basta ser brancos para exercerem a violência e basta ser negros para serem vítimas. No caso dos *guarani* no MS há uma complexidade maior que em ambos os casos citados pelo autor porque, aqui há envolvimento que dão maior amplitude de diferenciações, tanto raciais, econômicas, culturais, quanto no aspecto da especificidade tratada pelo autor, dos estabelecidos e dos *outsiders*. Os *guarani* são quase sempre *outsiders*: nas reservas, cidades e mesmo nas TIs.

## 9 IDENTIDADE TROCADA

A constatação da questão central que envolve a população indígena que vive nas cidades não é a má qualidade de vida da imensa maioria dela, mas as discriminações das quais são vítimas pelas políticas públicas e outras autoridades. Abusos aos direitos mais básicos são referidos pelas mulheres com uma frequência assustadora. Esses abusos são a marca que vigora nas relações delas com a sociedade não-indígena, de um modo geral, nas relações de serviços. Em todos os lugares as denúncias são abertas e cruas e, pior, não são contra a população branca que está à sua volta. São contra autoridades constituídas, órgãos públicos de todos os tipos. É difícil para a maioria dos agentes de serviços que os indígenas que “optaram” pela vida nas cidades nada tem a ver em querer deixar de ser indígenas. E não fazem muitos esforços para entender e dar um tratamento diferenciado; não para baixo, pelo menos igual.

Em todos os locais visitados a procura de estarem uns próximos dos outros é absolutamente constatável porque visível e evidentemente, quando possível. Formam pequenos blocos distintos, mas um tanto diluído na população do bairro. Assim lhes possibilita preservar as relações que os fazem uma identidade própria, buscando reproduzirem os valores étnicos, morais, etc. – o seu *teko*, mesmo que um *teko pyahu*. De qualquer modo um lugar que querem fazer seu. O importante é que nesse contexto eles tem feito conforme suas condições específicas, por sua própria vontade e decisões. Esse aspecto é fundamental porque não há a presença ameaçadora das autoridades e, num certo sentido, a liberdade que sempre buscaram: a não submissão, a infidelidade às imposições políticas e/ou religiosas que foram vítimas nas reservas. Podem fazer a manutenção dos seus equipamentos culturais, até mesmo a língua (embora com perdas), indicativo de que há mínimas condições de reprodução de sua identidade. Em algumas situações observei que adolescentes já não falam a língua, como no bairro Hípica em Amambai/MS, mas se ressentem disso e querem reconstituir a sua identidade “perdida”, porque, passado um período de experiência essa perda lhes faz falta. Não só há um deslocamento de lugar, mas também de identidade porque, confirmando a máxima de Bartomeu Melià (2013): “não há *teko* sem o *tekoha*”, a cidade é o lugar de realização.

Principalmente os jovens, em sua primeira experiência de cidade certamente fizeram a opção da via “civilizada” porque sempre que se busca um novo lugar,

busca a superação das condições anteriores. E a questão da identidade é o aspecto que mais profundamente se lhes emerge. Mas, como já provado historicamente a via “escolhida” não ocorre. Coletivamente nunca ocorreu. As condições de vida na cidade acabam por demonstrar duramente que eles só podem encontrar o seu lugar como portadores de sua identidade étnica, seja transformada, renovada ou reconstituída.

No *Pirajuy*, José Moralez, um senhor tradicional, sempre se refere a isso: os jovens não querem mais serem identificados como indígenas. Quando tiram os documentos “de civil”, no sentido de que é um cidadão “branco”, eles se sentem alegres e aliviados de um certo peso que carregam devida à diferenciação, que significa segregação. Pensam que o documento poderá proporcionar-lhes uma condição de igualdade com os *karai*, de superação da condição de ser índio, porque em todos os lugares onde são minoria os discriminam como inferiores. Como ele diz: “*documento é apenas kuation (papel)*”. Essa superação de uma condição que é para eles um enorme peso, é uma situação planetária. Apenas devemos ressaltar que para os indígenas é uma condição muito mais ampla e profunda que outras quaisquer diferenciações.

Devemos considerar que aqueles que querem “se livrar” dos traços de uma raça, uma cultura porque é, todos os dias, discriminado pela sociedade, é uma procura legítima quererem se “livrar” dessa condição. Começam pelo que está mais à mão: a sua identidade formal. Muitas vezes incentivado pelos serviços públicos. Isso foi deixado muito claro, como acertadamente referiu-se a assistente social de Caarapó/MS: “*Há uma política de tornar o indígena invisível*”. A presença indígena nos serviços públicos causa incômodos e os agentes sempre procuram eliminar traços e vestígios étnicos.

## 10 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo inicial das famílias em situação urbana dão preferência a essa condição que a das reservas. Os principais fatores apontados são, de certa maneira, conhecidos: As reservas, todas, são superpopulosas, alto grau de violências graves como assassinatos, estupros, agressões físicas. Em grande medida esses fatores estão associados aos abusos de autoridades atuantes naquelas unidades (indígenas ou não) e, esse aspecto foi o mais destacado pelos moradores das cidades. Embora não

se buscou verificar o porquê da pouca presença de homens nas comunidades citadinas, a maioria dos membros era composta de mulheres e crianças. Essas famílias foram em busca de outros lugares, outros espaços para constituírem e construir modos de vidas que pudessem fugir da situação que viviam anteriormente, a maioria nas reservas. É uma procura de espaço e as cidades hoje se constituem nos lugares onde realizam um novo *teko*, *teko pyahu* (BENITES, 2009).

O que foi possível constatar é que, invariavelmente, procuram aglutinarem-se o máximo possível, reproduzindo as relações que tinham anteriormente, sejam nas reservas ou não. Preservam relações com os seus parentes e com a aldeia, cuja dinâmica tem sempre a marca de um constante relacionamento social e de parentesco. Muitas famílias pertencentes a uma estrutura de parentesco mais sólida mantêm casas e roças nas aldeias, caracterizando-se assim uma maneira de ampliar o seu espaço: as cidades. Muitos depoimentos de membros de famílias afirmaram que a cidade oferece melhores condições de acesso a serviços, proteção (policial) e porque tem facilidade aos mercados. Essas condições dependem muito de poder contar com o recebimento de algum benefício social.

A convivência com vizinhos, preferencialmente se dá com os de seu mesmo grupo, os seus iguais. Mas, fora algumas exceções, exclusividade nessa composição é impossível. A convivência com a população branca com os quais dividem espaços, até mesmo o quintal, não se verificou um clima agressivo, embora em alguns lugares haja um clima de tensão.

Mesmo que afinidades de parentescos e culturais são rarefeitas, encontram modos para ali reconstituir e reelaborar, na medida do possível, incorporações que possam lhes possibilitarem novos caminhos de convivência multiculturais. Com os brancos em geral com os quais tem que conviver, mantém-se uma distância que lhes seja conveniente e, pelo que parece, com alto grau de tolerância de ambas as partes. Não presenciei em nenhum lugar, comportamentos abertamente agressivos e discriminatórios por parte dos brancos. A tolerância, aparentemente, possibilita uma convivência que, senão sadia, possível sob todos os aspectos. Afinal todos eles vivem uma situação de necessidades e, nesse contexto, as possibilidades de construção de laços de reciprocidades sejam mais realizáveis porque mais necessários. A relação dos *guarani* com a população local, seus vizinhos, deve ser melhor conhecido. Mas dá para fazer o destaque de que tal tolerância é possível nessa situação e não seja possível nas relações onde viviam nas reservas.

Se pensarmos que a tolerância nos bairros periféricos pode se dar, mesmo em situação tão adversa, o mesmo não ocorre nas reservas. Dá para tirar uma conclusão de que o nó da intolerância reside no exercício da autoridade política que vem ocorrendo lá. Nos bairros periféricos o poder é diluído. Não há uma presença tão marcante no dia a dia.

Se o motivo da busca pelas cidades não é, prioritariamente, econômico, então esse é o aspecto fundamental de intersecção entre a aldeia e a cidade. Essa procura incessante de mobilidade social e espacial encontra o *lócus* que, antes de tudo, lhes possibilita um refúgio de uma situação considerada intolerável, além do suportável. E é necessário refletir o porquê da preferência de convívio com a população branca da cidade ao convívio com a população do seu próprio grupo étnico (especificamente nas condições de reservas). A situação das cidades favorece, inclusive, exercer o papel de participante e de poderem interagir com os seus próprios iguais e, no limite, com os brancos.

É uma condição *sine qua non*, antes de tentarmos entender como vivem os *guarani* nas cidades, entendermos como eles vivem nas reservas. É uma condição *a priori* superar sem a qual não estamos autorizados a emitir juízos e estabelecermos parâmetros à “escolha” de viver nas cidades. É sabido que estudiosos e indigenistas evitam as reservas porque elas se tornaram de difícil manejo para o estabelecimento de uma estadia mais relacionada com a comunidade e com o poder constituído. Visitas esporádicas não são suficientes para se entender a situação com alguma profundidade.

As cidades são agora locais comunitárias e, embora, aparente uma situação de vida marginal, a quase falta absoluta de condições mínimas de vida em muitos dos lugares visitados, a referência era sempre as reservas e os parâmetros de comparação têm certo padrão: não se trata de condições materiais e físicas de vida, mas de fatores sócio-políticos que enfrentavam lá.

As expressões e representações culturais tradicionais coletivas não cabem nesses espaços. Elas já quase não são mais observadas nas reservas e quando há, são ocultadas porque já não pertencem mais ao senso comum da prática de cerimônias e rituais aceitas. O tradicional é algo que querem superar porque os tornam inferiores diante das pressões que sofrem dia a dia: o sentimento de incapacidade, de inferioridade perante a sociedade que insiste na via da cidadania com os seus serviços, seus direitos, sua política de igualdade para todos. As

manifestações mais legítimas de sua cultura, as cerimônias religiosas tradicionais já quase não existem nesses lugares. Foram substituídas pelos cultos das igrejas fundamentalistas, pentecostais e neopentecostais. Nas cidades não foi observado nenhum tipo de manifestação religiosa, sejam tradicionais ou cristãs. Apenas na cidade de Aral Moreira os moradores declararam que realizam rituais tradicionais. Lá, é necessário observar: o “bairro” periférico é na realidade pertencente ao antigo *tekoha*. Então, a cidade que chegou lá porque esta área nunca foi demarcada.

O crescimento, tanto econômico, quanto demográfico das cidades tem a característica de ser beneficiado direta ou indiretamente pelas usinas de álcool. Especificamente em relação ao que refere-se ao assalariamento e recebimento de benefícios sociais, o crescimento e enriquecimento de muitos municípios dependem dessa injeção de recursos financeiros que levam os indígenas. Esses recursos somam um montante enorme e, pela dependência deles em relação ao mercado de consumo industrializado (porque a imensa maioria não tem roças), o comércio é o principal beneficiado. Hoje verifica-se uma diversidade enorme de produtos para atender especificamente o consumo indígena. Além dos supermercados que proliferam nas cidades, lojas de móveis e eletrodomésticos e muitos outros itens têm sido oferecidos. Até mesmo serviços de advocacia para o atendimento de causas trabalhistas. Aqueles mais “letrados” são intermediários entre as vítimas e os advogados.

O trabalho nas cidades, considerando-se gêneros:

(1) os homens assalariados se constituem naqueles que trabalham em frigoríficos quando há instalado no município. São considerados empregos bons porque, conforme eles, ganham bem e tem estabilidade. Aqui no sentido de que todo mês podem contar com o dinheiro, o que lhes permite comprar ou pagar aluguel de sua moradia. Podem comprar a prazo porque tem crédito no mercado. Esse emprego que consideram bom é o pior serviço de um frigorífico: a limpeza dos dejetos proveniente do abate de animais e aves. Mas o emprego estável lhes possibilita ter uma vida melhor nas cidades. Tem como pagar os benefícios de todo cidadão: moradia, comida, água e luz. Muitos homens trabalham de biscates nas cidades. São serviços de limpeza de terrenos, pequenos consertos e algumas vezes são “changa” que conseguem nos sítios do entorno ou fazendas. Fazem esses serviços de “changa” como sempre fizeram, mas agora vivendo nas cidades. Alguns trabalham na prefeitura, principalmente como garis;

(2) as mulheres, ao que tudo indica, tem mais facilidades de conseguirem trabalhos informais nas cidades que os homens porque fazem serviços domésticos. Mas elas se movem em um universo muito maior de trabalho: são também lavadeiras e outros trabalhos pontuais. Algumas tem também trabalho nos serviços públicos. E, evidente, as mulheres têm uma mobilidade maior, pois, dos benefícios sociais, elas complementam com os seus trabalhos, quase sempre mais que um. Como sempre foram, são responsáveis pela manutenção da família, desde sempre.

O que se pode observar com clareza é que as condições de realização da economia de manutenção da família continuam sendo uma relação tradicional e baseada no gênero. Hoje, com profundas modificações, permanece, no entanto, as formas básicas de responsabilidades de gênero, dentro da família.

Em relação aos homens a diferença fundamental é que não fazem mais os preparos para a roça e sim, buscam recursos fora do seu contexto de vida familiar, antes a “changa”. Passar períodos longe de casa e afastados da família é um dado tradicional característico dos homens. E assim continua nos dias de hoje, tanto nas reservas, como nas cidades, porém agora com estadias mais longas. E é por isso que os homens estão ausentes em muitos lugares e contextos. Mas é nem por isso a atuação das mulheres seja mais proeminente. Elas são, tradicionalmente, as que controlam todas as atividades familiares: economia, educação dos filhos (educação não é escolarização), saúde, etc.

A ausência sentida dos homens na vida familiar, tanto nas reservas como nas cidades os colocam apenas numa participação de segundo plano: econômica. Diferente, no entanto, da situação dos acampados no entorno das cidades, onde os homens têm presença econômica e política. Mas, de um modo geral, bastante ausentes da vida familiar, da participação na responsabilidade de educação dos filhos e na obtenção de recursos que dependem da burocracia governamental, principalmente. A busca de benefícios sociais oferecidos pelos órgãos governamentais é uma atribuição feminina. São elas que tem que enfrentar os entraves burocráticos, o que tem sido um verdadeiro martírio, pois, para isso é preciso conhecer os caminhos que, como escreveu Trajano, são caminhos cheios de perigos, como nas florestas.

Nas reservas, quando os homens vão para as usinas, as mulheres ficam com as famílias e são elas que têm que prover todas as necessidades que, supõem-se o adiantamento em dinheiro possa ser suficiente. Mesmo casadas, elas são mulheres solteiras e mães que tem que buscar os meios de sustentarem seus filhos. Elas

continuam, seja nas reservas ou nas cidades, as responsáveis pela vida doméstica com todos os fatores que isso implica. Aquelas que podem contar com os benefícios do governo podem ter uma condição melhor, mas nem sempre isso ocorre. E benefícios do governo são passageiros e instáveis. Depende dessa ou daquela política.

Nas cidades os indígenas se obrigam a refazerem-se o cotidiano das relações de afinidades, de pertencimentos e de reposicionamentos de sua identidade. E o que vemos é que jamais renegando a sua cultura original totalmente, mesmo quando contraído matrimônio intercultural, elas buscam formas de viver que tenham parâmetros em sua cultura original. O que querem, nesse reposicionamento de identidade urbana é, de modo evidente, expressarem a sua recusa de se submeterem e aceitarem o controle das “autoridades internas” das reservas que consideram ditatorial. Internas com aspas porque os moradores de bairros da cidade de Amambai citaram abusos frequentes de autoridades policiais da Polícia Militar (PM), naquela reserva.

Ao repensarem valores e relações nesse “novo” ambiente que “escolheram” entre a reserva e a cidade, querem refutar de modo claro não a sua cultura no todo, mas as condições em que a sua cultura foi reprimida, num ambiente de permanente temor, de ameaças de todas as espécies que vigoram nas reservas. Não querem mais reproduzir essa cultura que expressa uma situação que não desejam. Duas mulheres das mais representativas entrevistadas falaram da violência que caracterizou seus antigos maridos indígenas e, depois que foram viver na cidade e se casaram com brancos, foram igualmente vítimas de violência desses. A violência de maridos, também citadas, esses depoimentos deixam claro que não é uma característica dos homens *guarani*. Embora sem o conhecimento exigido, pode-se afirmar que violências contra as mulheres é fruto da mudança do ambiente em todos os sentidos. As relações com a terra, a economia e familiares já não correspondem mais às regras e parâmetros que estabeleciam as deveres e reciprocidades. Nas cidades é impressionante a quantidade de mulheres solteiras mais adultas e maduras. São, pois, as condições sociais degradadas que favorecem e incitam à prática da violência sob todos os aspectos e não somente de homens contra as mulheres. Nas reservas, embora as mulheres sejam as maiores vítimas, a violência é generalizada, uns contra outros. O controle baseado nas regras internas já não tem efeito. Daí as intervenções de forças policiais de fora, o que torna verdadeira a denúncia de abusos de policiais da PM.



As reservas são cenários de enormes violências físicas, morais e tantas outras. Incitados pelo álcool e agora drogas, são consequências de um processo que tem tornado os homens e, principalmente, os jovens, tão infinitamente pouco protagonistas de si mesmos e de suas vidas e, por isso, buscam subterfúgios nessas manifestações (alcoolismo, drogas, violências) para aplacar suas frustrações de realização do ser *guarani*. Não são expressões do *teko* porque não há condições mínimas de expressão através de meios próprios porque não os há. Descarregam seu ego frustrado no álcool, nas drogas e na violência que atinge as mulheres, principalmente. E os enfrentamentos são inevitáveis. Na reserva de Amambai gangues se rivalizam e as violências físicas graves tem sido comum entre elas. Forças policiais são acionadas apenas para o cumprimento de medidas de repressão e sempre obedecendo critérios da situação do poder instituído. Há um conluio total entre as autoridades das aldeias e as de fora, todas.

Nessa situação de ambiguidade para os moradores, quando não pertencentes às alianças estabelecidas às quais se submetem, as cidades tornam-se refúgios. E por discriminações de que são vítimas nas cidades, os *outsiders*, eles procuram estabelecerem-se uns próximos dos outros para manterem-se como grupo porque podem-se defender melhor. São as condições que, feliz ou infelizmente, os movem para um modo de refazerem as suas vidas, dar valor às suas identidades refeitas. Tornarem “novos” *guarani*, com “novo” *teko*, isso sim, felizmente.

Entre as cidades e aldeias, o foco, a ponta do *iceberg*, parece apontar para esse lugar comum que tem sido a maioria dos motivos para a fuga das reservas. Devemos apontar com clareza que há participação das autoridades governamentais nesse contexto de situações graves de violências e abusos nas reservas. E não somente nas reservas, como também nas cidades. Se não é na participação direta na repressão, é nas discriminações.

Os dados apresentados nesse estudo indicam que a crescente presença dos indígenas nas cidades é decorrente, como já referido, do fator mais determinante: as condições de expulsão. Migrarem para as cidades não pode, elas, se constituírem fator de atração. O espaço das reservas, além de provocar as expulsões para as cidades, tem também sido o lugar de fermentação na busca de novos lugares de seus antigos *tekoha*. É no interior das reservas onde fermentam as tensões sociais (disputas por espaços, políticas, econômicas) o que tem levado à reconstituições

de relações familiares e à tomada de decisões para buscarem a recuperação do seu território. É nas reservas onde estão conservadas as estruturas macro-familiares pertencentes aos antigos *tekoha*. Por isso elas se constituem as condições que tem favorecido e provocado a organização desses mesmos grupos familiares para o seu movimento de entrada nos *tekoha*. Não é, como querem fazendeiros, políticos e autoridades em geral, atribuir a incitamentos “de fora”. O incitamento é de dentro, não dos componentes desses grupos familiares, mas das condições que vivem lá.

São eles, esses mesmos acusadores, autoridades responsáveis, os verdadeiros “incitadores” do movimento porque são eles que atuam pela manutenção e permanência da situação miserável a que estão submetidas a população *guarani* nas reservas.

O presente estudo, longe de elucidar as causas que os levam a preferirem às cidades e a buscarem os seus antigos *tekoha*, quer pelo menos apontar direções para uma melhor compreensão dessas questões.

Por isso, antes de quisermos compreender como vivem nas cidades, é necessário conhecermos como vivem nas reservas.

## REFERÊNCIAS

AOKI, Celso. Paje vai – feitiço entre os Ava-Guarani e Paĩ Kaiowá no Mato Grosso do Sul. In: GRÜNBERG, Friedl Paz; GRÜNBERG, Georg (Ed.). *Los guaraníes: persecución y resistencia*. Quito: Abya-Yala, 2014. p. 209-49.

BENITES, Tonico. *A escola na ótica dos ava kaiowá: impactos e interpretações indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2009.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2000. GUASCH, Antonio. *Diccionario castellano-guaraní y guaraní-castellano*. Sevilla: Ediciones Loyola, 1961.

MELIÀ, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 181-99, 2013.

MURA, Fábio. *À procura do bom viver*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

TRAJANO, José Maria. *Entre a aldeia e a cidade: o “trânsito” dos guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul*. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2005.

## Glossário

changa	atribuições de trabalho informais e temporárias para indivíduos ou grupos, com baixa remuneração, mas incluindo alimentação e, se necessário, acomodação precária; predominantemente apenas por homens e na agricultura, mas há alguns anos, as mulheres, especialmente os vivendo em situação urbana, estão cada vez mais trabalhando nas casas dos <i>karai</i> ;
<i>guarani retã</i>	o território (tradicional) dos <i>guarani</i> ;
<i>karai</i>	homem branco;
(o)guata	andar, caminhar;
(o)jeheka	procurarse lo necesario para vivir (GUASCH, 1961);
<i>tamõi guasu</i>	“grande avô”; líder político tradicional;
<i>teko</i>	a maneira de ser (dos <i>guarani</i> );
<i>tekoha</i>	o espaço social e geográfico em que os <i>guarani</i> vivem a sua maneira de ser;
<i>teko pyahu</i>	a nova maneira de ser;
<i>tetã</i>	território;
TIs	Terras Indígenas, foram demarcadas a partir da década de 1990

## Sobre o autor:

**Celso Aoki:** Antropólogo, etnólogo e indigenista. Coordenou o Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

**Os conhecimentos dos guardiões dos modos de ser – teko jára, habitantes de patamares de existência tangíveis e intangíveis e a produção dos coletivos kaiowá e guarani<sup>1</sup>**

***The knowledge of the guardians of modes of being – teko jára, inhabitants of tangible and intangible patamars of existence, and the production of the collectives kaiowá and guarani***

*Arandu kuéra teko jára mba'é oikóva ára joguigui rehe ha mba'éichapa ojapo teko joja Kaiowá ha Guarani kuéra*

Eliel Benites<sup>2</sup>

Levi Marques Pereira<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.745>

**Resumo:** O artigo reflete sobre os conhecimentos mobilizados na produção e reprodução dos coletivos kaiowá e guarani no MS, considerando o sistema de conhecimento por eles definido como tradicional – ava reko ymaguare. Tal sistema se articula a partir de princípios basilares na construção da pessoa e na conduta social. As frentes de expansão econômica impuseram o confinamento territorial e, nesse cenário adverso, os líderes elaboram estratégias de transformação em seu próprio sistema social, experimentando formas de agremiações coletivas, por eles denominadas de ava reko pyahy. Assim, os xamãs – Ñanderu – acionam referenciais do próprio sistema de conhecimentos para compreender, transformar e transgredir o confinamento territorial e a escassez de recursos ambientais. Os Ñanderu persistem no esforço de levantar parentelas e aldeias, em conexão com os teko jára, guardiões de modalidades de ser, efetivadas em planos de existência tangíveis e intangíveis, insistindo na conectividade entre os diversos planos do cosmos.

**Palavras-chave:** kaiowá e guarani; cosmologia indígena; gestão territorial.

---

<sup>1</sup> Agradecemos a Veronice Lovato Rossato pela atenciosa leitura, correções e sugestões, incorporadas ao presente artigo.

<sup>2</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

**Abstract:** The text reflects on the knowledge mobilized in the production and reproduction of the kaiowá and guarani collectives in MS, considering the knowledge system defined by them as traditional – *ava reko ymaguare*. Such a system is articulated based on basic principles in the construction of the person and in social conduct. The fronts of economic expansion imposed territorial confinement and, in this adverse scenario, leaders devise strategies for transforming their own social system, experimenting with forms of collective associations, which they called *ava reko pyahy*. Thus, the shamans – *Ñanderu* – use references from the knowledge system itself to understand, transform and transgress territorial confinement and the scarcity of environmental resources. The *Ñanderu* persist in the effort to raise relatives and villages, in connection with the *teko jára*, guardians of ways of being, carried out in tangible and intangible plans of existence, insisting on the connectivity between the various planes of the cosmos.

**Keywords:** kaiowá and guarani; indigenous cosmology; territorial management.

**Ñe'ẽ mbyky:** kóa ko kuatia jehai pyre oĩ pype arandu oñembohesa mondo va'ekue mba'éichapa kaiowá ha guarani ko MS pegua oipyhy arandu omopu'ã haguã pehẽgue teko joja, upéa hina arandu rapo he'íva ichupe ava reko ymã guare. Péa pe arandu rapo oñeñapytĩ hina mba'e kuaa rehe mba'éichapa ojejapo te'ýi ha teko. Oguãhẽ jave karai kuéra omõimba va'ekue peteĩ michĩ ete tekoha pyahúpe, upépe tendota kuéra ogueru heta mba'e pyahu ñande reko pe, omoinge upéicha mba'e pyahu teko jojápe, ko'ãga oñehenóiva ava reko pyahu. Upéicha, Ñanderu oipyhy mba'e kuaa ñande arandu etégui voi hesakã, omoambue ha imbarete haguã opa mba'e pyahu ouva hina tekoha michi ha ka'aguy opáva renondépe. Ñanderu akóinte omopu'ã pehẽgue tekohápe, teko jára rupive, ogueroguapy haguã jevy nande reko ymã guare.

**Ñe'ẽmbarete:** kaiowá ha guarani; ára ava mba'éva; tekoha ñeropu'ã.

## 1 SITUANDO A GESTÃO DA AUTONOMIA AVA EM NEGOCIAÇÕES COM OS TEKO JÁRA

O avanço das frentes de expansão econômica, no atual sul de Mato Grosso do Sul, promoveu profundas transformações no ambiente e nas sociedades kaiowá e guarani, denominadas, aqui, de *Ava*. Ocorreu o desmatamento em larga escala e a maior parte das comunidades sofreu processo de remoção forçada de seus territórios. Entre 1915 e 1928 formam demarcadas oito pequenas reservas, nas quais foram recolhidas dezenas de comunidades, formando aglomerações totalmente fora do padrão demográfico e das formas de organização social e disposição territorial tradicionalmente praticadas.

Na percepção dos rezadores ou *Ñanderu*, essas transformações sempre se remetem à categoria de tempo identificada como *ymaguare*, com a qual todos os *Ava* se conectam em alguma medida. Ela se refere ao modo de vida praticado desde os tempos primordiais pelos antepassados históricos e míticos. As pessoas mais velhas são consideradas mais próximas desse modo de ser. Considera-se ainda, que muitos idosos praticaram tal modo de ser com mais extensão e intensidade, por terem nascido antes do impacto mais profundo das alterações impostas ao modo de vida. Teriam tido a oportunidade de nascerem e viverem por algum tempo em ambiente de mata e com mais autonomia nas parentelas e comunidades. A derubada da mata, a ocupação das terras por atividades agropecuárias e a remoção gradativa das comunidades para as reservas são acontecimentos compreendidos dentro de um processo de afastamento do “modo autêntico” de ser – *ava reko ymaguare*, promovido intencionalmente pelos não indígenas – *karai*.

O processo de afastamento da vida no ambiente de mata foi gradativo, se estendendo por todo o século XX. Atualmente, em algumas terras indígenas demarcadas a partir da década de 1980, e até mesmo nas reservas demarcadas no início do século XX, é possível encontrar famílias que vivem em espécies de refúgios, em espaços que comportam fragmentos de floresta, acionando os conhecimentos identificados ao *ava reko ymaguare* para orientar boa parte das atividades cotidianas. Em alguma medida, estes valores são praticados por todos os *Ava*, mesmo os evangélicos, cuja filiação religiosa leva-os à formulação discursiva de afastamento das práticas tradicionais<sup>3</sup>. Os próprios *Ava* propõem distinções nas gradações de proximidade ou afastamento de tais valores, de acordo com a variabilidade de estilos comportamentais das famílias – *ore reko* (PEREIRA, 2004; BENITES, 2020; BENITES, T., 2014; VALIENTE, 2019).

Até a década de 1970, a maioria das parentelas vivia em áreas de mata, não eram escolarizadas, praticavam com mais frequência os rituais e festas, além de manejarem os recursos do ambiente de acordo com seu próprio sistema de conhecimento, tais como roça de coivara, técnicas de caça e pesca, mobilidade espacial, coleta, etc. Isto justificaria a consideração dos idosos como mais próximos

---

<sup>3</sup> Em situações extremas, como doenças, mortes, entrada na floresta, caçada ou diante de perigos frente aos brancos, é comum os crentes ativarem o que o *Ñanderu* Lídio denomina de modo de ser autêntico – *ava rekoete*, o que permite recorrer a proteção dos *teko jára*, pronunciando algumas rezas.

ao *ava reko ymaguare*, sendo a experiência com a escola – *letráo*<sup>4</sup> – e com a igreja – *crente*, os principais signos de distanciamento do “tradicional”.

Mesmo com as distinções geracionais, os conhecimentos continuam sendo narrados nos círculos de convivência mais restrita, como nos fogos domésticos e aglomerados de fogos nas parentelas. Outras situações também favorecem a prática e a transmissão de conhecimentos do *ava reko ymaguare*, como nas expedições de caça, pesca ou coleta, mas também em eventos políticos, como nos encontros do movimento dos professores, de profissionais da saúde, nas assembleias do movimento das lideranças – *aty guasu*, dos jovens – *aty guasu jovem*, das mulheres – *kuñangue aty guasu*. Até certo ponto, as etapas dos cursos de formação de professores no ensino médio – Ara Vera e na universidade – Teko Arandu, também favorecem a transmissão de tais conhecimentos, principalmente porque os rezadores – *Ñanderu* – participam das noites políticas e culturais, fazem o ritual de bênção – *jehovasa* – na abertura e no encerramento das aulas, esclarecem dúvidas dos discentes e docentes, além de participarem de discussões com algumas turmas.

O *ava reko*, efetivado em seus fogos domésticos, parentelas e comunidades – *tekoha*, embora sempre remeta ao campo referencial do modo de ser dos antepassados – *ava reko ymaguare*, enquanto matriz compartilhada que permite o reconhecimento da inclusão numa mesma formação social, comporta figuras sociais variáveis, ou formas de expressão específicas. Constitui o que Tonico Benites (2014), pesquisador kaiowá, denominou de *ava reko heta* – modo de ser múltiplo, e Eliei Benites (2014) denominou com a expressão *ava reko kuéra*, com sentido semelhante.

Um terceiro pesquisador kaiowá, Celuniel Valiente (2019), desenvolveu a proposição de que cada parentela se constitui como *locus* de produção do *ava reko*, ou seja, o módulo organizacional é onde se formula e se expressa o modo de ser específico da parentela – *ore reko*. Neste sentido, cada parentela realizaria o *ava reko* a partir do campo relacional que produz conexões com outras parentelas, mas também com os guardiões – *teko jára* – e, na atualidade, com as instituições

<sup>4</sup> Expressão utilizada para identificar aquele que domina os códigos da leitura e escrita; mas tem também a conotação de esperteza e astúcia, que pode levar a atitudes mesquinhas, por ser uma conduta inerentemente vinculada ao karai.

da sociedade nacional, tais como Fundação Nacional do Índio (Funai), Secretaria Especial de Assuntos Indígenas (Sesai), prefeituras, escolas, partidos políticos, contratantes de mão-de-obra, igrejas, etc.

Cada parentela nutre forte sentimento de exclusividade – *ore*, cuja inserção numa rede de relações mais abrangente – *ñande* – não dissolve por completo o sentimento de exclusividade. Este cumpre importante função política, já que cada parentela tende a se considerar como mais cuidadosa na prática da forma correta e verdadeira de ser Kaiowá ou Guarani – *ava reko tee*. A combinação do desejo de exclusividade, vivenciado nos círculos mais restritos dos parentes próximos, e a necessidade de se relacionar para além deste círculo, promove uma espécie de oscilação pendular entre o princípio de exclusividade – *ore* – e o princípio de inclusão e abrangência – *ñande* ou *pavẽ*. Esta oscilação gera grande dinamismo na política dos coletivos, sempre presente em todos os acontecimentos da vida social (PEREIRA, 2004). Dessa forma, o *ava reko* reivindica generalidade ou validade geral – *ñande reko*, mas comporta vários modos de ser exclusivos – *ore reko*. Como consequência, o esforço de compreensão do *ava reko* deve ser sempre conjugado no plural, já que se apresenta em manifestações e acontecimentos fortemente marcados pelo sentimento de exclusividade de cada parentela (PEREIRA, 2004; 2016; VALIENTE, 2019).

O campo relacional a partir do qual se produz o *ava reko* envolve também a comunicação e o intercâmbio com os guardiões – *teko jára*, vinculados a outros planos existenciais, classificados, no pensamento moderno, como pertencentes aos reinos animal, vegetal e mineral. Cada *teko jára* organiza um coletivo específico, ocupando espaço com paisagem também específica – *tekoha*, articulado em torno do modo de ser – *teko* – aí praticado. Os coletivos, humanos ou não, se compõem a partir de relações que articulam as gradações e modalidades de alteridade com modos de existência situados em outros domínios, levando em conta os tipos e a intensidade das conexões possíveis entre os modos de ser – *teko kuéra*, promovidos pelos distintos *jára*. Como dissemos, cada um deles com suas proposições exclusivistas – *ore*, delineando a especificidade da paisagem ambiental e social de cada *tekoha*, humano ou não humano.

A produção do *tekoha* humano depende da capacidade do *Ñanderu* em se conectar com amplo leque de *teko jára*. Isto se realiza através das rezas – *ñembo'e*, instrumento de entendimento e negociação entre o *Ñanderu* humano – guardião



do *ava reko* – e os *teko jára*, que também são *Ñanderu* em seus respectivos *tekoha*. Nas últimas décadas, várias etnografias de povos indígenas das terras baixas da América do Sul destacaram a percepção de povos indígenas a respeito do compartilhamento de atributos antropocêntricos entre humanos e espécies animais, vegetais, acidentes físicos, elementos climáticos, dentre outros. Tais atributos envolveriam vida social, capacidade de comunicação, espiritualidade, desejo, intencionalidade etc. (DESCOLA, 1988; GALLOIS, 1988). Expandiu-se, assim, a percepção do que seria o universo social, alimentando um campo de reflexão denominada de virada ontológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). As cosmologias sul-americanas confrontam, assim, a proposição do pensamento científico moderno alicerçado na descontinuidade entre natureza e cultura. No caso dos *Ava*, os *teko jára* estão no centro deste confronto.

*Ñanderu*, literalmente “nosso pai”, expressa bem essa ideia de precedência em relação aos seres sob sua dependência e cuidado. O cuidado paternal situa o levantador ou criador em relação aos seres incorporados ao seu próprio coletivo. Neste sentido, a filiação biológica é tomada enquanto metáfora para expressar a filiação social. Sem *Ñanderu*, o “pai”, genitor ou gerador, não tem coletivo; por isso, todo coletivo pressupõe a relação com alguém que o gerou e que continuamente cuida da manutenção e sustentação do coletivo. Esta característica marcaria a epistemologia *ava* e se realizaria em todos os planos de existência onde existem os *teko jára*, produzindo os diversos modos de ser – *teko kuéra*.

A sociologia *ava* poderia ser classificada como anti-durkheimiana. Se, para Durkheim, o *socius* precede qualquer figuração social, sendo considerado como o fator gerativo por excelência, aqui estaríamos perante uma sociologia que desloca o foco gerativo para a figura do *Ñanderu*. Ele precede a existência de qualquer coletivo. Através de conhecimentos e práticas específicas ao modo de ser – *teko* – por ele sustentado, o *Ñanderu* ou seu correspondente em qualquer domínio, produz ou levanta os seres com os quais compõe o seu coletivo, num espaço físico e social apropriado – *tekoha* (PEREIRA, 2004, 2016).

Na concepção *ava*, a dependência relacional, a autonomia e especificidade de cada modo de existir será sempre algo a ser resolvido em situações concretas de interação, não é algo pré-estabelecido. Não existem certezas, tudo pode acontecer. Em cada situação de interação serão produzidos níveis variáveis de autonomia, dependendo das disposições e potências dos seres em interação. Em

tese, a autonomia será proporcional ao grau de domínio dos códigos que regulam as relações. A reza –*ñembo’e*, enquanto veículo desses códigos, conecta a infinidade dos domínios de existência. O *Ñanderu* que dispuser de mais modalidades de rezas e mais potentes, disporá, como consequência, de mais autonomia. Por isso, como dizem nossos interlocutores, a possibilidade de certas coisas acontecerem ou não “depende da reza”. E existe a reza certa para cada situação de interação e o desfecho favorável dependerá de seu domínio e de sua correta execução.

Na gestão das relações com os distintos planos de existência, os *Ava* produzem conexões atualmente necessárias com os modos de existir dos não indígenas – *karai reko*. A cosmologia *ava* é aberta a possibilidade da emergência de novos seres, fenômeno muito presente nas narrativas míticas. Desse modo, a chegada dos *karai* inaugura uma nova temporalidade/espacialidade, o *ára pyahu*. O campo da alteridade se expandiu e se transformou. Mas, embora intensa, a modalidade de relação entre o *ava reko* e o *karai reko* não comporta ou não esgota todas as possibilidades de alteridade do cosmos, como parece imaginar a arrogância de amplos setores da sociedade nacional. É enganoso supor que os *Ava* tenham, agora, que se definir exclusivamente pelos *karai* ou, mais que isto, tenham de adotar seu modo de ser, como um destino irrefutável.

Os não indígenas, embora prepotentes e soberbos, não são os principais definidores das possibilidades de produção de modalidades de existência, como às vezes sua arrogância pressupõe. Na perspectiva *ava* elaborada pelos *Ñanderu*, os *karai* ingressariam no seu modelo de relacionalidade, muito mais antigo e abrangente (afinal, já estavam aqui antes do Brasil), composto por seres tão ou mais potentes e perigosos que os *karai*. Trata-se dos *teko jára* e dos *chiru*, que não estão no mundo para “brincadeira”, pois são seres potencialmente terríveis<sup>5</sup>, embora, quando tratados de maneira correta, atuem eficazmente como importantes auxiliares dos *Ñanderu*. Se a chegada dos *karai* inaugura uma nova temporalidade/espacialidade – *ára pyahy*, na perspectiva dos *Ñanderu* ela seria encompassada por um sistema de relacionalidade pré-existente, muito mais vasto e abrangente.

Os *teko jára* continuam a existir, mesmo não estando tão aparentes aos olhos dos *karai*. O *Ñanderu* Elísio Tingasu destacou que os *karai* têm muito medo

---

<sup>5</sup> Na interpretação de alguns *Ñanderu*, a chegada do vírus covid-19 seria uma forma dos *chiru* testarem a tecnologia e sistema de potenciais dos *karai*.

dos *teko jára*, sendo esta a razão principal para destruírem matas e poluírem os rios (PEREIRA, 2004). Degradando estes espaços, destroem também suas moradas – os *teko jára hekoha*, eliminando, assim, as condições de existência dos seres e espécies que aí vivem sob seus cuidados. Com isso, os *karai* intentam afastar esses *jára* do seu convívio, colocando-se como os únicos definidores da produção de seu próprio modo de existir – *karai reko*, o que seria realizado sem a obrigatoriedade de administrar a complexa convivência com os *teko jára*. Mas, ainda segundo explicou o *Ñanderu* Tingasu, os *jára* nunca deixam de existir, apenas se recolhem para outros espaços do cosmos, onde, junto com os seres sob seus cuidados, seguem produzindo seus próprios modos de existir e interagindo com outros modos de ser, inclusive o dos humanos. Tratar-se-ia de uma relação da qual não se escapa.

As aldeias – *tekoha*, onde vivem os *teko jára*, não existem só na terra. Elas estão radicadas em outros patamares do cosmos, para onde se recolhem quando são ofendidos no plano terrestre – *yvy rupa*, levando consigo os seres sob seus cuidados. Desde estes outros patamares, os *teko jára* mantêm sua potência de ação sobre os modos de existir humano, inclusive o dos *karai*, embora estes se neguem a reconhecer. Agindo dessa forma, os *karai* seriam vítimas da ilusão da autonomia plena, da autossuficiência absoluta, refratária à relação e à dependência da interação e da negociação uma vez que acreditam na possibilidade de produzirem sozinhos e com total exclusividade as condições necessárias para a produção de seu próprio modo de existir, o *karai reko*. Fazem isto porque não têm reza – *ñembo'e*. Através da escrita, os *karai* inventaram a ciência e a tecnologia e acreditam que se garantem com elas. Mas até quando?

Mas, segundo o *Ñanderu* Elício, os *karai*, inevitavelmente, sofrerão retaliação por terem violado e destruído os *tekoha* terrestres dos *jára*. A ofensa seria agravada pela violência praticada também contra os *Ava*, removidos de seus *tekoha* e reduzidos à penúria e à dependência dos *karai*. Essa conta chegará um dia, profetizam os *Ñanderu*, e esse dia está próximo. Através das rezas, os *Ñanderu* convocarão os *teko jára* para virem em seu auxílio. A disposição de agirem em favor dos *Ava* dar-se-ia porque estes sempre souberam respeitá-los e com eles negociar as condições de sua existência – *ava reko*<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Schaden, na pesquisa que realizou entre os Kaiowá de Panambizinho, no final da década de 1940, presenciou o *Ñanderu* Pa'i Chiquito convocando os *teko jára* para destruírem o mundo

A dominação colonial expõe os *Ava* à intervenção de instituições públicas e outros agentes da sociedade nacional, como escola, sistema de saúde, assistência social, rede de proteção à criança, universidades, atravessadores de mão-de-obra, marreteiros, donos de vendas, taxistas, pesquisadores, dentre outros, ampliando as possibilidades de conexão para a produção de seus módulos organizacionais. Em tal cenário, desenvolvem respostas criativas e estratégias adaptativas ao cenário geral de confinamento territorial e imposição do sistema de reserva. Via de regra, as lideranças jovens estão engajadas nessas relações institucionais, mas os rezadores e rezadoras, não cansam de alertá-los dos riscos aí envolvidos e da necessidade de sempre terem presente de que são *Ava* e, enquanto tal, não podem ficar refém da perspectiva *karai*.

Nas páginas seguintes descreveremos como a temporalidade *ava* se conecta com o modo relacional de produção dos coletivos. Dividiremos em três momentos. O primeiro diz respeito ao tempo originário – *teko ymaguare*. O segundo momento trata da entrada dos “contrários”<sup>7</sup> – *oguahẽvo karai kuéra*, quando ocorre a ocupação colonial do território tradicional e o processo de desarticulação do território, denominado como *esparramo* ou *sarambi* (BRAND, 1997). O terceiro momento reflete sobre a rearticulação do modo de ser – *opu’ã je’yta ava reko*, o cenário atual.

## **2 O TEMPO ORIGINÁRIO – TEKO YMAGUARE**

*Teko ymaguare* se refere ao modo de ser dos *Ava* praticado com mais profusão e extensão antes da entrada das frentes de expansão da sociedade nacional brasileira. Identifica o modo de existir característico do tempo da autonomia territorial das comunidades, quando negociavam com os *teko jára* a distribuição de seus *tekoha* –respeitando, é claro, a coexistência desses seres. A disposição

---

por conta da Colônia Agrícola Federal de Dourados, que expropriava seus territórios (SCHADEN, 1974). Reincidentemente, os *Ñanderu* presentes nas *aty guasu* ameaçam as autoridades de iniciarem as rezas do fim do mundo, devido à relutância do Estado em reconhecer seus direitos territoriais. Estas ameaças nem sempre são levadas a sério ou compreendidas.

<sup>7</sup> A definição dos *karai* enquanto “contrários” foi registrada pelo pesquisador Brand em relato de Rafael, um rezador da aldeia Paraguassu, e adotado como título de importante artigo “Quando chegou esses que são nossos contrários: a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul”. Disponível em: <https://www.multitemas.ucdb.br/multitemas/article/view/1235>

dos *tekoha* seguia as molduras organizacionais e espaciais, baseadas em suas formas próprias de apropriação e uso de recursos, sempre referenciados em seus sistemas de conhecimentos e princípio da reciprocidade – *teko joja*. Em termos aproximados, pode-se dizer que, para a maioria das comunidades, esse período começou a se diluir com o início das atividades de extração de erva-mate pela companhia Mate Laranjeira, empresa fundada em 1882. A partir da década de 1940, intensificou-se o fechamento dos últimos refúgios, onde um número significativo de comunidades ainda vivia com mais independência dos *karai*.

O *teko ymaguare* é marcado na memória dos *Ava* como o período de ouro na vida das comunidades, signo da positividade, pois acreditam que dispunham de *Ñanderu* poderosos, capazes de curar e produzir a convivência pacífica na parentela e entre as redes intercomunitárias<sup>8</sup> – *tekoha pavě*. Segundo eles, havia fartura nas lavouras, as plantas cresciam livres de pragas, pois conheciam e praticavam rezas capazes de recorrer ao auxílio dos *teko jára*, responsáveis pela fertilidade do solo, do controle das pragas, da regulação do clima, etc. Do mesmo modo, a mediação dos *jára* favorecia o acesso à caça, pesca e coleta. Vastas redes de caminho recortavam os espaços entre os *tekoha*, por onde pessoas afluíam para os frequentes eventos festivos e ritualísticos.

Trata-se de um modo de existir que, potencialmente, poderia se realizar a qualquer momento, e cuja prática atualizaria sua temporalidade/espacialidade – *ára reko ymaguare*. Em termos ideológicos, está diretamente vinculado ao tempo antigo e às pessoas idosas. Mas é possível ouvir a expressão *ava ymaguare* para se referir também à pessoa jovem, em cuja conduta se identificam modos de pensar e agir que remetem ao *teko ymaguare*, o qual pode emergir quando e onde existirem pessoas dispostas a praticarem esse modo de existir.

Na pesquisa realizada pelo primeiro autor, o *Ñanderu* Lídio Sanches afirmou que a alma/pessoa – *ayvu*<sup>9</sup> – deve se inspirar no modo de ser de *Ñanderu Vusu*

<sup>8</sup> Essa convicção é compartilhada, inclusive, pelos *Ava* “crentes”, neopentecostais, que hoje rechaçam a validade da “tradição”, mas reconhecem sua validade no passado. As transformações no mundo teriam tornado as rezas inócuas e esvaziado o poder dos *Ñanderu*.

<sup>9</sup> Para ele, o *ayvu* é o som primordial do corpo, que antecede a linguagem, sendo composto de: cocar – *jeguaka*, adorno da cintura – *ku’akuaha*, paus cruzados – *kurusu*, corpo – *ñandua*, acento – *apyka*, memória/pensamento – *kurundaju*.

ou *Ñaneramõi*<sup>10</sup>, fonte irradiadora da inspiração para todos os promotores dos modos de existir – os *teko jára*. A proximidade com *Ñanderu Vusu* é necessária para adquirir força na busca de construção da fonte do próprio ser, o *Jekoha*. *Jekoha* é entendido como a força sustentadora capaz de aglutinar outras pessoas, para produzir o coletivo. *Jekoha* seria a condição de produção do *tendota*, o que vai na frente, que inicia processos, sendo a expressão que mais se aproximaria da ideia ocidental de gestão.

Para o *Ñanderu* Lídio, o modo de ser dos antigos – *teko ymaguare* – não se situa exclusivamente no passado, nem no presente, mas, no mundo dos *chiru*. Os *chiru* seriam uma categoria especial de *teko jára*, com atribuições mais complexas, recebidas diretamente de *Ñanderu Vusu*. São os guardiões das águas – *Chiru Yryvera*; das almas das crianças – *Chiru Guyra Pepotĩ*; do milho branco e de todas as sementes que compõem a roças – *Chiru Jakaira*, etc. Cada um desses *Chiru* dispõe de um conjunto complexo de rezas, exigindo habilidades especiais do *Ñanderu* humano para com ele interagir.

O horizonte dos *Ava* é buscar a perfeição e viver no *teko araguyje*, o que pode ser atingido em vida, na existência terrena, mas sob condições muito especiais. Para tanto seria necessário produzir o *tekoha pavẽ*, que deve reunir: a) o *teko joja*, o modo harmônico de ser; b) o *ñe'ẽ tee*, a fala verdadeira ou língua sagrada; c) o *arandu ka'aguy*, saberes e práticas sobre a floresta, plantas medicinais, frutas, roças, animais, clima, tempo, etc.; d) o *tembi'u tee*, nutrir-se da comida tradicional, livre de impurezas e maus fluídos; e) o *yvy araguyje*, a terra aperfeiçoada, amadurecida no tempo. A partir da conjunção destas características se produz o *tekoha pavẽ*, onde os sistemas ecológicos e os distintos modos de ser se encontram, possibilitando os fluxos de energias, e através delas ocorre a manifestação e intercâmbio entre os sistemas de conhecimentos dos cuidadores das diversas espécies de seres – *teko jára*. Nestas condições é produzida a pessoa plena – *oheko myatyrõ* – preparada para atingir seu modo de ser perfeito – *araguyje*. O conhecimento e a prática das rezas – *ñembo'e* – são essenciais como recursos de mobilidade, conexão e regulação.

O *Tekoha pavẽ* requer o aperfeiçoamento do corpo, para produzi-lo de modo transformado, enquanto fonte – *ygua* – de onde emana a transformação,

<sup>10</sup> São expressões que remetem ao campo do parentesco, respectivamente “nosso avô” e “nosso grande pai”, remetendo à ascendência genealógica e moral.

ressoando nos corpos das outras pessoas e produzindo o coletivo. O corpo resplandecente – *tete overa* é a condição para a emergência do articulador e sustentador dos seres – *jekoha*, iluminando os seres que se levantam, ascendendo a uma existência coletiva. O *jekoha* assume a posição do *tendota*, inaugurando processos. Sem *tendota* não há coletivo. O processo de transformação requer a acomodação das rezas no corpo, as quais permitem se relacionar com as potências dos planos cósmicos – *ogueroguary*, produzindo o *Ava* almejado. Por isso, este é o produto do *tekoha*, considerando a fisionomia desenhada por seu levantador. A pessoa sintetiza as energias circundantes, para refletir, como *teko*, o modo de ser que colore a paisagem específica do seu *tekoha*. Implícita está uma visão ética e estética da existência.

A constituição plena da pessoa *ava* requer sua produção em conexão com os tempo-espacos dos patamares superiores – *ára*. Nos *ára* se localizam os *tekoha* invisíveis habitados por seres divinizados, os *teko jára*. Lá também estão radicados os *chiru*, vivendo nas aldeias celestiais – *tekoha yvágape*. Os *chiru* realizam visitas constantes entre as aldeias celestes, resultando em sistemas climáticos globais e troca de energias interconectadas, percebidos no plano terrestre – *yvy rupa* – na forma de raios, trovões, ventanias, chuvas, inverno, verão, etc. Para tratar de tais eventos, que os *karai* denominam de “climáticos”, o *Ñanderu* humano executa as rezas direcionadas a cada um desses *chiru*. O *Ñanderu* Jairo Barbosa afirma que os patamares superiores – *ára resakã* – formam o céu transparente, translúcido. Nestes patamares, o *ayvu* caminha, movendo-se na busca dos balizamentos da existência deixados por *Ñanderu Vusu*. O percurso da viagem produz o levantador do *tekoha*, modelando a maneira de se movimentar durante a trajetória, amadurecendo e experienciando o próprio *teko*, no tempo e no espaço dos *ára resakã*.

O *teko ymaguare* compartilha elementos do *teko* dos *chiru*, e que continuam sendo por eles vividos de modo eterno, pois vivem num ambiente incorruptível, refratário aos processos de degradação que atingiram a terra. Em relação à terra, atuam como uma reserva do potencial de regeneração da devastação produzida pelo *karai reko*, que afastou o *ymaguare* e produziu o modo de ser atual – *ava reko pyahu*. Mas os *Ñanderu* persistem na dinâmica do caminhar/rezar e no movimento de amadurecer e experienciar o próprio *teko*, no tempo e no espaço. Embora o *ava reko pyahu* não seja o ideal, nem tão bom e aprazível quanto o

*ymaguare*, é o único viável neste momento, enquanto se aguarda que o caminhar possa vislumbrar outras formas possíveis, mais dinâmicas e belas. A reza e o sonho sempre abrem essas janelas.

O caminhar e a reza organizam e mobilizam a vida em toda a sua dimensão transtemporal e transespacial. A isto poderíamos chamar de gestão territorial dos *Ava* antigos, diretamente conectada com o modo de ser dos *teko jára*. A caminhada e a reza se baseiam no modo de ser alegre – *teko vy’a*, no esforço de constituição do esteio ou forças centrais aglutinadoras das pessoas – *jekoha* – e no modo harmônico e coeso de ser – *teko joja*. São elementos imprescindíveis na busca da maturidade e plenitude – *teko araguyje*.

O *tekoha* humano é também composto pela interconexão entre muitas categorias de *teko jára*, que, hierarquicamente, estão abaixo dos *Chiru*. São donos ou guardiões associados a aspectos físicos do ambiente ou a determinadas espécies, por exemplo: guardião da floresta – *ka’aguy jára*, guardião das pedras – *ita jára*, dono dos vales e paredões rochosos – *yvykua jára*, dono dos rios – *ysyry jára*, dono das árvores – *yvyra jára*, dono dos animais – *mymba jára*, e muitos outros. Cada domínio desses *jára* tem nomes e lugares específicos, onde exercem a tarefa de cuidar e fazer proliferar as espécies sob seus cuidados, assegurando a diversidade do ambiente.

As espécies animais e vegetais existem em determinado lugar porque foram trazidas pelos seus guardiões, dos patamares celestes – *yvágape*, onde a vida é mais pujante. No plano terrestre – *yvyrupa*, a vida é marcada pela incompletude e imperfeição<sup>11</sup>. A diversidade biológica transcende o plano terrestre, manifestando a variedade de formas de existência social no cosmos. A fonte da biodiversidade dos seres está em outros patamares, na aldeia de *Ñanderu Vusu*, no *ára pyti’a* (sol nascente), onde se apresenta sempre no modo *ypy* – matriz originária. Quando se vive no modo tradicional e se consegue produzir a aldeia madura, plena – *tekoha araguyje*, há um fluxo de seres entre a existência física da aldeia e os seres dos patamares celestes, multiplicando a biodiversidade local. A aldeia de *Ñanderu Vusu* é como a fonte da biodiversidade que jorra para o *tekoha* dos *Ava*. O *tekoha*

---

<sup>11</sup> Os termos incorruptível e corruptível foram usados, com muita propriedade, por Daniel Pierri (2018) para expressar essa concepção, no estudo que realizou sobre os *Mby’a*, povo também de língua e cultura guarani.



é resultado da presença dos *Ava* somados aos *teko jára*, aproximados no esforço de produção da aldeia amadurecida no tempo – *tekoha araguyje*, ou terra amadurecida – *yvy araguyje*. No *tekoha araguyje*, a presença dos *teko jára* se oculta entre as plantas, animais, lugares pantanosos, morrarias, curvas de rios e muitos outros lugares repletos de sentidos e mistérios.

Viver segundo o *teko ymaguare* requer o conhecimento e a prática de um modo específico de comunicação, o da reza – *ñembo'e*. Ela permite trazer ao plano do *tekoha* físico, a riqueza de diversidade e os seres do *tekoha* do *Ñanderu Vusu*, onde tudo é exuberante, belo e perfeito. Exercendo sua capacidade comunicativa, o *Ñanderu* promove o enriquecimento, fertilização e energização do espaço para que ele se torne um lugar de atração e encantamento – *jepota*<sup>12</sup> *renda*, para que todos os seres da espécie que lidera se sintam atraídos para viverem juntos e cooperarem.

A promoção da existência no plano terrestre requer a viagem – *yvyrasáva*. Isso acontece desde que *Ñanderu Vusu* abandonou a terra e inaugurou seu caminho para os patamares celestes – *ára pytí'a*, impondo que seus filhos e descendentes seguissem o mesmo caminho, até os dias de hoje. No início dos tempos, *Ñanderu Vusu* e todos os *chiru* viviam na terra. Através dos cantos aperfeiçoaram seus corpos – *oñembohete araguyje* – para se estabelecerem em patamares superiores, através das suas viagens cósmicas. Os *Ava* permaneceram no plano terrestre, mas seguem caminhando e rezando, se esforçando para aperfeiçoarem seus corpos e ascenderem aos planos superiores. Dessas viagens surgem as narrativas do *Chiru Yryvera*, do *Ñanderu Vusu*, do *Jakaira*, do *Pa'ikuara* (sol), de *Jasy* (lua), e muitas outras histórias míticas. Essas viagens conectam os diversos patamares cósmicos com a terra. A dimensão ecológica é também cosmológica, conectando os elementos existentes na terra, como rios, plantas, animais, clima, etc., com elementos da natureza similares, em outros patamares de existência.

<sup>12</sup> *Ojepota* é também um recurso utilizado para um *jára* recrutar membro de outra espécie que realizou uma aproximação descuidada no seu domínio (SCHADEN, 1974). Por exemplo, uma moça que, descumprindo o resguardo da menstruação, se aventura sozinha na mata, pode ser atraída para o *tekoha* da anta, o que implicará num processo de metamorfose no seu corpo e na adoção de outro modo de ser, com o qual se encantou. No *ojepota*, ao assumir determinado estilo de comportamento, gera transformações no corpo, processos sinérgicos e correlatos. Voltaremos ao tema adiante.

A estabilidade da vida na terra requer a mobilidade do *Ñanderu* humanos pelos patamares celestes. O deslocamento permite múltiplos pontos de encontros e de adensamento entre os modos de ser dos *tekoha* humanos e não humanos. Mesmo cada *tekoha* sendo produzido com seu próprio estilo, e os seres aí gerados refletirem as energias deste modo de ser, ele é sempre produzido a partir da inspiração e combinação com outros modos de ser, cuja matriz geral é o modo dos antigos – *teko ymaguare*. Na mobilidade, as conexões entre os pontos de encontro fazem fluir as forças vivificantes, que vão se acumulando na terra.

É sempre necessário seduzir e encantar através das rezas, para gerar o efeito de *ojepota*, para atrair e concentrar as forças. Nos pontos de encontro podem ocorrer jogos de forças, pois o *Ñanderu* e o *jára* estão focados em retroalimentar seu próprio *tekoha*. Mesmo perigosos, são jogos necessários, pois deles depende a vida na terra. Através da reza, a energia flui pelo cosmos, inundando de vida o plano terrestre. Inspirados em Pierri (2018), poderíamos dizer que a continuidade da vida na terra, em sua forma perecível, depende das energias das formas de vida imperecíveis, desenvolvidas nos planos celestes.

Na terra renovada se recompõem pessoas, plantas, animais, insetos e outros seres necessários à existência do *tekoha*. São seres biológicos e espirituais, que sintetizam os nutrientes da terra, como meio de recompor as forças da terra, permitindo a continuidade dos *Ava* no plano terrestre. A boa alimentação, na visão do *Ñanderu*, permite o acesso ao efeito vivificante do modo de ser imperecível dos patamares celestes<sup>13</sup>, transferido por intermédio das plantas e animais ingeridos. Tal percepção baliza os hábitos alimentares, no esforço de impulsionar a viagem na busca do *teko araguyje*. O *ava reko* resulta da síntese das energias e relações estabelecidas, rezando, comendo e caminhando, no jogo de encanto e desencanto, impulsionado pela mobilidade. E também, é claro, na disputa entre encantos, como fica evidente nos casos de *ojepota* de pessoas, quando acontece a perigosa transposição do umbral dos domínios do próprio *tekoha*.

---

<sup>13</sup> Quando uma pessoa se alimenta, ela absorve não só as energias (proteínas, carboidratos, amidos, gordura, vitaminas, etc.) da planta ou animal, mas também aspectos do modo de ser da existência dessa planta ou animal, instituído pelo seu *teko jára*.

A roça – *kokue* – é lugar de relações densas e intensas entre o *Ñanderu*, plantas e animais<sup>14</sup> e seus respectivos guardiões. A roça, espaço de sedução, é pulsante de vida, ambiente de viver e estar – *oiko* – de diversos seres, que assumem a forma de tubérculos, cereais, folhas e frutos. Radicam-se na roça como resultado da “convivência” com o promotor da roça – *kokue jára*, que demonstrou ser capaz de interagir com os guardiões e de realizar o encantamento das espécies para se fixarem no roçado e aí realizarem sua proliferação estratégica. A roça é local do encontro – *aty* – das plantas, por meio do que denominamos de cultivo, mas que, para o *Ava*, implica num procedimento muito mais complexo, possibilitando colorir e embelezar a terra – *ombojegua yvy*, acentuando a riqueza da biodiversidade e da sociodiversidade do *tekoha*.

O princípio – *ypy* – de todas as roças foi a roça primordial de *Ñandesy Guasu*, esposa do *Ñanderu Vusu*, no tempo em que eles ainda viviam na terra. O *Ñanderu* Jairo conta que, nessa roça, agora situada em um dos patamares celestes, as frutas estão sempre maduras, as folhas são perfeitas e vivas. Nesse *tekoha* originário, a roça acompanha a perfeição característica do lugar, pois lá é possível pegar os peixes com as mãos diretamente dos rios e, depois de comer, coloca-se os ossos na água e eles voltam à vida. Lá as abelhas cantam e rezam, os animais conversam conosco, os pássaros cantam com as vozes das pessoas, o nosso corpo sempre fica jovem, não existe doença e morte. Este é o *tekoha* de *Ñanderu Vusu*, de onde emana a fonte da diversidade e da vida para todo o cosmos.

A cerimônia de batismo do milho branco – *jerosy*, realizada nos primeiros três meses de cada ano, tem como objetivo chamar e encantar – *ohero* – os guardiões do milho branco. Nesta cerimônia, o rezador que conduz o ritual canta, desde o início da noite até o amanhecer, viajando pelo cosmos e poetizando, através dos cantos do *jerosy*, descrevendo o corpo do milho branco, a terra, o céu e o brilho do sol, para trazer para o presente o tempo dos “antigos”, o tempo do guardião das plantas alimentares – *chiru jakaira* – e da dona da grande roça original.

No ritual do *jerosy*, após serem recepcionados com danças e cantos, os visitantes devem tomar a bebida fermentada feita de milho branco – *kaguĩ*, e participar

<sup>14</sup> Evidentemente plantas e animais não são considerados exclusivamente como seres biológicos no sentido de “natural”, nada é. Tudo que existe só veio à existência pela ação de guardiões – *teko jára*. Por exemplo, os animais criados pelos humanos são denominados *rymba*, para diferenciá-los dos animais “criados” por outros seres, chamados de *mymba* (PEREIRA, 2004).

de danças de confraternização. Esta maneira de receber as visitas referencia-se na reciprocidade e no diálogo – *teko joja*, habilidades requeridas para manter o grupo coeso, assentando os corações e os ânimos – *ombopy'a guapy*. No saber falar repousa a autoridade e a legitimidade para abordar assuntos públicos e rituais, habilidade associada aos mais velhos. Falar sobre o modo belo de ser – *teko porã* – e usar as boas palavras – *ñe'ẽ porã* – são ações necessárias para promover, no coletivo, uma boa conduta de vida, inspirando as pessoas a seguirem o bom exemplo, ou encantando-as, como dissemos anteriormente, porque o *ñe'ẽ porã* tem esse poder de *ojepota*.

Além da roça e dos espaços rituais, a casa de reza – *óga pysy* – também é privilegiada para o estabelecimento de relações com os *teko jára*. Ela é projetada e estruturada seguindo a geometria do cosmos. A porta principal fica de frente para o sol nascente – *ára pyti'a*. Ao redor da casa se estende um grande pátio, onde se realizam as danças, os cantos e a recepção dos visitantes pelos auxiliares – *yvyra'ija* do *Ñanderu*.

Figura 1 – Representação da paisagem social de uma aldeia tradicional



Autor: Eliel Benites.

A reza e o caminhar são ações indissociáveis, porque a poesia da reza descreve o deslocamento pelas paisagens dos diversos *ára* (tempos/espacos), articulando seus elementos cosmológicos e dando-lhes sentido. O sentido produzido e acumulado na caminhada faz surgir o lugar encantado da alegria – *vy’aha*, ativando o pertencimento das pessoas ao *tekoha*. Os lugares encantados são produzidos pelo *Ñanderu*, atraindo os *teko jára* favoráveis ao estabelecimento do *tekoha* humano. O *Ñanderu*, viajante e negociador por excelência, deve saber lidar e resistir às tentações de encantamento dos *teko jára*, para não ser vítima de *ojepota*, mantendo o objetivo de sua viagem. Em suma, parafraseando o título do clássico livro de Schaden (1974), a viagem e o deslocamento pelos distintos planos do *cosmos* fazem parte dos *aspectos fundamentais da cultura ava*. O *Ñanderu*, segue à frente nesses deslocamentos, acompanhado de seus auxiliares e de toda a comunidade.

### **3 OGUAHËVO KARAI KUÉRA – O AVANÇO DAS FRENTE DE EXPANSÃO**

Os *Ava* mais jovens já nascem inseridos na corrente das transformações produzidas com a chegada do *karai*. Mas as histórias ouvidas, ao lado do fogo, sobre as festas tradicionais, a derrubada de florestas e implantação das fazendas, permitem que construam uma percepção de como era no tempo dos seus avós e como se deram as mudanças. Na região da Te’yikue, a derrubada sistemática de florestas para implantar fazendas se intensificou entre as décadas de 50 e 60 do século XX, mudando profundamente a vida dos moradores antigos e a fisionomia da paisagem. Tais eventos anunciavam a predominância do *karai reko* e o afastamento do *ava reko*. Julho Almeida, Vale Ortiz e Salvador Ortiz contam que sofreram muito com a derrubada de grandes extensões de florestas:

*Roçar embaixo da floresta não era perigoso, o perigo era derrubar as árvores grandes. Por isso, o empreiteiro contratava (okonchava) as pessoas que eles conheciam, porque muitas pessoas não tinham prática de derrubar as árvores. Cortam de modo que pode cair encima deles. Tem que derrubar tudo mesmo, não pode ficar escorando na outra árvore, se isso acontecer, o capataz ficava furioso. Então tinha que picar (cortar apenas de um lado) todas as árvores e no final derrubar a maior de todas encima, para cair todas junto. Se você não souber cortar direito a árvore pode voltar para traz e cair encima do trabalhador. (Julho Almeida, Kaiowá de Te’yikue).*

Enquanto ocorria a exploração da mão de obra, os *Ava* perdiam o controle sobre muitos espaços para realizar práticas imprescindíveis ao *ava reko*. Na reserva, agora o único espaço considerado como legítimo domínio indígena, eram restringidas as opções para desenvolver o *ava reko*. O modo de ser não indígena passava a se apresentar como única opção para a sobrevivência: seguir o caminho da escola, falar a língua portuguesa e aprender a viver como *karai*. Essa ideologia foi reforçada pela ação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), FUNAI, Missão Caiuá e pela escola durante quase um século. Resulta daí a construção dos modos de ser das novas gerações – *teko pyahu*.

As reservas aos poucos se transformavam numa espécie de ilhas. Surgiam dificuldades até para visitar os parentes que estavam em outros *tekoha*, já pressionados pela expropriação dos territórios. As fazendas iam se implantando, rodeando e cercando o entorno das reservas. A paisagem se transformava, tornando-se em descampados, pelo desmatamento, alterando as percepções e possibilidades de interação com os guardiões – *jára*. Os lugares outrora considerados moradas dos guardiões foram desvirtuados em sua paisagem. A imensa sabedoria sobre as plantas medicinais, espécies de peixes, animais e aves cada vez mais foram sendo esquecidas. Se tornaram conhecimentos restritos a especialistas e esquecidos pela comunidade.

Os saberes sobre as histórias de origem, dos mitos, dos cantos não são mais intensamente repassados aos filhos, porque muitos membros da família extensa estão ausentes, em busca de sustento, em trabalhos em fazendas e empresas agropecuárias. Nesta ausência, perde-se o diálogo nas famílias, resultando em muitas separações conjugais e gerando dificuldades no cuidado com as crianças. Os aconselhamentos dos mais velhos, que antes eram eficazes na resolução dos problemas, perdem eficácia, porque a influência de novas agências cria novos sistemas de soluções, isolando os líderes tradicionais e neutralizando seus saberes.

Novas agências, como a escola, posto de saúde, Centro de Referência de Assistências Social (CRAS), passam a impor seus sistemas de soluções, muitas vezes transferindo para fora da comunidade a resolução de problemas de convivência, antes resolvidos no âmbito da parentela. Estas soluções vindas de fora são apenas burocráticas, gerando outros problemas, a exemplo da retirada de crianças

do convívio com a comunidade ou o encarceramento de adultos (NASCIMENTO, 2020). A convivência familiar, outrora baseada na reciprocidade – *teko joja*, começou a se degradar a partir da interferência das agências na busca de resolver os problemas, negligenciando o sistema próprio de resolução, conduzido pelos articuladores da parentela.

A constituição de 1988 estabeleceu o princípio do respeito às especificidades dos povos indígenas. Isto abriu espaço para a busca de diálogo com o sistema tradicional. A estratégia governamental implementada foi a dependência de “porta voz” indígena, que buscasse a intermediação entre os sistemas de conhecimentos indígena e não indígena. Assim surgiram as figuras dos indígenas atuando como agentes de saúde, professores, agentes sanitários, etc. Estes profissionais passaram a se apresentar e serem reconhecidos pelas agências como especialistas em campos de diálogo e, por fim, se tornaram novos líderes, reorientando e hierarquizando as famílias nessa nova ordem de relação política com o Estado e a sociedade nacional. Nas reservas são frequentes e intermináveis as disputas entre parentelas pelo controle dos cargos públicos, afastando a convivência da dinâmica que produz o modo de ser interativo, pacífico e mutuamente complementar do *teko joja*.

Os problemas na reserva abrem espaço para o jeito odioso (rancoroso, mau, indigno, antipático) de ser – *teko pochý* – e o modo de ser onde predomina o sofrimento – *teko ñemoyrõ*, o qual é identificado como um meio de o sofredor chamar a atenção dos parentes para a necessidade de cuidado. Ambos são alimentados pelo acúmulo de problemas familiares não resolvidos e pela ausência de diálogo – *ñemongeta*, necessário para a produção do jeito alegre de ser – *teko rory* ou *teko vy’a*.

O trabalho nas destilarias de cana de açúcar e fazendas possibilitou a exposição às práticas de criminalidade e consumo de entorpecentes. Com o tempo, tais práticas se tornaram alternativa de sobrevivência, produzindo novos estilos comportamentais e produzindo grupos de recrutamento de jovens. Surgiram daí grupos considerados como *gangs* – *maluko’i*, que perambulam à noite, como seres malfazejos e desorientados – *anguéry*, cometendo delitos e aterrorizando as pessoas. Os confrontos entre grupos de *maluko’i* são constantes, aumentando o número de agressões e mortes entre jovens.

A falta de diálogo – *ñemongeta* – em parentelas que sofreram processos intensos de desarticulação – *oñesarambipa*, leva os adultos a demonstrarem incompreensão pelo mundo dos jovens. As críticas geram tristeza, podendo levar jovens a cometerem o suicídio. Eles são pessoas frágeis, cuja constituição ainda não está consolidada para suportar todas as agruras da vida e dependem do apoio e direcionamento dos levantadores de parentelas – *jekoha*, com os quais nem sempre podem contar. Essas dificuldades remetem aos múltiplos problemas sociais, ambientais e cosmológicos provocados pela vida em reserva, como: expropriação territorial, desmatamento, afastamento dos *teko jára*, falta de diálogo, de acolhimento, ausência dos pais, falta de alternativas econômicas; enfim, pela crise quanto aos sentidos da existência, que emergem a partir das dificuldades de seguir produzindo o *tekoha*, hoje encurtado, empobrecido e desfigurado. Diante de todas estas variáveis, o suicídio está inserido no sentimento de amargura – *teko ñemoyrõ*. Isto acontece porque a pessoa que comete suicídio se vê como menos importante e, com a sua morte prematura, pensa antecipar sua partida para a morada dos *teko jára*. Mas a morte nestas circunstâncias produz espíritos errantes – *ayvu ojejavy*, que não acessam a morada dos *teko jára* e continuam gerando mais problemas para os vivos, perambulando pelos caminhos, na forma de espectro do morto – *anguéry*.

Abandonar – *ojeheja* – as pessoas com as quais há vínculo é um gesto de extremo sofrimento para o *Ava*, seja o ato de abandonar a casa, a família, o filho (a) ou o *tekoha*. Significa se desmembrar do próprio corpo, dilacerar-se como pessoa, que foi constituída na sua totalidade através do encanto – *jepota* – gerado no coletivo. A atitude pode ainda inaugurar processos de transformações imprevisíveis. No mito dos gêmeos, a decisão de *Ñanderu Vusu* de abandonar a esposa grávida e se afastar para os patamares superiores inaugura o processo de transformação que produz a terra – *yvy rupa*, na sua forma corruptível atual. Daí surge a “cultura” – *ava reko*, como uma forma de viabilizar a existência nessa condição de imperfeição, mediada pelas rezas – recurso imprescindível para tornar a vida possível no plano terrestre. Por isso, quando a pessoa abandona os componentes do seu encanto, está se despindo do seu mundo. Se não tiver sabedoria, pode passar a viver como errante, similar ao *anguéry* e, nesta trajetória de sofrimento acumulado, é comum buscar a saída no suicídio ou



nas novas religiões neopentecostais, tornando-se “crente” para, como dizem, “defender sua vida”.

A entrada na igreja inaugura o reencontro com outros “perdidos no mundo”, movimento reincidentemente afirmado nos testemunhos dos convertidos. Estes se inserem em novo coletivo, articulados em torno do pastor, que parece cumprir estruturalmente a função do *Ñanderu* (SOARES, 2020). Muitos pais, vendo o sofrimento dos filhos, os orientam a tentar se adaptar ao mundo *karai*, como *crentes* ou *letráo*<sup>15</sup>. Seria esta uma forma de escapar dos sofrimentos da vida em reserva? Seria esta saída possível, ou sempre incompleta, problemática, ou impossível?

A reserva é um cenário de constantes disputas. Nela, os *Ava* acionam habilidades de exímios negociadores, que, poder-se-ia dizer, sempre exerceram na relação com os *teko jára*. Só que, agora, são orientadas para a inserção em redes de relações estratégicas e politicamente fortes com as agências do Estado e da sociedade nacional.

As cidades próximas às reservas se constituem em centros de influência e oferta de diversos produtos e serviços cotidianos. Assim, muitas famílias, em especial as formadas por *crentes* e *letráo*, não valorizam mais o ensino da língua Guaraní aos filhos. Entendem que isto atrapalharia o processo de interação com o comércio e o trabalho, mundo dominado pelo *karai reko*. Entretanto, na perspectiva dos *Ñanderu*, as novas tecnologias de comunicação e informação, como a televisão, a internet e, nos últimos tempos, as redes sociais, são também identificadas como artifícios ou armadilhas engenhosas que podem provocar o afastamento das famílias das práticas do *teko joja*.

Os saberes tradicionais são acusados de serem atrasados e ultrapassados, empecilho para o desenvolvimento das comunidades nos moldes do sistema capitalista. As reservas passaram a ser administradas pelos novos líderes, simpáticos ao desmatamento e à implantação de projetos econômicos. Para tanto, foi imposta a divisão das terras em lotes individuais, diferenciando as famílias em relação ao acesso à terra. Como consequência, muitas famílias passam a ser excluídas do acesso a áreas de cultivo, e os que dispõem de terra constatam que ela está esgotada,

---

<sup>15</sup> Essas duas alternativas tendem a se somar, considerando que a maioria dos *letráo* são também *crentes*.

sem fertilidade, o que torna as famílias cada vez mais dependentes dos recursos e poderes externos. Consolidou-se nas reservas a mecanização, a dependência dos agroquímicos e a produção voltada para o mercado. A dependência do trator e dos insumos dispensou a participação coletiva na roça e mudou o objetivo da produção, afetando as relações sociais e os valores familiares.

A experiência de viver na reserva e exercitar a prática do modo de ser dos *karai*, produziu um sujeito hábil em relações estratégicas de sobrevivência, mas focado nos interesses pessoais ou dos parentes mais próximos, afastado do *teko joja*. No campo do discurso, muitos líderes mantêm viva a ideia da tradicionalidade como parte do jogo político necessário para justificar a implementação de políticas específicas, mas sem desdobrá-la em práticas efetivas e no necessário exemplo a ser seguido pelos que seguem sua orientação. Muitas vezes, lideranças e representantes comunitários são mobilizados para reivindicar políticas de Estado vinculadas ao reconhecimento e valorização da cultura indígena, mas na implementação das ações acabam sendo capturadas pelas estruturas políticas consolidadas nas reservas, inviabilizando o objetivo inicial do projeto. Parece ser muito difícil discutir e repensar os modelos políticos consolidados na gestão das reservas (VALIENTE, 2019). Este parece ser um enorme desafio ainda a ser enfrentado pelas atuais lideranças.

Nas últimas duas décadas, muitas parentelas tomaram a decisão de retomar os antigos *tekoha*, deixando reservas como Dourados e Te'ýikue. A intenção é reconstruir o *tekoha*, recompor coletivos e buscar melhores condições de vida. Esses *tekoha* são áreas em litígio judicial pela posse da terra, das quais famílias indígenas foram retiradas no processo de reservamento. A decisão política da retomada busca acelerar o andamento do processo administrativo de demarcação de terras de ocupação tradicional. Os processos caminham de modo hesitante, com raras conquistas dos indígenas, como destaca Eliel Benites (2020, p. 30):

Em 12 de maio de 2016, o Governo Federal, através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), publicou o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Dourados-Amambaiegua I, com uma extensão total de 55.600 hectares.

Desde 2011 já havia ocupações nesta terra, para pressionar o andamento do processo administrativo. A publicação representou o primeiro passo para a

regularização desta terra nas proximidades da reserva de Caarapó. Mas logo em seguida, os procedimentos administrativos foram interrompidos para atender interesses econômicos regionais, de fazendeiros e grupos políticos ruralistas. As retomadas são áreas desprotegidas, expondo as famílias a situações de vulnerabilidade, violências e ameaças extremas. Ocorrem muitos ataques aos acampamentos por seguranças privados, sempre denunciados pelas lideranças, mas normalmente sem efeito de averiguação séria, porque o Estado se mostra mais sensível aos interesses dos proprietários das terras.

A mídia local e regional produz conteúdos para formar opinião contrária a demarcações, categorizando os *Ava* como invasores, ladrões, violentos e selvagens. Racismo e discriminação imperam na categorização dos indígenas. Essa situação leva a sociedade regional a enxergar o indígena como menos importante na sociedade, pouco se sensibilizando com a morte de lideranças e crianças feridas nas retomadas.

As poucas terras disponíveis nas reservas são arrendadas para indígenas com melhores condições financeiras ou parceiros de produtores não indígenas. Isto intensifica divisões e conflitos internos. As terras arrendadas são destinadas ao plantio de soja e milho transgênicos, gerando problemas ambientais para os cultivos indígenas e acentuando a hierarquização das famílias em relação à renda e ao acesso à terra. O efeito da agricultura tecnificada nas terras indígenas é muito nocivo ao ambiente e à saúde das pessoas, porque a produção exige agroquímicos altamente sintéticos. Trata-se de tema sensível, difícil de ser abordado nas reservas, pois faz emergir conflitos latentes, de consequências imprevisíveis, já que a rede política que controla a terra indígena normalmente se beneficia de tais arranjos ilegais.

Nas assembleias gerais – *aty guasu* – as lideranças políticas, os *Ñanderu*, os jovens e mulheres expressam suas preocupações em relação aos problemas vividos nas comunidades. Mas os posicionamentos estão divididos, pois parte das lideranças parece seduzida a legitimar a forma de vida e de produção que causa degradação, enfraquecimento e envenenamento da terra, como se tivessem sofrido um *ovejota* pelo *karai reko*. O plano terrestre – *yvy rupa* – é reconhecido como o meio no qual se torna possível realizar a viagem para o reencontro com *Ñanderu Vusu*, a divindade originária. Entretanto, estando divididos e enfraquecidos, não

há como transitar por esse plano, porque a força para a mobilidade deve ser adquirida na interação adequada com os diversos *teko jára*, de quem o *karai reko* produz o afastamento.

A chegada do *karai* e o avanço das frentes de expansão econômica produziram o esvaziamento das feições do *tekoha*, obscurecendo a pujança das florestas, a fertilidade da terra e a efervescência de vida nos rios, pelo uso destes recursos em alta escala, baseada em monoculturas. Na concepção dos *Ñanderu* a terra necessita de descanso e de seguir suas dinâmicas próprias, mas a estrutura econômica que repousa sobre ela não permite, pois necessita sugar suas energias incessantemente para manter vivo o sistema capitalista. O dilema é, em tais condições, como seguir caminhando?

#### **4 ROÑEPUÃVO JE'ÝTA AVA REKO, HA UPÉI MBA'ÉPA ROJAPO KO'ÃGAGUA – O REERGUIMENTO DO AVA REKO E A TRANSFORMAÇÃO DA CONDIÇÃO ATUAL**

Os *Ava* estão atentos às transformações na sociedade nacional. O tempo atual é concebido enquanto o tempo do direito, pois embora persistam as antigas práticas colonialistas, encontram espaços de valorização de seu modo de ser. É a emergência do despertar e da mobilização para reaverem os direitos territoriais e o exercício de formas de expressões culturais.

Mas persistem muitas dificuldades. Os sucessivos governos pós-constituintes, além de não cumprirem a determinação de demarcar as terras indígenas, não asseguraram aos *Ava* as condições necessárias para a gestão autônoma das poucas terras que dispõem, nem de suas comunidades. Setores mais conservadores do Congresso sempre ameaçaram os direitos assegurados e as ameaças se acentuam quando tais setores ascendem ao poder Executivo, como ocorreu na última eleição presidencial, com a eleição de Jair Bolsonaro. No momento atual, isso tem gerado uma série de dilemas, como por exemplo, a iniciativa, estimulada pelo governo, de interromper os processos de demarcação e de legalizar o arrendamento das terras indígenas.

Persiste a questão: *Mba'é jajapo arã jagueru jevy haguã ñande reko tee jahupyty haguã teko joja ñamopu'ã haguã tekoha?* Ou seja: “O que poderemos fazer para trazer de volta o *ava reko*, para alcançar o modo coeso de ser, para

levantar a aldeia?”. Os debates e rodas de conversas com os *Ñanderu* apontaram a centralidade da necessidade de retomada do *teko ymaguare*, como meta central da própria gestão, para superar o processo histórico de esbulho territorial, o reservamento, a exploração do trabalho e o desmatamento em larga escala. A percepção é de que o afastamento do *ava reko* se vincula a transformações no próprio cosmos, com implicações nos diversos planos de existência. As discussões também apontam à impropriedade da pretensão da definição de um modelo rigidamente definido e geral para todos os *Ava*. Parecer ser mais razoável apontar os caminhos conceituais por onde se entende ser necessário trilhar. O fundamental parece ser a construção de estratégias variadas capazes de assegurar a reprodução do *ava reko* no contexto atual.

O Estado brasileiro, através do artifício das reservas, sempre se empenhou em produzir uma população indígena homogênea, no intuito de facilitar a dominação através dos ideais de civilização e integração dos indígenas à sociedade nacional. Mas a lógica segmentária, a partir da qual cada parentela se articula de um modo próprio, representa um grande obstáculo à efetivação da dominação do Estado e demais agências. Os agentes externos constantemente reclamam da suposta “desunião dos índios”. Como dizia em tom jocoso o historiador e indigenista Antônio Brand, “índio desunido, jamais será vencido”. Os *Ava* sempre inventam uma rota de fuga, que desorientam as ações do Estado e permitem que os coletivos sigam se reproduzindo.

Na dificuldade de compor redes de alianças mais vastas, a estratégia de resistência parece hoje estar mais centrada na especificidade dos núcleos familiares, que seguem produzindo o *teko*, dentro de diferentes modalidades de *tekoha*, que engloba as reservas, os acampamentos, áreas de retomada e até as aldeias urbanas. Além disso, nos últimos tempos, o mundo digital vem reforçando a luta e resistência nas retomadas e facilitando a divulgação das pautas indígenas em amplas redes sociais. Mas o fascínio desmedido dos jovens pelo mundo digital também é criticado por muitos *Ñanderu*, expondo-os ao risco do *ojepota*.

Os *Ñanderu* cobram do Estado a reversão das políticas oficiais que sempre se empenharam em formatar o mundo *ava* na suposta homogeneidade da cultura nacional. As lideranças enfatizam que a Constituição de 1988 estabelece a obrigação do Estado em reconhecer suas línguas, organização social, costumes

e tradições indígenas. Isto abriria novas oportunidades para o fortalecimento do *teko ymaguare*. Os *Ñanderu* entendem que políticas específicas podem apoiar a reversão da violência histórica. Entretanto, até o momento, pouco se fez efetivamente para apoiar a recomposição de seus territórios e seus modos tradicionais de ser, atitudes, como demonstramos, necessárias para restaurar a relação espiritual com os diversos *teko jára* e com os *chiru*.

As políticas específicas seguem, via de regra, sendo praticadas com os velhos vícios de políticas integracionistas. O desconhecimento da legislação específica, aliada a posturas discriminatórias por parte de muitos gestores públicos, impedem que os direitos constitucionais sejam colocados em prática. Por outro lado, os interesses dos setores ruralistas, que hoje reverberaram nas três esferas de poder (Legislativo, Executivo e Judiciário), colocam empecilhos para a concretização desses direitos. Resta levantar, caminhar e rezar. Muitas dessas caminhadas levantam as retomadas.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A acadêmica Clarice Torres, do curso de Licenciatura Indígena, produziu um texto onde destacou a importância de retomar o *teko ymaguare* através do *teko joja*. Para isto seria necessário obter o “controle” sobre o jeito mesquinho e individual de ser – *teko ñaña* e *teko pochy*, ambos intensificados na relação com o *karai reko*. Em outras palavras, é necessário saber conhecer e administrar os vários *teko*, obtidos na relação com múltiplos seres – *teko jára* – da realidade atual, para vislumbrar o caminho do *teko joja*. O esforço de buscar o *teko joja* e o controle sobre o *teko* do *karai*, produzirá novamente a vida serena e madura – *tekoha araguyje*, reabilitando as experiências e saberes dos mais antigos.

O *teko joja*, enquanto meta em direção à qual caminham os *Ava*, conduz à produção do tempo-espaco – *ára*, no qual se estabelecerá o lugar do *ava rekoha*. Esta caminhada permitirá o reestabelecimento da proximidade com o modo de ser de *Ñanderu Vusu*. Nesse reencontro, será estabelecida a reconexão com os elementos tangíveis e intangíveis que compõem os diversos domínios e paisagens do *ava rekoha* no plano terrestre – *yvy rupa*, como florestas, água, alimentos, solo, animais e, é claro, as diversas categorias de *teko jára* e *chiru*. Só assim será possível absorver as energias e forças para propulsionar a mobilidade no planto

terrestre, reequilibrando a ecologia e o ambiente da terra, ou seja, do *ava rekoha* e dos outros *tekoha* dos *teko jára*, com os quais é necessário se conectar para promover e expandir a vida, seguindo o caminho deixado desde o princípio.

O *tekoha* produzido a partir do *teko joja* repotencializará a biodiversidade, como meio para atrair, reter e manter os guardiões, ou seja, os *teko jára* no plano terrestre, do qual os *Ava* têm se afastado pela imposição do *karai reko*. Ressurgirá o modo perfeito e belo de ser – *teko porã*. Uma terra carregada de seres encantados é consequência do perfeito equilíbrio do ambiente físico e não físico, requisitos para a existência da aldeia madura, incorruptível, o *tekoha araguyje*.

Para tanto é necessário levantar líderes capazes de retomar os conhecimentos e os valores tradicionais do diálogo – *ñemongeta*, entre os diversos sistemas de conhecimentos, apontando os caminhos em direção ao brilho do sol – *ára pyti'a*. Estes líderes devem ser como esteios ou estruturas de uma casa – *jekoha*, para que todos os componentes do *tekoha* se sustentem, orientados na busca de saídas, soluções e caminhos.

O *Ñanderu*, como uma espécie de gestor, deve conduzir legitimamente a caminhada sobre o plano terrestre – *yvy rupa*, assumindo a dianteira da caminhada, sendo *tendota*. Só assim será produzido o movimento – *oguata* – para que todos os elementos tangíveis e intangíveis, ou seja, “naturais”, “sociais” e “sobrenaturais”, que compõem os planos do cosmos, se conectem de modo harmônico, impulsionados pelas forças criativas. O *teko joja* é uma forma de caminhar na busca de alcançar o modo de ser dos deuses – *teko araguyje*. Os *Ñanderu* continuam convictos da necessidade de caminhar e viver nos antigos *tekoha*, inclusive em terras que estão na posse de fazendeiros, para seguirem produzindo os seus *tekoha* nas retomadas.

O Estado e a sociedade nacional impuseram o *karai reko* no intuito de reduzir o *tekoha* ao espaço imobilizado das reservas, lembrando que, após as demarcações, o SPI se empenhou em cercar as reservas. O objetivo era aprisionar, dominar e alinhar o modo de ser dos *Ava* – *ava reko* – ao sistema produtivo capitalista, transformando os elementos do *tekoha* em recursos. Em oposição, o *ava reko* é pensado em mobilidade e conectividade, vinculado aos pontos de encontro com os múltiplos sistemas da ecologia do plano terrestre aos demais patamares de

existência. Dessas conexões são absorvidas as energias para a produção do seu ser – *ava reko*. O *teko joja* é um modo de despertar e encantar os corpos para não ficarem inertes, mas serem impulsionados a se movimentarem, restabelecendo o fluxo de energias na produção do *tekoha*. Isto requer a interação com os *teko jára*, dando continuidade à grande viagem da existência, inaugurada na trajetória mítica dos gêmeos, sol e lua (*Kuarahy* e *Jasy*).

Produzir o *tekoha* maduro – *araguyje* – movimenta a existência e produz o coletivo, demandando práticas como rezas, rituais, cultivos de roças, etc. O modo de alcançar este objetivo, como enfatizado aqui, é o *teko joja*. Esta é a filosofia *ava* repassada de geração em geração através do diálogo e da memória coletiva, apresentando diferentes tempos e espaços e estabelecendo sempre o diálogo “intercultural” com diversos seres, necessários ao fluxo gerador da vida. Na atualidade, retomar a ideia fundamental do *teko joja* é uma política de construção sistêmica de ações concretas de resolução de problemas que atingiram os *Ava*, numa escala nunca imaginada no tempo dos antigos – *ava ymaguare*.

Os *Ñanderu* acreditam que o *teko joja* é uma política do e para o *Ava*. Visa retomar o modo de ser dos antepassados como alicerce na construção do futuro. Essa retomada possibilitará reverter a deterioração e degradação ambiental produzida pelos não indígenas, que hoje se estende em nível global. Nesse contexto, a saída para os *karai* seria aderir aos objetivos *ava* em suas políticas e projetos. O *teko joja* seria um caminho a ser trilhado não apenas pelos *Ava*, mas por toda a humanidade, como alternativa de vida sustentável, permitindo a continuidade de nossa espécie na *yvy rupa*.

Os *Ñanderu* também se colocam outras questões. O *ava reko* nunca foi homogêneo, uma vez que a condição da reprodução social das parentelas requer a produção de estilos comportamentais específicos – *ore*, inspirados nas matrizes comuns do *teko ymaguare* (PEREIRA, 2004; 2016; VALIENTE, 2019). Considera-se também que o cosmos se expandiu com a chegada do *karai reko*, levando os processos de diferenciação vinculados ao movimento de levantar as parentelas e seguir em duas frentes. Na primeira frente, os *Ñanderu* seguem na convicção da necessidade de reabilitar o *teko joja*, como forma de retomar o caminho do sol – *ára pytí’a*, inaugurado pela divindade original – *Ñanderu Vusu*, buscando atualizar tais referências na produção das parentelas. Nesta perspectiva, a lógica *ava*



engloba e dá sentido às transformações oriundas do *karai reko*. Na segunda frente seguem os *Ava* seduzidos pelo *karai reko*, que também tem seus encantos e pode produzir o *ojepota*. Se, num primeiro momento da colonização, o deslocamento do *ava reko* se deu pela violência explícita, hoje, a estratégia dos *karai* teria mudado, e ele usa da astúcia da sedução e tem provocado profundas divisões no *ava reko*, como entre os pastores indígenas e os *Ñanderu*.

Os *Ñanderu* demonstram convicção na potência e suficiência da lógica *ava* ou *teko ymaguare*, capaz, inclusive, de englobar a lógica do não indígena – *karai reko*. Outros *Ava*, como possivelmente boa parte dos *letráo*, *crentes* e lideranças que arrendam terras se deixaram encantar pelo mundo do branco – *karai ojepota*, assumindo uma postura de subsunção ontológica em relação ao *karai reko*<sup>16</sup>. Nessas condições e em certa medida involuntária e inconsciente, eles começam a acreditar que o caminho para escaparem dos problemas atuais passaria pelo afastamento do *ava reko* e a adesão plena ao *karai reko*. É uma postura de resignação e submissão política e ontológica. Entretanto, tudo indica que não se trata de posições fixas, mas de opções por quais caminhos trilhar, e o caminho recusado num momento pode ser retomado em outro.

Todavia, é perceptível um movimento de ampliação nas formas de se produzir enquanto *Ava*, num cosmos estendido com conexões entre o *ava reko*, os *teko jára* e, agora, um terceiro campo relacional, o *karai reko*, produzindo uma nova temporalidade – *ára pyahu*, que contempla uma diversidade de promotores de diversidade do cosmos. Viver neste mundo expandido parece se tornar cada vez mais perigoso.

## REFERÊNCIAS

BENITES, Eliel. Tekoha Ñeropu'ã: aldeia que se levanta. *Revista NERA*, Presidente Prudente, v. 23, n. 52, p. 19-38, 2020. [Dossiê].

BENITES, Eliel. *Oguata Pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena Te'yikue*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2014.

<sup>16</sup> Para propor essa distinção entre subsunção ontológica e englobamento do contrário, nos inspiramos em Soares-Pinto (2017).

BENITES, Tonico. *Rojerokyhina ha roikejeytekohape (rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

BRAND, Antonio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1997.

DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. México: ABYA-YALA, 1988.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 1988.

NASCIMENTO, Silvana Jesus. *A circulação de crianças guarani e kaiowá: entre políticas e moralidades*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2020.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagem Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2004.  
PEREIRA, Levi Marques. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados: UFGD, 2016.

PIERRI, Daniel Calazans. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani mbyá sobre a existência*. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 30. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SOARES, Elemir. *Transformações nos papéis desempenhados pelas lideranças tradicionais na reserva indígena de Caarapó, a partir da entrada de líderes evangélicos (1980-2017)*. 2020. Dissertação (Mestrado em história) – Universidade Federal da Grande, Dourados, MS, 2020.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *R@u*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 62-82, jan./jun. 2017.

VALIENTE, Celuniel Aquino. *Modos de produção de coletivos kaiowá na situação atual da reserva de Amambai, MS*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem* – e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

**Sobre os autores:**

**Eliei Benites:** Doutor em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Graduado em licenciatura indígena pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Professor no curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu na UFGD. E-mail: [eliei.benites@gmail.com](mailto:eliei.benites@gmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0034-4589>

**Levi Marques Pereira:** Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo- USP. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP. Graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUCAMP). Professor no curso de Licenciatura Intercultural Indígena - Teko Arandu na UFGD e nos programas de pós-graduação em Antropologia e História da mesma instituição. E-mail: [levimarquespereira2@gmail.com](mailto:levimarquespereira2@gmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

Recebido em: 05/12/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020

# A integração de povos indígenas através de projetos de desenvolvimento comunitário: a política indigenista da FUNAI em finais dos anos de 1970 e início dos anos 1980

*Accelerating indigenous people integration through communitarian development projects: FUNAI indigenous policy in the final 70's and early 80's*

Joana A. Fernandes Silva<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.747>

**Resumo:** O que apresento para esse dossiê é o Capítulo IV da minha dissertação de mestrado, intitulada *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*; juntamente com meu orientador, Mércio Pereira Gomes, fizemos uma incursão à política indigenista na década de 1970, cuja ênfase era na integração dos povos indígenas brasileiros ao mercado nacional. O conceito de aculturação fornecia a ótica a partir da qual as estratégias eram estruturadas. A partir das reflexões sobre o propósito de integração, lanço um olhar rápido sobre a política indigenista do governo atual.

**Palavras chave:** Kaiowá, economia, resistência, projetos de desenvolvimento.

**Abstract:** Here, to this dossier, I present chapter IV from my master's dissertation, *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos* (Kaiowá and economical projects ideology); together with my advisor Mércio Pereira Gomes, we did an incursion to indigenous policy in the 80's, whose emphasis was the integration of brazilian indigenous people into national market. Acculturation was the key concept through which such strategies were structured. Based on these considerations, I introduce a quick overview on current government indigenous policy.

**Keywords:** Kaiowá, economy, resistance, development projects.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil.

## 1 INTRODUÇÃO

O que apresento para esse dossiê é o Capítulo IV da minha dissertação de mestrado, intitulada *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*, defendida em novembro de 1982, em Antropologia Social, na Universidade de Campinas (UNICAMP). Sob a orientação do Prof. Dr. Mércio Pereira Gomes, fizemos uma incursão à política indigenista daquele período, cuja ênfase era na integração dos povos indígenas brasileiros ao mercado nacional. O conceito de aculturação fornecia a ótica a partir da qual as estratégias eram estruturadas.

Cursei meu mestrado no período da ditadura militar, período em que as universidades, alunos e professores eram pressionados, perseguidos e, muitas vezes, presos e torturados. Era um período tenso, de muito medo. Mas não era apenas o medo que imperava. Os efeitos desse período, na produção de uma pesquisa estão relatados logo abaixo.

O trabalho de campo e a exploração das fontes escritas eram dificultados pela repressão organizada pelos militares. A autorização Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para pesquisar entre povos indígenas dependia de uma tramitação demorada. Nesse período a FUNAI era muito poderosa, os chefes dos postos indígenas tinham poder de polícia e, por ser subordinada ao Ministério do Interior (MINTER), engendrava uma política em consonância com os ideais ufanistas da década de 1970 no Brasil – desenvolvimento, ocupação da Amazônia, construção de estradas. Neste contexto, os povos indígenas eram vistos como povos à margem da história e do progresso e deveriam ser incorporados ao que os militares entendiam como desenvolvimento: não poderiam atrapalhar os caminhos que eram propostos pelo Ministério do Interior.

O trabalho nas fontes documentais era árduo. Havia apenas um arquivo da FUNAI em Campo Grande, em que pude obter alguns documentos. Surpreendi-me enormemente quando em 2013 realizei um laudo pericial em Laranjeira Nãnderu, com a copiosa documentação obtida na Universidade Federal de Dourados (UFGD) e no arquivo da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), em Campo Grande. As condições de pesquisa atualmente, com arquivos organizados e com a internet são infinitamente mais interessantes e ricas do que o eram em finais de 1970 e início de 1980. Mesmo o acesso à bibliografia atualmente é extremamente mais fácil. Reuni o que era acessível naquele momento e avalio que, juntadas as entrevistas

que fiz com os Kaiowá de Panambi, em Dourados com gente que trabalhou para a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), foi possível entender a dinâmica da expulsão dos Kaiowá de seu território. Naquele momento não se adivinhava, a partir de nossas conversas e da nossa convivência, que esse povo faria um vigoroso movimento para retomada de suas terras. Mas, relatos dos Kaiowá de Panambi sugeriam que havia muito mais gente do que aquela que estava nas reservas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O processo de perda era muito recente, os mais velhos haviam sofrido demais pela violência com que foram expulsos, as feridas eram muito abertas ainda. Ademais de serem exilados em pequenas reservas, havia ainda a afronta quase cotidiana, com as ameaças, com as roças queimadas, sobretudo em Panambizinho. Não se dormia em paz no período em que estive em trabalho de campo em Panambi e em Panambizinho e, provavelmente nem depois.

Para obtenção dos dados sobre a política dos projetos de desenvolvimento comunitário para todo o país e que estavam centralizados na FUNAI de Brasília, contei com a ajuda de uma antropóloga que trabalhava na sede. Ela desenvolveu o seguinte esquema para que eu pudesse ter acesso: me hospedou em sua casa, por 15 dias. Quando voltava do expediente diário me trazia, escondidos em uma bolsa, alguns volumes dos projetos destinados para povos específicos. Durante a noite eu colhia as informações e na manhã seguinte ela os devolvia, sem que ninguém percebesse. Dessa maneira, consegui obter uma visão geral da política desenvolvimentista elaborada pelo Ministério do Interior e executada pela FUNAI. A essa antropóloga eu devo enorme gratidão. Claro que tínhamos medo de que ela fosse descoberta, expulsa da FUNAI e havia o risco de ser presa.

O trabalho de campo inicialmente foi um tanto difícil, porque os Kaiowá de Panambi e de Panambizinho não tinham referências agradáveis dos “carai” (não indígenas). Aos poucos foram me aceitando, duas famílias me acolheram amorosamente: a de Floreano e a de Paulito.

O capítulo IV, que trago aqui, pode ser considerado como um corte sincrônico na política indigenista do período militar e dos dados etnográficos apresentados. Embora um corte sincrônico, na perspectiva de um olhar situado em 2020, eu procurei entender os processos de contato enfrentados pelos Kaiowá da região de Dourados, onde a coleta da erva-mate teve um papel importante na história

da violência sofrida pelos Kaiowá, que foi solapada pela política de ocupação do interior do Brasil, a partir da criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados em 1943, durante a Marcha para o Oeste.

Desafortunadamente, há uma atualidade no texto que trago aqui, pois a política de integração e de ataque à maneira com que os povos indígenas escolhem viver suas vidas, não cessaram. Os discursos provenientes do governo não mudaram, embora haja uma crueldade mais abertamente exposta. Se na década de 1970 e 1980 o Governo Federal estava comprometido, até certo ponto, com os ideais de humanitários e positivistas do Marechal Rondon, em 2020 não há mais esse compromisso. O que permanece é o projeto de liberação das terras indígenas; se até recentemente havia repulsa e veemente oposição à liberação das terras indígenas para mineração, garimpo e extração de madeira, o governo atual vem incentivando essas atividades que estão se traduzindo em invasões de garimpeiros e madeireiros.

O mote de que “os índios não podem atrapalhar o progresso e o desenvolvimento” não mudou. O que se entende por desenvolvimento?

O vice-presidente, Hamilton Mourão, declarou no dia 7 de agosto de 2020, que os povos indígenas têm “[...] direito a explorar as riquezas naturais das próprias terras, como a extração de metais e minerais preciosos, e usá-las para a agricultura e a pecuária”, pois “[...] vivem em terras ricas como mendigos” (CAIXETA, 2020).

O presidente Jair Bolsonaro é o mais enfático quanto à integração dos povos indígenas e quanto ao desrespeito de suas terras e seu modo de viver. Abaixo estão algumas das suas declarações polêmicas e desrespeitosas:

“Vamos integrá-los à sociedade. Como o Exército faz um trabalho maravilhoso tocante a isso, incorporando índios, tá certo, às Forças Armadas” Globo News, 3 Agosto 2018 (1:25:33)

“Nosso projeto para o índio é fazê-lo igual a nós.” Notícias UOL, 1 Dezembro de 2018

“Índio não fala nossa língua, não tem dinheiro, é um pobre coitado, tem que ser integrado à sociedade, não criado em zoológicos milionários.” Midiamax, 22 Abril de 2015. (SURVIVAL, 2020).

Em uma análise rápida, percebe-se que o tom de agressividade contra os índios brasileiros aumentou, presidente e vice-presidente se sentem com licença para expressar seu preconceito e para negar direitos constitucionais.

Mas, qual é o sentido desses ataques? A política apresentada nas páginas a seguir, mostra o esforço da FUNAI em levar o desenvolvimento e em transformar as economias indígenas para que sejam integradas ao sistema econômico hegemônico. Brighenti (2015) observa que: “A concepção de ‘desenvolvimento’ do Estado brasileiro está associada a ações agressivas contra o meio ambiente e suas populações originárias e tradicionais”. O avanço a novos territórios responde a uma ideia de que é preciso expandir as riquezas e às pressões do agronegócio e essa expansão colide diretamente com os territórios indígenas.

A seguir, apresento o capítulo IV na íntegra, apenas com algumas pequenas atualizações, onde excluí o termo “tribo” que era corrente naquela época.

## **2 “FAZER DO ÍNDIO, UM ÍNDIO MELHOR” (FUNAI)**

Os projetos de desenvolvimento comunitário são projetos econômicos implantados em diferentes comunidades indígenas consideradas pela FUNAI como em adiantado estado de aculturação. De acordo com a tipologia estabelecida pela FUNAI, grupos tribais em adiantado estado de aculturação são aqueles que mantêm uma certa relação com a economia regional (muitas vezes empregatícias) e que já adotaram certos traços da sociedade abrangente. Estes grupos têm sido os mais visados na implantação de projetos econômicos na medida em que se localizam em regiões de avançado grau de implantação do capitalismo no campo e sobre os quais a pressão da política de integração da FUNAI e do Ministério do Interior se fazem sentir mais fortes.

Como regra são reaproveitados os recursos econômicos e o potencial de produção do lugar onde vivem esses grupos: esses projetos são moldados (em termos do que vai ser produzido) de acordo com a economia regional, e os mesmos produtos que se destacam na produção regional vão ser produzidos dentro dos limites das aldeias. Em outros termos, os projetos de desenvolvimento comunitário são uma reprodução do sistema econômico regional, ligeiramente adaptados quanto à forma em que o trabalho é executado. Também são reaproveitados o que a FUNAI acredita que sejam os princípios da organização do grupo tribal em questão, como por exemplo, o chamado comunitarismo.

Os projetos econômicos podem ser voltados ao extrativismo, à agricultura e à pecuária, sendo que nos últimos anos a tônica tem sido nos projetos



agrícolas. Uma grande massa de recursos financeiros é injetada dentro das aldeias, através de implementos agrícolas (tratores, colhedeiças), inseticidas, fertilizantes e etc. A mão de obra empregada nos trabalhos é paga através de um sistema que poderia assemelhar-se ao cooperativista, que é a entrega de uma quantia “x” de alimentos em função do número de horas trabalhadas por cada homem.

### **3 RETROSPECTIVA**

Esta retrospectiva é feita a partir de 1973, pois parece ser por essa época que a política de aplicação de projetos de desenvolvimento comunitário passa a receber atenção especial da FUNAI.

A FUNAI já em 1973 dividia os projetos de desenvolvimento comunitário em quatro áreas: bovinocultura, atividades agrícolas, atividade industrial e extrativismo vegetal.

O argumento da FUNAI, nesse período, era de que as demarcações das reservas

Visam não só as necessidades atuais dos grupos, como as formas de exploração da terra a serem implantadas no futuro. Essa preocupação objetiva de preservar a potencialidade para que, através da evolução natural das comunidades, venham a ser instalados processos de produção nessas áreas, de tal modo que as populações se tornem uma parcela economicamente ativa. (FUNAI, 1973, p. 57).

#### **3.1 Pecuária**

A pecuária neste período era tida como “[...] uma das atividades da mais alta significação para as economias indígenas e pode-se dizer, como a forma mais racional de ocupação do solo e conseqüente preservação das Reservas Indígenas” (FUNAI, 1973, p. 58).

Ainda em 1973, existia a instituição da Renda Indígena, que era utilizada para a implantação de projetos em áreas onde havia rebanhos maiores e para a manutenção de pequenos rebanhos que a FUNAI considerava como de subsistência. Estes rebanhos eram, em sua maioria, herança do Serviço de Proteção ao Índio.

Embora conste do Boletim Informativo que o gado das aldeias indígenas era utilizado para a subsistência, sabe-se que era absolutamente controlado pela FUNAI, não podendo ser consumido normalmente: seu uso era e é restrito a datas oficiais como, por exemplo, o Dia do Índio, comemorado em 19 de abril. Deve ser assinalado que, embora o rebanho seja criado em território indígena, a decisão de abate de uma rês cabe ao chefe do posto indígena e a seus superiores, e ele quem decide qual a data, qual a quantidade de abates e como a carne vai ser distribuída.

Em 1973 havia apenas quatro projetos em fase de implantação: Fazenda São Marcos (Roraima), com um efetivo de quatro mil cabeças, iniciado em 1969. Eram previstos pelo projeto um rebanho de vinte mil cabeças; Ilha do Bananal (Goiás), com um efetivo de 3.500 cabeças, iniciado em 1970. Esperava-se pela capacidade da área onde estava o projeto, um aumento para 200 mil cabeças, através da introdução de 39 reprodutores da raça nelore; Bodoquena (Mato Grosso do Sul), que teve seu início em 1972, com um rebanho de 1500 cabeças e, pela potencialidade da área, esperava-se chegar a 100 mil cabeças. Esta parece ser a única área em que são abatidas duas ou três reses semanalmente para os Kadiweu<sup>2</sup>.

### **3.2 Atividades Agrícolas**

Em 1973, os projetos de desenvolvimento comunitário entram divididos entre econômicos e de subsistência. Os projetos econômicos têm fins comerciais, demandam grandes roças comunitárias enquanto os de subsistência tem o objetivo de dar assistências às lavouras familiares. De certa forma, os projetos de “subsistência” eram uma espécie de treinamento para os projetos econômicos. Estes projetos econômicos, de acordo com a FUNAI

Funcionam como verdadeiras escolas de capacitação de mão de obra nas comunidades, seja pelo engajamento de índios como operadores de máquinas agrícolas, seja pelo efeito indireto na introdução de novas técnicas de produção. (FUNAI, 1973, p. 63).

---

<sup>2</sup> Esta informação foi dada por um encarregado da FUNAI que trabalhava com o rebanho de gado da Bodoquena, no ano de 1980.

Em 1973, cinco projetos agrícolas estavam em fase de implantação:

1. Projeto de trigo e soja, no posto indígena Guarita (Rio Grande do Sul), com o plantio de uma área de 150 hectares.
2. Projeto de trigo e soja, no posto indígena Ligeiro (Rio Grande do Sul), com uma área de 150 hectares.
3. Projeto de trigo e soja, no posto indígena Doble (Rio Grande do Sul), em uma área de 50 hectares.
4. Projeto de Rizicultura, na Ilha do Bananal, com uma área de plantio de 130 hectares.
5. Projeto de trigo e soja, no posto indígena Chapecó (Santa Catarina), em uma área de 335 hectares.

No total, estes projetos ocupam 815 hectares de roças com fins comerciais. Havia, neste mesmo período, cinco projetos de subsistência nos postos indígenas de Mangueirinha, Guarita, Ligeiro e Carreteiro, no Rio Grande do Sul e nos postos indígenas Areões e Buriti em Mato Grosso.

### **3.3 Atividade Industrial**

A única atividade industrial nas áreas indígenas, em 1973, era a de serrarias nas reservas localizadas na região sul nos seguintes postos indígenas: Guarapuava, Palmas e Apucarana no Paraná, Xapecó em Santa Catarina, Nonoai e Guarita no Rio Grande do Sul.

### **3.4 Extrativismo Vegetal**

Esta atividade era representada pela coleta de castanha do Brasil, no Pará, e pela extração de palmito, no posto Indígena Porto Lindo, Mato Grosso do Sul.

Para 1973 estavam previstos projetos de coleta de castanha nos postos indígenas Mãe Maria, Pucuruí, Parakanan, Gorotire, Kubenrankein, Krokaimoro, Bau, Sororó e Cateté.

A FUNAI justifica a implantação desses projetos para

Evitar a comercialização entre o Índio e o regatão em condições desvantajosas para os indígenas. Nessa transação o Índio adquire por preços exorbitantes os bens de consumo e entrega sua produção por preços vergonhosamente

aviltados. Através dos projetos da FUNAI são fornecidos aos Índios, a preço de custo, tudo que ele necessita e sua produção é adquirida a preço superior ao corrente na região. Com isso, evitam-se a exploração do Índio e o contato com elementos inescrupulosos. (FUNAI, 1973, p. 64).

O que a FUNAI não explicita nesse plano é que a produção ficava retida no Departamento Geral do Patrimônio Indígena (DGPI), e que os indígenas que coletavam a castanha, assim como em outros projetos, eram utilizados como mera mão de obra.

O economista Sergio Pery Gomes, então diretor do DGPI, cita a palavra “emancipação” em 1973, relacionada aos projetos de desenvolvimento e à demarcação das terras indígenas. Como se observou, em 1973, já estavam firmemente delineadas as diretrizes da política indigenista oficial para o futuro breve, em especial no que se refere à execução e à implementação de projetos de desenvolvimento comunitário. Também foi nessa fase que se deu maior atenção a monitores indígenas de ensino bilíngue, que se pretendia caminhar *pari-passu* com a formação de monitores agrícolas.

#### **4 O PROJETO DE EMANCIPAÇÃO E OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO**

Em 1974, o General Ismarth de Oliveira, presidente da FUNAI, afirmou que:

É necessária uma completa reformulação dos planos feitos para os grupos tribais [...]; é preciso dar a esses projetos uma feição sócio-econômica que motive a comunidade tribal para uma futura integração. (JORNAL DO BRASIL, 1974 *apud* SILVA, 1982, p. 81).

Apesar da afirmação de que é necessária uma completa reformulação da política indigenista, quase nada foi alterado, e continuaram as diretrizes para a demarcação de terras, e principalmente os esforços para a integração dos povos indígenas.

Em 1976, no Informativo FUNAI (ano 5, junho de 1976), aparece sob o título de “Nova Filosofia”, o seguinte texto:

[...] A FUNAI pretende dar condições à comunidade indígena para participar da economia regional através de projetos comunitários agrícolas ou pecuários para subsistência do grupo e comercialização dos excedentes e capacitar o

índio, ao mesmo tempo, a assumir a responsabilidade de execução dos próprios projetos, através dos conhecimentos adquiridos. (FUNAI, 1976, p. 62).

A novidade desse pronunciamento foi a criação de equipes volantes agrícolas e de um grupo multidisciplinar visando a aplicação da nova filosofia do órgão (FUNAI, 1976).

Em 1977 existiam trinta e três projetos de desenvolvimento e de subsistência em andamento, com um investimento de Cr\$14 milhões para a implementação de roças de trigo, soja e feijão e para o desenvolvimento da pecuária, de acordo com notícia do jornal a Folha de São Paulo, no dia 21 de junho de 1977 (*apud* SILVA, 1982, p. 82). Pode-se observar que não houve um crescimento expressivo na expansão dos projetos em relação a 1973, época em que perfaziam um total de vinte e quatro, incluindo os projetos de coleta de castanha.

Em finais de 1976, é importante ressaltar, vieram a público os propósitos do Ministério do Interior, sob a administração do ministro Rangel Reis, com o “Projeto de Emancipação”. Em dezembro de 1976, Rangel Reis fez um pronunciamento oficial que causou grande impacto na opinião pública: afirmava ele que, em de vinte anos, todos os grupos indígenas estariam emancipados através de uma “emancipação progressiva”, e mencionava várias “comunidades” do Rio Grande do Sul, aquelas mesmas que sofriam projetos econômicos em suas terras, conforme mencionado acima.

No dizer de Rangel Reis (1977): “A imagem que se faz de que o índio é indolente é errada; o índio produz e pode produzir e pode ser um cidadão mais útil ao seu país, sem prejuízo de seus hábitos e de sua cultura” (FOLHA DE SÃO PAULO, 1977 *apud* SILVA, 1982, p. 82).

Em novembro de 1978 foi entregue à imprensa uma minuta do Projeto de Emancipação, quando foi criada uma comissão que

Parágrafo 1 – promoverá a elaboração e a execução de um plano integrado de ação de desenvolvimento das comunidades indígenas, a ser desdobrado com medidas de médio e longo prazos, para permitir maior assistência técnica, econômica e social àquelas comunidades e aos silvícolas, visando a incorporá-los gradativamente à comunhão nacional, mediante a integração ou à emancipação de forma a assegurar-lhes o pleno direito de seus direitos civis. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1978 *apud* SILVA, 1982, p. 83).

Em finais de novembro o ministro Rangel Reis respondeu a uma crítica publicada no jornal o Estado de São Paulo, sobre o projeto de emancipação dos povos indígenas brasileiros, com os seguintes termos:

O que se busca na realidade, com toda a sinceridade de propósitos, é preparar as comunidades indígenas ou o índio isolado, levando em conta os diferentes graus de aculturação, para este convívio com a sociedade [...] e sem qualquer prazo marcado, proporcionar aos índios as oportunidades que a nação brasileira oferece aos seus filhos e torna-los mais participantes da vida nacional. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1978 *apud* SILVA, 1982, p. 83).

Após o fracasso do Projeto de Emancipação, em 1979, devido à grande resistência de setores organizados da sociedade civil, com antropólogos, Igreja Católica e mesmo funcionários da FUNAI, os projetos de desenvolvimento comunitário ganharam força e começaram a ser aplicados extensivamente sem serem alvo de críticas por parte dos setores comprometidos com a causa indígena. De uma forma geral, foram até bem recebidos. De certa forma, esses projetos eram pensados como a salvação das comunidades indígenas, a solução para o “problema indígena”.

Na verdade, esses projetos constituem uma alternativa aceitável perante a opinião pública, mas mantém os objetivos do Projeto de Emancipação, embora revestidos de uma forma menos agressiva e menos explicitada.

Em julho de 1979 a FUNAI declarou à imprensa que pretende tornar autossuficientes, até o ano de 1985, todas as comunidades indígenas das regiões Nordeste, Centro-Oeste e algumas do Sul e do Norte do país, através de programas de desenvolvimento comunitário. Ainda a “integração” à sociedade deverá, de acordo com esse pronunciamento, ser conduzida de forma gradual e harmônica, segundo o estágio de aculturação das diversas comunidades, e, paradoxalmente, prega “[...] o respeito à sua cultura, tradição, costumes e patrimônio” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1979 *apud* SILVA, 1982, p. 84).

Durante o ano de 1979, a FUNAI anunciou que estava desenvolvendo 55 projetos agrícolas (contra dez em 1973) em todo o território nacional, abrangendo uma área de 11.943 hectares, com plantações de arroz, soja, milho e café, “entre outros produtos”. Foram investidos neste período Cr\$ 97.758.000,00.

Nesta diretriz política de promover a integração, em 1980 já havia 132 projetos em execução e a FUNAI e o Ministério de Interior esperavam colher 34 mil

toneladas de arroz, feijão, soja e mandioca. O ano de 1980 foi considerado pelo órgão assistencial como o ano de consolidação dos projetos de desenvolvimento comunitário, com recursos aplicados na ordem de Cr\$334.215.000,00 (DIÁRIO DE CUIABÁ, 1981 *apud* SILVA, 1982, p. 83).

O café, amendoim, trigo, cebola, castanha, caju e a cana de açúcar, somam-se à lista dos produtos explorados pelos projetos de desenvolvimento em áreas indígenas. Em 1980, ainda havia a expectativa de uma produção de oito toneladas de peixes, provenientes do Parque Araguaia, e 13.608 quilos de casulos produzidos pelos Terena e Guarani do posto indígena Araribá (DIÁRIO DE CUIABÁ, 1981 *apud* SILVA, 1982, p. 83).

Em 1981, a FUNAI informou que implementaria uma

Nova orientação em sua política de ação, com vistas a maior desenvolvimento social das comunidades indígenas por meio de melhor ajuste às suas realidades específicas [...]. (O ESTADO DE SÃO PAULO, 1981 *apud* SILVA, 1982, p. 84).

Sobre a produção dentro das reservas, aconselha-se maior participação dos indígenas, assim como a renda obtida na produção em favor da comunidade produtiva com fins à sua emancipação econômica. Essa chamada “nova orientação” também diz respeito à assistência médica e educacional.

Quadro 1 – Quadro geral do crescimento dos projetos e investimentos:

Ano	Nº. de projetos	Investimento	Área
1973	24	Sem informação	Sem informação
1976	?	Cr\$549.000,00	Sem informação
1977	31	Cr\$ 22.000.000,00	Sem informação
1978	Sem informação	Cr\$ 98.659.000,00	11.943 hectares
1980	132	Cr\$334.215.000,00	Sem informação
1981	156	Cr\$2.595.000.000,00	Sem informação

Fonte: Joana A. Fernandes Silva (1982, p. 85).

## 5 OS PROJETOS E SUA LEGITIMAÇÃO

Geralmente as relações econômicas dos indígenas com a população abrangente são estabelecidas através da venda temporária de sua força de trabalho, ou então da venda de sua produção agrícola ou artesanal. Essas relações são bastante problemáticas, pois propiciam uma super exploração do trabalho indígena. No

que se refere ao trabalho remunerado, os salários pagos são sempre inferiores aos pagos aos não indígenas que desempenham as mesmas funções. Além disso, algumas vezes eles precisam afastar-se de suas casas por períodos prolongados e abandonam temporariamente suas roças de subsistência, o que traz consequências na relativa estabilidade socioeconômica para as famílias do trabalhador e nas aldeias.

O que justifica a execução de projetos de desenvolvimento em comunidades indígenas era a alegação de que os povos indígenas são explorados ao venderem sua força de trabalho. A FUNAI, neste período, tornou-se uma espécie de intermediária entre o produtor indígena e o sistema econômico capitalista, apropriando-se do produto do trabalho indígena, realizado nas terras indígenas apropriando-se e manipulando esse resultado. Pode-se entender que, de uma certa maneira, o órgão assistencial assumiu o papel de patrão.

Os projetos de desenvolvimento comunitário não foram outra coisa que um plano econômico para forçar a integração dos povos indígenas ao mercado capitalista e à sociedade nacional e uma busca de modificar seu comportamento e sua ideologia econômica.

A política de implementação de projetos de desenvolvimento comunitário buscou sua legitimidade na afirmação de que, em tese, possibilitariam a independência do trabalho remunerado contratado por fazendeiros e regionais. Mas, foram uma forte pressão no sentido de direcionar os povos indígenas afetados por essa política a uma nova racionalidade econômica. Essa nova racionalidade visava a inserção desses povos ao sistema capitalista, a ocupação intensiva de suas terras, o abandono de seu modo de produção, a manipulação de dinheiro e participação na sociedade de consumo.

Na discussão do modo de produção doméstico, Claude Meillassoux (1977) afirma que o sistema de produção capitalista tende a negar todos os outros sistemas de produção, mas permitindo a coexistência de formas marginais, utilizando-se destas na medida em que lhe convém, como por exemplo, nas sociedades coloniais, ou destruindo-as. Nesta lógica, a partir do momento em que os povos indígenas deixam de interessar ao sistema capitalista como reserva de mão de obra, ou passam a ser considerados um obstáculo por ocuparem terras desejadas, dispositivos são criados visando sua eliminação.



O momento limite que o capitalismo permite a sobrevivência de formas econômicas não capitalistas parece ser aquele em que os agentes dessas formas se transformam em quistos, impedindo seu avanço. A consideração de que as terras indígenas não são bem aproveitadas é um dos elementos fundamentais que provocam a visão de que são obstáculos ao avanço do desenvolvimento e do “progresso”.

Este não é um fato novo. A laboriosidade dos indígenas é discutida desde os primeiros contatos com os portugueses. Este foi o grande argumento para legitimar a exploração, dominação, e mesmo o extermínio. O fato de dependerem da caça e da pesca para sua alimentação contribuiu muito para essa visão do colonizador, uma vez que essas são atividades de lazer para o “branco civilizado”.

Assim, os projetos de desenvolvimento comunitário aparentemente viriam utilizar uma mão de obra indígena percebida como desocupada, dispersa no trabalho em fazendas e, ao mesmo tempo, contribuiriam para dar uma utilidade às terras consideradas improdutivas. O fato desses projetos serem executados entre povos considerados “aculturados” e com contato intenso com a sociedade abrangente não é fortuito. Esses povos são aqueles que estão localizados nas regiões de avançado grau de implantação do sistema capitalista, como Mato Grosso do Sul, Bahia, Rio Grande do Sul e etc. As populações indígenas desta região são consideradas economicamente improdutivas e como entraves à sanha da ocupação selvagem de terras no Brasil.

## **6 OS PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO NO SUDOESTE DE MATO GROSSO DO SUL**

É importante lembrar que há dois tipos de projetos de produção aplicados em terras indígenas: os projetos de subsistência e os projetos econômicos, cuja natureza são muito distintos.

Os projetos de subsistência tinham como objetivo auxiliar na produção de alimentos para promover uma segurança alimentar nas precárias condições dos Guarani-Kaiowá em Mato Grosso do Sul; eram idealizados e aplicados por antropólogos ou missionários, mas também a FUNAI realizou alguns desses projetos.

Os projetos econômicos, implementados pelo órgão indigenista, dentro de uma política de integração, visavam a produção para o mercado, conforme se demonstrou acima.

Nesta região, as onze reservas indígenas<sup>3</sup> foram alvos dessa política, mas em algumas delas, havia projetos econômicos e de subsistência sendo realizados simultaneamente. No período estudado, entre 1976 e 1980, apenas a Aldeia de Campestre não tinha projetos de nenhuma natureza. Campestre é que tinha as piores condições, pela exiguidade da terra, com apenas dois hectares, e seus moradores sobreviviam trabalhando nas fazendas dos arredores.

Todos os projetos do período eram agrícolas, com exceção de Jacareí, onde além da agricultura se extraía erva-mate. A FUNAI privilegiava o cultivo da soja, do milho e do feijão.

Existe um certo consenso entre os antropólogos, missionários e funcionários da FUNAI de que a integração é inevitável, uma questão de tempo. A igreja e os antropólogos demonstravam maior preocupação com o processo e com a preparação dos Guarani da região para a integração. A FUNAI tinha os olhos voltados para a integração, como um fim em si mesma.

Havia também uma concepção de que os povos indígenas não são totalmente capazes de produzir para sua própria sobrevivência. A preocupação com a exploração do trabalho remunerado e com a *changa*, era comum, uma vez que os Guarani eram muito explorados, nada respeitados e até recebiam alimentação estragada durante o período de trabalho nas fazendas.

Os projetos executados pela FUNAI, de ideologia desenvolvimentista, tinham não apenas o objetivo de ocupar intensivamente as poucas terras disponíveis para os Guarani, mas também o de obter uma produção comercializável e, em tese, lucrativa. Grande ênfase era dada ao uso de tecnologias, através de tratores e máquinas agrícolas<sup>4</sup>.

Os projetos da igreja, mais especificamente da Católica, eram os de subsistência, embora se almejasse a obtenção de algum excedente para ser comercializado. Em Mato Grosso do Sul, o grupo atuante procurava introduzir o mínimo de alterações tecnológicas e demonstrava muito respeito à cultura dos Guarani

---

<sup>3</sup> Eram elas Posto Indígena (PI) Benjamin Constant ou Amambai, Campestre, Jacareí ou Porto Lindo, Jacaré, subordinada ao PI Benjamin Constant, Jacaré, Guembe, Posto Indígena Panambi (Lagoa Rica e Panambizinho), Limão Verde, Posto Indígena Takuapiru, Posto Indígena Pirajuí, Posto Indígena Nicolau Horta, Pirakoá, Posto Indígena Ramada, ou Sessoró.

<sup>4</sup> Nada parecido ao que se viu mais tarde em termos de colheitadeiras gigantes nas agropecuárias, que controlam a produção e produtividade com sofisticados meios digitais.

e dos Kaiowá. Adeptos da Teologia da Libertação, outras preocupações acompanhavam as de ordem econômica e alimentar; existia a intenção de “conscientizar”, sem praticar o proselitismo religioso, sobre o que tenho alguma dúvida. Além das preocupações com a produção de alimentos, havia uma política em torno das lideranças consideradas tradicionais, ao contrário da FUNAI que buscava apoiar-se naqueles que falavam melhor o português e que, em geral, eram um tanto marginais à lógica do cotidiano e das políticas internas nas aldeias.

Os projetos executados por antropólogos<sup>5</sup> tinham também a proposta da subsistência e também pregavam o respeito. Os antropólogos não davam ênfase à alteração tecnológica, mas as roças eram organizadas de uma maneira mais próxima a do sistema capitalista, do que com as tradicionais roças de toco praticadas pelos Kaiowá.

Embora existam diferenças marcantes entre as três linhas de trabalho, todas explicitavam uma fé de que estavam retomando e recuperando um princípio da organização tradicional dos Guarani, o modo de produção comunitário. A maior parte dos trabalhos agrícolas eram realizados através de mutirão, e se supunha que antes do contato com os colonizadores, os Guarani organizavam suas atividades econômicas através dos mutirões. Havia um desconhecimento de que a produção de alimentos era organizada pelas famílias nucleares e que os mutirões eram acionados em oportunidades que demandavam mais pessoas, tais como desmatamentos e preparo da terra. As três linhas de atuação se equivocavam também no que dizia respeito à organização do trabalho: apenas os homens eram chamados para as roças comunitárias. Havia também um desconhecimento de que o trabalho de manutenção das roças era basicamente feminino.

Gostaria também de lembrar as missões protestantes nesta região de Mato Grosso do Sul, presentes em todas as aldeias Guarani. As missões protestantes não se envolviam com os trabalhos de produção de alimentos, mas limitavam-se a um rígido proselitismo religioso, com a assistência médica e educacional. Eram missões extremamente conservadoras, não se envolviam com reivindicações políticas dos Guarani Kaiowá. Para eles, o importante era salvar as almas do inferno e do castigo eterno, mantendo seu almejado “rebanho” em saúde relativa para

---

<sup>5</sup> Aqui relembro o grupo dos saudosos Rubinho Almeida e do Celso Aoki (conhecido como Japonês), ambos intensamente envolvidos e dedicados aos Kaiowá.

que pudessem frequentar os cultos religiosos. A “Missão alemã” chegou a fazer forte oposição dos antropólogos no Posto Pirajuí. Nessa época, eu pensava que o trabalho na educação escolar das crianças tinha como objetivo ensiná-las para poderem ler a bíblia.

## **7 A NOÇÃO DE MELHORAR: “CIVILIZAR” PARA MELHOR DOMINAR**

A tentativa de subordinação e integração do índio brasileiro não é recente: ela existe e é buscada desde que o primeiro português pisou o litoral brasileiro. A “civilização” europeia foi o parâmetro que direcionou todo o contato e toda a política indigenista através dos séculos.

Tampouco mudaram os métodos de atração, embora suas características variem de acordo com as conjunturas políticas e econômicas momentâneas. É justamente a impulsão de “civilizar”, sempre de acordo com o modelo europeu, em total desconsideração às características das sociedades indígenas, justificou ideologicamente a dominação.

Representantes da Igreja (jesuítas, dominicanos, capuchinhos e etc.) bandeirantes, garimpeiros, indigenistas do SPI e da FUNAI, todos foram unânimes na determinação: é necessário civilizar, integrar.

Representantes da Igreja (jesuítas, dominicanos, capuchinhos, por exemplo), bandeirantes, garimpeiros, membros dos órgãos indigenistas, todos foram unânimes: é necessário civilizar, integrar.

Porém, dizer que, fundamentalmente, não mudaram os métodos de atração é dizer pouco; se antes tentava-se atrair populações indígenas com espelhos, atualmente jogam-se tratores e colhedoras mecânicas como atrativo.

É necessário constatar três aspectos: a política indigenista oficial e seus conteúdos filosóficos, a política atualizada em uma prática e, finalmente, as ações desvinculadas da política protecionista oficial.

Não podemos esquecer que a maior parte dos processos de contato ocorreram violentamente. Após o lema do General Rondon, “morrer se preciso for, matar nunca”, houve uma suavização dos métodos de atração. A imposição do modo de produção capitalista e da cobiça pelas terras indígenas nunca se deram de boas maneiras e custaram o extermínio da maior parte dos povos indígenas brasileiros.

O Serviço de Proteção foi fundado em 1910, após um movimento de reação a um artigo de Hermann Von Hering, diretor do Museu Paulista, que defendeu o extermínio completo de “[...] índios arredios e hostis ao processo de colonização” (*apud* RIBEIRO, 1977, p. 129-36). O pronunciamento e o ponto de vista de Von Hering era apenas a expressão de um ponto de vista compartilhado pela população brasileira, que percebia a existência dos povos indígenas como um obstáculo aos propósitos de ocupação do território nacional.

A constatação de que a atuação de missões religiosas para pacificação e integração dos povos indígenas brasileiros, no século XIX e anteriores, havia sido um fracasso devido a um forte etnocentrismo e à pouca compreensão que estas demonstravam em relação aos seus prosélitos, provocam maior resistência à aceitação dos valores da sociedade abrangente. Não foram raros muitos massacres de missionários, como por exemplo o da missão de Itambacury, no Vale do Rio Mucuri e Doce. Ao lado de uma crise ampla da Igreja, a inoperância da ação missionária como arrebanhadora dessas populações, foram fatores que pesaram na decisão do Estado em criar um órgão específico e centralizado para tratar com os povos indígenas. Apesar do controle do Estado sobre assuntos indígenas, foi garantida amplamente a liberdade de catequese a todos os credos religiosos. Até os dias atuais há uma certa divisão de trabalho entre a Igreja e o órgão tutelar, como também existem aldeias que estão sob o controle de uma missão, sem a presença da FUNAI.

É importante não perder de vista os princípios filosóficos que nortearam a implantação do Serviço de Proteção ao Índio, na medida em que a orientação atual da FUNAI está diretamente relacionada com essa filosofia. Aqui talvez possam ser encontradas as sementes da política de implantação dos projetos de desenvolvimento comunitário. O positivismo de Augusto Comte orientou os princípios filosóficos quando da criação do SPI. Baseado no princípio humanista, o SPI propunha-se a lutar pela autonomia das sociedades indígenas brasileiras, na certeza de que uma vez libertas das pressões externas, evoluiriam espontaneamente. Darcy Ribeiro (1977, p. 139) comentou que, nesse sentido, o SPI imaginava que “[...] os índios eram capazes de progredir espiritualmente e para tal, era necessário propor-lhe meios”.

No entanto, o SPI, com estes princípios trazia inerente à sua política, uma ação de negação dos povos indígenas. O órgão protetor empenhou-se em tanto

em pacificar grupos “hostis” com os quais as frentes de expansão da sociedade nacional entravam em conflito, como em modificar a cultura de povos indígenas já em contato, através de incentivos econômicos.

O Serviço não procura, nem espera transformar o índio, ou seus hábitos, os seus costumes, a mentalidade, por uma série de lições verbais, de prescrições, de conselhos; conta apenas melhorá-lo, proporcionando-lhe os meios, os exemplos e os incentivos indiretos para isso: melhorar seus meios de trabalho pela introdução de ferramentas; as suas roupas, pelo fornecimento de tecidos e máquinas [...] E de todo esse trabalho resulta que o índio torna-se um melhor índio, e não um mísero ente sem classificação social possível, por ter perdido a civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar (NICOLAU HORTA BARBOSA *apud* RIBEIRO, 1977, p. 141).

Esse discurso de Horta Barbosa parece ser uma redefinição de estratégias por parte do SPI, cujo programa previa a rápida transformação dos indígenas em lavradores. Essa previsão decorre claramente da influência do positivismo, para o qual o homem é passível de progresso, desde que lhe sejam das as condições para que se desenvolva.

Assim, de acordo com o ponto de vista de Rondon (*apud* RIBEIRO, 1977, p. 191-2), “[...] o atraso dos índios não decorria de sua propalada incapacidade congênita, mas da exploração e do tratamento desumano a que eram submetidos desde a descoberta”. O próprio Darcy Ribeiro, defensor do SPI, admitiu que o órgão não previu como entrave de suas intenções, a própria resistência cultural indígena (RIBEIRO, 1977).

Essa redefinição de estratégias é condensada em uma frase de Nicolau Horta Barbosa (*apud* RIBEIRO, 1977) “[...] não incorporar párias, mas fazer do índio, um índio melhor”, devendo o SPI conduzir o processo de sua integração progressiva na vida regional. “Fazer do índio, um índio melhor”, segundo Darcy Ribeiro (1977, p. 192) significava dar-lhe condições e atrativos para a integração, através da introdução de ferramentas e outros itens da sociedade capitalista. Paralelamente à introdução de elementos estranhos à cultura indígena, houve a implantação de projetos econômicos que muito beneficiaram o SPI, pois os lucros do trabalho indígena eram administrados e utilizados pelo órgão indigenista.

De acordo com Ribeiro (1977, p. 210): “Enganaram-se ao supor que, fazendo um Posto Indígena proprietário de um rebanho de alguns milhares de cabeça de

gado, suficientes para tornar rico a um particular, assegurariam a emancipação econômica dos Índios”.

Não apenas a pecuária foi utilizada como recurso para forçar a integração, mas também as atividades agrícolas e extrativas. Durante a gestão do SPI, o trabalho indígena foi frequentemente utilizado a serviço do órgão protecionista.

O SPI teve momentos de atividades intensas, seguidas por períodos de certo marasmo, mais ou menos de acordo com momentos políticos que o país passou. Nos primeiros anos após sua fundação “pacificou” quase todos os grupos indígenas hostis que se interpunham ao avanço das frentes pioneiras nacionais. Como um balanço do que ficou das atividades do SPI, pode-se concluir que serviu muito mais à sociedade nacional do que aos povos que deveria proteger. Pacificações e delimitação de territórios que aparentemente protege e defende, é uma liberação de terras para os não indígenas que estão se instalando nos territórios ocupados por indígenas. Por suposto, as delimitações jamais são da área ocupada pelos povos indígenas, mas de parcelas, geralmente mínimas e insignificantes.

Retomando a discussão sobre os projetos econômicos do SPI, é possível encontrar algumas correlações bastante claras entre a política indigenista anterior a 1967 e posteriormente, com a criação da FUNAI.

Roberto Cardoso de Oliveira (1972), ao comentar os projetos desenvolvidos durante a gestão do SPI, refere-se à mentalidade empresarial desse órgão, que para ele

Representa o estabelecimento de uma orientação totalmente voltada para a transformação dos Postos Indígenas (unidades de base do SPI) em verdadeiras empresas voltadas à produção e ao lucro. A concepção inerente a essa orientação é a de que o índio só pode “civilizar-se” pelo trabalho, mas ao trabalho induzido, que lhe é ensinado pelo civilizado. (OLIVEIRA, 1972, p. 74).

Completando o pensamento do autor sobre a orientação da política indigenista neste momento, parece ser importante a sua constatação de dois aspectos determinantes: o primeiro é o pressuposto de que “[...] a redenção do Índio somente pode se alcançar pelo trabalho”, e que o “trabalho para eles (burocratas do SPI), ao que tudo indica, é a atividade regular na produção de bens passíveis de interesse comercial na sociedade brasileira” (OLIVEIRA, 1972, p. 74).

Essa concepção do que é trabalho parece ser um dos fatores de maior peso na organização dos projetos de desenvolvimento. O conceito de trabalho, unicamente sob a ótica do capitalismo, que nega as atividades de subsistência enquanto tais, na medida em que não geram lucro, caminha ao lado da ênfase dada à técnica, tanto durante o SPI, como atualmente pela FUNAI. A diferença é que para o primeiro, a técnica estava mais relacionada à postura positivista, enquanto que para a FUNAI é mais uma questão de imposição, é expressão do aceleração de uma política de integração, levemente mascarada com um discurso protecionista.

Dentro desse sistema de trabalho e coerção para que o indígena trabalhe, muitas vezes com técnicas sofisticadíssimas na agricultura, paralelamente ao uso de técnicas tradicionais das roças familiares, surge uma figura de singular importância: o chefe do posto indígena. Essa figura que antes da grande força dada aos projetos de emancipação econômica, cumpria outras funções, tais como a defesa das terras indígenas, intermediação de conflitos entre indígenas e não indígenas, agenciador de empregos, ganha importância e começa a assemelhar-se a um capataz de fazenda.

O chefe do posto indígena tem cumprido uma função estratégica no andamento dos projetos que são idealizados em Brasília e que já vem com um programa e um cronograma a cumprir. Nesta posição, depende dele o bom desempenho das comunidades escolhidas para os projetos nas roças coletivas, da manipulação da comunidade em momentos de crise que possam interferir no bom andamento do trabalho e etc.

Roberto Cardoso de Oliveira (1972) definiu a posição do chefe de posto indígena durante a gestão SPI como de patrão, e caracterizou as relações entre índios e funcionários do órgão tutelas como relações de patrão-empregado. Parece-me que, em certa medida, ele não explicitou completamente a complexidade dessa relação, composta por uma tríade: Assessoria de Planejamento (ASPLAN), de onde emanam os projetos e as ordens, chefe do posto e o indígena a quem se determina a obediência e adesão às propostas.

Neste contexto o chefe de Posto era um intermediário dos interesses da cúpula administrativa da FUNAI: as decisões quanto ao produto, área a ser plantada e produção esperada, partem dos altos escalões burocráticos da FUNAI. O chefe



de posto recebe o planejamento das atividades já pronto e sem ser consultado, deve orientar e cooptar os indígenas para trabalharem nas roças<sup>6</sup>.

Em outros termos, as decisões partem de cima para baixo, coerentemente com o entendimento da FUNAI que toma os indígenas como absolutamente incapazes, apesar de ser considerado “relativamente capaz” pelo Estatuto do Índio, criado em 1973. Eles são considerados incapazes até de produzirem sua própria alimentação. Isso, claro, na visão ideológica do órgão indigenista, senão como se justificaria tanta invasão no sistema de vida desses povos?

Assim como o indígena engajado nos trabalhos das roças coletivas não participa das decisões a respeito do que fazer, e tampouco tem acesso ao resultado do produto de seu trabalho. As vendas são realizadas pela FUNAI, da maneira como entende que deva ser feita. Esse procedimento não apresenta novidades em relação ao extinto SPI, apenas com um detalhe: neste, a produção era arrebatada das aldeias e a renda auferida era contabilizada como “renda indígena” canalizada dos postos indígenas às inspetorias regionais e destas, para a diretoria central em Brasília, conforme Oliveira (1972). Esta renda indígena, teoricamente, era redistribuída entre os postos indígenas, independentemente da contribuição específica de cada povo ou aldeia, traduzindo uma tentativa de autofinanciamento do SPI.

Para a FUNAI, os lucros devem ficar retidos nas unidades produtoras com o objetivo e cobrir gastos anteriores, comprar sementes e repor materiais utilizados. Neste caso, o propósito é que os postos indígenas se autofinanciem. A este autofinanciamento dos postos indígenas, que deveriam ser transformados em lucrativas empresas, é o que a FUNAI chama de “autossuficiência” dos povos indígenas.

Contraopondo-se à poética e ultrapassada posição de certos sonhadores que vislumbraram as comunidades indígenas como eternos “oásis humanos”, intocados pela sociedade envolvente, a Fundação Nacional do Índio busca, com projetos racionais e ajustados às diferentes realidades de cada grupo, respaldar estas comunidades para a espontânea projeção econômica, na exata medida que se processa a integração. (FUNAI, 1981, *n.p.*).

---

<sup>6</sup> Deve ser ressalvado que em alguns casos, o pré-projeto é feito pelo chefe de Posto, como é o caso de Panambi.

Os Guarani, tidos como integrados desde o ano de 1900 (RIBEIRO, 1977), constituíram-se em um dos alvos prediletos de FUNAI para a execução de projetos de desenvolvimento comunitário. A ideia de que já estavam muito integrados à vida e economia regionais forneceu a visão de que a aplicação de projetos encontraria ressonância entre essas comunidades, bastando para tal, apenas um pequeno impulso e introdução de tecnologia para que se integrassem definitivamente à sociedade nacional.

Contudo, apesar do empenho do órgão tutelar, estes projetos não têm sido muito bem-sucedidos. Para a compreensão da pouca receptividade que estes projetos têm encontrado entre os grupos envolvidos é necessário fazer uma descrição de seus métodos, objetivo e justificativas, bem como aspectos da organização e ideologia dessas sociedades.

É importante lembrar de que, apesar dos Guarani serem uma das nações indígenas mais numerosas atualmente no Brasil, sobrevivem em território exíguo, descontínuo e em aldeias muito pequenas. Seu território diminuiu drasticamente a partir do ciclo da erva-mate e hoje é recortado por cidades e fazendas, o que impõe maior isolamento entre os vários grupos e subgrupos.

Em contraposição à proposta simples e imediatista de trabalho em troca de alimentação existe, subjacente aos projetos, uma mais complexa, planejada para longo prazo. No texto dos projetos de desenvolvimento comunitários, os cálculos vêm acompanhados de um texto com justificativas e objetivos. Os objetivos almejados na implantação dos projetos não são muito variados. Em geral, os textos vêm com os seguintes termos:

Promover a melhoria das condições socioeconômicas da comunidade “x” visando sua integração gradativa e harmoniosa à sociedade nacional, e Propiciar assistência integrada (financeira, técnica e administrativa), no sentido de estimular por meios compatíveis com o estágio de aculturação da mencionada comunidade, a implantação de lavoura de subsistência e exploração mecânica. (FUNAI, 1982, *n.p.*).

A preocupação com a integração de grupos indígenas à sociedade nacional e utilização de recursos considerados úteis para promovê-la é uma constante por parte da FUNAI.

De alguns anos para cá, muito cautelosamente, a FUNAI vem fazendo uma certa propaganda na imprensa e em seu Boletim Informativo, sempre apresentando

dados ufanistas sobre os resultados obtidos pelos projetos, assim como de seus investimentos. Na promoção desta sua política, a FUNAI não esclarece a quem estes projetos estão beneficiando e tampouco qual o destino dado à produção gerada pelo trabalho indígena.

Como se justifica a implantação desses projetos? Qual o discurso da FUNAI no sentido de legitimar sua intenção de interferir na economia dos povos indígenas?

Textualmente a justificativa é essa, como se pode encontrar no texto do Projeto de Desenvolvimento Integrado de Panambi, e Projetos elaborados Safra de 1979/80 (FUNAI, 1980).

As comunidades indígenas brasileiras em adiantado estágio de aculturação, normalmente transacionam com a sociedade envolvente os produtos de suas lavouras. Na maioria das vezes, por força da pequena quantidade e má qualidade da produção oferecida, os rendimentos auferidos pelos indígenas não são compatíveis com suas necessidades e nem com o esforço despendido. Como alternativa, alugam sua força de trabalho nas fazendas o que agrava o problema e os torna dependentes de seus vizinhos civilizados [sic] (FUNAI, 1980).

Novamente se explicita a questão da integração e os parâmetros pelos quais a FUNAI propõe o desenvolvimento de lavouras em comunidades em “adiantado estado de aculturação”. O aspecto mencionado da produção indígena sempre não remunerado é um dos argumentos que o órgão tutelar sempre recorre para legitimar os projetos. É comum acontecer em aldeias que estabelecem contato bastante intenso com os regionais, um certo círculo vicioso no que diz respeito à produção interna de alimentos. Estes grupos normalmente têm uma história mais ou menos recente de contato, de perda de terras e de desarticulação social. Ainda pode ocorrer que, na atualidade, as pequenas porções de terra que conseguiram salvar da invasão de neobrasileiros estejam sendo ameaçadas de completa espoliação. Isto provoca grande insegurança devido à ameaça sempre presente de serem definitivamente expulsos. Em consequência, não investem muito trabalho no interior de suas terras e a parcela de mão de obra ativa é impulsionada a procurar trabalho em fazendas, seringais e etc. ocorre que a maior demanda para trabalhos agrícolas em fazendas coincide com o período de plantio dos gêneros que assegurariam a subsistência do grupo. No entanto, como não têm alimentos armazenados, necessitam lançar mão ao trabalho assalariado para cobrir parte de suas necessidades básicas.

Por esse processo forma-se um círculo que dificilmente pode ser rompido, aliado ao fato das novas necessidades que inegavelmente surgem após o contato, as quais somente podem ser satisfeitas através do pagamento que recebem pelo seu trabalho em fazendas.

Mas, deve ser esclarecido que, se um grupo tem condições mínimas de disponibilidade de terra e não está sofrendo uma epidemia, ele vai fazer roças. Desta maneira, o trabalho assalariado é um recurso que se destina à complementação da produção interna e meio de acesso a certos bens manufaturados, como por exemplo, roupa e remédios.

Quero enfatizar novamente, a lavoura somente é abandonada em situações de crise muito grave. Caso contrário, sempre se cultivam gêneros da dieta tradicional, mesmo que não sejam suficientes para cobrir todas as necessidades de subsistência.

## **8 ALGUMAS PALAVRAS FINAIS**

No período da pesquisa de campo pude observar que os Kaiowá de Panambi não se interpunham frontalmente aos comandos da FUNAI, personalizados na figura do chefe de posto. A resistência que eles interpuseram aos propósitos assimilacionistas era silenciosa e se expressava no não comparecimento às reuniões, na falta para os trabalhos e à chamada para pulverizar a soja com inseticida, o que resultou em uma perda quase total dos grãos. Eles não discutiam, não brigavam, silenciavam simplesmente. Essa resistência deve ter ocorrido com outros povos indígenas a quem se tentou submeter aos projetos de desenvolvimento do órgão tutelar.

Refletindo agora, percebo a quão penosa deve ter sido a posição dos chefes de posto, pois a eles também foi imposto um trabalho intenso e sobre eles foi jogada a responsabilidade de cumprir uma missão que tampouco tinha a ver com eles. E como eles poderiam contornar uma resistência com a força dos Kaiowá, silenciosa e insubmissa?

Já se passaram praticamente 40 anos dessa minha convivência com os Kaiowá de Panambi, que deixaram uma marca indelével, tanto em minha formação profissional, como em termos de afetos profundos por um povo.

Infelizmente, percebo que as pressões sobre eles nunca amainaram, ao contrário, se intensificaram. Há notícias cotidianas de violência e de tentativas de

expulsão das poucas terras que o SPI reservou a eles. Uma retrospectiva histórica facilmente comprova os domínios dos Kaiowá nessa região de Mato Grosso do Sul, mas em nome do progresso e do desenvolvimento, o preconceito, o racismo, o etnocentrismo e a gula capitalista por terras, se intensifica mais e mais.

Um estudo da política indigenista atual, seguramente vai levar à conclusão de que a política assimilacionista continua atuando, agora com menor preocupação com a proteção dos povos indígenas brasileiros, jogando-os à mercê de garimpeiros, madeireiros e do agronegócio.

## REFERÊNCIAS

BRIGHENTI, Clovis. Violência e desenvolvimento: o desenvolvimento versus os povos indígenas. *In*: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI]. *Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil*. Brasília: CIMI, 2015.

CAIXETA, Fernando. Mourão sobre povos indígenas: “vivem em terras ricas como mendigos”. *Metrópoles*, Brasília, 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/politica-brasil/mourao-sobre-povos-indigenas-vivem-em-terras-ricas-como-mendigos>. Acesso em: 23 jul. 2021.

FUNAI. Assessoria de Planejamento e Coordenação. *Projeto de desenvolvimento integrado de Panambi, ano agrícola 79/80 e 81/82*. Brasília: Ministério do Interior/FUNAI, 1982.

FUNAI. O índio e a ação da FUNAI. *In*: SEMANA DO ÍNDIO, 13-19 abr. 1981, Campo Grande, MS. *Anais* [...]. Campo Grande: 9ª Delegacia Regional da FUNAI; Ministério do Interior; Governo de Mato Grosso do Sul, 1981.

FUNAI. Assessoria de Planejamento e Coordenação. *Projetos elaborados safra de 1979/80*. Brasília: Ministério do Interior/FUNAI, 1980.

FUNAI. Nova Filosofia. *Boletim informativo da FUNAI*, Brasília, ano 5, n. 17, 1976.

FUNAI. Desenvolvimento de projetos agropecuários nas áreas indígenas. *Boletim Informativo da FUNAI*, Brasília, ano 2, n. 8, 1973.

MEILLASSOUX, Claude. *Mujeres, graneros y capitales: economia doméstica y capitalismo*. Madrid: Siglo Veinteuno, 1977.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1977.

SILVA, Joana A. Fernandes. *Os Kaiowá e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, UNICAMP, Campinas, 1982.

SURVIVAL. O que Jair Bolsonaro, Presidente-eleito, disse sobre os povos indígenas do Brasil. *Survival*, Goiânia, 2020. Artigos. Disponível em: <https://www.survivalbrasil.org/artigos/3543-Bolsonaro>. Acesso em: 23 jul. 2021.

### **Sobre a autora:**

**Joana A. Fernandes Silva:** Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Ciências Sociais pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Graduada em Ciências Sociais pela UNICAMP. Atualmente é professora titular aposentada, colaboradora do programa de pós-graduação em Antropologia Social e do curso de formação de professores indígenas da Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: [joana.fernandes@gmail.com](mailto:joana.fernandes@gmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1340-849X>

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020



# **Xawara: capitalismo e pandemia desde *A Queda do Céu***

## *Xawara: capitalism and pandemic after *The Falling Sky**

Marco Antonio Valentim<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.722>

**Resumo:** O ensaio pretende considerar o vínculo entre capitalismo e pandemia na contemporaneidade com base na epidemiologia xamânica exposta por Davi Kopenawa Yanomami em *A Queda do Céu*. Essa consideração opera em três movimentos: (i) a elucidação do nexos entre mercadoria e epidemia na cosmologia yanomami; (ii) a comparação contrastiva entre o conceito animista e o conceito materialista de mercadoria, em particular, quanto à natureza do valor; e (iii) uma hipótese etiológica acerca da pandemia de covid-19, formulada a partir do papel que a vingança dos espíritos xamânicos desempenham na cataclismologia yanomami. Em sua conclusão, o ensaio compara a tese de Kopenawa sobre o caráter essencialmente patogênico do capitalismo a diagnósticos ameríndios formulados durante a atual pandemia.

**Palavras-chave:** mercadoria; capitalismo; *xawara*; pandemia; vingança.

**Abstract:** The essay intends to consider the link between capitalism and pandemic in contemporary times based on the shamanic epidemiology exposed by Davi Kopenawa Yanomami in *The Falling Sky*. This consideration operates in three movements: (i) the elucidation of the nexus between merchandise and epidemic in Yanomami cosmology; (ii) the contrastive comparison between the animistic concept and the materialistic concept of merchandise, in particular, regarding the nature of value; and (iii) an etiological hypothesis about the covid-19 pandemic, formulated based on the role that the revenge of shamanic spirits play in the Yanomami cataclysmology. In its conclusion, the essay compares Kopenawa's thesis regarding the essentially pathogenic character of capitalism with Amerindian diagnoses formulated during the current pandemic.

**Keywords:** merchandise; capitalism; *xawara*; pandemic; revenge.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, Paraná, Brasil.



*Esse vírus ainda é um grande desconhecido, um estrangeiro.*  
(Nísia Trindade, 2020).

## 1 INTRODUÇÃO

Pretendo comentar o vínculo que Davi Kopenawa estabelece entre capitalismo e epidemia em *A Queda do Céu*: palavras de um xamã yanomami (2015) – livro escrito com o antrópologo Bruce Albert, obra das mais importantes já-mais publicadas sobre a catástrofe ambiental. Mais precisamente, comentarei o diagnóstico xamânico-epidemiológico que Kopenawa elabora do assim chamado “povo da mercadoria”, patogênico por excelência. Nos termos do xamã yanomami, trata-se de tentar compreender o que faz do povo da mercadoria hospedeiro quase voluntário da epidemia *xawara* – doença canibal, destrutiva dos povos em geral, com conseqüências desastrosas para o frágil equilíbrio do cosmos.

De fato, a epidemiologia da mercadoria elaborada por Kopenawa é uma dimensão essencial da cosmologia yanomami. Para evidência disso, basta levar em conta que o termo *xawara* ocorre mais de uma centena de vezes no livro, designando e qualificando diferentes aspectos, alguns até divergentes, dessa *peste cósmica*. No fim das contas, para Kopenawa, a própria queda do céu decorre da propagação desenfrada da *xawara* pelo mundo dos *napë* (os “brancos”, estrangeiros) e seu modo de vida eminentemente descuidado e predatório.

Gostaria de começar com um breve trecho especialmente importante, a ser comentado no detalhe mais à frente. Ele diz: “É acompanhando os objetos dos brancos [as mercadorias] que [os seres maléficis da epidemia] acabam vindo se instalar em nossas casas, como convidados invisíveis” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 367). A mercadoria é, pois, uma espécie de objeto sobrenatural, pois traz essencialmente consigo, em sua constituição, os “seres da epidemia” – *xawarari* –, descritos por Kopenawa como monstros feitos em parte à imagem dos brancos e devoradores de carne humana mas também de toda e qualquer forma de vida, inclusive da própria “terra-floresta”. A *xawara* que infecta os brancos enquanto povo da mercadoria, para torná-los seus principais transmissores, é, no limite, anti-cósmica. *O céu cairá por causa de uma doença da terra provocada pelo povo da mercadoria.*

Para estabelecer uma primeira aproximação entre essa epidemiologia xamânica e o acontecimento pandêmico, com base na compreensão de que capitalismo e pandemia se acham intrinsecamente vinculados, valho-me aqui das profundas considerações feita por Judith Butler (2020) em seu ensaio *Rastros Humanos sobre as Superfícies do Mundo*. A filósofa distingue problematicamente, na constituição contemporânea das mercadorias, entre o seu valor de troca e, como diz Kopenawa, o seu “valor de epidemia”:

Se nós não sabíamos antes quão importante os objetos são em vincular um ser humano a outro, provavelmente sabemos agora. A produção, a distribuição e o consumo de produtos agora carregam o risco de vetores de comunicação do vírus. Uma encomenda aterrissa na varanda e o rastro daquele outro que a deixou ali é invisível. Ao pegá-la e trazê-la para dentro, alguém faz contato com aquele rastro e uma grande variedade de outros que não se conhece. O(a) trabalhador(a) que a deixou lá também carrega os rastros daqueles(as) outros(as) que fabricaram e embalaram o objeto, aqueles(as) que manusearam a comida. O(a) trabalhador(a) é um *locus* especialmente denso de transmissão que assume o risco que aqueles(as) que comem comida *delivery* buscam evitar. Embora a interrelação de todas essas pessoas não possa ser vista, sua invisibilidade não nega sua realidade. O objeto é uma forma social, quer dizer, uma forma constituída por um conjunto de relações sociais. Essa pode certamente ser uma verdade geral, mas ela assume uma nova importância sob as condições da pandemia: por que essa pessoa que entrega comida continua trabalhando apesar disso a expor ao vírus mais diretamente que aquela que recebe a comida pelo correio? Muitas vezes a escolha que eles(as) enfrentam é o risco de doença, possível morte, ou perda do emprego. A escolha brutal que um(a) trabalhador(a) tem de fazer está igualmente inserida no rastro humano comportado pelo objeto, um rastro de trabalho que agora potencialmente carrega o rastro do vírus. Um vírus que nunca pertence a nenhum corpo que o contrai. Não é uma posseção nem um predicado, mesmo que digamos “o fulano de tal tem o vírus”. Em vez disso, o vírus vem de alhures, agarra uma pessoa, transfere-se para uma superfície corporal ou para um orifício através do toque ou da respiração, toma o corpo como seu hospedeiro, se entocando aí, adentrando as células e direcionando sua replicação, espalhando seus tentáculos letais apenas para se infiltrar no ar, se alastrar em novas superfícies e entrar em outras criaturas vivas. O vírus aterrissa, entra em um corpo delimitado e parte para aterrissar na pele de outro ou de um objeto, buscando um hospedeiro – a superfície de uma embalagem, o material poroso de um mundo compartilhado. (BUTLER, 2020, p. 2-3).

O problema que Judith Butler coloca é urgente, tanto teórica quanto materialmente: de que modo o fetichismo da mercadoria, pelo qual se invisibilizam sob uma veste fantasmagórica as relações sociais opressivas que a constituem, se relaciona atualmente com sua capacidade, também invisível, de transmissão viral? Em que medida a invisibilidade do trabalho alienado na e pela mercadoria intensifica a sua função epidêmica? O que a pandemia acrescenta ao capitalismo? Será que a pandemia – aliás, toda pandemia moderna – revela um caráter congênito ao capital?

De maneira bastante concreta, podemos reformular o problema colocado pela filósofa: sem negar a necessidade do procedimento, com que espírito higienizamos os objetos que nos são trazidos às mãos? Com espírito de proteção e cura contra o perigo efetivo representado pelo vírus, ou de apagamento e denegação do trabalho forçado de quem os entrega a nós? Ou com ambos? Essa simples dúvida demonstra a perversidade suicidária de nossa “sociedade”, baseada no capital e trazida à tona pelo vírus.

Com essas preocupações em mente, vamos então ao encontro do espírito de Davi Kopenawa.

## 2 MERCADORIA E EPIDEMIA

O tema da mercadoria atravessa *A Queda do Céu*, impondo-se a partir da própria experiência xamânica, existencial e política, de Kopenawa. Sua centralidade é devida não só ao fato de que o conceito de mercadoria epitomiza os brancos – “Somos mesmo o povo da mercadoria!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407) –, mas, sobretudo, ao fato de que o “desejo da mercadoria” constitui, senão a causa direta, ao menos o motivo fundamental que desencadeia a queda do céu enquanto hiper-evento cosmológico. Pois é esse “desejo desmedido” que “fecha” o pensamento dos brancos “para todas as outras coisas”, impelindo-os a devastar a terra, “comer a floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 407-8). Como Kopenawa explica no último capítulo do livro, a queda do céu sobrevém como consequência catastrófica da predação canibal empreendida pelos brancos: os *xapiri* “rasgam” o céu em vingança pela morte dos xamãs, decorrente da destruição da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 493). O desejo da mercadoria é, portanto, incompatível com o desejo que anima o xamanismo (desejo de “virar-outro?”), do qual,

por sua vez, depende a manutenção da “ecologia” da terra-floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 479-80) mediante a sustentação constante de um céu sempre “instável” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 196-7).

Embora disseminado pelo livro inteiro, o conceito de mercadoria encontra sua exposição mais aprofundada no capítulo 19, “A Paixão pela Mercadoria”. É nesse capítulo que culmina a “contra-antropologia” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 24) do mundo branco empreendida por Kopenawa. Após ter discorrido sobre a origem mítica dos brancos, sua constituição sobrenatural, seu retorno histórico, a (im)possibilidade de “virar branco”, o xamã yanomami diagnostica seu modo patogênico de existência. O elemento mais importante desse diagnóstico é justamente o conceito de mercadoria.

O termo é empregado por Davi originalmente ora em português, ora em yanomami, *matih*, “coisa valiosa”. Não se trata, porém, de uma tradução do português ao yanomami, mas do contrário. Pois há, independentemente de qualquer referência ao mundo branco, uma experiência originariamente yanomami da “mercadoria”. *Matih*, explica Kopenawa, é uma “palavra do começo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 408). Não obstante, todo seu discurso a respeito é marcado pela reiteração da equivocidade entre tal experiência, a de mercadoria como *matih*, e da mercadoria como objeto do desejo dos brancos. Tanto é assim que o xamã emprega de preferência o termo em português, inclusive para designar, de maneira intencionalmente equivocada, o significado de *matih*.

Conforme seu sentido de origem, “mercadoria/*matih*” aplica-se a: (i) adornos e enfeites exibidos nos ritos de apresentação e obtidos mediante troca ou predação, e não produção nem fabricação; (ii) “bens que pertencem a Omama e aos *xapiri* que ele criou” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 408), dotados, por consequência, de “valor de espírito”; (iii) os restos funerários, ossos e cinzas dos mortos, que parecem constituir o paradigma de *matih*, valendo mais que “o ouro que os brancos tanto cobiçam” (p. 408); e (iv) “armas e objetos patogênicos dos seres maléficos e dos espíritos xamânicos” (p. 408). Derivado a partir desse quarto significado, o termo bilíngue refere-se aos objetos dos brancos, estranhos e manifestos em profusão – objetos que, tendo sido tratados pelos antigos “como se fossem adornos de plumas ou cinzas dos ossos dos mortos” (p. 408-9), mas que, na verdade, “traziam em si as epidemias *xawara* e a morte” (p. 408-9).

Todos esses significados referem, sem exceção, o caráter sobrenatural da mercadoria, relativo à socialidade com entidades e povos diferentemente extra-humanos (os espíritos, os mortos, os aliados, os inimigos, os seres maléficos e também os brancos). Cabe notar também o antagonismo extremo entre os *matihi* dos *xapiri*, dotados de “valor de espírito”, e as mercadorias dos brancos, contaminadas por “valor de epidemia”. É esse contraste, entre o valor-*xapiri* e o valor-*xawara* das mercadorias, que embasa a tese, constitutiva do diagnóstico xamânico da catástrofe, segundo a qual “as mercadorias têm valor de epidemia *xawara*” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 368; grifo meu). Tal patogenia é descrita como envolvendo, por parte dos *xawarari*, a captura e o consumo canibal da imagem (*utupë*) dos seres, isto é, a devoração de sua essência vital-sobrenatural, dotada de valor de espírito (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 368-70). Por desígnio maléfico, as mercadorias aprisionam as imagens não apenas daqueles que as produzem, mas também daqueles que as usam e trocam, inclusive daqueles que combatem suas causas e efeitos: “Já a epidemia *xawara* não hesita em se voltar contra os espíritos dos xamãs e capturá-los. Destrói suas casas e os prende em caixas de metal ardente” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 370). *Quantos xamãs uma barra de ouro contém?*

Além disso, é a sobrenatureza da mercadoria que justifica o interdito social yanomami da acumulação de bens, segundo duas razões principais:

(i) Uma vez que as mercadorias não morrem, mas os humanos sim, é preciso dá-las, distribuí-las incessantemente, evitando o acúmulo de “objetos órfãos”. Quando alguém morre, seus pertencem devem ser destruídos. É preciso “pôr em esquecimento” os rastros do morto. Sem isso, “a saudade dos mortos e a raiva de seu luto nunca mais teriam fim” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 411).

(ii) As mercadorias devem ser trocadas, cedidas, “para estender a nossa amizade” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 414): “Quando o caminho que leva a uma outra casa não é para nós uma trilha de mercadorias, dizemos que tem valor inimizado” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 414). A troca/cessão de bens é o que garante a própria comunidade, no sentido de uma rede de afinidade entre diferentes grupos. Essa “amizade” só é possível porque “não temos realmente bens próprios” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 412).

Quanto a (i), é precisar considerar a inimizado constitutiva entre vivos e mortos na cosmologia yanomami. Para os vivos, os mortos são “estrangeiros” e

“inimigos”: eles não são, propriamente falando, humanos. Como explica Kopenawa, “se os *xapiri* não intercedessem assim [repelindo-os], os fantasmas saudosos logo levariam todos os parentes consigo para as costas do céu e os humanos não parariam de morrer, um depois do outro, depressa demais” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 192). Trata-se de uma aliança “horizontal” dos vivos com os *xapiri* contra a ascendência “vertical” dos mortos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 176-8). A propósito, é essa aliança que constitui o principal fator político que impede, entre os yanomami, a emergência e o cultivo da propriedade privada e da economia mercantil. Ademais, em sua dimensão cosmológica, ela colabora para a sustentação do céu sobre a terra, evitando que este ceda ao peso excessivo dos mortos que residem em suas costas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 493). *Um pacto político-cósmico entre os vivos e os espíritos contra os mortos constitui o fundamento da economia yanomami.*

Quanto a (ii), o acúmulo das mercadorias no sentido da propriedade privada parece acarretar, segundo Kopenawa, a própria impossibilidade do convívio social. O “povo da mercadoria”, por ser eminentemente acumulador, não constitui a rigor uma sociedade. Na cidade, nenhum caminho leva da casa dos ricos à casa dos pobres...

A esse respeito, ocorrem notáveis similaridades da crítica xamânica da mercadoria com a crítica da economia política empreendida por Karl Marx. Comparemos. Kopenawa:

[Os brancos] costumam pensar que queremos muito os seus bens só porque os pedimos constantemente. Mas não é verdade! Nenhum de nós deseja suas mercadorias só para empilhá-las em casa e vê-las ficando velhas e empoeiradas! Ao contrário, não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas. São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! Para eles, essas coisas são mesmo como namoradas! Seu pensamento está tão preso a elas que se as estragam quando ainda são novas ficam com raiva a ponto de chorar! São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. E depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os seus outros bens – os que já possuem e os que desejam ainda possuir. Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes. Nós não somos como eles. Mais do que nos objetos

que queremos possuir, é nos *xapiri* que nosso pensamento fica concentrado, pois só eles são capazes de proteger nossa terra e de afastar para longe de nós tudo o que é perigoso. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 412).

Marx:

O nosso entesourador apresenta-se como o mártir do valor de troca, santo asceta empoleirado na sua coluna de metal. Só lhe interessa a riqueza na sua forma social é por isso que na terra a põe fora do alcance da sociedade. Quer a mercadoria sob a forma que a torna constantemente apta à circulação, e é por isso que a retira de circulação. Sonha com o valor de troca, e é por isso que não faz trocas. A forma fluida da riqueza e sua forma petrificada, elixir da vida e pedra filosofal, combinam-se na fantasmagoria de uma louca alquimia. Na sua sede de prazer ilusória e sem limites, renuncia a qualquer prazer. Por querer satisfazer todas as necessidades sociais, quase não satisfaz as suas necessidades de primeira ordem. Ao reter a riqueza em sua realidade corporal de metal, volatiliza-a numa pura quimera. Mas, de fato, a acumulação do dinheiro pelo dinheiro é a forma bárbara da produção pela produção, isto é, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho social para além dos limites das necessidades tradicionais. (MARX, 2003, p. 136).

Conforme podemos notar, a crítica xamânica da mercadoria é, e não poderia deixar de ser, também uma crítica da mais-valia (“São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias”), uma vez que a troca, a cessão e a destruição das mercadorias permite, por princípio, a evitação do trabalho alienado. Mas a semelhança entre as concepções seria ainda mais profunda, como ressalta Bruce Albert:

Contraopondo-se a esta ordem da reciprocidade simbólica em que a morte e a destruição de bens alicerça a troca, está a ordem do valor e da acumulação da economia privada. Como salienta Davi, enquanto os garimpeiros se matam uns aos outros para possuir o ouro e atiram os cadáveres ao frio da terra, os Yanomami fazem guerra para vingar os seus mortos, cujas cinzas funerárias eles dão aos seus aliados para enterrar na fogueira doméstica: “Os Yanomami pranteiam os homens generosos porque as suas cinzas valem mais do que ouro”. Talvez seja a estranheza inquietante dessa alteridade radical diante da morte e do objeto que vemos refletir-se nas macabras caçadas do espírito Xawarari que assombram as visões dos xamãs yanomami. Essa figura do ouro canibal seria, assim, uma forma de crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou como “o deus das mercadorias”. (ALBERT, 2002, p. 254).

Tanto para Kopenawa quanto para Marx, a mercadoria é caracterizada por uma fantasmagoria mortífera. O entesourador e o branco compartilham um mesmo sonho, o da mercadoria: “pedra filosofal”, “bela mulher”... Em ambos os casos, a mercadoria é uma entidade espectral, feita da matéria dos sonhos – *desejo*.

### 3 ANIMISMO VERSUS MATERIALISMO

Contudo, as semelhanças terminam aí. É que, se observarmos bem, a espectralidade da mercadoria é avaliada de maneiras fundamentalmente diferentes, até mesmo incompatíveis. Enquanto, para Marx, o “deus das mercadorias” é uma “pura quimera”, letal enquanto *não-existente*, para Kopenawa, os “espíritos” da mercadoria são mortíferos, devido precisamente à sua *hiper-existência*. Dito de outro modo, onde Marx enxerga uma pseudo-realidade, abstração a ser desmistificada como ilusão – o ouro como “forma material da riqueza abstrata” (MARX, 2003, p. 126) –, Kopenawa vislumbra excesso sobrenatural, a ser combatido xamanisticamente – a “*vida*” epidêmica, canibal, do ouro:

As palavras da imagem de Omama nos ensinam a rezear o ouro e os demais minérios. Trata-se de coisas maléficas desconhecidas e temíveis, que só provocam doença e morte. O ouro, quando ainda é como uma pedra, é um ser vivo. Só morre quando é derretido no fogo, quando seu sangue evapora nas grandes panelas das fábricas dos brancos. Aí, ao morrer, deixa escapar o perigoso calor de seu sopro, que chamamos de *oru a wakixi*, a fumaça do ouro [...]. [Os brancos] não sabem que, fazendo isso, liberam o vapor maléfico [...] [que] sobe então para todas as direções do céu, até chocar-se com seu peito. Depois volta cair sobre os humanos, e é assim que acaba nos deixando doentes. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 362-3).

Trata-se de uma divergência rigorosamente ontológica: de um lado, temos a ontologia do materialismo histórico – a matéria determina o Espírito –, de outro, a ontologia animista do xamanismo – a matéria é impregnada de espírito. Na perspectiva do materialismo histórico, a antinomia tende a ser quase insuportável, resolvendo-se por meio da assimilação do animismo xamânico ao fetichismo da mercadoria. Como diz jocosamente Derrida, “Marx não gosta mais dos fantasmas que seus adversários [...] recusa-se a acreditar nisso, mas só pensa nisso [...]. Ele também gostaria de conjurar os fantasmas” (DERRIDA, 1994, p. 69-70). Na condição de xamã, Kopenawa também procura conjurá-los, os *xawarari*, só que não



por neutralização da sobrenatureza, mas por mobilização da outra polaridade espectral dos *matihí*, os *xapiri* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 368-70).

Alf Hornborg oferece um exemplo típico de crítica materialista do animismo, seja fetichista ou xamânico:

Objetos são coisas não-vivas. Não percebem, comunicam ou agem. Têm consequências, mas não agem. Acreditar que agem é fetichismo. Simplesmente não consigo ver como poderíamos abandonar o entendimento de que, além das percepções humanas, existem entidades objetivamente “vivas” versus “não-vivas”, e que qualquer atribuição de agência ou personitude a objetos não-vivos – seja por povos indígenas da Amazônia ou pela teoria do ator-rede – deve ser entendida como uma proposição sobre relações sociais (mistificadas). É completamente diferente observar que os sujeitos podem ser tratados como objetos, ou vice-versa. Mas, a não ser que conservemos a capacidade de distinguir entre vivos e não-vivos, não seremos capazes de desafiar a insensibilidade das práticas capitalistas – em relação ao ambiente não-humano, bem como aos companheiros humanos – nem as ilusões do fetichismo. (HORNBERG, 2014, p. 3, tradução minha).

Manifestamente, a ontologia materialista pressuposta por Hornborg exclui a possibilidade da indistinção entre vida e não-vida – justamente aquilo que, não só segundo o xamanismo ameríndio mas também, atentemos, segundo a biologia contemporânea, o vírus exemplarmente *encarna*. *Seria o vírus, assim como os espíritos da mercadoria, uma ilusão fetichista?* Além disso, contra Hornborg, seria o caso de perguntar se não é justamente a separação rígida, por ele defendida, entre sujeitos vivos e objetos não-vivos que justifica a ação predatória dos brancos contra a floresta... *Sujeitos, como sabemos, só conhecem objetos.*

Naquele mesmo ensaio do qual partimos, Judith Butler (2020) mostra com grande clareza, como a ontologia materialista que postula a diferença abissal entre sujeitos e objetos, pessoas e coisas, espírito e matéria, não consegue fazer sentido do acontecimento pandêmico. Para a filósofa, é verdade que a pandemia acirra traços estruturais do capitalismo, tal como concebido agudamente por Marx:

As condições da pandemia nos solicitam a reconsiderar como os objetos estruturam e sustentam nossas relações sociais, encapsulando tais relações de trabalho, mas também as condições de vida e de morte implicadas pelo trabalho, pelo movimento, pela sociabilidade e pelo refúgio. Certamente, em *O Capital*, Marx nos detalhou como o operário investe seu trabalho no objeto e como o valor dessa mão-de-obra se transforma em valor de troca

no mundo socioeconômico estruturado pelo mercado. Marx buscou metáforas para descrever como o rastro do trabalho humano se deixa levar e ser refletido pelo objeto criado e como o valor de tal objeto, transformado em mercadoria, é determinado pelo que os consumidores estão dispostos a pagar, pelo que os donos dos lucros procuram obter e por tudo o que entra na noção de valor de mercado. O objeto foi “mistificado” e “fetichizado” precisamente porque ele corporificou um conjunto de relações sociais apenas de uma forma enigmática. Nós não conseguiríamos sustentar a mercadoria sob uma luz que elucidasse essas relações sociais com transparência: elas foram incrustadas ao objeto de uma maneira para que permanecessem misteriosas sem o tipo de análise que Marx nos municiou. Fomos convidados a entender o rastro de desaparecimento do trabalho humano na forma mercadoria junto com o animismo do objeto – esse que foi um de seus efeitos mistificantes. Qualquer trabalho corporificado no objeto foi praticamente eliminado pelo seu valor de troca resultante. Desde que o trabalho humano foi negado pela forma mercadoria, não obstante, ele sobreviveu como um rastro, invisível, não facilmente decifrável. Em outras palavras, esse foi o rastro que convidou o tipo de leitura crítica que Marx buscou propor. O fato das relações sociais estarem cristalizadas na forma objeto não significa que essas relações sociais, por via relacional, fossem boas ou justas. Dificilmente! De fato, sob as condições do capital elas foram entendidas como relações tanto de exploração como de alienação. E, no entanto, alguma insinuação da interdependência social é ainda comunicada através dessa mesma forma. Uma cadeia de trabalhadores, um sistema de trabalho, tudo participa da mercadoria de alguma maneira. A inferência esperançosa que às vezes se segue dessa percepção toma contorno assim: o objeto carrega os rastros de humanos que não conhecemos; o objeto conecta pessoas de maneira invisível e às vezes indecifrável; logo, as pessoas estão interconectadas e não apenas isoladas. (BUTLER, 2020, p. 5-6).

Contudo, segundo Butler, a pandemia faz mais que isso. Esse acontecimento (único em escala, pois sucede em um mundo quase inteiramente tomado pelo Capital, mundo “globalizado”, isto é, ecologicamente devastado) mostra que os rastros humanos não são os únicos que o objeto-mercadoria carrega consigo:

Marx e Hegel promovem ainda um antropocentrismo segundo o qual a marca ou o rastro humano anima o objeto com uma vitalidade especificamente humana. O(a) trabalhador(a) tem sua vida tomada pelo seu trabalho, mas a mercadoria emana uma vida ainda mais vibrante. E se o objeto que alguém necessita é também aquilo que ameaça sua vida? Não o objeto em si, mas o objeto manuseado, aquele que carrega o rastro do outro. O vírus age sobre a superfície, mas a superfície também age. O vírus entra no corpo, age sobre

as células, penetrando em suas ações, e as leva a agir sobre outras células. Todas essas operações ocorrem enquanto os humanos atuam. O humano é apenas uma parte da cadeia de ações. [...] Na superfície, por assim dizer, a transmissão do vírus através dos objetos não se dá tal como a transformação de valor-trabalho em valor de troca. (BUTLER, 2020, p. 7-8).

Parece-me que a crítica da filósofa ao antropocentrismo materialista, por reconhecer agência, mais que ilusória, *mortífera* às mercadorias, uma agência extra-humana (mesmo que invocada por produção e consumo humanos) – no caso, a agência pandêmica do vírus –, vai ao encontro do animismo que caracteriza a crítica xamânica da mercadoria por Kopenawa.

Conforme o xamã yanomami explica repetidas vezes em *A Queda do Céu*, é por pensar, em seu pesadelo suicidário, que “[...] a floresta está morta e vazia, que a natureza está aí sem motivo e que é muda” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 476), que os brancos “podem se apoderar dela para saquear as casas, os caminhos e o alimento dos *xapiri* como bem quiserem” (p. 476). Uma *conceitualidade* animista (VALENTIM, 2018) desempenha aí um papel de primeira ordem: não fosse a compreensão de que “a floresta é inteligente”, de que “ela tem um pensamento igual ao nosso” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 497), jamais se poderia fazer frente à predação capitalista; sem essa compreensão, o nexo crucial entre capitalismo e colapso ambiental passaria completamente despercebido: “Se nada soubéssemos dos *xapiri*, do mesmo modo nada conheceríamos da floresta, e seríamos tão desmemoriados quanto os brancos. Não pensaríamos em defendê-la” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 330). É que, aos “olhos de espírito” de Kopenawa, a “insensibilidade” própria do povo da mercadoria consiste na incapacidade fantasmagórica, típica de fantasmas, para compreender o pensamento da floresta. Do ponto de vista xamânico, a verdadeira ilusão, o genuíno fetichismo, reside no pressuposto de que há matéria sem espírito, de que a economia da morte determina a vida do pensamento, de que, enfim, a natureza é *apolítica* (“sem motivo e muda”).

Do ponto de vista xamânico, só existem pessoas, sejam elas humanas ou extra-humanas. E toda a questão reside em saber qual é seu espírito, seu *valor sobrenatural*. Para além do uso e da troca intra-humanas, Kopenawa distingue outras duas outras espécies de valor, ambas sobrenaturais: o valor de epidemia, valor-*xawara*, das mercadorias, e o valor de espírito, valor-*xapiri*, dos *matih*. Enquanto a primeira espécie parece ser contemplada pela crítica marxiana ao

demonstrar cabalmente que as mercadorias possuem sua fantasmagoria, a segunda parece, por sua vez, não encontrar lugar nessa crítica. Os espectros de Marx jamais contam como verdadeiros espíritos – a não ser, é claro, o espectro do comunismo... –, como se a contra-efetuação do capitalismo implicasse necessariamente a desmistificação da sobrenatureza, isto é, do caráter extra-humano, do valor, bem como a domesticação integral da natureza, sua “humanização” total: todo valor remeteria ao trabalho humano, à “produção universal”, como sua condição primeira de possibilidade (MARX, 1989, p. 157-72). *Há nisso uma divergência irreduzível quanto ao sentido mesmo do valor: intrinsecamente humano, para Marx, e originariamente extra-humano, para Kopenawa.* E é essa divergência, sobretudo, que torna a crítica xamânica da mercadoria bem mais capaz que a crítica marxiana da economia política de fazer sentido do vínculo mais essencial entre capitalismo e pandemia.

#### **4 PANDEMIA E VINGANÇA**

Como sabemos, o Capital tem sido, ao mesmo tempo, freado e acelerado pela atual pandemia viral. Em plena luz do dia, os “convidados invisíveis” de que fala Kopenawa tem se apresentado, sob a forma da “grande asfixia” (MBEMBE, 2020), aos olhos macroscópicos da humanidade, provocando catastroficamente, *mediante cooptação suicidária pelo Capital*, a morte em massa de seres humanos.

Essa duplicidade paradoxal entre freagem e aceleração, decisiva para a configuração do assim chamado “mundo pós-pandemia” – que, pelo contrário, poderá muito bem ser um mundo *hiper*-pandêmico –, é comentada por Judith Butler nos seguintes termos:

O vírus parece levar o mercado e as finanças a uma estagnação. A bolsa de valores tem caído, salários e poupanças estão desvalorizados e os empregos têm desaparecido. Ao mesmo tempo, contudo, outro mercado rapidamente emerge para lucrar com a pandemia. Muitos críticos sociais têm já publicado sobre coronavírus e capitalismo, abrindo um campo vital de pensamento e ativismo. Está em jogo se o capitalismo aproveitará a pandemia como uma nova oportunidade de acumulação de riqueza para quem tem capital ou se a pandemia irá assinalar o capitalismo desenfreado, nos lembrando a condição global que agora toca todas nossas vidas. Enquanto alguns sustentam que as desigualdades serão intensificadas sob as condições da

pandemia e as consequências disso, outros sustentam que as comunidades de cuidado que estão se organizando agora despertam ou dão nova forma ao potencial do socialismo, da solidariedade horizontal e de uma ética genuína do cuidado. O fato é que não sabemos. Quando o discurso público se volta a essa questão – Como o mundo irá recomeçar? – podemos imaginar que esse seja o mesmo mundo (cujas desigualdades serão intensificadas) ou um novo mundo (no qual reconheceremos nossa radical igualdade e interdependência). (BUTLER, 2020, p. 8-9).

O mesmo ponto foi comentado de maneiras distintas, quase ao mesmo tempo, por Ailton Krenak e Kay Sara, em termos que, justapostos, evidenciam que o mundo só parou para continuar ainda mais rápido, digamos assim, para tomar fôlego.

Diz Krenak, ressaltando a contingência *metafísica*, bem como a fragilidade ecossistêmica, do mundo dominado pelo Capital:

Faz algum tempo que nós na aldeia Krenak já estávamos de luto pelo nosso rio Doce. Não imaginava que o mundo nos traria esse outro luto. Está todo mundo parado. Quando engenheiros me disseram que iriam usar a tecnologia para recuperar o rio Doce, perguntaram a minha opinião. Eu respondi: “A minha sugestão é muito difícil de colocar em prática. Pois teríamos de parar todas as atividades humanas que incidem sobre o corpo do rio, a cem quilômetros nas margens direita e esquerda, até que ele voltasse a ter vida”. Então um deles me disse: “Mas isso é impossível”. O mundo não pode parar. E o mundo parou. (KRENAK, 2020, p. 4).

E diz Kay Sara, apontando para a face monstruosa, *creôntica*, da capitalização genocida da pandemia:

Há poucas semanas chegou até nós mais uma doença vinda do exterior. O novo coronavírus. Já devem ter ouvido falar que em Manaus, a capital do estado do Amazonas, a doença está matando de forma particularmente terrível. Não há tempo para funerais adequados. As pessoas são enterradas em valas comuns que são cobertas de terra por tratores. Também há corpos nas ruas e que não são enterrados, como o irmão de Antígona. [...] Os brancos aproveitam agora o caos para penetrar ainda mais profundamente nas florestas. As florestas estão sendo queimadas. O desmatamento aumentou brutalmente. Quem está fazendo isso? [...] Desde que o vírus surgiu, ele [o presidente] instruiu a sua equipe a ignorar os povos indígenas. Isso é um apelo para nos matar. Ele quer finalizar este genocídio dos indígenas que vem ocorrendo há mais de quinhentos anos. (SARA, 2020, p. 4).

Diante de tudo isso, consideremos finalmente como o pensamento xamânico de Davi Kopenawa, tal qual exposto em *A Queda do Céu*, lança luz sobre a catástrofe, ambiental e pandêmica que atualmente assola os diferentes povos, humanos e extra-humanos, modernos e extra-modernos, na Terra.

Como vimos, segundo Kopenawa, é devido ao desejo da mercadoria, indiscernível da força dos *xawarari*, que a floresta corre, agora mesmo, o risco de sucumbir à cidade enquanto epicentro do colapso cósmico do sistema Céu-Terra:

A epidemia *xawara* prospera onde os brancos fabricam seus objetos e onde os armazenam. Sua fumaça surge deles e das fábricas em que cozem os minérios de que são feitos. É por isso que a doença e a morte golpeiam os habitantes da floresta assim que estes começam a desejar as mercadorias. O fato de acumular com sofreguidão roupas, painéis, facões, espelhos e redes atrai o olhar dos seres da epidemia, que então pensam: “Essa gente gosta de nossas mercadorias? Ficaram nossos amigos? Vamos lhes fazer uma visita!”. Chegam logo seguindo os brancos em suas canoas, aviões e carros, sem que se possa vê-los. Os grandes rios, as estradas e as pistas de pouso são seus caminhos e portas de entrada na floresta. É acompanhando os objetos dos brancos que acabam vindo se instalar em nossas casas, como convidados invisíveis. De modo que, para nós, as mercadorias têm valor de epidemia *xawara*. É por isso que as doenças sempre as seguem. É com peças de metal que esses males nos dilaceram a garganta ou nos furam os olhos e o crânio. Acontece sempre do mesmo modo. Os seres maléficis *xawarari* não tiram os olhos das mercadorias, para onde quer que elas vão, mesmo muito longe das cidades. Quando um avião carregado voa para nossa floresta, eles seguem atentamente o seu trajeto. Depois, nem bem ele aterrissa, começam a buscar humanos para devorar nos arredores. Contudo, suas vítimas não podem vê-los chegar. Só os *xapiri* conseguem. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 367-8).

Embora Kopenawa vincule a *xawara* a causas e eventos antrópicos – precisamente ao mundo dos *napë* –, a *xawara* não encontra origem nem situação exclusivamente aí. Os *xawarari* são também habitantes da floresta, ao lado dos *xapiri*. *Xawara*, dono dos *xawarari*, faz parte da sua complexa ecologia como membro constituinte. Xamãs e feiticeiros podem aliar-se aos *xawarari*, invocando-os como auxiliares, para a consecução de ataques e vinganças por meio da deflagração de doenças em suas vítimas. Dito de outro modo, ainda que o povo da mercadoria seja por natureza doente e patogênico, a doença epidêmica não é sua prerrogativa exclusiva. A *xawara* pode irromper na cidade e na floresta, ou

ainda, entre elas, dependendo de como suas respectivas dinâmicas se relacionam na e com a própria Terra.

Cabe então perguntar como a Covid-19 e seu “dono”, o Sars-CoV-2, se caracterizam a partir de tal complexidade epidemiológica, na qual fatores políticos e ambientais, humanos e extra-humanos, se acham tão ligados, tornando-se verdadeiramente indiscerníveis. Em particular, a epidemiologia xamânica de Kopenawa pode elucidar um traço da atual pandemia global, tão inegável quanto por vezes negligenciado ou mesmo denegado, devido à propagação e à fragmentação das mesmas *virais* (em duplo sentido) das perspectivas: a coincidência catastrófica entre a “vingança dos animais” contra a sua extinção massiva (FAUSTO, 2020) e o “desejo [fascista] de extermínio e morte” (DANOWSKI, 2020), ou ainda, entre a “intrusão de Gaia” no mundo moderno (STENGERS, 2015) e o colapso ambiental desencadeado pelo capitalismo (MARQUES, 2016).

Tudo indica que, assim como a *xawara*, a Covid-19 também é *multinatural* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 55 e ss.), implicando uma superposição maximamente tensa de mundos. Não fosse assim, não haveria dúvida – decorrente de uma polêmica entre mundos divergentes – sobre *quem* é o agente pandêmico por excelência: o vírus, os animais, os humanos, os espíritos, o Capital, a Terra?! Como agentes tão diversos podem compor o mesmo acontecimento? Quais são a natureza e a escala do acontecimento pandêmico, considerado a partir dessa composição tensa de agências antagônicas?

Uma vez que, desde a perspectiva xamânica de Kopenawa, política e ecologia não se distinguem, a suposta diferença entre capitalismo e fascismo – apesar de tudo, ainda sustentada entre nós – simplesmente não faz sentido. Aquela complexidade epidemiológica pode ser comparada a uma duplicidade etiológica que atravessa o discurso de Davi, no que se refere à queda do céu como evento hiper-cosmológico. Se compararmos as teses centrais dos capítulos 16 (“O ouro canibal”) e 24 (“A morte dos xamãs”), percebemos um concurso, ou mesmo uma concorrência, entre duas causas distintas: respectivamente, o desejo da mercadoria pelos *napë* e a vingança dos *xapiri*. Sem dúvida, a queda do céu resulta(rá) da destruição da terra-floresta; contudo, paradoxalmente, não são os *napë*, enquanto povo da mercadoria, que fazem diretamente com que o céu caia sobre suas próprias cabeças e sobre tudo e todos na Terra. Seu desejo nefasto – fundamento espiritual da economia política do capitalismo e motivo instigador dos

*xawarari* – é o primeiro elo de uma cadeia causal intrincada que culmina com o ato de vingança dos *xapiri* pela morte dos xamãs (extra-humanos, pois se trata de “gente-espírito”, *xapiri thëpë*), responsáveis pelo constante manejo da instabilidade inexorável do equilíbrio entre céu e terra – morte essa, por sua vez, resultante do envenenamento da floresta e seus habitantes pelo povo da mercadoria.

## **5 VÍRUS-XAWARA, VÍRUS-NISUN**

Todavia, qual é o lugar virtual do vírus nessa cadeia? Caberia postular, a despeito de toda diferença de mundo, uma simples equivalência entre o Sars-CoV-2 e os agentes da *xawara*? Ou será que ele compartilha do desígnio vingativo dos espíritos da floresta, configurando-se como uma “hiper-doença”? (INSTITUTO MOREIRA SALLES [IMS], 2020). Como situá-lo em meio à polaridade sobrenatural entre *xawarari* e *xapiri*? Quais são as consequências dessa polaridade para a política xamânica – e, a partir dela, para a desastrosa política humana – na pandemia?

Tal confusão ontológica, ou complexidade cosmológica, fica tão ou mais explícita, por exemplo, na seguinte explicação maxakali para a necessidade de tratar dos espíritos a fim de curar as doenças:

Por que abrir este livro com “Espíritos”? Porque os espíritos vão ensinar. Porque aprendemos primeiro com os espíritos, aprendemos as histórias de nossos antepassados. Porque os espíritos acompanham, ajudam os homens. Porque todos os tipos de espírito dão força para os Maxakali. Porque os espíritos são muito fortes, a gente não esquece. Porque aonde o Maxakali estiver, os espíritos estão junto, dentro do cabelo. O cabelo, para o Maxakali, é muito importante, porque é onde ficam todos os espíritos, *yãmíxop*. Porque na cura é importante ouvir os cantos dos espíritos. Porque o pajé é o “Pai dos Espíritos”. Porque os espíritos não diferem dos micróbios. (MAXAKALI *et al.*, 2008, p. 23).

*Poderíamos também dizer que os espíritos não diferem dos vírus?* Na condição de “força de metamorfose” com “papel essencial na evolução” das espécies vivas, o vírus talvez não seja, diferente do que propõe Emanuele Coccia (2020, p. 2), tão “livre” e “anárquico”, isto é, desvinculado de todo e qualquer *intento cósmico*. Afinal de contas, na pandemia que afeta a humanidade, também está em jogo, direta e indiretamente, o desígnio de inumeráveis outras espécies e biomas, com suas próprias intenções. Emprego esse termo, “intento”, tendo em vista o modo como o



antropólogo-feiticeiro Carlos Castañeda o define para explicar a cosmologia tolteca do feiticeiro Don Juan Matus, resumindo-a em uma série de nove proposições. A oitava delas reza: “Intento [*intent*] é a força pervasiva que causa a nossa percepção. Nós não nos tornamos cientes [*aware*] porque percebemos; ao contrário, nossa percepção é resultado da pressão e da intrusão do intento” (CASTAÑEDA, 1987, p. 16).

Para um entendimento adequado dessa proposição cosmo-/epistemológica, é imprescindível levar em conta pelo menos duas coisas: (i) o intento é uma força *cósmica* exercida por uma “aglomeração infinita de campos de energia” (CASTAÑEDA, 1987, p. 15), em meio à qual e pela qual se constituem os diferentes seres, orgânicos e inorgânicos; (ii) o “nós” inclusivo empregado por Castañeda designa a totalidade desses seres, “além da nossa condição humana” em sentido exclusivo (CASTAÑEDA, 1991, p. 81-2). Quer dizer, todos os seres, humanos e extra-humanos, orgânicos e inorgânicos, são dotados de *awareness* (“atenção”, “interesse”, “noção”, “ciência”) como fundamento de sua própria existência; essa *awareness*, por sua vez, é ativada pelo intento enquanto potência intrusiva de formação e transformação dos seres; e é o intento que faz com que todos eles *percebam* o seu ambiente e dele tomem parte ativamente, interessadamente, cientemente. Ora, isso implica, por mais incompreensível que soe para nós, que, sendo ativados e guiados pelo intento, *também os vírus possuem espírito* (e não que os espíritos se reduzam aos vírus, bem entendido).

Segundo Els Lagrou (2020), Ibã Sales Huni Kuin, líder do canto do cipó, afirma algo assim, ao caracterizar o acontecimento pandêmico como *nisun*, isto é, vingança sobrenatural dos morcegos enquanto seres extra-humanos dotados de *yuxin*, isto é, “o poder de transformar a forma”, ou seja, operar, no caso da pandemia, uma metamorfose catastrófica em retaliação à agressividade ilimitada dos humanos à sua espécie e ambiente. Conta-nos Lagrou:

Quando a quarentena foi anunciada no Brasil, meu amigo se despediu por telefone: “Vamos nos retirar na floresta, vamos ficar quietos e não vamos deixar mais ninguém entrar, porque tudo isso é *nisun*”. Nada sabia, ainda, sobre as hipóteses de causa do novo vírus, que apontam de fato para o *nisun* de outras florestas. E apesar do nome dado aos Huni Kuin pelos seus inimigos ser Kaxinawá, povo morcego, não consomem estes animais porque os consideram seres que possuem *yuxin*, o poder de transformar a forma. O que pode um vírus, no entanto, Ibãe seus parentes indígenas sabem muito bem. Pois vírus importados, como a influenza e a varíola, causaram, no

passado, mais mortes na sua população do que as guerras travadas contra eles na época de invasão de suas terras. (LAGROU, 2020).

Em outros termos, Ailton Krenak (2020) alerta para a intencionalidade da Terra junto à humanidade na pandemia, por meio do vírus-*xawara*, vírus-*nisun*:

Esse vírus está discriminando a humanidade. Basta olhar em volta. O melão-de-são-caetano continua a crescer aqui do lado de casa. A natureza segue. O vírus não mata pássaros, ursos, nenhum outro ser, apenas humanos. Quem está em pânico são os povos humanos e seu mundo artificial, seu modo de funcionamento que entrou em crise. É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade (KRENAK, 2020, p. 5-7).

Por fim, não é outra coisa que Davi Kopenawa anuncia, no último capítulo de *A Queda do Céu*, explicando como, em virtude da ação predatória e destrutiva do povo da mercadoria contra os povos da floresta, ação que desencadeia a voracidade dos *xawarari*, os xamãs mortos e seus espíritos auxiliares *já* empreendem uma vingança avassaladora, de proporções cósmicas, contra a humanidade em sua figura hegemônica – vingança que os poucos xamãs ainda vivos tentam conter, em benefício de todos os povos terrestres, humanos e extra-humanos:

Os fantasmas dos antigos xamãs e seus espíritos maléficos já começaram a se vingar em terras distantes, provocando secas e inundações constantes. Os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol, *Mothokari*, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yãpirari*, dos trovões, *Yãrimari*, e do caos, *Xiwãripo*, estão furiosos com os brancos que maltratam a floresta. Assim é. A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe como se defender, com seus *xapiri* e seus seres maléficos. Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la. Mas hoje em dia, como eu disse, há nela cada vez mais *xapiri* furiosos, conforme seus pais vão sendo devorados pela epidemia *xawara*. Por enquanto, os espíritos dos xamãs vivos ainda estão conseguindo contê-los. Mas, sem o trabalho deles, a floresta e o céu não vão mais conseguir ficar muito tempo no lugar e continuar silenciosos e tranquilos como estamos vendo agora! (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 496-7).

Em suma, o povo da mercadoria não tem a menor ideia dos perigos invisíveis, sobrenaturais, cósmicos que são *despertados* pelo seu modo insustentável de vida. O atual coronavírus é apenas um deles. Só uma ecologia xamânica, caracterizada

por promover a comunicação com mundos extra-humanos, é capaz de mostrar sua verdadeira dimensão, inabarcável tanto pela economia quanto, até mesmo, pela ecologia demasiado humanas dos *napë*. *Enquanto houver mercadorias* – ou seja, exploração do homem pelo homem e, *sobretudo*, da Terra pelo homem –, *esses perigos jamais cessarão*.

## REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: UNESP, 2002. p. 239-75.

BUTLER, Judith. *Rastros humanos sobre as superfícies do mundo*. Tradução de André Arias e Clara Barzaghi. São Paulo: N-1, 2020. (Coleção Pandemia Crítica).

CASTAÑEDA, Carlos. *The power of silence*. New York: Washington Square Press, 1987.

CASTAÑEDA, Carlos. *The fire from within*. New York: Washington Square Press, 1991.

COCCIA, Emanuele. *O vírus é uma força anárquica de metamorfose*. Tradução de Damian Kraus. São Paulo: N-1, 2020. (Coleção Pandemia Crítica)

DANOWSKI, Déborah. *Negacionismos*. São Paulo: N-1, 2018. (Coleção Pandemia).

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FAUSTO, Juliana. *Contra quem se vingam os animais?* São Paulo: N-1, 2020. (Coleção Pandemia Crítica).

HORNBERG, Alf. Does the anthropocene really imply the end of culture/nature and subject/object distinctions? In: COLÓQUIO OS MIL NOMES DE GAIA: DO ANTROPOCENO À IDADE DA TERRA, 1., 15-19 set., 2014, Rio de Janeiro. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: PPGF/PUC-Rio/PPGAS/UFRJ, 2014.

INSTITUTO MOREIRA SALLES [IMS]. Programa convida: Takumã Kuiuro. *Youtube*, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=roqdVH0pVIs>. Acesso em: 21 ago. 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Maria Helena Barreiro Alves. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LAGROU, Els. Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. *Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*, [s.l.], 2020. Disponível em: [https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/04/Lagrou\\_Nisun-A-vingan%c3%a7a-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-coronav%c3%adrus-por-Els-Lagrou-%e2%80%93-B-V-P-S.pdf](https://www.professores.uff.br/ricardobasbaum/wp-content/uploads/sites/164/2020/04/Lagrou_Nisun-A-vingan%c3%a7a-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-coronav%c3%adrus-por-Els-Lagrou-%e2%80%93-B-V-P-S.pdf). Acesso em: 21 ago. 2020.

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Mamey; MAXAKALI, Pinheiro; MAXAKALI, Rafael; MAXAKALI, Suely; MAXAKALI, Totó. *Hitupmã'ax: curar*. Belo Horizonte: UFMG/Literaterras, 2008.

MBEMBE, Achille. *O direito universal à respiração*. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: N-1, 2020. (Coleção Pandemia Crítica).

SARA, Kay. *Esta loucura tem que acabar*. São Paulo: N-1, 2020. (Coleção Pandemia Crítica).

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

TRINDADE, Nísia. Presidente da Fiocruz fala do combate ao coronavírus: “essa epidemia é o grande marco do século 21”. [Entrevista concedida a] Roberta Jansen. *Estadão*, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,presidente-da-fiocruz-fala-do-combate-ao-coronavirus-essa-epidemia-e-o-grande-marco-do-seculo-21,70003295618>. Acesso em: 21 ago. 2020.

VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015a. p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015b.

**Sobre o autor:**

**Marco Antonio Valentim:** Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre em filosofia pela UFRJ. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor Associado do Departamento de Filosofia na UFPR. E-mail: mavalentim@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7950-1673>

Recebido em: 21/08/2020

Aprovado para publicação em: 08/09/2020

# Retomada Aty Jovem: insurreições nas margens do porvir

## *Retomada Aty Jovem: insurrections on the edge of becoming*

Felipe Mattos Johnson<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.751>

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar fragmentos de uma etnografia realizada de 2017 a 2020, em diferentes retomadas Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul, com especial ênfase no papel dos/as jovens guerreiros/as em uma realidade marcada pela violência estatal e empresarial, agenciada pelos mecanismos necropolíticos associados às máquinas de guerra do agronegócio. Diante da permanência da colonialidade e do colonialismo interno, tentaremos compreender a formação da assembleia da Retomada Aty Jovem (RAJ) enquanto importante instância de mobilização e recuperação da agência política da juventude Guarani e Kaiowá frente às pressões da sociedade nacional, espelhada no terrorismo de Estado e na superexploração do trabalho como ferramentas afins do karai reko capitalista – modo de vida não-indígena – que intentam neutralizar insurgências e integrar novas áreas ao Estado e ao capital em novo processo de expansão. O enfoque desta proposta será ancorado de forma central nos discursos e narrativas destes jovens em permanente resistência, que se revelam como novo segmento de auto-organização e auto-objetivação.

**Palavras-chave:** juventude; necropolítica; guerra; retomada.

**Abstract:** This article aims to present fragments of an ethnography realized between 2017 and 2020 in different Guarani and Kaiowá land recuperations in Mato Grosso do Sul, with special emphasis in role that young warriors play in this struggle, considering a reality affected by State and corporate violence, orchestrated through mechanisms of necropolitics associated to agribusiness' war machines. Assuming the continuity of coloniality and internal colonialism, we will try to understand the formation of the Retomada Aty Jovem (RAV), an assembly that acts as important instance of mobilization and recuperation of the Guarani and Kaiowá youth before the pressures stemming from the national society, based upon State terrorism and overexploitation of work as tools used by the capitalist karai reko – non-indigenous way of life – that intent to neutralize insurgencies and to incorporate new areas to the State and capital

---

<sup>1</sup> Universidade de Lisboa (ULisboa), Lisboa, Portugal.

dynamics. The focus of this proposal will be anchored mainly in the narratives and speeches of this youth in permanent resistance, that reveal itself as a new segment of self-organization and self-analysis.

**Keywords:** youth; necropolitics; war; land recuperation.

## 1 INTRODUÇÃO

É este o momento: uma era de novos levantes dos povos, onde os *condenados da terra* (FANON, 1968) insurgem desde territórios tão múltiplos quanto o Curdistão, o sul do México ou o cone sul do Mato Grosso do Sul. E a particularidade de cada movimento, dos povos originários que tentam se desacorrentar dos estados-nação que os aprisionam, conectam fragmentos de tempo que valem, de fato, por todas as mortes e vidas. É assim que as retomadas Guarani e Kaiowá nascem: irrompem da larga noite da colonização, brandindo cabaças adornadas de plumas, taquaras sonoras e sopros do *mimby*, ao longo das rezas que comunicam com o divino. É assim que se faz esta outra guerra contra o esquecimento, mobilizada no presente artigo<sup>2</sup> pela juventude Guarani e Kaiowá através de suas memórias e narrativas.

A proposta é refletir sobre o impacto da guerra provocada contra estes jovens através re-funcionalização das estruturas coloniais relacionadas ao colonialismo interno (CUSICANQUI, 2010), em contexto marcado pelo recrudescimento do terrorismo (para)estatal-empresarial. Para compreender a referida conjuntura, me baseio em fragmentos de etnografia realizada entre os anos de 2017 e 2020, com enfoque aqui relacionado às narrativas de violência, memória e testemunho desses jovens. Por outro lado, como estes jovens se constituem e auto-objetivam enquanto movimento socio-étnicoterritorial (PEREIRA, 2003) e segmento político que adquiriu recente proeminência e ampliação de protagonismo através da formação de sua assembleia específica, a Retomada Aty Jovem (RAJ).

Primeiramente iremos refletir sobre o contexto de aprofundamento da oposição entre mundos divergentes – aqui compreendidos como o *karai reko*, modo de vida não-indígena capitalista, e os múltiplos modos de vida e produção Guarani e Kaiowá – situados na contradição às máquinas de guerra – a “nova

<sup>2</sup> Este artigo recupera fragmentos de minha dissertação intitulada “Pyahu Kuera: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul” (2019), com informações e trechos atualizados, modificados e reorganizados para esta publicação.

geografia de extração de recursos [...], espaços privilegiados de guerra e morte” (MBEMBE, 2018, p. 141) – e o neoextrativismo, evidentes na transnacionalização das localidades a partir da estrangeirização da terra (IZÁ PEREIRA, 2018) no Mato Grosso do Sul. Este debate se mesclará aos relatos da juventude Guarani e Kaiowá reunidos ao longo da etnografia. Pretendemos criar uma sensação pendular para o leitor, de contradição premente solucionada ao final da terceira parte do artigo com reflexões acerca da importância da formação da RAJ a partir do conjunto de narrativas e memórias dos jovens Guarani e Kaiowá. Neste sentido, pretendemos contribuir para um debate recente, intensificado pela organização da RAJ em 2016, sobre as diferentes formas de ação política constituídas a partir do movimento dos conselheiros e conselheiras da RAJ.

Compreender a importância deste espaço construído pelo segmento em questão através da etnografia é um objetivo especial, pois é no cotidiano que percebemos a amplitude da resistência jovem Guarani e Kaiowá frente à necropolítica – conceito mobilizado nesta pesquisa para entender a guerra no Mato Grosso do Sul –, dado que são os mais afetados pela violência estatal-empresarial. A literatura de testemunho como ferramenta de transcrição narrativa do terrorismo de Estado “remete aos relatos dos sujeitos que vivenciaram formas de opressão causadas pelo imperialismo estadunidense e pelas ditaduras militares na América Latina” (MEDINA, 2015, p. 20). No caso, se buscará evidenciar as formas de violência cometidas durante o período “democrático”, com o recorte específico destes fragmentos etnográficos, o que presume as narrativas como um processo de elaborar um sentido para a violência sofrida pelos jovens Guarani e Kaiowá, considerando que “[...] o caminho inverso é a ação política que, pela reinscrição da violência operada sobre os corpos dentro de um relato de resistência, muda o sentido do episódio traumático, transformando vítimas em militantes, objetos de violência em sujeitos da história” (ADOUE, 2008, p. 167).

## **2 GUERRA E NECROPOLÍTICA NA (DES)TERRA DO AGRO**

O colonialismo, essa violência em estado bruto anunciada por Fanon (1968), só poderia ser superada com uma violência ainda maior, de novo tipo – um processo de libertação que expulse, enfim, os colonizadores do território saqueado. O ser colonizado, como no caráter profético atribuído à poesia de



Césaire, “liberta-se na e pela violência” (FANON, 1968, p. 66), em um processo de libertação com muitos *pontos de não-retorno* onde se assume que “a vida é um combate sem fim” (FANON, 1968, p. 73). As retomadas Guarani e Kaiowá demonstram a ineludível questão, onde conectam-se territórios que desconhecem fronteiras estatais, que retiram cercas, que derrubam soja. Fazem parte deste processo pois reorganizam a vida a partir de contradições fundamentais frente ao modelo agroextrativista-exportador do Estado brasileiro através de um processo de formação de autonomias territoriais:

Diante da sociedade nacional, as mobilizações dos índios são assumidas como um problema administrativo-territorial, como um problema de mapas, linhas e limites. No dia a dia das comunidades, no entanto, os “acampamentos de retomada” parecem estar engajados em reproduzir um modo de viver específico sobre o território [...]. [...] proponho uma compreensão dos acampamentos de retomada como uma modalidade de “territorialização de resistência”. (MORAIS, 2017, p. 122).

Referir-se às retomadas como uma forma de *territorialização de resistência* ou como *corpos-territórios insurgentes* seria uma das formas de elucidar a oposição de modos de vida que geram um confronto entre limites intransponíveis nas fronteiras do modo de ser múltiplo (BENITES, 2012) em relação ao capitalismo e as formas consubstanciais de dominação do *karai reko*, pois “a forma de luta, a retomada, [...] instala uma economia que recusa conscientemente a se integrar na cadeia [produtivo-extrativa]” (ADOUE, 2018, p. 117). Justamente nas interseções entre os mundos que as retomadas se realizam como (re)criação de um *novo tempo passado*, a mobilização de redes de *encantados*, como aqueles que auxiliaram os Tupinambá da Serra do Padeiro a desviarem das balas, se esconderem em pedras misteriosas, e se perderem na mata com auxílio de Caipora (ALARCON, 2018, p. 323). Me recordo das palavras de Hi’u, jovem amigo Kaiowá, quando descrevia os movimentos dos guerreiros contra a pistolagem, no momento em que retomavam *Guyra Kambí’y<sup>3</sup>*: “foram pra lá, pra cá, no meio da noite, desviando dos tiros do capanga do fazendeiro. Fez ventania com o Saci, levantou aquele tornado que jogou pedra e poeira na cabeça dele”.

Iniciemos, portanto, pela definição do agronegócio, este multiplicador de cercas, o aspecto do modo de produção característico do *karai reko* baseado

<sup>3</sup> Retomada na região de Douradina.

primordialmente na exportação de produtos primários (*commodities*) e no mercado de terras, que possui seus representantes de classe na chamada burguesia agrária (grandes fazendeiros, usineiros, ruralistas, empresários rurais, entre outras categorias interligadas). Afinal, são suas redes que mobilizam capangas contra as territorializações de resistência – como exemplifica o abrigo da Coamo Agroindustrial Cooperativa (COAMO) à milícia de latifundiários organizados para consumir o Massacre de Caarapó em 2016<sup>4</sup>. O histórico do agronegócio, desde a crise da década de 1970 e o processo de mundialização e financeirização do capital, desencadeia a “associação entre indústria e agricultura, entre grandes extensões de terra e empresas transnacionais, entre proprietários de terra e capitalistas internacionais” (BARROS, 2018, p. 176).

O agronegócio, por conseguinte, também pode ser entendido como uma máquina de guerra, uma coerção mercantilizada, onde “os que devem viver e os que devem morrer são selecionados segundo grupos biológicos, apresentando o racismo como sua máxima expressão” (MARTINS PEREIRA, 2019, p. 369), e se constata que a guerra “se dá através da fusão entre um estado racista, assassino e suicidário. A vida do outro – geralmente animalizado, historicamente destituído de humanidade – passa a encarnar o inimigo ficcional, gerando violência e morte como mecanismos de segurança” (p. 369), ou seja, uma superprodutiva indústria da morte, um *projeto de morte* que supera tecnicamente e em níveis dimensionais o seu parentesco com os campos de concentração, não apenas contra humanos, mas contra uma diversidade de seres, inclusive vegetais, também selecionados em suas sementes para que não produzam mais descendentes – a transgenia como seleção de grupos biológicos e projeto de morte.

Por projetos de morte, assumimos a perspectiva de movimentos sociais, povos indígenas e camponeses do México para referir-se aos megaempreendimentos, ao agronegócio e neoextrativismo e grandes obras de infraestrutura cujos impactos geram profundas alterações nos territórios afetados, geralmente resultando em processos violentos de despejo e devastação ambiental, assim como ações (para) militares que visam neutralizar as insurgências. Temos, por exemplo, a Serra Norte

---

<sup>4</sup> A informação foi apurada pelo observatório do agronegócio no Brasil. O portal de Olho nos Ruralistas em matéria produzida por Igor Carvalho em 2019. (<https://deolhonosruralistas.com.br/deolhonoms/2019/06/16/ataque-a-indigenas-em-caarapo-ha-tres-anos-foi-articulado-por-whatsapp/>).

de Puebla, na porção centro-oriental do México, que sofre o avanço da indústria extrativa de mineração, local sobre o qual “recaem 440 concessões, totalizando 66% de seu território” (ROCHA, 2017, p. 4). No caso do Mato Grosso do Sul, tendo em vista as monoculturas de soja, cana-de-açúcar, eucalipto e a pecuária, podemos afirmar a existência de um projeto de morte cuja extensão das propriedades fundiárias atinge patamares comparáveis aos acima descritos, considerando que 92% do MS é constituído de terras privadas, sendo que 83% destas são latifúndios (JOHNSON, 2019). Lá e aqui, Serra Norte de Puebla e Mato Grosso do Sul: diferentes povos e a mesma guerra, o mesmo sistema-mundo capitalista.

O campo e a etnografia no Mato Grosso do Sul atravessam constantemente tais impressões: basta perceber nas monoculturas da região de Dourados, a flor do asfalto de Drummond de Andrade (2012) transformada em flor que irrompe a soja – as casas de lona preta, o esfumaçado palmo de terra recuperado, onde pequenas bananeiras neutralizam as sementes geneticamente modificadas no seu entorno e agregam ao território a imagem da contradição. Assim sintetizo o olhar sobre Nhu Verá Guasu, Nhu Vera Aratikuty, Nhu Verá e Boquerón<sup>5</sup> no entorno da Reserva Indígena de Dourados. É sintomático, acerca das máquinas de guerra que buscam reverter os primeiros transbordamentos da recuperação territorial na região em morte, em uma varredura para recomposição da homogeneidade da monocultura – aparentada do universalismo –, a materialização do negócio da guerra no Caveirão.

Figura 1 – Caveirão



Fonte: Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2020).

<sup>5</sup> Localizadas nas cercanias do Anel Viário de Dourados, palco de inúmeros conflitos intensificados desde julho de 2019.

A máquina do Caveirão, segundo interlocutores locais, consiste em um trator blindado, modificado com buracos para inserir o cano das armas, utilizado para a destruição de casas e plantações das retomadas que desafiam os sojicultores que incidem sobre as retomadas em análise. Foram nos conflitos referentes a estes territórios em que foi assassinado o jovem Romildo Martins Ramires, de 14 anos, no dia 24 de julho de 2019, “atingido por 18 tiros de balas de borracha, sendo em seguida atirado vivo a uma fogueira pelos seguranças [privados]” (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI], 2020). Ora, não seriam as milícias do agronegócio, seus jagunços e seguranças privados, suas próprias máquinas – pulverizadoras, tratores, colheitadeiras, roçadeiras, grades, plantadeiras- máquinas de guerra? O Caveirão – termo que relembra os blindados dos batalhões de elite da Polícia Militar no Rio de Janeiro (PMERJ) – sintetiza a definição em uma única máquina-objeto, cuja finalidade já escapa sua funcionalidade, o que abrange as redes de relações transnacionais figuradas nas empresas que se localizam em território Guarani e Kaiowá – devorando as diversidades como abutres, novas plantations monocultoras da terra e pensamento junto aos Estados-nação –, historicamente responsáveis pela fixação espacial das reservas instituídas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Em sua definição, Mbembe assim define as máquinas de guerra:

[...] mecanismos predadores altamente organizados, que taxam os territórios e as populações que os ocupam e se baseiam numa variedade de redes transnacionais e diásporas que os provêm com apoio material e financeiro. [...] A extração e o saque dos recursos naturais pelas máquinas de guerra caminham de mãos dadas com tentativas brutais para imobilizar e fixar espacialmente categorias inteiras de pessoas ou, paradoxalmente, para soltá-las, forçando-as a se disseminar por grandes áreas que excedem as fronteiras de um Estado territorial. (MBEMBE, 2018, p. 141).

E lá estavam posicionados, próximos às retomadas de Dourados, os seguranças privados em contêineres. Vigiando constantemente quem entra e quem sai das retomadas –financiados pelos grandes proprietários de terra –, seus uniformes negros tal qual boinas negras de outrora, também rememoram o episódio Gaspem<sup>6</sup>, e os relatos de Trovão sobre os seguranças privados da Fazenda Santa

<sup>6</sup> A empresa de segurança privada foi fechada em 2014, após processos movidos pelo Ministério Público Federal, dado o envolvimento direto no desaparecimento e assassinato de Nísio Gomes

Maria, em Caarapó, após os insidiosos ataques de 2018<sup>7</sup> – Eles andam mascarados todos de preto, roupa, manga comprida, luvas. Tudo de preto – afirmou. Interlocutores Kaiowá de Dourados informam que os seguranças repetidamente proferem ameaças que abrangem desde estupro de menores à assassinatos, exprimindo a existência de uma tríplice fronteira no interior de um único território: a relação entre reserva e retomada; a retomada frente às terras que ocupam; e, no caso da região onde se situa a localidade em questão, frente ao avanço de grandes empreendimentos imobiliários.

Sobre a última questão, é evidente o mal-estar perene que ronda a *agrocidade* de Dourados diante das imagens da guerra que produz. Certa vez, durante uma feira, um menino Kaiowá veio conversar comigo. “*Tem algum dinheiro pra me ajudar?*”, perguntou. Procurei imediatamente entre as moedas que restavam e percebi que coletavam restos de comida do lixo – descartes da feira, aproveitados pela família para suas refeições. Porém, ao observá-lo atentamente no escuro da noite, percebi que já o conhecia, e ele também a mim. No mesmo momento, de reconhecimento mútuo, ambos abrimos sorrisos largos por recordar de uma gravação de vídeo conjunta na manifestação que realizaram justamente contra o despejo aberto contra a retomada de Nhu Verá. Em dezembro do mesmo ano deste acontecimento, o Grupo Saad Lorenzini – responsável por processos de reintegração de posse contra as famílias da Nhu Verá em 2017 e 2018 (CIMI, 2019) – lança um vídeo comemorativo dos 82 anos de Dourados, onde a música afirma ser a cidade “joia acolhedora de paz”<sup>8</sup>. A relação do despejo com o avanço da especulação imobiliária é evidente, como sugere a foto abaixo.

---

e em assassinatos ocorridos nas retomadas de Apyka’i (Dourados) e Laranjeira Nhanderu (Rio Brillhante).

<sup>7</sup> Despejo ilegal ocorrido em Caarapó, que resultou na prisão e agressão do ancião Ambrósio Alcebíades. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2018/08/27/policia-militar-do-ms-retira-a-forca-guarani-kaiowa-de-retomada-em-caarapo/>.

<sup>8</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=76vWNQgmaac>.

Figura 2 – Guerreiro Kaiowá em bloqueio do Anel Viário Norte durante protesto contra ordem de despejo



Fonte: Acervo pessoal.

Figura 3 – Área projetada para construção do Condomínio Hectares



Fonte: HECTARES (s.d).

Na ocasião da mobilização contra o despejo, ao posicionar carros e troncos de árvore como barricada, os Guarani e Kaiowá, incluindo este mesmo companheiro,

bloquearam o acesso do anel viário, ao lado dos megaempreendimentos imobiliários. Entre tais empreendimentos está o condomínio *Hectares*, que na foto de satélite de sua propaganda apresenta o *apartheid* que é. Se observa ao canto esquerdo inferior da imagem 2 as primeiras casas de Yvu Vera cercando a área do empreendimento, retomada vizinha de Nhu Verá. As principais propagandas da empresa afirmam: “transformando a terra em metros quadrados de valor”; “aqui você pode se dar ao luxo de viver em outra dimensão” (HECTARES, *s.d.*).

Outro aspecto da guerra, necessário de entender do ponto de vista do território e também da contra-insurgência, é justamente o controle espaço-temporal e da subjetividade por meio de sofisticadas formas simbólicas e imagéticas de reprodução das percepções de mundo:

As guerras de ocupação e as guerras anti-insurrecionais visam não apenas capturar e liquidar o inimigo, mas também levar adiante uma distribuição do tempo e uma atomização do espaço. Uma parte do trabalho consiste agora em transformar o real em ficção e a ficção em real: a mobilização militar aérea, a destruição de infraestruturas, os golpes e feridas são acompanhadas por uma mobilização total através das imagens. Elas fazem agora parte de dispositivos de uma violência que se desejava pura. (MBEMBE, 2018, p. 16).

A “outra dimensão” dos luxuosos empreendimentos imobiliários, a “joia acolhedora de paz” adentram o jogo das ficções, num lugar onde a junção de milícias do agronegócio, pistoleiros e das polícias, as táticas de “terra arrasada”, ou táticas de sítio, são fragmentos de uma “guerra infraestrutural” (MBEMBE, 2018) que consiste em uma sabotagem de recursos, ou *comuns*, relativas a toda uma rede de elementos não-humanos fundamentais para a sobrevivência física e simbólica como um pressuposto preventivo de contra-insurgência. Abro um parêntese sobre o terror de Israel contra a Palestina, que justifica o consagrado comentário de Viveiros de Castro sobre o Mato Grosso do Sul, “faixa de gaza brasileira”<sup>9</sup>:

[...] demolir casas e cidades; desenraizar as oliveiras; crivas de tiros tanques de água; bombardear e obstruir comunicações eletrônicas; escavar estradas; destruir transformadores de energia elétrica; arrasar pistas de aeroporto; desabilitar transmissores de rádio e televisão; esmagar computadores;

<sup>9</sup> A comparação foi feita pelo autor durante evento da 12ª FLIP (Feira Literária de Paraty), em 2014.

saquear símbolos culturais e político-burocráticos do Proto-Estado Palestino; saquear equipamentos médicos. (MBEMBE, 2018, p. 137).

Poderíamos dizer que o Estado brasileiro e a burguesia do agronegócio realizam despejos violentos, destruindo aldeias, casas e plantações; queimam florestas e plantam monoculturas de cana-de-açúcar, soja, milho, eucalipto e criam gado; envenenam os rios com agrotóxicos e realizam ataques químicos com aviões; bombardeiam a sociedade de falsas informações transmitidas por mídias pagas para a defesa pública do agronegócio e um projeto de sociedade (“o agro é tudo”); criam aeroportos clandestinos para o tráfico de drogas e matam a biodiversidade dos pássaros que um dia coloriram os céus do cerrado; interceptam comunicações entre indígenas e seus apoiadores e demais interlocutores, incluindo antropólogos, procuradores e indigenistas criando falsas provas que criminalizam em Comissões Parlamentares de Inquérito (CPI) que favorecem a perseguição aos que lutam pela terra, a exemplo da CPI da Fundação Nacional do Índio/Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (FUNAI/INCRA) e a CPI do CIMI; saqueiam símbolos culturais e políticos dos Guarani e Kaiowá ou os sobrepõe, como indica a estátua de Getúlio Vargas, atualmente posicionada na Avenida Presidente Vargas em Dourados, MS, nas cercanias das aldeias Jaguapiru e Bororo, como se as observasse do túmulo em espreita aos túmulos que cavou com a Marcha para o Oeste, tanto quanto assassinam os símbolos vivos, ou lideranças indígenas, em memória de Marçal de Souza Tupã<sup>10</sup>, Clodiodi de Souza<sup>11</sup> e Romildo, para citar uns dentre tantos. Retiram das mães Guarani e Kaiowá seus filhos, sob alegações de abandono material, forçadamente os deslocando para instituições e abrigos, como um sequestro institucionalizado (CONSELHO CONTINENTAL DA NAÇÃO GUARANI [CCNAGUA], 2018); e por fim, saqueiam equipamentos médicos: ervas, raízes, tubérculos e tantas plantas medicinais perdidas em meio à devastação ambiental, aos efeitos da destruição das matas e poluição dos rios e córregos que alimentam a vida no tekoha.

---

<sup>10</sup> Nascido em 24 de dezembro, 1920. Lutou em defesa de seu povo, denunciando o agronegócio justamente em fase de expansão na década de 1970. Foi combatente na retomada de Pirakuá, município de Bela Vista, já na década de 1980. Foi assassinado brutalmente em 1983, a mando de fazendeiros da região.

<sup>11</sup> Agente de Saúde Guarani Kaiowá assassinado por fazendeiros durante o Massacre de Caarapó, em 2016.



Somam-se a isso os atropelamentos criminosos, a proletarização marginal, a violência e terrorismo de Estado como parte integral do “projeto” de sociedade capitalista. Com base na obra *Em Defesa da Sociedade*, de Michel Foucault (2005), encontramos íntima relação comparativa deste projeto de sociedade cujo modelo econômico do agronegócio estipula, com o poder de matar do Estado nazista. Este último, por sua vez, perpassava o próprio corpo social do Estado nazista alemão, expondo a população inteira à morte. O Estado nazista, comparativamente, conforme referenciado de acordo com seu direito de matar, consideramos que as características fundadoras e mais prementes desta forma de Estado e políticas de extermínio, estão presentes na atual fase do capitalismo e dos diferentes momentos das frentes de expansão estatal-empresarial, que abriram caminho para a institucionalização do terror e da consequente “concatenação do biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio” (MBEMBE, 2018, p. 132).

A guerra assume, deste modo, seu aspecto interminável, dado o caráter marginal e ao mesmo tempo integrado do poder em relação à lei. É assim que se realiza a fusão da guerra e política sinalizada por Mbembe: o racismo, o homicídio e o suicídio como elementos indistinguíveis, aproximando o Estado nazista do “Estado democrático de direito”, aproximando o *Schutzstaffel*<sup>12</sup> da Polícia Militar e demais forças inclusive não-oficiais que aplicam cirurgicamente – como violência obstétrica – o terrorismo de Estado.

As três coordenadas fornecidas por Martin Baró<sup>13</sup> (1993) para entender os impactos da guerra sobre a população são justamente a classe, o envolvimento no conflito e a temporalidade, que se relacionam com a qualificação da guerra “em três termos: violência, polarização e mentira” (MARTÍN-BARÓ, 1993, tradução nossa). O autor, em conferência realizada em El Salvador<sup>14</sup>, pensa as consequências da guerra civil naquele país para a saúde mental das pessoas (em especial, camponeses desterrados), compreendida como um problema relacionado à situação social – comparada pelo autor com a situação colonial –, e não como

<sup>12</sup> “Esquadrão de proteção”, ou SS, como era nomeada a Polícia do Estado Nazista.

<sup>13</sup> Agradeço ao amigo e companheiro de caminhada (pela vida, pelos tape po’i), Lucas Luis de Faria, pós-graduando do mestrado em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), pelas valorosas reflexões, referências (nas quais se inclui o este artigo aqui utilizado) e ensinamentos sobre o potente pensamento de Martin Baró.

<sup>14</sup> Conferência realizada durante a I Jornada de la Salud Mental.

uma questão meramente individual. O autor relaciona o uso da violência pela sua instrumentalização referente aos fins – a destruição do inimigo, o “outro”, a diferença, relacionada a polarização social, que leva à “diferenciação radical entre ‘nós’ e ‘eles’ [...] de tal modo que não comprometer-se com uns significa o compromisso com outros, e na indefinição corre-se o risco de ser tomado como inimigo por ambos” (MARTÍN-BARÓ, 1993, tradução nossa)<sup>15</sup>.

Com isso, não significa evidentemente que há uma simetria na guerra da qual falamos – como não havia em El Salvador –, do que deriva o fato desta guerra se inserir no quadro do colonialismo interno, e ser mobilizada precisamente pelo Estado brasileiro e pelo agronegócio como seus principais atores. É assim que a antropologia deve produzir *engajamento*, assumindo efetivamente um compromisso com os povos que atravessam o contexto de guerra continuada. A saúde mental é concebida, deste modo, a partir das relações sociais, do todo para as partes, o que nos remete ao *tekoha* entendido como uma rede de relações, e não somente um lugar (PEREIRA, 2010 *apud* CARIAGA, 2012, p. 47), mas principalmente ao *tekoha* desmembrado, ferido, invadido e saqueado pelos colonizadores e seus herdeiros.

A argumentação sobre saúde nos remete, finalmente, às re-existências dos jovens Guarani e Kaiowá e ao terrível quadro de suicídio em meio a guerra produzida pelo agronegócio. Sobre o suicídio, indico duas questões chave a se considerar, que abrem a segunda parte deste trabalho a partir de um elemento inseparável da saúde para os Guarani e Kaiowá: o *tekoha guasu* e a mata grande.

### **3 NAS MARGENS DO KARAI REKO: PROLETARIZAÇÃO MARGINAL, SUICÍDIO E O PREÂMBULO DO LEVANTAMENTO**

Izaque João, intelectual Kaiowá, constata que o *tekoha guasu*,

[...] o grande território onde os Kaiowá desenvolviam suas relações sociais, era coberto de mato verde (ka’aguy), com variados recursos para sua sobrevivência (caça, pesca, coleta, etc.). Rusu define o grande espaço sem barreira física, que favorecia os Kaiowá a viverem de acordo com as leis do

---

<sup>15</sup> Do original: “que lleva a una diferenciación radical entre «ellos» y «nosotros» [...] de tal modo que no comprometerse con unos es signado como compromiso con los otros, y el no definirse por nadie entraña correr el riesgo de ser tomado como enemigo por ambos” (MARTÍN-BARÓ, 1993).

seu próprio sistema tradicional, constituídas desde o princípio, para a construção do modo de ser, fundamentada a partir das normas de parentesco e de aliança política. Isso significa que no período do Ka'aguyrusu, cada grupo de parentes era liderado por um grande xamã, sendo as unidades de espaço cobertas de vegetação variada. (JOÃO, 2011, p. 34).

A mata grande, o *ka'aguyrusu*, permitia “mudar para outra localidade [...] para deixar o sobrenatural novamente recompor as áreas devastadas” (JOÃO, 2011, p. 46). Isso se relaciona às palavras de uma jovem companheira poeta Kaiowá, que afirmava a produção da roça grande e diversificada – *kokue guasu jopara* – em espaços exteriores aos locais de moradia, situavam-nas grandes matas por onde era preciso caminhar. Voltaremos a esta discussão. No momento, é importante para entender que a vida saudável é indissociável da existência das matas por onde se caminha. Logo, o suicídio possui fundamento nas condições materiais de existência, na mesma medida do que influi o “imaterial”, os espíritos que habitam e participam da vida social, dada a influência do entorno para reprodução da vida.

Tonico Benites (2012) relaciona o suicídio ao *karai reko* e seus efeitos históricos, sobre o qual primeiramente debateremos. Sua intensificação nas décadas de 80 e 90 (PIMENTEL, 2012), não por um acaso, acompanham o processo de intensificação do avanço dos canaviais no Mato Grosso do Sul, como afirma Bruno Morais:

Quando nas décadas de 1950 e 1960, as lavouras de monocultivo de trigo, algodão e cana chegam aos latifúndios sul-mato-grossenses, o trabalho da colheita era artesanal. A partir da década de 1960, mas sobretudo com as políticas do Programa Nacional do Alcool (Pró-Alcool) nos anos 1980 e 1990, os canaviais crescem a se perder de vista, rodeiam as reservas e consomem hectares e hectares de terra. [...] Uma publicação do Cimi nota que o pico nas taxas de suicídio no ano de 1990 coincide com uma quebra de continuidade das políticas de apoio da Funai, o que levou a uma saída em massa das reservas para o trabalho nos canaviais. (MORAIS, 2017, p. 105-6).

Recentemente, somente nos últimos meses de 2018, observou-se um aumento vertiginoso nos casos de suicídio entre os Guarani e Kaiowá. Um conselheiro da RAJ afirma que desde novembro daquele ano, houve casos nas aldeias de Dourados, Laguna Caarapã, Amambai, Paranhos, Tacuru, Coronel Sapucaia, Japorã e Antonio João. O conselheiro ainda conta que, segundo dados informados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) somente na aldeia de Amambai, 9

indígenas tiraram a própria vida no mesmo ano. Durante a III grande assembleia da RAJ na aldeia Porto Lindo, em 2018, ocorrida em Japorã, em meio às atividades do terceiro dia de assembleia um jovem ligado à família da capitania se enforcou em uma área de floresta.

A notícia me atinge dias depois de uma conversa descontraída com a capitania local, enquanto o *guachiré*<sup>16</sup> adentrava a madrugada com o eco das cantorias de felicidade e do peso dos passos dançantes e ritmados ao acertarem o chão da quadra, que ampliava pela sua acústica o alcance das vozes graves e agudas adornadas de risadas descontroladas e gritos a pedido de *chicha*<sup>17</sup>. Nos contavam, neste momento de pausa para sossegar o corpo da intensidade da dança, justamente sobre a queda na taxa de suicídios tendo em vista o acesso ao trabalho assalariado, usado como justificativa para diminuição dos casos. Considerei imediatamente questionável essa afirmação. Existem muitas formas de matar. Prontamente perguntei na ocasião que tipo de emprego predomina entre os jovens de Porto Lindo. Colheita de maçã. Vem o cabeçante<sup>18</sup> e leva o pessoal na van ou no caminhão lá pro Sul – me respondeu o capitão, enquanto me lembrava dos jovens que havia conhecido na primeira vez em que estive na assembleia da RAJ, em 2017, ocorrida em Sessoró. Um jovem Kaiowá que lá conheci, me disse justamente ter sido “escravizado por dívidas” em uma de suas incursões para colheita de maçã no Rio Grande do Sul, em que após 2 ou 3 meses de trabalho, teria retornado com um salário ínfimo. Passou frio, fome e precisou interromper os estudos para ter acesso à renda.

São as dinâmicas destrutivas da *changa*, produtora de afastamento social dos trabalhadores de suas famílias e territórios, sobre a qual diferentes “lideranças são enfáticas em afirmar que esse afastamento passa a ser um forte fator de desagregação das famílias e parentelas, resultando no aumento do número de [...] problemas sociais” (PEREIRA, 2012, p. 128). Conclui-se, desta feita, a relação

---

<sup>16</sup> Segundo Benites (2012), são “danças [...] para se alegrar, comemorar, confraternizar e animar” (p. 51).

<sup>17</sup> Bebida fermentada de milho, consumida tradicionalmente pelos Guarani e Kaiowá e muito apreciada durante as danças do *guachiré*.

<sup>18</sup> Os cabeçantes são mediadores das relações de trabalho entre empresas e aldeia, empresa e usina, etc. levando os indígenas à assumirem o trabalho superexplorado na colheita de maçã, no corte de cana, entre outros.

do suicídio dos jovens Guarani e Kaiowá com a superexploração, que “apresenta distintos tons e a medida que o imperialismo avança, produz crises, e se recompõe de maneira progressivamente mais violenta sobre os mecanismos anteriormente criados para respaldá-lo (TRASPADINI, 2017, p. 16, tradução nossa)<sup>19</sup>.

O trabalho precário nas fazendas, corte de cana, frigoríficos e outros locais e empresas, adquire assim relevância para pensar a oposição entre modos de vida e, portanto, a agência jovem para recuperar a si mesmo e a própria vida. É neste íterim que se revela o núcleo do presente texto: como o jovem retoma à si mesmo e a terra em meio ao terrorismo de Estado, o desterro, a superexploração, as crises produzidas pelo imperialismo e pela vigência da colonização e do capital em crise, que “recoloca como imperativo vital de nossos dias, dado o espectro de destruição global, a busca de uma alternativa societal visando a construção de um novo *modo de produção* e de um novo *modo de vida*” (ANTUNES, 2011, p. 11). Voltemos à definição de Kopenawa (2015) em referência ao *karai reko* capitalista, ao mundo dos brancos de superexploração do trabalhador como “povo da mercadoria”: é um cruzamento possível com a crítica kaiowá e guarani. Se o povo da mercadoria espantou todos os espíritos – *Xapirí*, para os Yanomami, os *jara* para os Guarani e Kaiowá –, quem são os agentes políticos que estão tratando de recuperá-los, e como buscam criar novos mundos?

Kunumi me conta, em um encontro que tivemos em sua casa na aldeia Tey’i Kue, sobre seu trabalho no corte de cana. Como a maior parte dos trabalhadores da Tey’i Kue, Kunumi vende sua força de trabalho para a Usina NovAmérica, hoje propriedade da Raízen. De segunda a sábado, acorda às 3h da manhã, para alcançar o ônibus às 4h, iniciando a jornada de trabalho às 5h e finalizando entre 17h e 18h. Por receber seu salário de acordo com a quantidade de metros cortados nas “ruas”, como chamam as linhas de plantação simétrica da cana, não há salário fixo, conduzindo Kunumi, assim como qualquer outro trabalhador do corte de cana, a situações frequentes de exaustão. Nas palavras de Trovão, companheiro da retomada Guapo’y, o trabalho nesta Usina, onde trabalhou por 10 anos, é “*como se fosse trabalho escravo mesmo*”.

<sup>19</sup> Texto original: “[...] presenta distintos tonos y a medida que el imperialismo avanza, produce crisis, y se recompone de manera progresivamente más violenta sobre los mecanismos anteriormente creados para respaldarlo” (TRASPADINI, 2017, p. 16).

Na descrição de Kunumi sobre o espaço de trabalho, em meio ao canavial, há a figura vigilante do capataz. Seu desconforto com o capataz se dá pela permanência do mesmo por detrás dele e dos demais trabalhadores, observando cada movimento e a rigidez do trabalho incessante, não permitindo descanso e corrigindo Kunumi a cada passo para aumentar a produtividade. Neste relato, há uma curiosa relação do capataz com os “comitiveiros”, que exerciam o controle e aliciamento de indígenas para trabalhar para a Companhia Matte Laranjeiras, se assemelhando a escravidão por dívidas e empregando “castigos físicos e as ameaças e a vigilância constante dos ‘comitiveiros’, milicianos empregados pela companhia” (VIETTA, 2007, p. 52-5 *apud* MORAIS, 2017, p. 72).

É comum ouvir relatos sobre a falsificação de documentos para empregar homens cada vez mais jovens nas linhas de plantação e corte de cana. Os jovens Guarani e Kaiowá, entretanto, preferem trabalhar a *kokue*, a roça coletiva nas cercanias das casas, onde se produz vida e apoio mútuo: preferem lutar. Kunumi, em diversos encontros, se mostrou carregado de tristeza, na medida em que a necessidade de vender sua força de trabalho para a Usina obrigou seu afastamento dos processos de luta no Tekoha Guasu onde vive, o que poderia tê-lo conduzido ao suicídio. No mesmo dia em que me descreveu as condições em que estava trabalhando, abrigados sob a lona de uma casa na retomada do tekoha Kunumi Poty Verá, olhou nos arredores, quando um vento fresco soou e nos tocou saído das frestas da mata, ponto limítrofe da aldeia Tey’i Kue. – *Isso pra mim é liberdade* – me disse, sorrindo de outra forma, e me explicando que é diferente na reserva: *“lá, não tem vento assim, não tem esse horizonte”*. A porção de terra liberada, onde cravaram os pés e as almas, sempre será defendida a todo custo.

O presente debate traz à tona a relevância do protagonismo dos jovens nos processos de luta, tendo em vista o fato de serem maioria no corte de cana, que precariamente os insere nos canaviais para enriquecer os usineiros e a burguesia do agronegócio. Se integram, neste ponto, o suicídio, o trabalho e a luta, como um enlace macabro e ao mesmo tempo criador, pois através da luta a liberdade se faz aparecer em horizontes possíveis, nas retomadas dos *tekoha*, mas também na retomada de si. Sobre o protagonismo dos jovens, me disse Flor-que-Brilha nas cercanias do barraco de lona preta onde morava em *Tey’i Jusu*<sup>20</sup>, sob uma árvore

---

<sup>20</sup> Retomada na região de Caarapó, parte do Tekoha Guasu Dourados Amambaipagua I.

solitária, em que seu filho subia energicamente para observar o horizonte – *hoje maioria que você vê nas retomadas são os jovens né, são quem luta mais. É difícil ver muito adulto na retomada, mais é os jovens de 16 a 29 anos. Aí a gente começou a fazer auto-organização.*

O que se presume assim, é que a descolonização que se enxerga nas lutas dos jovens nos acampamentos de retomada, confrontam justamente a possibilidade sempre em aberto pela permanência da colonialidade contra os corpos rebeldes que, por um lado, desajustam a relação corpo-terra na venda de sua força de trabalho, e por outro protagonizam formas de auto-organização a partir de distintas segmentaridades:

O colonialismo implicou exatamente na produção e/ou refuncionalização e ressignificação das segmentações internas das sociedades (étnicas, de gênero e geração), de maneira que a estrutura de classes do capitalismo tende a se entrecruzar com diferenciações diversas; o colonialismo implicou a multiplicação das formas de discriminação, derivadas exatamente da necessidade de transformar as múltiplas formas de segmentação que ela incorpora e refuncionaliza em operadores de produção de desigualdade e assimetrias, ao mesmo tempo aprofundando e camuflando seu caráter de classe. (FERREIRA, 2013, p. 281).

Tais operadores procedem no sentido de uma renovada emergência da própria situação colonial, cujas derivações, com uma nova materialidade, uma nova funcionalidade, incorrem em continuidade de práticas comuns mantidas em dinâmica pelos seus mecanismos necropolíticos associados, que conjuga o estado de exceção, do estado de sítio e do biopoder alinhada aos encadeamentos étnicos, o que redefine os parâmetros conceituais da política como guerra e da produção do terror. O necropoder abriga em seu extensivo cemitério de indigentes, o homicídio, o suicídio e o racismo como políticas estatais e paraestatais, onde o cerco do corpo também gera resistências, levando em consideração que:

Se o poder ainda depende de um controle estreito sobre os corpos (ou de sua concentração em campos), as novas tecnologias de destruição estão menos preocupadas com inscrição de corpos em aparatos disciplinares do que em inscrevê-los, no momento oportuno, na ordem da economia máxima, agora representada pelo “massacre”. (MBEMBE, 2018, p. 141).

É na forma dos massacres que se potencializa a agência da morte através da rebeldia dos vivos. A ordem da economia máxima não esperava que a memória

estivesse no corpo (ainda que enterrado), e que a memória dos combatentes caídos não se curva perante o grotesco e doloroso manifesto do *karai reko* inscrito nos massacres sem fim da terra de todos os males, da terra onde tudo perece, onde as tecnologias de destruição que o agronegócio produz regem a potência devastadora das monoculturas do terror. O quadro ilustra a dimensão da economia da morte, no que tange à incorporação dos territórios indígenas às grandes empresas, latifúndios, arrendamentos ou empreendimentos imobiliários, que:

[...] tem como finalidade a inclusão dessas áreas, sem descontinuidades, para a especialização produtiva organizada a nível planetário. A presença indígena se apresenta como um impedimento para a implantação de uma civilização de alcance justamente planetário, baseada no ideal de produtividade máxima, paradigma indiscutível do capitalismo. (ADOUE, 2017, p. 175, tradução nossa).<sup>21</sup>

As áreas incluídas, no caso, são precisamente os tekoha, os territórios liberados ou semi-liberados das mãos do *agro*, disruptivos em relação ao avanço das cadeias produtivo-extrativas. São estes territórios que, outrora “não-produtivos”, na atribuição de sentido do capital à terra, nomeada de “recurso”, enfrentaram nova etapa do avanço das fronteiras bélicas do terrorismo de Estado e seus mecanismos de controle sobre os corpos. Os corpos indígenas em revolta são inseparáveis da terra, fazem parte dela, e não entram no campo de análise como fragmentos individuais. É como Kunumi, jovem guerreiro, exclamou durante situação de despejo contra a retomada Guapo’y, em Caarapó, no dia 9 de abril de 2018:

*A terra é o nosso corpo, e nós somos parte do corpo da terra. Nós indígenas somos os primeiros habitantes do Brasil, e a terra que ocupamos não é nossa propriedade. Não só porque a terra pertence à União, mas porque somos nós que pertencemos à terra, e não o contrário. Pertencer à terra, ao invés de ser proprietário dela. Então, nesse sentido, muitos povos indígenas lutam para defender a vida e o futuro das crianças que estão aqui.*

A crítica xamânica da economia política da natureza (ALBERT, 2014) pode ser encontrada nas palavras do jovem guerreiro Kunumi, palavras curiosamente semelhantes ao conteúdo grafado por Eduardo Viveiros de Castro no pequeno

---

<sup>21</sup> Do original: “[...] tiene como finalidad la inclusión de esas áreas, sin descontinuidades para la especialización productiva organizada a nivel planetario. La presencia indígena se presenta como un impedimento para la implantación de una civilización de alcance justamente planetario, basada en el ideal de productividad máxima, paradigma indiscutible del capitalismo”.



texto *Os Involuntários da Pátria* (2016). Kunumi antagoniza o povo da terra ao povo da mercadoria – *pertencer é diferente de possuir*.

Os massacres de Caarapó (14 de junho de 2016, MS), Colniza (19 de abril, MT) e Pau D’Arco (24 de maio de 2017, PA) anunciaram um ritmo sem trégua das economias da morte – mas o exército dos mortos, que já se avolumava, abriria frestas no solo, nas rachaduras dos caixões; são as suas memórias, de uma guerra inacabada, que os corporificam em sementes, como proclamam os sobreviventes do 14 de junho. As sementes, a juventude rebelde Guarani e Kaiowá, os Pyahu Kuera, nos ensinam a lutar.

#### 4 JOVENS GUERREIROS, JOVENS GUERREIRAS

Reiteramos, ao longo do artigo, o duplo sentido da palavra “retomada” conforme consta no nome da assembleia da juventude Guarani e Kaiowá. Para melhor entendimento, compartilho com os leitores minhas impressões após marcantes conversas com uma das crianças de Apyka’i<sup>22</sup>, poeta de memória inigualável. Com 13 anos de idade, cada vez que nos sentamos junto à família reduzida às margens da rodovia e do canavial, abria seu caderno de escola apresentando os novos trabalhos ou desenhos realizados nos intervalos das visitas. Como jovem guerreiro, cujos passos em seu crescimento acompanho há 3 aniversários, percebo as dificuldades de existência e do reconhecimento de si mesmo nas condições impostas pela experiência de viver em uma situação extrema, ou situação-limite. Ele nega constantemente o fato de que é Guarani e Kaiowá, e procura outras formas de identificação com o mundo não-indígena a partir das interferências de sua formação em escola (não-indígena) na cidade de Dourados.

Diversas vezes em que estive no acampamento onde estão hoje fragmentos das famílias de Apyka’i, o pequeno poeta se negou a falar em guarani, a dançar, a rezar, carregando uma vergonha e um incômodo com tais práticas por associar estes elementos ao seu olhar afetado pela violência, pelo racismo e pela miséria. Evidentemente, o menino não deixa de ser Guarani e Kaiowá, mas faz transparecer outro canto mais obscuro das trincheiras e da guerra, revestidas de trauma, que exigem outros mecanismos para narrar a violência. Em seus desenhos, são

<sup>22</sup> Atualmente, as famílias deste tekoha se encontram em acampamento à beira da BR-463 em Dourados, em frente à área ancestral reivindicada.

comuns imagens de militares, armas, helicópteros e viaturas. Um desenho que me chamou atenção, foi uma casa com um grande muro, protegido por arame farpado. A repressão conjuga-se à projeção de um espaço seguro. Os mesmos militares, agentes diretos dos despejos e outras formas de violência sofridas pela comunidade, terminam por serem referenciados pela criança como referência de poder, e conseqüentemente admirados em uma inversão total do papel que cumprem enquanto uma outra milícia privada do agronegócio. Ao mesmo tempo, em um poema que me presenteou – produzido após sua participação na grande assembleia das mulheres Guarani e Kaiowá – informa seu reencontro com a própria identidade ao longo de um espaço de lutas e encontro com seu próprio povo. Ele escreve: *lutarão para sempre/ não desistem da luta/ o sangue derramado.*

Ao pensar os devires, nos toca em especial a autodesignação por meio da qual os jovens descrevem seu próprio segmento, ao vincular a palavra *pyahu*, referente ao “novo”, a o que está por vir, ao seu coletivo de pessoas, *kuera*. Pessoas que virão a ser, portanto. Isso nos provoca a tentar entender esse espaço temporal e ontológico onde o segmento é transitório, limítrofe, fronteiro – algum lugar-pensamento (WATTS-POWLESS, 2017) entre-lugares – que produzirá o *novo*, que agencia então sua própria impermanência. Esses guerreiros que viverão para sempre, de acordo com o pequeno poeta, entre o lugar-tekoha e o futuro da “nossa terra”, o *guerrear para viver* que o jovem enquanto ser-na-luta protagoniza.

Os momentos de transição são referidos por Seraguza (2013) através do *tekoaku*, traduzido como “modo de ser kaiowa quente, característica atribuída às pessoas em estado de suscetibilidade [...], estado de desordem na vida das pessoas que o vivenciam, um estado de transição entre o ‘nós’, pertencente ao grupo, e o ‘outro’, estrangeiro ao coletivo” (p. 90-1). É o mesmo estado ao qual Schaden (1973) relaciona ao momento imediatamente posterior à perfuração labial das crianças durante o Kunumi Pepy, que também implica em uma série de restrições (inclusive alimentares) para a iniciação da criança na vida adulta, ou para tornar-se jovem. Nos referimos, portanto, a um estado de suscetibilidade relacionado a uma situação liminar, entre o antes e o depois, e, portanto, relacionada ao devir, do que se segue ao tempo de crise (CHAMORRO, 1995 *apud* SERAGUZA, 2013, p. 90) liberado justamente pelo conjunto de proibições impostas ao menino ou a menina iniciados em seus respectivos caminhos do “tornar-se” (Kunumi Pepy e Kunha gua ka’u).

As crises, em nossa leitura, estão também profundamente relacionadas aos impactos do *karai reko* – visto que as crises relativas ao *tekoaku* assumem prescrições conhecidas em tempos que antecedem a invasão europeia. Estes aspectos revelam um jovem Kaiowá e Guaraní sempre à beira do abismo, com as crises a sua espreita eclodindo como labaredas que esquentam até queimar, afetando o vir-a-ser dos jovens que se tornam guerreiros antes mesmo de se tornarem jovens. Ao trazer relatos de sua experiência na escola Yvy Poty, na aldeia Tey’i Kue, Diógenes novamente contribui para o presente debate ao colocar em questão o *futuro*:

[...] esta reflexão expressa à atenção dada à condição das crianças e jovens kaiowá, como agentes responsáveis pela continuidade do modo de ser kaiowá. Contudo, as condições atuais tornam mais complexa a educação das gerações mais novas. Durante a pesquisa era comum ouvir comentários de pais e mães que “hoje é difícil ensinar no sistema do índio, porque tem cada dia mais coisa de branco”. Entendo que esta observação reflete o aumento das agências não indígenas na educação familiar, visto que as agências se orientam pela lógica e temporalidade da sociedade nacional, que imprime à vida na aldeia uma dinâmica marcada pela temporalidade não indígena. (CARIAGA, 2012, p. 78-9).

O antropólogo alude a algumas premissas fundamentais, que nos levam às palavras de Roseli, *nhandesy* da Terra Indígena Lagoa Rica Panambi, no início da tarde seguinte ao *Jerosy Puku*<sup>23</sup>. Assim que começamos a conversar, a roda foi crescendo – principalmente por jovens mulheres, cultivando interesse por minhas perguntas acerca do *Jerosy Puku* e, posteriormente, ao papel dos jovens na “continuidade” referida por Diógenes. Roseli então afirma que “*Hoje tá muito diferente. Não é igual antes*”. Seguindo seu raciocínio, disse que um problema que enfrentam em relação a atualização do ritual, seria justamente a falta de interesse dos jovens. Isso porque “*O jeito que se aprende é chegar na casa do rezador, perguntar, cantar junto, acompanhar as palavras cantadas*”. A *nhandesy* conclui, ao ser indagada, que o jovem não vem “*porque tem vergonha, eu acho*”. Me intrigou na conversa justamente a relação entre *Teko Ymaguare* e *Teko Pyahu*, modo ser antigo e novo modo de ser, respectivamente, traduzido no olhar de Roseli sobre as transformações visíveis na realização do *Jerosy Puku*. Ela demonstra também a

<sup>23</sup> Segundo João (2011, p. 13), “[...] (canto longo), que é a prática do ritual de batismo do milho saboró (ou milho branco) [...]”.

sua preocupação em relação ao desinteresse dos jovens, assim como em relação à iminência da morte dos rezadores que manifestam saber, especialmente, os cânticos do Jerosy.

Logo, o debate transita pela dinâmica da colonialidade, de saberes racializados, e por isso, que defrontam ao modo de ser múltiplo dos Guarani e Kaiowá. Por esta razão, não se pode encerrar a categoria “criança” e nem mesmo a categoria “jovem” em uma universalidade. Tampouco, pode-se esquecer da retomada e da guerra como formas de relação direta com uma educação outra, uma pedagogia da luta para jovens e crianças. Sobre sua infância, uma amiga e interlocutora de Guyraroka traduz a retomada e a guerra como forma de educação, mesclando ao lúdico que há no cotidiano, à brincadeira que provoca tantos sorrisos ainda que em meio aos diversos cenários de crise:

*Quando meu vô iniciou a luta, a volta na aldeia Guyraroka, eu tinha 8 anos de idade. Com 11 anos pra 12, eu comecei a entrar junto na luta, na retomada, pra gente saber como é a luta, porque a gente é jovem já. Viver a realidade junto com quem já lutou há muitos anos. Na primeira retomada foi minha juventude, foi minha adolescência praticamente. Como eu posso chamar? Uma diversão arriscada. Porque é uma diversão arriscada entrar numa retomada, não é fácil, não é pra qualquer. E hoje eu continuo junto com o movimento e participando com a juventude também, na assembleia. Diversão arriscada, eu falo, é você ser mirada com arma de fogo, pistoleiro mirando pra você, pra sua família, pro povo Guarani e Kaiowá, naquele momento que você está retomando o que é seu.*

Em relação à juventude, das definições extraídas das entrevistas que realizei, os próprios jovens Guarani e Kaiowá elaboram sua concepção da categoria *juventude*, e da necessidade de erigir um movimento específico, os quais recorto das mesmas entrevistas que foram inicialmente vastas autobiografias. Afinal, o que é ser jovem para os Guarani e Kaiowá? Nos responde Yvy’i (Pequena Terra), conselheiro da RAJ, com sua interpretação:

*A intenção do movimento era retomar o que? A gente tinha um plano ali, um pensamento, bem cultural. A gente pensou de manter a tradição, de resgatar o que os nhanderu e as nhandesy tem: a reza, a fala, a história... como o tekoha é, onde estão as terras tradicionais... então, a gente queria trazer esses jovens da aldeia, esses jovens que estão na retomada, pra elas pensar como é que os nhanderu e as nhandesy se posicionam hoje. Então, há uma falta de interesse dos jovens anteriormente. A gente queria mudar*

*isso, o objetivo é trazer o jovem, animar o jovem a participar de novo. Por que no atual que a gente tá, o tempo dos jovens é muito ocupado com outras coisas, vamos dizer... tecnologia, bebida alcóolica, tráfico de drogas, e aí vai né? A gente queria mudar isso e a gente conseguiu, ao trazer os jovens pros encontros, pra participar. Muitos jovens nos encontros da RAJ começaram a se interessar pela reza, e cada um tem seu talento. Tem aqueles jovens que discursam bastante, jovens que querem mudar sua comunidade e ir pra retomada, e é isso né, acho que foi com esse objetivo, de focar nos nhanderu e nhandesy. Então o papel importante da juventude aí foi isso. A gente teve um saldo muito positivo no último encontro em Sassoró.*

A intenção de retomar ou resgatar ensinamentos de rezadores e rezadoras, a língua, a história, dialoga com a consciência das transformações, ao passo que Yvy'i diz “[...] *como é que as nhandesy estão se posicionando hoje*”. Se não havia interesse por parte dos jovens antes da RAJ, a abertura de espaço para expressão de suas potencialidades, do que querem ser e transformar, e a importância das rezas no movimento abrangeram novos sentidos de luta e existência.

Durante longa conversa com Kunumi Rendyju, ao longo da assembleia da RAJ de Sassoró supracitada, me descreveu o momento em que questiona um coletivo de jovens com o qual se relaciona, desde os tempos em que *“fazia muita coisa errada”* (ou seja, do envolvimento com os *Louco’i*), sobre o erro de parente assassinar parente, ou seja: a guerra fratricida. Sentados na madrugada em arquibancada da quadra onde a maior parte das atividades da assembleia era realizada – naquele momento, o *guachiré* –, ele explicava que obteve de seus parentes mais próximos partes remanescentes do *nhemongarai*<sup>24</sup>, que o *“trouxeram de volta”*, em suas palavras. Desde então, aproximou-se dos rezadores em razão da retomada de si. Kunha Apyka, em diálogo certo com Rendyju, que tomamos a liberdade de correlacionar pelos pontos de encontro entre suas falas, questiona a imagem dominante do jovem *“bêbado, drogado”*, sem perspectivas, que é de forma racista colocada de cima para baixo como estigma na juventude Guarani e Kaiowá, no intento de universalizar uma imagem negativa do segmento, identificando tais consequências em uma falsa essência do povo:

*Os jovens lutaram para ter o espaço da Retomada Aty Jovem, para denunciar o que acontece com os jovens, a violência... porque eu penso assim: hoje os jovens são mais vistos como alcoólatra, drogado, que não sabe o que fazer*

<sup>24</sup> Batismo Guarani e Kaiowá.

*da vida. Isso acontece muito com os jovens Guarani e Kaiowá hoje. Mas não é bem assim. A gente vê muito nas reuniões que existe muitos jovens que sabem rezar ainda, que nossa língua não tá morta, a gente usa no dia a dia. Só que a gente foi obrigado a falar em português e hoje a gente já mistura tudo. Mas o importante que a gente não pode esquecer é manter a nossa língua, porque as vezes próprios Guarani e Kaiowá é assassino de nossa própria língua. Você não pode matar sua própria língua, seu modo de ser. Então a RAJ é isso que, principalmente, a gente que tá na RAJ orienta ou fala o que tá acontecendo com os povos Guarani e Kaiowá, qual que é o Estado, o Governo, o Senado... o que estão fazendo com nosso direito, e estão violando. E isso muitas vezes não está esclarecido pros jovens. Mas quem está mais na frente vê o que acontece e a gente orienta, pra defender mesmo no território nossa educação diferenciada e na saúde qualificada. Nós povos indígenas a gente tem que ser respeitado.*

Ao afirmar que ainda existem muitos jovens que sabem rezar, que sabem “nossa língua”, e reafirmar o papel da RAJ nesse processo, a conselheira também demonstra que existem formas de superar a vergonha, reconduzir os interesses dos jovens, criar e recriar novos sonhos e fomentar esperança através da luta, para que a palavra dos antigos nunca morra. Ao perguntar para Yvy’i o que é ser jovem, eis que ele responde:

*Ser jovem é você lutar pelos seus direitos né, acho que o papel importante é isso, você sentir firme, não ter esse preconceito, por mais que há preconceito, você não se sentir dentro de si com preconceito, deixar o preconceito pra quem vai falar, mas pra ti não, senão isso enfraquece a luta. Então eu vejo: ser jovem kaiowá é você ser, tá resistindo sempre, ser jovem kaiowá é você acordar de manhã e falar: hoje é um novo dia, mais uma batalha. Acho que tudo isso é ser um jovem kaiowá, seja na cidade ou na aldeia, qualquer lugar que você esteja.*

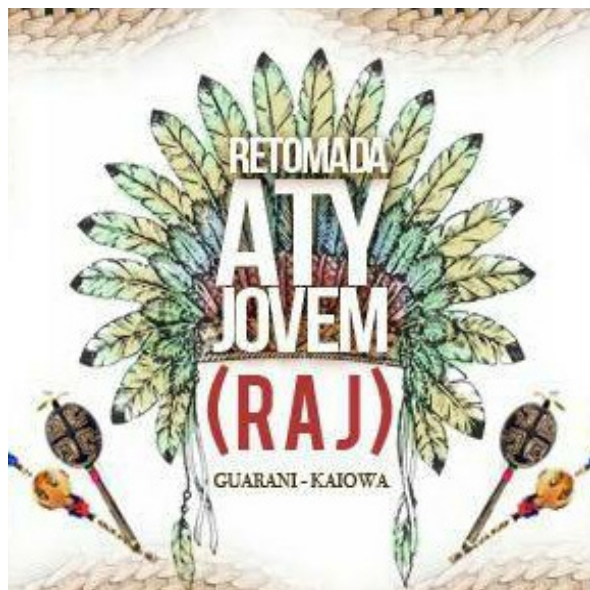
Luta, determinação, retomada de si e de ser (“não se sentir dentro de si com preconceito”), resistência: tudo isso é ser jovem kaiowá. Sobre o lugar onde o jovem pode estar, Ava Rendy oferece outras palavras, tratando do jovem na retomada e do jovem na aldeia, agregando às noções de territorialização precária e territorialização de resistência uma aproximação na concretude de sua experiência, novamente conjurando a memória dos que morreram na luta pela terra:

*Que realidade, que dia a dia que nós juventude estamos enfrentando hoje em dia! [...] Eu lembro da história lá em Nhanderu Marangatu, município*

*de Antonio João, do jovem que foi assassinado, Simião Vilhalva. Ele é meu primo, e eu fico tão sentido assim nele... ele derramou sangue, ele deu sua vida pelo povo Guarani e Kaiowá. Ele foi um exemplo jovem que não negou a raça de ser verdadeiro juventude Guarani, derramando sangue, dando a sua vida. E outro jovem também eu cito: Clodiodi, que faleceu em Caarapó, na retomada também. Isso chamou muito a minha atenção. Eu sou da aldeia indígena Pirakua, eu moro lá, a minha família é tudo de lá. Mas como eu estou nessa aldeia atual, eu não fico tão feliz, porque eu comparo com outros meus parentes, outro meu povo que tá na área retomada. São várias áreas que nós ocupamos a terra onde nossos ancestrais tinham deixado, então voltamos de novo lá. Por isso a minha consciência como jovem de hoje. Eu acho que nós jovens indígenas temos que se aproximar nas pessoas mais velhas que hoje existem ainda, que conhece a realidade da nossa cultura, que conhece a nossa realidade de reza, nosso guachiré, o nosso protetor Ñembo'e, uma arma que ninguém pode ver. Esse daí defende e protege de qualquer de todas as coisas, e esse, o ñanderu que existe hoje ainda, o ñanderu verdadeiro mesmo - nós jovens vamos se aproximar, vamos chegar mais, perguntar como é que é essa reza, essa guachiré, essa cultura. E na verdade também hoje, eu sinto como um movimento da liderança que já faleceu, várias lideranças já derramaram seu sangue, e a terra nunca não foi resolvido, pelo sangue da nossa liderança... várias lideranças já morreram né? Isso é minha preocupação e o movimento da RAJ também temos que criar uma coragem [...].*

O trecho acima, extraído da entrevista com Ava Rendy, mostra com clareza a relação da juventude guerreira com os rezadores, do movimento com a morte, e da morte com a guerra e o levante, a coragem com a memória; e as “armas invisíveis” como espectro da força que conduz a consciência do ser-na-luta. É assim que será formada a RAJ, através desta síntese cosmopolítica.

Figura 4 – Bandeira da RAJ



Fonte: Acervo da RAJ.

As origens da RAJ remontam debates internos da juventude em espaços da Aty Guasu, especificamente no ano de 2012, onde forma-se um grupo inicial que viria a estruturar a composição do primeiro conselho. Estas pessoas antes constituíam apenas um agrupamento de jovens em círculos de debate, abrindo caminho em 2012 quando elaboram, na aldeia Pirajuí, em Paranhos, uma carta cuja reivindicação central exige “o retorno do magistério indígena Ará Verá de Campo Grande para o cone sul de Dourados”. O que os debates internos reivindicaram, foi a necessidade de superar o silenciamento das vozes dos jovens no espaço das assembleias, assim como a demanda específica que surge e urge dos contextos locais desses jovens, provenientes de diferentes aldeias e retomadas ao redor do cone sul do estado. Não por acaso, as demandas apresentam a educação, a saúde, o território e a segurança como pautas chave para a emancipação, que entendem estar em íntima conexão com a conquista da autonomia. Yvy’i oferece um relato histórico da formação da RAJ:

*A RAJ começou a ser pensada na verdade em 2012. Então foram vários debates, né. Uma influência pela retomada, outra influência pra retomar esse trabalho, pra retomar a luta da juventude. Então são duas coisas: a Retomada Aty Jovem, pra retomar a juventude, e por outro motivo as*



*retomadas que aconteceram ao longo do estado. Tudo isso acho que tem a ver com a morte do Nísio, dos professores lá de Ypo'i, e assim vai, até em Caarapó, quando foi o segundo encontro, e depois disso teve os processos das retomadas. No segundo, ela já foi totalmente reconhecida em todos os lugares como união dos membros da RAJ. O primeiro encontro oficial só vai acontecer em 2016, então ela teve uma construção de 4 anos de debate. [...] tivemos o apoio de várias organizações, participações, até que a gente chegou, por parte da juventude, na criação desse nome: Retomada Aty Jovem. Em 2016 teve o primeiro encontro em Paraguassu, e ela se oficializou como RAJ. O tema principal da RAJ foi essa retomada da juventude. Tentar trazer o jovem. Se articular. O objetivo principal era animar a juventude das aldeias, das retomadas... e a RAJ sempre teve o objetivo de ser o espaço principal da juventude e dos debates, de partir da pauta da juventude, porque ela nunca foi pensada pra outras coisas, sempre foi retomar a juventude, porque é uma luta pensada pra lutar pelos seus territórios, não pra essa questão da juventude pra outras instituições se empossar do movimento.*

A inter-relação estabelecida entre avanços de retomadas e a formação da juventude, nos ilustra o papel de protagonismo deste segmento, e o processo de debate e maturação de sua organização específica, com ao menos quatro anos de construção de base no período posterior à carta da RAJ de 2012, alinhada à morte de Nísio Gomes em Guaiviry, em 2011, cujo corpo foi desaparecido após ser assassinado por pistoleiros a mando de fazendeiros da região de Aral Moreira, onde está localizada a retomada. O entendimento de um corpo jovem, seja ele o corpo afetado ou o corpo coletivo, é referência diante do movimento de “conquista de espaço”. O protesto contra capitulação por outras instituições ou partidos, inclui a interferência dos poderes municipais e estaduais, que asse- diam com frequência as comunidades, seja em período eleitoral, seja no espaço das assembleias ou no dia a dia, desde violência policial até ofertas de trabalho precário. É especialmente relevante quando Yvy'i diz que a RAJ é para “*retomar a juventude*”: como a retomada de terra, os jovens são recuperados para que não se esqueçam quem são, de onde vieram, e para onde podem ir – seja a luta, o tekoha, a escola, a universidade, o espaço que quiserem ocupar.

Ainda, mediante as constantes atualizações da memória dos mortos pela guerra, se produzem novos levantes anunciados pela juventude Guarani e Kaiowá. Não por acaso, especificamente Nísio Gomes e Genivaldo e Rolindo Vera, primos e professores assassinados, cujos corpos também foram desaparecidos após a

emboscada sofrida, remontam ao princípio de organização da RAJ, e às palavras dos jovens de acordo com suas autobiografias, que mobilizam a formação do eu “pela confluência de vozes de mortos, inimigos, animais, espíritos, objetos” (SÁEZ, 2006, p. 188):

No decorrer do tempo, a gente acabou criando uma organização, um coletivo com muitos membros da RAJ que surgiu recentemente no decorrer da luta das retomadas em várias áreas, como a Guaiviry, Kurusu Ambá, Ypo’i... recentemente foi Caarapó. O papel da juventude é importante em todos os movimentos, seja reunião de conselho da Aty Guasu ou das mulheres. [...] eu acho que o espaço não é dado, ele se conquista, você vai atrás, até você conseguir as coisas. Você não está conseguindo pra ti, você está conseguindo pra uma sociedade da juventude, eu acho que a voz do jovem é muito importante em relação a isso. Então, é uma história que eu venho construindo a mim e é o coletivo também. Eu acho que hoje com tanta luta, com tanto respeito, [...] a gente consegue ter esse diálogo com os outros jovens. E hoje a RAJ é um espaço importante, ela é muito conhecida pelos jovens Guarani e Kaiowá. E tem atuado muito em retomada, encontros... muitos jovens fazem parte dela hoje. E essa luta continua como sempre, e ela vai sempre continuar. A RAJ começou pequena, e hoje ela tá muito grande [...]. Ela surgiu por esse interesse pela luta pela retomada, pelo território. Isso é muito importante do papel da RAJ, de estar presente ali no movimento principal, que é a Aty Guasu.

Yvy’i, deste modo, reforçando o coletivo de jovens enquanto corpos dotados de agência, que se movimentam como sujeitos históricos de uma nova etapa de criação e construção de uma organização ampliada e elabora a ideia de uma “sociedade da juventude”, ou seja, como o âmbito segmentar dos jovens enquanto categoria elaboram discursos em que “a história que eu venho construindo a mim”, ao mesmo tempo “é o coletivo também”.

Enquanto assembleia, a RAJ se estrutura em maio de 2016 a partir de um encontro do conselho dos jovens na retomada de Itahy, no município de Douradina, culminando na sua constituição formal, no mesmo ano, a partir de assembleia na retomada de Paraguassu, no município de Paranhos, que podemos afirmar como o momento de fundação da RAJ. Afirmações comuns entre os jovens, quando refletem sobre os mais velhos, são as ligações das mortes das lideranças antigas e dos *nhanderu* e *nhandesy* como um dado imediato a ser contornado com a mobilização de suas bases: para auto-objetivação, para a autoafirmação,

no sentido da recuperação que colocam ser necessária através do aprendizado com os sobreviventes.

Os efeitos do capital no campo, aqui traduzidos através da guerra, se expressam em conexão direta com a condição de crise nos territórios, que procuramos apresentar contradições mediante as narrativas da juventude Guarani e Kaiowá. Ava Rendy, certa vez, sentados em mureta da casa de sua prima, na entrada da Jaguapiru em Dourados, refletia que *“O parlamento e os governos estão violentando o nosso direito, estão matando no estatuto, estão matando na bala também. Não tem pra onde ir, não tem pra onde correr”*. Essa referência torna clara a crítica Guarani e Kaiowá ao Estado e ao capitalismo e o sentido do cercamento das Reservas, logo após assumindo a relação terra-corpo como vinculação cujo sangue, já há muito derramado, reforça o elo corpo-terra nos pormenores dos cercamentos. Ele afirmava: *“mesmo que a gente morre, aí a gente vai mostrar que a terra é nossa. Mesmo que a gente derrama sangue, aí nós vamos mostrar que é verdadeiro, nós somos donos!”*. Ou seja, não ter para onde ir ou correr nos indica que por todos os lados, o agronegócio, a propriedade privada, o Estado e o capital enfim, sufocam as potências de liberdade. Voltar para o tekoha, assim sendo, é o que justifica o que há de inconciliável entre os mundos.

Por isso, talvez, tenha afirmado Yvy'i em outra ocasião, enquanto dividíamos o tereré no fim de uma tarde quente: *“não somos nós que controlamos e dominamos a natureza, mas ao contrário. Isso a gente aprende com os nhanderu. Eles já sabiam que os kará iam chegar, e que tudo seria destruído e ficaríamos sem terra. Isso eu chamo de tortura da terra, e um dia ela vai revidar”*. O tom profético mescla em uma mesma frase a antítese do pensamento moderno colonial, que hierarquiza a posição humana frente a “natureza”, esta entidade externa e supostamente controlável sobre a qual se destacaria a humanidade. Ava Rendy relembra que, na verdade, há outra lógica de pertencimento que é mútua e relacional, pois não há uma natureza separada. Não por um acaso, creio, a profecia dos *nhanderu* é imediatamente rememorada, sobre as forças externas que conduziriam a devastação e o desterro, características da invasão europeia no continente. O Estado-empresa, à vista disso, busca um modo de “integração” que pressupõe etnocídio, seja devorando territórios, seja devorando gente.

Flor-que-Brilha, como escape das cercas, traduz a noção de autonomia, que peço licença para apresentar e concluir este espaço de discussão, com intuito de

reforçar as múltiplas retomadas que a RAJ tece, tateia, comove e acolhe diante do agigantamento das máquinas de guerra:

*Sem a sua cultura, sem a autonomia dos povos indígenas, não ia conseguir. Porque a cultura dos povos indígenas é fazer assim: dança com as crianças, os jovens e adolescentes, e eles já não faziam mais. Então muitos indígenas perderam um pouco de autonomia, que é o modo de nós indígenas viver, né. O culpado disso é o governo federal. Porque ele que fez o título pros fazendeiros como se fosse deles. Faz o título da terra, quando expulsaram nossos avós, e entregou o título na mão dos fazendeiros. E hoje os fazendeiros já fala: “não, isso aqui é do meu pai, isso aqui é nosso”. Os pais deles já não tão mais hoje vivo né, eles que expulsou os povos indígenas de suas terras tradicionais. Aí criaram esse título pra comprovar que é deles, ou já fala que é deles a terra. Se a gente voltar a retomar nossa terra já fala que nós somos invasores. Não é né. [...] Muitos fazendeiros, muito juiz, muito delegado, estuda mais que povos indígenas e não reconhece o seu erro que faz. Até o juiz aumenta mais invasores no papel do que respeitar os povos indígenas, porque o fazendeiro perde um pedacinho de terra e já começa a chorar. E nós indígenas, que perdemos o Brasil inteiro?*

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Transformando a terra em metros quadrados de valor”. Se abre um confronto entre mundos. Apresento um trecho de um dos textos mais belos que tive a oportunidade de ler durante o mestrado, produzido pelo intelectual Kaiowá Eliel Benites, para conferir outros sentidos possíveis para a fala de Flor-que-brilha:

[...] é a junção das palavras *oiko* – que significa viver, caminhar, ser e, *kue* que designa o passado. Podemos traduzir como “o rastro do meu ser ou da minha vida”, afirmando que na trajetória do sujeito sua existência deixa rastros, caminhos e marcas. O *kokue* é um tipo de rastro, “um caminho por onde cada sujeito anda conforme seu jeito de ser”. (BENITES, 2018, p. 6).

São mundos, são modos de vida distintos em oposição – o sistema-mundo capitalista, o *karai reko*, de um lado; de outro, a resistência Guarani e Kaiowá. A *kokue*, que podemos traduzir por roça, recebe outra tradução de Benites, levando a pensar: os rastros deixados pelo caminho não poderiam ser a materialização da memória? Como seguir este rastro diante da guerra, os jovens tentaram nos explicar. E caminhando entre os rastros dos seres, a polarização antissistêmica que daí emerge é a luta Guarani e Kaiowá, no segmento de seus jovens atores,

através de um processo de descolonização nas ações de retomadas de terra, onde estão presentes os jovens guerreiros e guerreiras, onde as armas são o “o mbaraká, o takuapu, e a reza” – uma tríade espiritual anticapitalista; mas também na retomada de si mesmos, duplo sentido atribuído ao nome da *Retomada Aty Jovem*, reside o novo rastro e caminho.

A juventude guerreira Guarani e Kaiowá, deste modo, se soma às insurreições invisíveis que permeiam todo o país, expressando o que há de indissociável de suas pautas e suas lutas em relação às demais reivindicações e organizações de seu próprio povo. Desde os efeitos das diferentes formas de dominação sobre os corpos-territórios desviantes nas reservas, as questões de sobrevivência que no dia a dia se manifestam, os desejos materiais e imateriais que resultam do sobreviver, até as lutas por demarcações de terra, os avanços de retomadas, os confrontos diretos com o Estado brasileiro e seus tentáculos, o quanto se desfaz a monocultura do ser, do pensamento e, efetivamente, dos cultivos natimortos do agronegócio, o novo levante da juventude traduz os princípios ingovernáveis da resistência Guarani e Kaiowá. Aqueles que estão por vir, *pyahu kuera*, afinal já estão aqui, preparados para o fim do mundo, conscientes do cenário político do país e do alvorecer de um tempo de guerras. O latifúndio se encastela na gerência do Estado brasileiro, marchando impiedosamente ao lado do avanço do fascismo e de um estado de exceção de novo tipo, que ainda não podemos prever para onde nos conduzirá. Os ataques contra os povos indígenas, camponeses e quilombolas, entretanto, seguem o ritmo dos séculos, trazendo de volta dos túmulos da história, das estátuas dos pretensos vencedores, o fantasma dos primeiros colonizadores. O que posso concluir, porém, é que nada disso encerrará a potência do constante vir-a-ser, dos sempre novos guerreiros e guerreiras retomando a si, aos outros, e dos Outros que os usurparam.

A jovem guerreira Flor-que-Brilha, indicando permanência – da luta –, fim – de tudo, as ruínas que não tememos –, e o novo – o *tekoha* retomado, a retomada de si –, com um olhar sereno no dia anterior ao iminente despejo (não consumado) de Tey’i Jusu, dizia com voz de nuvem tempestuosa, preste a desabar, amaciada pelo silêncio que antecede a abertura de seus raios e a ventania chuvosa:

Essa luta vai parar só no dia do fim do mundo. Aí todo mundo morre: branco morre, índio morre, todo mundo. E essa luta vai em frente. Mas pra gente ficar com a cabeça abaixada, isso nunca. O fazendeiro pode até gritar pelo grito de misericórdia, mas a gente vai retomar o *tekoha*.

Figura 5 – Jovens Guarani e Kaiowá bloqueiam rodovia contra a PEC 215 e o Marco Temporal



Fonte: Acervo pessoal.

## REFERÊNCIAS

ADOUE, S. B. De incêndios e especialização produtiva: sobre o agronegócio florestal exportador no Chile. *Revista Nera*, Presidente Prudente, v. 21, n. 43, p. 101-26, maio/ago. 2018.

ADOUE, S. B. Los pueblos de los bosques y el desarrollo: las retomadas indígenas en Brasil. In: FÉLIZ, M.; PINASSI, M. O. (Org.). *La farsa neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2017.

ADOUE, S. B. *Rodolfo Walsh, o criptógrafo: relações entre escrita e ação política na obra de Rodolfo Walsh*. 2008. 210 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

ALARCON, D. F. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia*. São Paulo: Editora Elefante, 2018.

ALBERT, B. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos: notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campus*, Paraná, v. 15, n. 1, p. 129-44, 2014.

ANTUNES, R. Introdução. In: MÉSZAROS, I. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.

BARROS, I. F. O agronegócio e a atuação da burguesia agrária: considerações da luta de classes no campo. *Serviço Social e Sociedade*, São Paulo, n. 131, p. 175-95, jan./abr. 2018.

BENITES, E. *Kokue*: modelo de produção guarani kaiowa. In: ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 1., nov. 2018, Dourados, MS. *Anais [...]*. Dourados: UFGD, 2018.

BENITES, T. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá*: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

CARIAGA, D. E. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue*. 2012. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2012.

CONSELHO CONTINENTAL DA NAÇÃO GUARANI [CCNAGUA]. *Que respeitem nossas crianças e nossa forma de vida*: Manifesto do CCNAGUA, de 23 de março de 2018. Asunción: CCNAGUA. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/04/DOCUMENTO-CCNAGUA-CRIANC%CC%A7AS-KAIOWA001.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI]. Caveirão, tiros e feridos: o ataque de seguranças privados e policiais às retomadas Guarani e Kaiowá. *CIMI*, Brasília, 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/01/caveirao-tiros-feridos-seguranças-policiais-retomadas-guarani-kaiowa/>. Acesso em: 22 set. 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO [CIMI]. Retomadas Guarani Kaiowá acumulam ataques recentes com destruição, feridos e morte. *CIMI*, Brasília, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/09/no-coracao-das-trevas-retomadas-guarani-kaiowa-acumulam-ataques-com-destruicao-feridos-e-morte/>. Acesso em: 22 set. 2020.

CUSICANQUI, S. R. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010.

DRUMMOND DE ANDRADE, C. *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERREIRA, A. C. *Tutela e resistência indígena*: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. 2013. 410 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2013.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HECTARES. Disponível em: <https://hectaresdourados.com.br/>. Acesso em: 22 set. 2020.

IZÁ PEREIRA, L. O processo de estrangeirização da terra na América Latina: o estudo de caso da Argentina. *Boletim Dataluta*, Presidente Prudente, n. 125, p. 1-18, mai. 2018.

JOÃO, I. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi*: origem e fundamentos do canto ritual *Jerosy Puku* entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. 2011. 119 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2011.

JOHNSON, F. M. *Pyahu Kuera*: uma etnografia da resistência jovem guarani e kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2019. 187 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu*: Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

MARTIN-BARÓ, I. Guerra y salud mental. *Papeles del psicólogo*, Madrid, ano 2, n. 56, jun. 1993. Disponível em: <http://www.papelesdelpsicologo.es/resumen?pii=585>. Acesso em: 10 nov. 2020.

MARTINS PEREIRA, J. A teoria da necropolítica e a colonialidade no Brasil Contemporâneo [resenha: MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.]. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 25, n. 55, p. 367-71, dez. 2019.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: N-1, 2018.

MEDINA, Ettore Dias. *Vozes de trabalhadores na ditadura civil-militar*: ensaios sobre literatura, memória e testemunho. 2015. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Araraquara, SP, 2015.

MORAIS, B. *Do corpo ao pó*: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

PEREIRA, L. M. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul*: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. Dourados: Editora UFGD, 2012.

PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política Guarani e Kaiowá*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2012.

PEREIRA, L. M. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Tellus*, Campo Grande, v. 3, n. 4, p. 137-48, 2003.



ROCHA, O. G. Projetos de morte na serra norte de Puebla (México): a geofagia capitalista avança sobre o comum. *In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA*, 8., nov. 2017, Curitiba. *Anais [...]*. Curitiba: SINGA, 2017.

SÁEZ, O. C. Autobiografia e sujeito histórico indígena. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 76, p. 179-95, 2006.

SERAGUZA, L. O. S. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani: de Aña à Kuña*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2013.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

TRASPADINI, R. Breve genealogia del capitalismo dependiente latino-americano: la superexplotación como combustible del neodesarrollismo. *In: FÉLIZ, M; PINASSI, M. O. (Org.). La farsa neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2017.

WATTS-POWLESS, V. Lugar-pensamento indígena e a agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a mulher céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 11, n. 1, p. 250-72, jan./jun, 2017.

### **Sobre o autor:**

**Felipe Mattos Johnson:** Doutorando em Antropologia no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa (ULisboa). Mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: felipemattjo@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4180-9485>

Recebido em: 28/11/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020

# A toponímia de comunidades quilombolas do Centro-Oeste: relações entre língua, cultura e história nas formas de nomeação

*The toponymy of Quilombola communities in the Midwest: relations between language, culture and history in the forms of appointment*

Nagila Kelli Prado Sana Utinói<sup>1</sup>  
Aparecida Negri Isquerdo<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.752>

**Resumo:** Este artigo tem como propósito discutir questões históricas, sociais e ideológicas relacionadas às nomeações de comunidades quilombolas, situadas na região Centro-Oeste, devidamente certificadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) até 2016. O estudo pauta-se na análise toponímica das denominações das 131 comunidades quilombolas que compõem o *corpus* deste estudo que, por sua vez, reuniu 131 topônimos, assim distribuídos: Mato Grosso (78); Goiás (32); Mato Grosso do Sul (21). Busca-se examinar em que proporção os topônimos que nomeiam essas comunidades refletem aspectos linguísticos, históricos, culturais relacionados aos povos africanos no Brasil. Para tanto, toma-se como parâmetro o referencial teórico Dick (1990; 1992; 1998; 2008) para a análise dos topônimos; as contribuições de Castro (2001; 2003); de Petter (2004) e de Petter e Cunha (2015) para a análise da questão da presença de línguas africanas no léxico do português do Brasil. Em termos linguísticos, dos topônimos analisados, 2,96 % são de base africana; 6,10% são de origem indígena e 90,94% provêm da língua portuguesa e/ou de outras línguas europeias. Dentre as línguas africanas representadas no recorte de topônimos estudados, destacam-se as línguas kwa (*Exu*), kikongo Kimbundu (*Monjolo*; *Kalunga*). No que se refere à natureza dos nomes, predominam topônimos de natureza antropocultural com destaque para os sociotopônimos (*Família Bispo*; *Família Jarcem*) e os hagiotopônimos (*Santo Antônio*; *São João Batista*). Os de natureza física predominam os geomorfotopônimos seguido dos fitotopônimos. A predominância de nomes de santos do hagiológico romano que têm seus correspondentes nos cultos africanos apontam para a história do afro-brasileiro e seu ideário. Em síntese, o estudo demonstra a importância

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, Brasil.

dos topônimos como marcadores ideológicos, pois por meio da toponímia pode-se recuperar aspectos culturais, no caso, indícios do *modus vivendi* do povo africano em território brasileiro e a questão da valorização das línguas africanas no léxico e por extensão, na toponímia.

**Palavras-chave:** toponímia; história, cultura, ideologia.

**Abstract:** This article aims to discuss historical, social and ideological issues related to the nominations of quilombola communities, located in the Midwest region, duly certified by IBGE (Brazilian Institute of Geography and Statistics) until 2016. The study is based on the toponymic analysis of denominations of the 131 quilombola communities that make up the corpus of this study, which in turn brought together 131 toponyms, distributed as follows: *Mato Grosso* (78); *Goiás* (32); *Mato Grosso do Sul* (21). It seeks to examine to what extent the toponyms that name these communities reflect linguistic, historical, cultural aspects related to the African peoples in Brazil. For this purpose, the theoretical framework Dick (1990; 1992; 1998; 2008) for the analysis of toponyms; the contributions of Castro (2001; 2003); Petter (2004) and Petter and Cunha (2015) for the analysis of the question of the presence of African languages in the Brazilian Portuguese lexicon. In linguistic terms, of the toponyms analyzed, 2.96% are African-based; 6.10% are of indigenous origin and 90.94% are from Portuguese and /or other European languages. Among the African languages represented in the study of toponyms studied, the languages of Kwa (*Exu*), Kikongo Kimbundu (*Monjolo*; *Kalunga*) stand out. With regard to the nature of names, toponyms of an anthropocultural nature predominate, with emphasis on sociotoponyms (*Família Bispo*; *Família Jarcem*) and hagiotoponyms (*Santo Antônio*; *São João Batista*). Those of a physical nature predominate the geomorphopoponyms followed by the phytotoponyms. The predominance of the names of saints from the Romanogic hagiology have their counterparts in African cults point to the history of Afro-Brazilians and their ideas. In summary, the study demonstrates the importance of place names as ideological markers, because through toponymy, cultural aspects can be recovered, in this case, evidence of the *modus vivendi* of the African people in Brazilian territory and the question of the valorization of African languages in the lexicon and by extension, in toponymy.

**Keywords:** toponymy; history; culture; ideology.

## 1 INTRODUÇÃO

É perceptível a raridade de trabalhos escritos em língua portuguesa ou realizados por pesquisadores portugueses e brasileiros sobre topônimos de base africana na toponímia brasileira. Ainda que não tão representativos quanto os da toponímia indígena, os nomes de lugares de base africana podem refletir

questões linguísticas e ideológicas complexas. Essa lacuna por si só justifica este estudo, cujos resultados podem refletir índices das relações culturais e econômicas historicamente estabelecidas entre África, Brasil e Portugal, sobretudo, a partir da Lei n. 10.639/2003, que tornou obrigatória a inclusão da história africana e da cultura afro-brasileira no currículo da Educação Básica (Ensino Fundamental e Médio).

Estudos toponímicos que tenham como objeto de investigação a influência africana na seleção dos nomes de lugares devem partir de fundamentos da Linguística africana que, por sua vez, conduz à Linguística descritiva que busca descrever como uma língua funciona, em um dado momento da sua história, analisando a sua configuração formal. No caso das línguas africanas, pode contribuir para o conhecimento da história da África e, também, a possibilidade apontada por Childs (2003) de que o continente africano seria onde a espécie humana poderia ter aparecido pela primeira vez.

O conhecimento acerca das línguas africanas é importante para melhor interpretação de situações de contatos linguísticos, da presença de pidgins e de crioulos convivendo com a língua portuguesa, assim como para a compreensão das estruturas das línguas que foram transplantadas para o Brasil durante o período do tráfico de negros como escravos e as suas respectivas contribuições para a formação do léxico do português do Brasil e, por extensão, da toponímia brasileira.

Este artigo tem a pretensão de examinar aspectos da manifestação de línguas africanas na toponímia das 131 comunidades quilombolas pertencentes à região Centro-Oeste do Brasil, certificadas até 2016<sup>2</sup>, buscando identificar manifestações de aspectos desse processo na nomeação dessas comunidades. Buscam-se, pois, respostas sobre possíveis influências das línguas e culturas africanas na toponímia quilombola dos três estados do Centro-Oeste e, por extensão, a presença de indícios de tendências ideológicas na nomeação das comunidades em estudo.

---

<sup>2</sup> Este trabalho discute resultados parciais de uma pesquisa mais ampla em desenvolvimento como projeto de tese de doutorado que tem, como objeto de investigação, a toponímia de comunidades quilombolas situadas nas cinco grandes regiões geográficas do Brasil, certificadas até 2016.

## 2 APONTAMENTOS DE NATUREZA HISTÓRICA

De acordo com Capucho (2008, p. 257), a partir da segunda metade do século XV, com o início da época das navegações e da fase de expansão portuguesa, o português foi levado, juntamente com os homens, para outras partes do mundo, chegando a África, a Ásia, a América. Os navios carregavam não só pessoas, mas também línguas e cultura(s) que se instalaram nos novos territórios e estabeleceram contatos com populações nativas e com elas tentaram comunicar. Nesse cenário, questões políticas dominantes na época e a permanência dos portugueses nesses territórios proporcionaram situações para que a língua de origem dos colonizadores fosse imposta, originando variados processos de miscigenação e proporcionando um ambiente de pluralidade linguística. A necessidade imediata de estabelecer comunicação favoreceu, num primeiro momento, a formação de pidgins, ou seja, formas de línguas veiculares em contato por necessidades de comunicação entre falantes locais cujas línguas maternas eram tão diversas quanto os espaços geográficos onde se situavam os povos nativos e os portugueses colonizadores.

Assim, no caso do Brasil, ao se reconhecer que as línguas de substrato do português brasileiro são expressões culturais aceita-se a tese de que a presença africana foi marcante na formação da nação brasileira, o que conduz à reflexão acerca da história e da construção de identidade do Brasil. Os dados demográficos da população no século XIX (Quadro 1) demonstram que os portugueses e descendentes constituíam apenas um terço da população no território brasileiro.

Petter e Cunha (2015, p. 222) registram que o tráfico negreiro iniciou no Brasil em 1502 e foi extinto em 1860. Nesse período, segundo as mesmas autoras, vieram para o Brasil, aproximadamente, 3.500.000/3.600.000 africanos. Desta forma, o tráfico de escravos acabou atuando como processo inerente à colonização e à exploração da terra brasileira e, nos anos subseqüentes, quando o quantitativo de povos não europeus constituiu a maioria absoluta. O quadro de Alberto Mussa (1991), reproduzido a seguir, traz dados acerca do exposto.

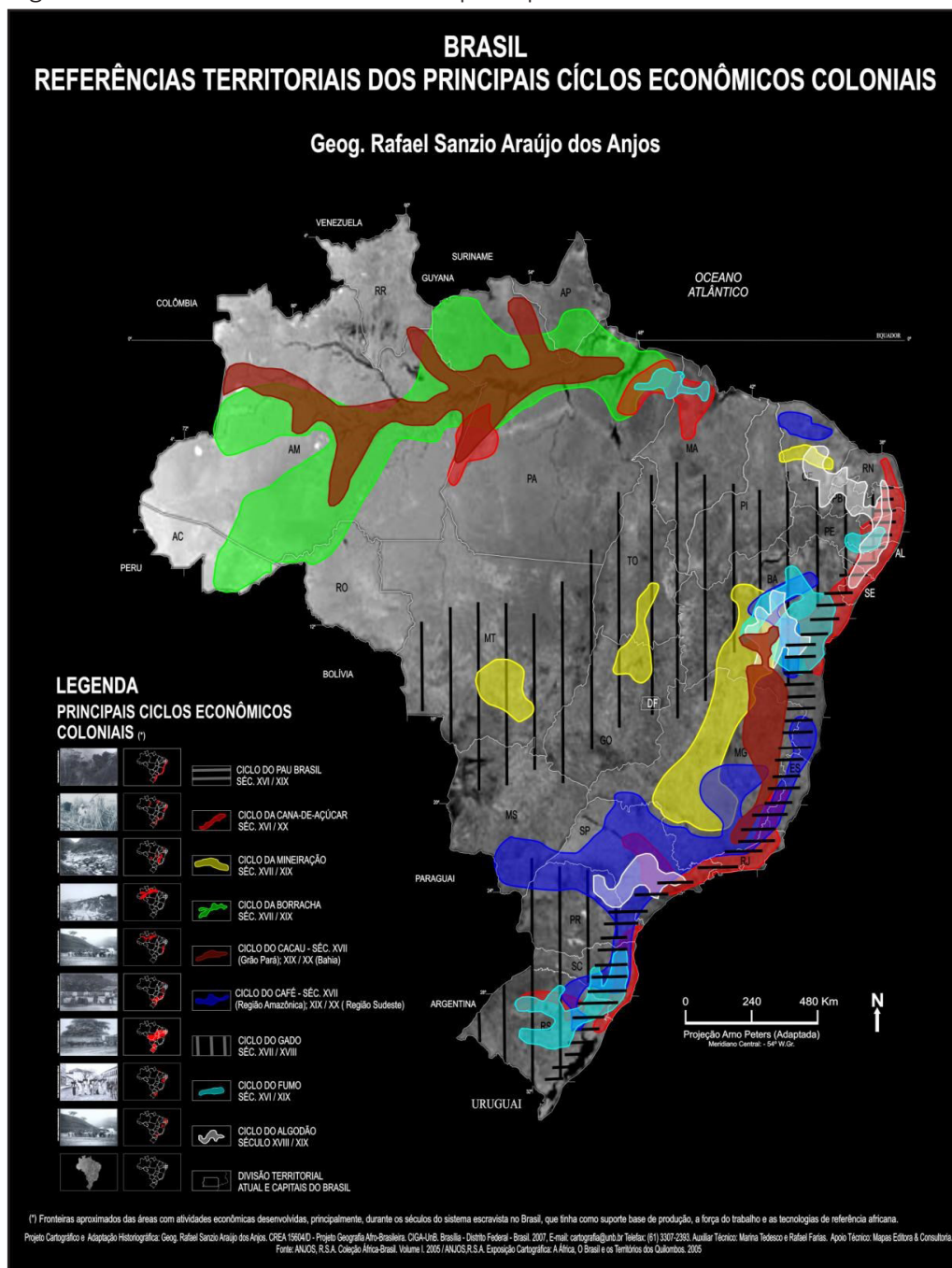
Quadro 1 – Número de africanos, indígenas e europeus no Brasil (séculos XVI a XIX)

	<b>1538-1600</b>	<b>1601-1700</b>	<b>1701-1800</b>	<b>1801-1850</b>	<b>1851-1890</b>
<b>Africanos</b>	20%	30%	20%	12%	2%
<b>Negros brasileiros</b>	-	20%	21%	19%	13%
<b>Mulatos</b>	-	10%	19%	34%	42%
<b>Branco brasileiros</b>	-	05%	10%	17%	24%
<b>Europeus</b>	30%	25%	22%	14%	17%
<b>Índios integrados</b>	50%	10%	8%	4%	2%

Fonte: Mussa (1991, p. 163).

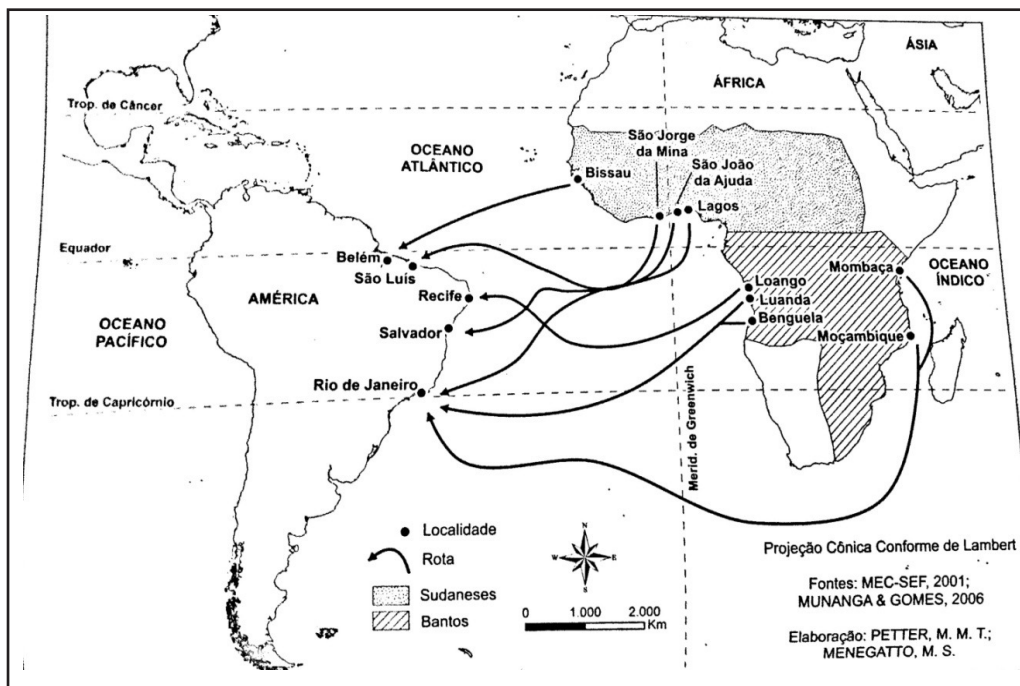
Conforme Prandi (2000, p. 52-65), a escravidão teve início no Brasil no século XVI, com o denominado ciclo da Guiné<sup>3</sup>, quando foram trazidos para o novo território os povos, grosso modo, chamado de sudaneses. Na sequência ocorre o ciclo do Congo e Angola, que foi responsável pelo tráfico de negros denominados bantos. E, em meados do século XVIII, o ciclo “Baiano” em que ocorriam as embarcações de escravos na Bahia. Havia certa preferência pelos escravos vindos da região da África da baía do Benim. Já no século XIX, os povos escravos foram trazidos de todas as regiões da África com predominância de Angola e de Moçambique. No século XIX o ciclo da Costa de Minas trouxe novamente os sudaneses. As figuras, a seguir, mostram a localização dos principais ciclos econômicos (Figura 1) e as principais rotas do tráfico transatlântico (Figura 2). No século XIX o ciclo da Costa de Minas trouxe para o Brasil novamente os sudaneses.

Figura 1 – Referências territoriais dos principais ciclos econômicos coloniais



Fonte: Rafael Sanzio Anjos (2010, p. 8).

Figura 2 – Mapa das principais rotas do tráfico transatlântico



Fonte: Petter e Cunha (2015, p. 224).

Como resposta às necessidades prementes de comunicação entre os colonizadores e a população local, os pidgins de base portuguesa surgem, na África e, posteriormente, na Ásia, por imposição da língua de poder. Esse poder revelou-se, aliás, não só nos contatos internos locais com as populações nativas, mas, também, na comunicação necessária ao estabelecimento de trocas comerciais ou administrativas com outros europeus, pelo que o português se tornou língua franca em África e na Ásia, no decorrer o do século XVI (PINHEIRO, 2008).

A conquista do périplo africano pressupôs, portanto, o domínio cartográfico de uma territorialidade, o conhecimento de populações costeiras e suas línguas. No fim do século XV, os portugueses já haviam desenvolvido um interessante programa para o enfrentamento e o tratamento sistemático das dificuldades de comunicação e, mais tarde, das próprias línguas que iam sendo contatadas. Muitas das viagens a África não tinham como objetivo específico, ou único, o estabelecimento de relações comerciais ou a obtenção de escravos como força de



trabalho, mas sim, conseguir intérpretes (em grande medida, também escravos), com vistas a garantir a comunicação na subsequente continuidade do empreendimento expansionista-colonial (PINHEIRO, 2008).

Na verdade, as comunidades multilíngues foram o cenário onde ocorreu a formação das línguas crioulas, uma vez que esses grupos tiveram pouco acesso ao modelo da língua portuguesa, uma vez que o quantitativo de falantes do português era inferior em seus grupos de convívio. Também pode ter ocorrido a perda parcial da funcionalidade das outras línguas maternas e a mistura entre línguas. De acordo com Pereira (1992, p. 268) “[...] estas condições ocorriam em zonas de concentração e isolamento das populações miscigenadas (como em Korlai, na Índia), longe das suas terras e culturas de origem, em particular, em plantações e em ilhas como as de Cabo Verde e S. Tomé, mas também nas fortificações costeiras edificadas pelos Portugueses nos séculos XV e XVI (como Cananor e Cochim)”.

A interferência das culturas dos imigrantes e dos costumes das diferentes sociedades que aportaram no Brasil foi muito forte na língua portuguesa e na sociedade que se formava. Houve adaptações aos costumes, ao modo de vida, à maneira como as pessoas se comunicavam umas com as outras, para se fazerem compreender. Essas adaptações, que aperfeiçoaram a língua portuguesa falada no Brasil, identificam a sociedade brasileira de então. Era uma maneira de os brasileiros terem identidade, se estabelecerem como pertencentes à pátria brasileira e à cultura que nela se estabelecia.

Nesse contexto, um dado significativo apontado por Ribeiro (1995) é a tese de que os africanos seriam, eles mesmos, os principais difusores da língua portuguesa que eles aprendiam oralmente no convívio com seus colonizadores. Reprimidos pela política de separação étnica e linguística, eram obrigados a aceitar o português como mecanismo de contato, tanto com os demais escravos, quanto com os não-escravos. Conforme o autor, “[...] fazendo-o, se reumanizou [...] conseguindo dominar a nova língua, não só a refez, emprestando singularidade ao português do Brasil, mas também possibilitou sua difusão por todo o território” (RIBEIRO, 1995, p. 220).

De acordo com Botelho e Stolberg (2009, p. 263), soma-se ao exposto o fato:

[...] de existir grande número de africanos vivendo em terras brasileiras, o declínio da mão-de-obra indígena, especialmente nas regiões do Nordeste

e Sudeste, onde o português brasileiro já se configurava como língua predominante. Nas regiões do Sul, ainda com forte presença tupi e das línguas gerais dos jesuítas e dos bandeirantes, crescentes levas de imigrantes europeus, a abertura de novas frentes de exploração agropecuária e a consequente expulsão das populações autóctones trouxeram gradativamente, também para essa região, o domínio do português. Durante o período dos quilombos, a identidade africana pôde se manifestar de forma una. Existem registros dessas comunidades de fugitivos dos martírios da escravidão que datam desde meados do século XVII e vem até a atualidade, quando as comunidades foram reconhecidas como descendentes diretos dos próprios quilombolas. Nesses locais, acredita-se que não eram faladas línguas africanas propriamente ditas, mas línguas gerais que mesclariam o português brasileiro em formação, o português europeu, línguas africanas variadas como fulfuldé, wolof, serei, temre, mande, kwa, ghe, ewen, gen, oj'a, fous, yoruba, nagô-ketu, nupe, igbo, ijó, tchadico, haussá, kanuri, somente para citar alguns, além das línguas indígenas. A proximidade com os futuros centros urbanos trazia sempre sua influência para dentro da comunidade e vice-versa; esses indivíduos exportavam sua produção linguística diária para as camadas da população com as quais tinha contato.

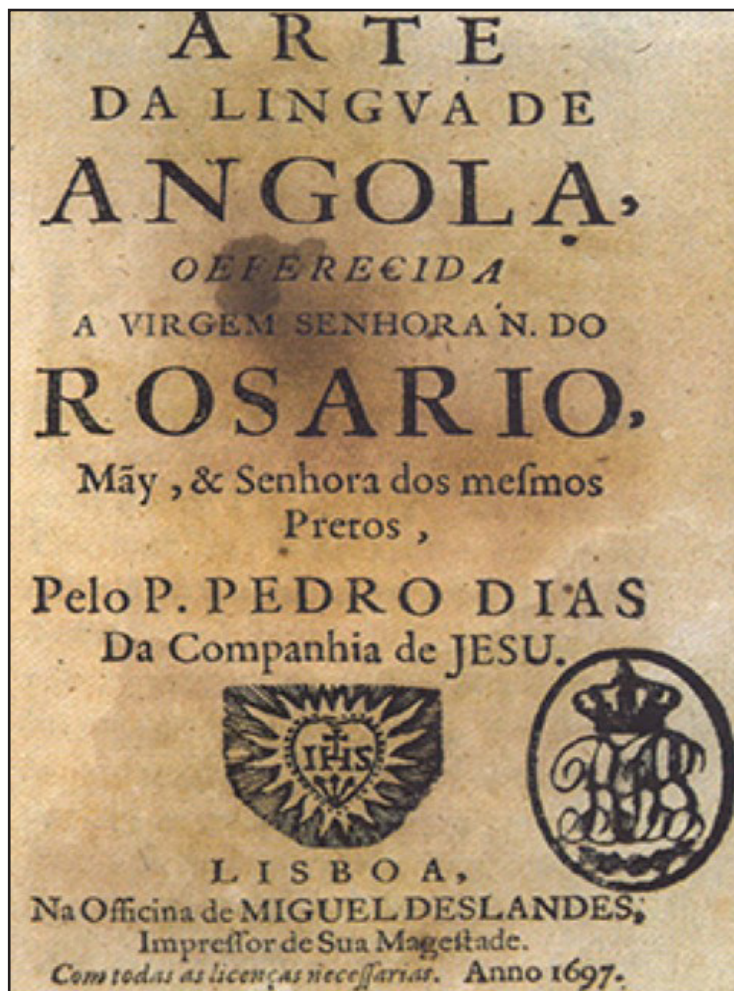
Na verdade, a consolidação da língua portuguesa em terras brasileiras ocorreu de fato por força das ações do Marquês de Pombal que, em 1758, obrigou oficialmente o uso da língua transplantada e proibiu a utilização da língua geral<sup>4</sup> que garantia a comunicação entre os habitantes do território, além de ter expulsado os jesuítas, principais protetores da língua franca em terras brasileiras. Além disso, a vinda da Família Real para o Brasil, em 1808, também favoreceu a imigração de muitos portugueses para as terras brasileiras. A partir da independência política do Brasil (1822), as discussões em torno da questão da língua nacional tornaram-se mais presentes no parlamento brasileiro (LIMA; SALOMÃO, 2013).

O primeiro documento de que se tem registro escrito no Brasil acerca dos estudos das línguas africanas, conforme Petter (2004), é a gramática de 1697, a *Arte da língua de Angola*, oferecida à Virgem Nossa Senhora do Rosário Mãe e Nossa Senhora dos Meninos Pretos, escrita pelo Pe. Pedro Dias da Companhia de Jesus, na Oficina de Miguel Deslandes, impressor de Sua Majestade, com todas as licenças necessárias – Ano de 1697, 14,5 cm de dimensão e 48 páginas.

---

<sup>4</sup> cf. Lagorio e Freire (2014) acerca da temática das línguas gerais no Brasil.

Figura 3 – Primeiro documento escrito no Brasil sobre línguas africanas



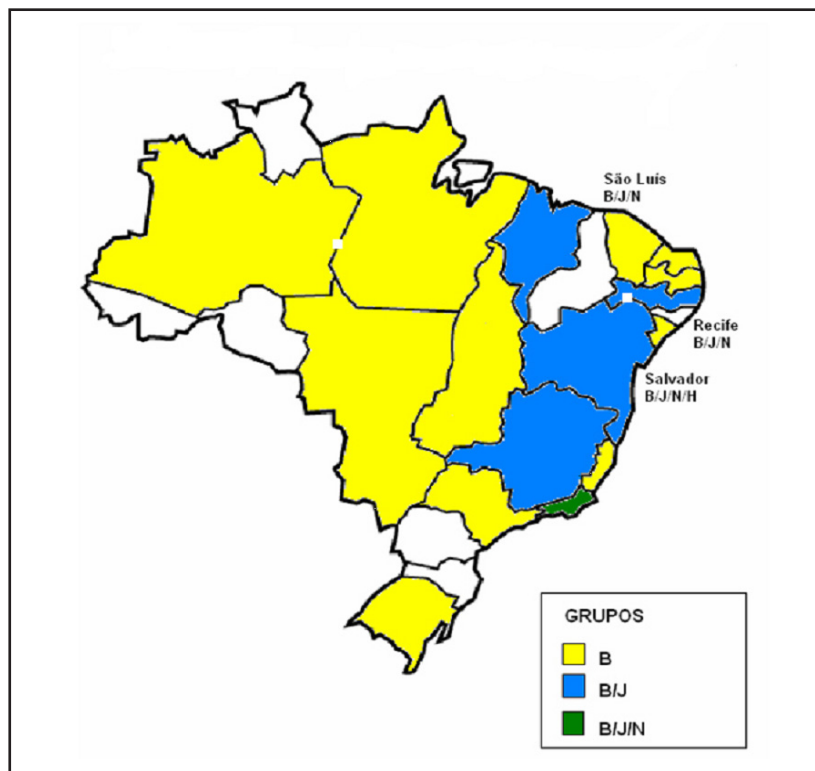
Fonte: Petter (2004, p. 23).

O autor desse trabalho era português, jesuíta, médico e jurista, que viveu a infância no Brasil e redigiu essa gramática na Bahia para os jesuítas que iriam cuidar dos escravos originários da Angola. A importância dessa gramática é o testemunho do uso da língua africana quimbundo no território brasileiro. Ainda segundo Petter (2004), as contribuições da Linguística africana para as teorias linguísticas têm grande significância, uma vez que os dados originários da África

colaboraram para corrigir teorias linguísticas eurocêntricas. Quando se trata dos africanismos na toponímia brasileira, têm-se os estudos das contribuições das línguas africanas mais faladas no país, como línguas da família Banto (quimbundo, kuicongo e umbundo) e as da família Kwa (Iorubá).

Já ao se tratar, especificamente, sobre os estudos da toponímia africana a partir de Dick (1990), deve-se seguir algumas etapas metodológicas, inicialmente, com análises dos principais componentes étnicos imigrados, a classificação das línguas e o exame dos designativos, no que se refere à sua natureza semântica e às suas áreas de ocorrência. Dessa forma, por intermédio do mapa etnológico africano de Castro (2003) pode-se observar os possíveis grupos que se espalharam pelo Brasil: (B) Banto, jeje-mina (J), nagô-iorubá (N) e hauçá (H). Vejam-se os grupos mais detalhadamente no mapa a seguir.

Figura 4 – Esboço do mapa etnológico africano no Brasil



Fonte: Castro (2003, p. 25).

Além desses procedimentos e reconhecimentos, Dick (1990) ainda considera importante valorizar os conhecimentos genéricos da problemática do negro no país:

Elemento alógeno, o africano que aqui se fixou, desde a segunda metade do século XVI, criou raízes no território e se tornou responsável pelo stock mestiço (mulatos e pardos) dos mais representativos no conjunto da população brasileira, se levarmos em conta as estatísticas elaboradas [...] Apesar de o tráfico negreiro ter tido como uma de suas causas a mão de obra barata, destinada, no Brasil ao trabalho agrícola nas plantações de cana-de-açúcar, fumo, cacau, café e algodão, dispersas pelas da Bahia, Sergipe, Pernambuco, Alagoas, Paraíba, Rio de Janeiro, São Paulo, Maranhão e Pará; os nas minerações das Gerais, Mato Grosso e, mesmo, no aproveitamento em serviços domésticos e/ou urbanos, não se pode considerar o negro como um elemento meramente “marginal” à sociedade brasileira. (DICK, 1990, p. 137-8).

Nos estudos toponímicos realizados no Brasil de modo geral, observa-se a pouca frequência de nomes de procedência africana, embora o número de negros tenha sido bastante significativo em todo o território. Essa “ausência” conduz à possibilidade de estudo de uma toponímia marcada ideologicamente pelo poder dominante da época, retratando o preconceito e discriminação dos povos africanos organizados em comunidades denominadas quilombolas.

Nesse contexto, não pode ser desconsiderado o fato de nos dois primeiros séculos do Brasil Colônia ser predominante no Brasil a população indígena, característica que vai se atenuando no decorrer do período colonial à medida que os mulatos descendentes do processo de miscigenação se tornaram a maioria absoluta da população brasileira, fenômeno que explica o fato de, nos séculos seguintes, mesmo com a chegada de novos contingentes de imigração europeia ao território brasileiro, ocorrer a predominância da população negra e, posteriormente, de afrodescendentes.

É fato que, durante o período colonial, foi estabelecido um estreito contato entre o português e as línguas africanas, além de os processos de pidginização e crioulanização decorrentes desse período sempre marcarem as discussões daqueles que se ocupam da caracterização sócio-histórica do português do Brasil.

Motivados pela necessidade de afirmação de uma língua própria brasileira, no início do século XX, alguns teóricos, como Mendonça (1973), atribuíram a motivação de todas as características diferenciadoras do (PB) e (PE) às influências

africanas. Entretanto, não se pode negligenciar a ocorrência da transmissão irregular, sobrevivendo possíveis crioulos e semicrioulos decorrentes do aprendizado “imperfeito” do português por falantes africanos.

Mattos e Silva (2004), por exemplo, em seu livro *Ensaio para uma sociohistória do português brasileiro*, trata no primeiro capítulo sobre “a emergência de uma língua nacional: trajetória convergente”. Esse enunciado sintetiza a situação linguística do século XVIII, quando o português foi definido por Marquês de Pombal como língua da colônia e implementado o ensino leigo no Brasil, logo após a expulsão dos jesuítas. Essa atitude política mudou o curso histórico da chamada língua geral, que poderia ter sido a majoritária do país.

No entanto, para um estudo toponímico que considere as influências africanas na língua portuguesa no Brasil, torna-se necessário reconhecer a heterogeneidade e as diversidades do português em todos os níveis linguísticos. Não pode ser desconsiderado, por exemplo, que muitos aspectos fonéticos e fonológicos das variantes regionais e sociais da língua vernacular brasileira são atribuídos a interferências africanas. Também é notório que o léxico do português brasileiro foi bastante enriquecido com termos e expressões herdados das línguas africanas e, grande parte deles, são relacionados aos cultos afro-brasileiros.

Se por um lado o preconceito social e racial interferiu de forma significativa na língua brasileira, por outro, não há como negar a importância dos africanismos na formação do léxico do português do Brasil. Houaiss (1985, p. 71), por exemplo, argumenta que “a política sistemática seguida pelo Brasil para com os negros foi, desde o século XVI, glotocida, isto é, matadora de suas línguas”. Essa assertiva remete a questões políticas que envolveram e desprestigiaram o contato do português com as línguas africanas.

Tratar das possibilidades das línguas africanas faladas no Brasil implica rememorar que a região denominada Senegâmbia<sup>5</sup> abasteceu boa parte do

---

<sup>5</sup> “A região da Senegâmbia, reúne as bacias dos rios Senegal e Gâmbia, é um pouco afastada do arco do Níger, na metade do caminho entre o Saara e a floresta” (BARRY, 2010, p. 313). “No interior, uma grande particularidade física da região da Senegâmbia é o vale do Senegal. Ela está margeada ao norte e no sul por baixas planícies costeiras e, no noroeste, no oeste e no sudoeste, por planaltos arenosos, dentre os quais o Hōdh (Hawd)” (ANDAH, 2010, p. 621). “A parte setentrional da Senegâmbia entre os rios Gâmbia e Senegal sofreu, por sua vez, uma profunda

mercado colonial no século XVI, pois os portugueses deportaram membros de vários povos, como os manjacas, balantas, bijagos, mandigas, jalofo e, a partir do século XVI-XVIII, Angola e Congo abasteceram o mercado escravocrata brasileiro (MOTA, 2018, p. 10) (Figura 5).

Figura 5 – Grande Senegâmbia



Fonte: Mota (2018, p. 10).

Silva Neto (1986), em sua obra *Introdução ao estudo da língua portuguesa*, traz documentos que asseguram o predomínio quase total da “língua geral” no Brasil, justificando que índios de diversas tribos, europeus e africanos utilizavam o sistema linguístico tupi na comunicação diária, o que justifica a dificuldade de realização de estudos sobre as especificidades das línguas africanas e indígenas no nível lexical, uma vez que os processos de aglutinação e formação espontânea desencadearam processos de hibridismo no português brasileiro, o qual pode até ser denominado como léxico afro-indígena-português, de certa forma aparentemente indissociável. Esse léxico faz-se representar, ainda que timidamente, na

---

e duradoura reorganização de seu mapa político, a partir da segunda metade do século XVII” (BARRY, 2010, p. 318).

toponímia brasileira, particularmente em determinadas regiões onde a línguas africanas tiveram maior representatividade.

### **3 A TOPONÍMIA COMO ÁREA DE INVESTIGAÇÃO LINGUÍSTICA**

As pesquisas toponímicas tiveram início na França no início do século XIX. No Brasil, a obra pioneira *O Tupi na Geografia Nacional* de Teodoro Sampaio, de 1901, representa o marco inicial dos estudos de toponímia indígena no Brasil. A obra de Levy Cardoso (1961) e a de Carlos Drumond (1965) também representam contribuições significativas para o estudo da toponímia de base indígena no Brasil. Todavia, o grande impulso para as pesquisas toponímicas no Brasil ocorreu na década de 1980 com a defesa da Tese de Doutorado de Maria Vicentina do Amaral Dick, na Universidade de São Paulo, publicada em 1990 com o título “Motivação Toponímica e Realidade Brasileira”. Dick construiu durante quase quatro décadas uma teoria toponímica que tem orientando as pesquisas nessa área no Brasil.

Neste estudo, o “pano de fundo” para a análise dos topônimos das comunidades quilombolas é a interdisciplinaridade, buscando em especial contribuições da Geografia, da História e da Antropologia, sem perder de vista, porém, a dimensão linguística dos estudos dos nomes de lugares foco principal deste trabalho. Uma problemática para o estudo da toponímia de base indígena, por exemplo, é a carência de estudos profundos sobre a língua Tupi e os equívocos na descrição de nomes indígenas não tupis e nomes de origem africana. As orientações de Drumond (1965), ao considerar os elementos extralinguísticos como causa denominativa de um determinado lugar e ao recuperar a perspectiva do denominador, torna perceptível os fatores de ordem histórica, social e cognitiva na representação do espaço.

O universo experiencial do ser humano, o meio que o envolve e suas práticas culturais refletem-se no seu modo de perceber a realidade e de nomear os espaços geográficos. Os estudos dos topônimos permitem mapear uma determinada região e perceber recortes da cultura da história do grupo que ali habita, uma vez que os nomes de lugares atuam como ícones do universo sociocultural da comunidade, no caso deste estudo, das comunidades quilombolas.

Dick (1992) propôs uma divisão taxonômica de natureza de ordem física e de cunho antropocultural. A classificação se pauta na análise do repertório dos



nomes presentes na toponímia brasileira, revelando os traços da caracterização brasileira de uma toponímia recente, que fora trazida pelos europeus (toponímia portuguesa), acrescida de uma variedade de nomes de origem indígena e africana. Essa proposta de Dick (1992) tenta evitar o caráter especulativo e os “achismos” na investigação dos fatos ao propor uma terminologia de caráter científico.

No que se refere às motivações, Dick (1999) pondera que as circunstâncias socioculturais revelam a realidade que integra o denominador e pode auxiliar no conhecimento das razões da nomeação naquele espaço de tempo.

#### **4 A TOPONÍMIA COMO MARCAÇÃO IDEOLÓGICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO CENTRO-OESTE**

A visão do denominador em determinado tempo e espaço torna perceptível a tese de que o nome se entrelaça ao histórico da vida de determinado grupo, motivo pelo qual a atribuição dos nomes das comunidades quilombolas se materializa por intermédio da soma dos fatores étnicos, socioculturais e ideológicos. Neste artigo, em específico, trata-se de topônimos ligados à história que, de acordo com Dick (1998), seriam também condutores de ideologias, uma vez que o ato de nomear mesmo sem contemplar questões geográficas ou evento histórico, por si só, pode ser capaz de refletir as intenções de quem o nomeia.

No texto de Dauzat (1926-1972) encontram-se exemplos de cidades gaulesas que tiveram seus nomes celtas substituídos por nomes latinos, o que reflete o domínio romano e suas ideologias. Também no mesmo texto encontram-se os nomes romanos de divindades e imperadores que na Idade Média foram substituídos por nomes religiosos do Cristianismo e, mais tarde, por nomes de reis do Ocidente.

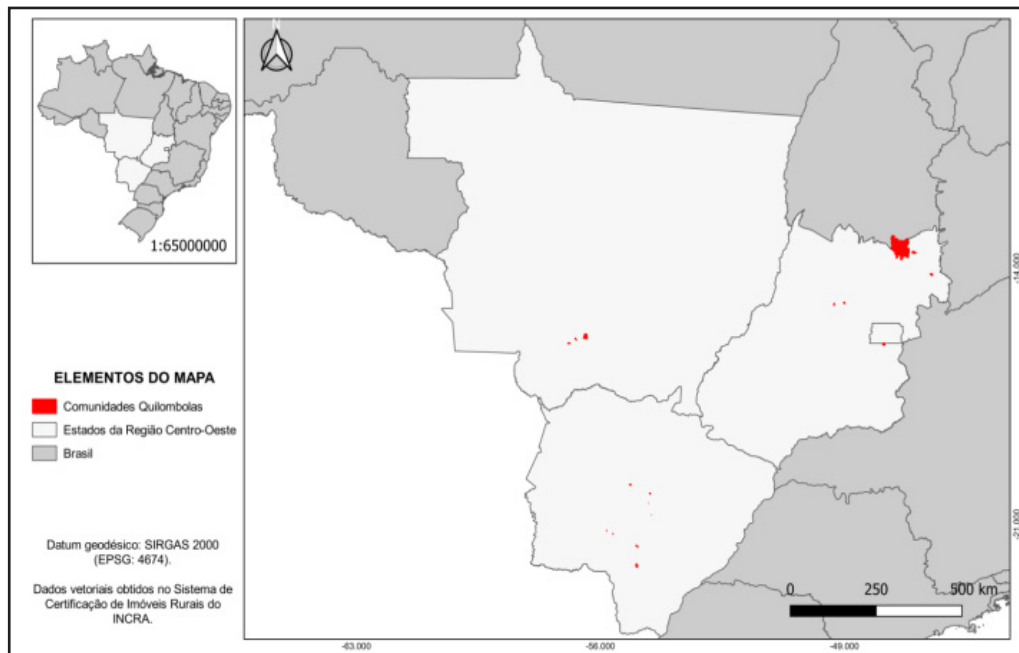
Nessa perspectiva, retoma-se Dick (1998, p. 4) que pondera sobre os nomes e as marcações ideológicas que destacam a relação entre dominante/dominado, a supremacia do mando e da sujeição, mesmo que esse poder não seja constituído por transmissão hereditária. Transferindo o ponto de vista de Dick (1998) para o exame dos dados examinados no âmbito deste estudo, notam-se traços ideológicos ora mais evidentes, ora mais implícitos nos nomes das comunidades quilombolas analisados, à medida que podem revelar muito da pressão social e coerção do sistema imposto aos seus membros.

Assim, a organização coletiva conduziu os relatos dos indivíduos em uma rede semiótica de tensões e conflitos que se reflete na nomeação das comunidades. No caso, a carga “afetiva” do topônimo não é inofensiva, uma vez que a designação de um dado lugar por um determinado nome reflete a identidade de um grupo. Assim, ao tratar a nomeação do espaço territorial ficam, ainda mais nítidas, relações de sobrevivência, domínio e subsistência.

Por intermédio da observação de questões ideológicas no âmbito dos estudos toponímicos pode-se inferir possível uma dicotomia entre a ciência como a estrutura analítica e a ideologia como conjunto de crenças e valores. “Enquanto a ciência é a dimensão de diagnóstico, de crítica da cultura, a ideologia é a dimensão justificadora, apologética – refere-se à parcela da cultura que se preocupa ativamente com o estabelecimento e a defesa dos padrões de crença e valor” (GEERTZ, 2011, p. 133). Os estudos toponímicos permitem, pois, uma visão dialética entre dominante/dominado, entre poder e sujeição. O exame dos nomes das comunidades quilombolas aponta para a possibilidade de serem considerados também questionamentos e ideários que envolveram a história e cultura dessas comunidades.

Como já assinalado, o *corpus* analisado neste trabalho foi constituído pelos nomes das 131 comunidades quilombolas localizadas na região Centro-Oeste, certificadas pelo IBGE, até 2016. A análise apresenta uma visualização dos dados segundo o Estado, traçando-se uma comparação entre os dados no que diz respeito a origem etimológica dos topônimos. Na sequência, apresenta-se um quadro geral com a distribuição dos dados toponímicos segundo a taxionomia (DICK, 1992) e apontam-se possíveis questões ideológicas e históricas relacionadas aos dados examinados. A Figura 6, na sequência, traz a distribuição dos dados segundo as unidades da Federação.

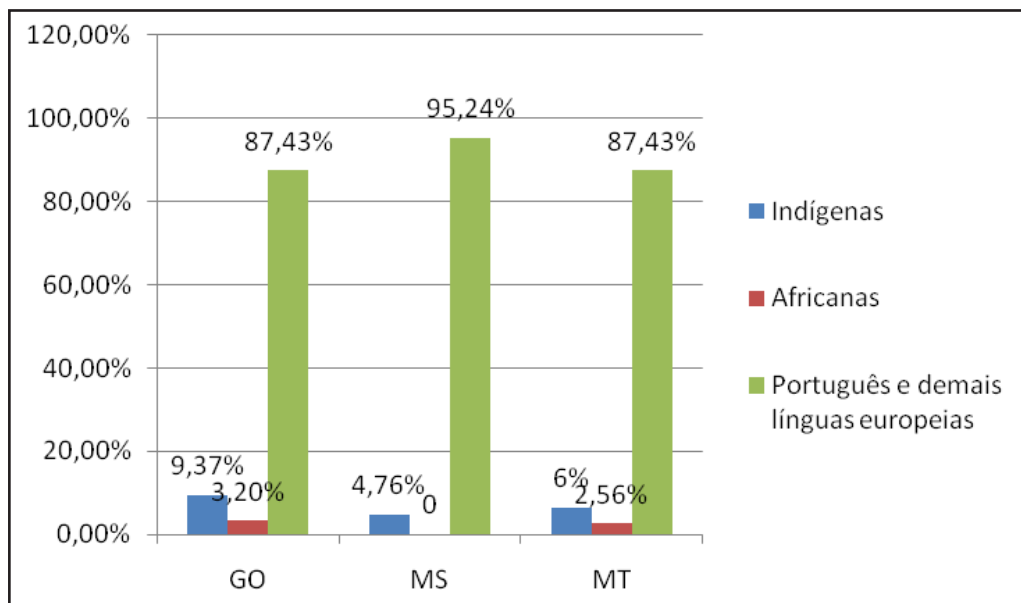
Figura 6 – Mapa de localização das comunidades quilombolas na Região Centro-Oeste (GO, MS, MT)



Fonte: Elaboração das autoras.

Mato Grosso reúne o maior número de comunidades quilombolas do Centro-Oeste (78), seguido de Goiás (32), onde se encontra a maior extensão quilombola territorial do Brasil (comunidade Kalunga) e Mato Grosso do Sul (21). Ao ser considerada a língua de origem dos nomes em estudo, em especial a busca de vestígios de línguas africanas na nomeação das comunidades quilombolas, é importante levar em conta a dimensão mítico da língua para o africano, o que, de certa forma, pode ter sido transmitido para os grupos étnicos quilombolas, mesmo que esses traços culturais não estejam evidenciados no nome atribuído à comunidade. O gráfico que segue informa a distribuição dos 131 topônimos analisados quanto à língua de origem.

Gráfico 1 – Distribuição dos topônimos das comunidades quilombolas por Estado da região Centro-Oeste, segundo a língua de origem dos nomes



Fonte: Elaboração das autoras.

Os dados demonstram que o português, a língua do colonizador, prevalece com grande margem de ocorrência em relação às demais línguas, no caso, a Tupi e as línguas africanas que alçaram percentuais mínimos. No Mato Grosso, devido ao quantitativo de comunidades, percebe-se a maior ocorrência de topônimos de base Tupi e africana, como: *Y-mbé* (tupi; planta rasteira, trepadeira), segundo Sampaio (1928, p. 222); *Monjolo* (africano; quimb./quic. mansilu > mansulo ‘espécie de almofariz’ usado para pilar milho e descascar café), conforme Castro (2001, p. 288).

Em Mato Grosso do Sul não houve registro de topônimo de base africana na nomeação das comunidades. Foi identificado um pequeno percentual de nomes indígenas e a grande maioria de topônimos de base portuguesa. Entende-se que isso não interfere na legitimação dos grupos, uma vez que o denominador reflete sua ideologia por intermédio do ato de nomeação, nesses casos, houve a valorização da língua de prestígio e domínio, seja pelas autoridades, seja pelos moradores, já que não há registros sobre o responsável pela nomeação. Um indicador que se destaca na nomeação de comunidades do Mato Grosso do Sul é a valorização

de nomes de famílias na toponímia quilombola, o que provavelmente pode ser um indício da presença de questões históricas relacionadas ao negro escravizado, que era obrigado a adotar o nome e sobrenome do seu “senhor”. Essa prática é apontada por Palma e Truzzi (2018, p. 4):

A apropriação de um nome, para além do processo de individualização da identidade que ele representa, traz consigo a questão da inserção do indivíduo nas estruturas jurídicas e administrativas do Estado. A assimilação de um nome designa, de um lado, a existência de um ser humano como radicalmente singular e, de outro, as múltiplas ordens sociais que lhe conferem sentido. Nas burocracias do Estado, um nome delimita, de modo geral, a singularidade da pessoa no tempo (as múltiplas possibilidades de filiação e de linhagens, por exemplo) e no espaço (lugar de nascimento, terras familiares etc.). No caso específico dos cativos que desembarcaram em terras brasileiras, essa singularização não era assim tão clara e evidente. O ato do batismo fixava uma espécie de protoestado civil nos africanos escravizados. A simples inscrição de um nome em um documento, como é o caso dos certificados de batismo, conferia ao seu detentor, contudo, certos potenciais de poder que não podem ser negligenciados. Tal potencialidade, por sua vez, foi a responsável pela produção de estatutos jurídicos ambíguos em relação aos cativos em diversos registros. Embora a própria palavra escravo traga implícita a ideia de pessoa portadora de nenhum gênero de direito, o simples registro de batismo oferecia aos cativos a possibilidade de ter um nome, isto é, um contorno de individualidade. Não foram poucas, porém, as investidas que escrivães, notários, tabeliões, padres e fazendeiros fizeram para tentar amenizar ao máximo essa individualidade. Quanto aos cativos, após receberem apenas uma denominação genérica, alguns introduziam, com o tempo, nomes compostos e designações que remetiam às suas origens. O tráfico atlântico, por exemplo, criou determinadas categorias para classificar a procedência dos cativos africanos. As chamadas “nações” foram as mais utilizadas. Elas consistiam em nomes de macrorregiões, portos ou reinos onde era praticado o comércio de cativos. Esses termos não faziam sentido nas identificações dos próprios escravos, porém não é incomum encontrar, nos registros oficiais, nomes de cativos seguidos de termos como “mina”, “benguela”, “congo” e “angola”. Talvez porque esse tipo de designação não pudesse ser introduzido oficialmente, sendo mais uma espécie de “rótulo de mercado” do que uma identificação comunitária.

Esses fatores ligados à identidade se manifestam por meio da presença de nomes de famílias na nomeação de comunidades quilombolas de Mato Grosso do Sul, incluindo o próprio termo “família” na composição do nome do lugar, o

que pode refletir traços de ideologia e o poder, de um lado o domínio e as marcas da escravidão e, de outro, uma forma de identificação com os não negros e uma manifestação de “liberdade” e de portador de uma identidade. Nesse particular, é interessante rememorar o conceito de família para o africano, uma vez que no território brasileiro foi frequente a formação de “famílias escravas” que foram estabelecidas pelos rituais, mesmo sem traços consanguíneos, o que, por extensão, pode atravessar os limites da condição de escravo e de pessoas livres.

A atribuição, às comunidades quilombolas, de nomes como *Família Bispo*, *Família Quintino*, *Família Jarcem* pode traduzir um viés e um olhar ideológico de marcador de identidade, embora esses topônimos não sejam formados por étimos de origem africana, podendo transparecer um marcador ideológico marcado pelo conceito e imagem da família que transcendem as relações consanguíneas e materializam a história da comunidade.

Por fim, Goiás abriga o maior território quilombola do Brasil, denominado Kalunga: “calunga (kimb.) (LS), o mar; o fundo da terra; o abismo; a divindade poderosa; seus símbolos” (CASTRO, 2001, p. 192). Nesse Estado, há também a ocorrência de topônimos de origem indígena como em *Baco Pari Bacupari*: “design. comum a árvores do gên. Garcínia (que inclui o gên. Rheedia), da fam. das clusiáceas, cujos frutos são ger. comestíveis” (CUNHA, 2010, p. 75).

Quando se considera a história do negro e da formação dos quilombos no período colonial, faz-se necessário observar que algumas regiões esses grupos abrigavam indígenas e até mesmo brancos *pobres* ou *criminosos* na condição de fuga, o que pode explicar a presença de nomes indígenas na nomeação das comunidades em estudo.

Outro aspecto a ser considerado é o enquadramento dos topônimos ao modelo taxionômico de Dick (1992) que considera a motivação dos nomes expressa pela etimologia do item lexical investido de função toponímica. Ilustrando com dados de algumas taxas de natureza antropocultural, tem-se ocorrências de sociotopônimos (*Chácara do Buriti*; *Retiro*; *Rodeio*); geomorfotopônimos (*Morro Redondo*; *Furnas da Boa Sorte*); fitotopônimos (*Capão Novo*; *Manga*); hagioto-pônimos (*Nossa Senhora Aparecida*; *São Gonçalo*); antropotopônimos (*Antônio Borges*; *Tomás Carneiro*); animotopônimos (*Boa Nova*; *Bela Cor*); hodotopônimos (*Passagem de Carro*), dentre outros.

Como se pode observar, na região Centro-Oeste a taxa mais produtiva na nomeação das comunidades quilombolas foram os sociotopônimos, nomes que remetem a atividades profissionais e a pontos de encontro, pontos esses que podem ser relacionados à própria situação histórica do negro no Brasil no período da escravidão, uma vez que, mesmo após a Lei Áurea, muitos ainda permaneciam na condição de escravos. Pode-se ainda considerar que a sociedade pós-abolição ainda via/vê o negro na posição de objeto pertencente ao seu senhor, motivo pelo qual pode-se acreditar que comunidades receberam os nomes da família de “donos” a quem descendentes africanos pertenceram, mas também pode remeter ao conceito de “família escrava” que, embora não possua laços de parentesco, pertencem a rituais africanos.

Tratando-se dos hagiotopônimos, encontrados também em Dick (2008, p. 226), são nomes de lugares que remetem ao sagrado, à busca da proteção divina, além de remeter à questão do sincretismo religioso como uma marca de resistência, uma vez que, no Brasil, os negros escravizados, como tiveram seus cultos proibidos, como forma de resistência, relacionavam os santos do Catolicismo às entidades do Candomblé, fenômeno denominado como sincretismo religioso. A seguir, o Quadro 2, reúne hagiotopônimos que nomeiam as comunidades no Centro-Oeste e sua relação com as entidades do Candomblé.

Quadro 2 – Hagiotoponímia das comunidades quilombolas do Centro-Oeste e a questão do sincretismo religioso

<b>Hagiotopônimo</b>	<b>Entidade africana</b>
Nossa Senhora Aparecida <sup>6</sup>	Oxum <sup>7</sup> no Candomblé
Santo Antônio <sup>8</sup>	Exú

<sup>6</sup> Na década de 30 do século XX em busca da identidade nacional, o governo de Getúlio Vargas estabeleceu Nossa Senhora Aparecida como a Padroeira do Brasil. Maria apareceu no Brasil na forma de uma imagem negra, na época em que a escravidão no país estava em alta. Maria foi proclamada Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Rainha do Brasil, em 16 de julho de 1930 pelo Papa Pio XI. O Brasil rende-se ao amor incondicional da “Mãe negra” no dia 12 de outubro, data que marcou, em 1980, a proclamação de feriado e consagração do Santuário Nacional de Aparecida pelo Papa João Paulo II.

<sup>7</sup> “O seu Orixá correspondente no sincretismo afro-católico”.

<sup>8</sup> Há relações estreitas com Exu devido ao dom da oratória; também aos milagres a favor do casamento praticados, tanto por Santo Antônio quanto por Exu.

<b>Hagiotopônimo</b>	<b>Entidade africana</b>
São João Batista / São Gerônimo	Xang <sup>9</sup>
Santa Tereza	
São Gonçalo	
S. Benedito <sup>10</sup>	Orixá Oxossi

Fonte: Elaboração das autoras.

Elementos da cultura africana que por muitos anos permaneceram na oralidade. Assim, há entre o grupo a crença do poder da palavra nas diversas formas de rituais, nos quais é transmitido o poder da ação. Essa condição faz jus ao já dito defendido por Biderman (1998, p. 82), quando argumenta acerca da dimensão mágico-religiosa da palavra. Nesse sentido, nos dados examinados, percebe-se que a toponímia quilombola evidencia também índices de questões políticas, religiosas, ideológicas relacionadas à sócio história do Brasil.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Revisitar a toponímia que nomeia comunidades quilombolas implicou a reflexão sobre marcas do período colonial; a pluralidade de culturas e as raízes históricas, espelhadas na forma de nomeação dessas comunidades que deixam transparecer a visão de mundo do denominador e sua ideologia impressas na toponímia, independente da identidade do denominador, seja ele o próprio negro ou não.

Apesar da importância da colonização africana no Brasil, durante um longo período da história na sociedade brasileira ocorreu o ocultamento da influência africana na cultura e na língua, sendo tal posicionamento justificado por intermédio da imagem de unidade e conservadorismo de alguns teóricos, que abordavam uma visão de superioridade cultural do colonizador branco, além das limitadas concepções sobre línguas crioulas, vistas como simplificação ou deturpação do português no Brasil.

Há pouca representatividade do negro e das suas línguas na nomeação das

<sup>9</sup> Xangô é considerado o Orixá da justiça e da sabedoria. Disponível em: <http://www.girasdeumbanda.com.br/orixas/>.

<sup>10</sup> Os escravos africanos se identificavam com sua pele negra e passaram a admirá-lo. Por isso, também é conhecido como o protetor dos negros.



comunidades quilombolas, o que aponta pela questões ideológicas que podem conduzir o estudioso para uma possível interpretação que considere a posição do negro no processo de nomeação, o que interfere nas escolhas lexicais que, por sua vez, podem evocar qualquer tipo de parentesco a grosso modo (família, tio, avó, mãe) termos que na cultura africana extrapola os laços sanguíneos e podem evocar o sagrado e o divino, mesmo que não estejam registrados nas línguas africanas.

No que concerne à hagiotoponímia quilombola notam-se marcas do sincretismo, fenômeno que não se restringe às populações africanas, à medida que se estende ao fenômeno do hibridismo cultural em que se mesclam ritos europeus, africanos e indígenas, traço observado em graus distintos na toponímia quilombola em geral. A continuidade da pesquisa, a partir dos dados de outras regiões, poderá confirmar ou refutar as tendências identificadas no recorte de nomes aqui analisados.

## REFERÊNCIAS

ANDAH, Basse Wai. Os povos da Guiné superior (entre a Costa do Marfim e a Casamância). In: FASI, Mohammed El. *História geral da África: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 618-52. v. 3.

ANJOS, Rafael Sanzio. A geografia do Brasil africano, o congo e a Bélgica. *Revista Eletrônica Tempo – Técnica – Território*, Brasília, v. 1, n. 3, p. 8-10, 2010.

BARRY, Boubacar. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tuculores. In: BOGOT, Bethwell Allan. *História geral da África: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 313-56. v. 5.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. Dimensões da palavra. *Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 81-118, 1998.

BOTELHO, André; STOLBERG, Daiane. As origens do português brasileiro. *Eletras*, v. 18, n. 18, p. 12-6, jul. 2009.

CAPUCHO, Maria Filomena. Íngua, expressões linguísticas e diversidade cultural. *Portugal: percursos de interculturalidade*, Lisboa, v. 3, p. 253-98, 2008.

CARDOSO, Armando Levy. *Toponímia brasileira: índices alfabéticos de autores, nomes de lugares e tribos e de matérias*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961. (Coleção

General Benício).

CASTRO, Yeda Pessoa. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Salvador: Editora Topbooks, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa. *A diversidade das línguas africanas e as relações linguísticas Brasil-África*. Salvador: UNEB, 2003.

CHILDS, George Tucker. *Uma introdução às línguas africanas*. Amsterdã: Publicação John Benjamins, 2003.

CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário etimológico*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.

DAUZAT, Albert. *Les noms de lieux*. Paris: Librairie Delagrave, 1926.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. Etnia e etnicidade: um novo modo de nomear. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; FINATTO, Maria José B. (Org.). *As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. Campo Grande: Editora UFMS, 2008. p. 231-15. v. 4.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. Métodos e questões terminológicas na onomástica. Estudo de caso: o Atlas Toponímico do estado de São Paulo. *Investigações Linguística e Teoria Literária*, Recife, v. 9, n. 1, p. 119-48, 1999.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. Os nomes como marcadores ideológicos. *Acta Semiótica et Linguística*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 97-122, 1998.

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *Toponímia e antroponímia no Brasil*. São Paulo: USP/FFLCH, 1992. (Coletânea de Estudos).

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. *A motivação toponímica e a realidade brasileira*. São Paulo: Edições Arquivo do Estado de São Paulo, 1990.

DRUMOND, Carlos. *Contribuição do bororo à toponímia brasílica*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1965.

GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

HOUAISS, Antônio. *O português do Brasil: pequena enciclopédia da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: UNIBRADE, 1985.

LAGORIO, Consuelo Alfaro; FREIRE, José R. Bessa. Aryon Rodrigues e as línguas gerais na historiografia linguística. *DELTA*, São Paulo, v. 30, n. Especial, p. 571-89, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/delta/v30nspe/0102-4450-delta->

30-spe-0571.pdf. Acesso em: 24 out. 2020.

LIMA, Ana Laura Araújo; SALOMÃO, Jacilene Marques. Do português europeu ao português brasileiro: origens e formação histórica da língua portuguesa. *Revista Pandora Brasil*, São Paulo, v. 1, n. 52, p. 102-12, 2013.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. *Ensaio para uma sociohistória do português brasileiro*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

MOTA, Thiago Henrique. *História atlântica da islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. 2018. 373 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2018.

MUSSA, Alberto. *O papel das línguas africanas na história do português do Brasil*. 1991. 280 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 1991.

PALMA, Rogerio; TRUZZI, Oswaldo. Renomear para recomeçar: lógicas onomásticas no pós-abolição. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 61, n. 2, p. 311-40, 2018

PEREIRA, Dulce. Crioulos de base portuguesa. In: FERRONHA, André Luís et al. *Atlas da língua portuguesa*. Lisboa: União Latina, 1992. p. 120-5.

PETTER, Margarida; CUNHA, Ana. Línguas africanas no Brasil. In: PETTER, Margarida (Org.). *Introdução à linguística africana*: São Paulo: Contexto, 2015.

PETTER, Margarida. Linguagem, língua, linguística. In: FIORIN, Jose Luiz (Org.). *Introdução à linguística I: objetos teóricos*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, v. 1, n. 46, p. 52-65, 2000.

PINHEIRO, Cláudio. pereirLíngua e conquista: formação de intérpretes e políticas imperiais portuguesas de comunicação em Ásia nos alvares da modernidade. In: LIMA, I. S.; CARMO, C. (Org.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das

Letras, 1995.

SILVA NETO, Serafim. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

### **Sobre as autoras:**

**Nagila Kelli Prado Sana Utinói:** Doutoranda em Letras pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Mestre em Letras pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Licenciada em Letras Português/Inglês e suas respectivas literaturas pela UEMS. Professora efetiva na Secretária do Estado de Mato Grosso do Sul. E-mail: nagilakelli@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3146-3986>

**Aparecida Negri Isquierdo:** Doutora em Letras pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Graduada em Letras pela Universidade Estadual de Mato Grosso (UFMT). Docente aposentada pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Atualmente é docente permanente e pesquisadora visitando na UFMS. E-mail: aparecida.isqueiro@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1129-5775>

Recebido em: 20/11/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020



# Foras-da-História

## *Off-History*

Leif Grünewald<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.750>

**Resumo:** Esse texto, ao debruçar-se sobre um dispositivo técnico elaborado pelo banco mundial, que dispõe sobre projetos de desenvolvimento para povos indígenas e da África Subsaariana, busca examinar que espécie de juízo estaria posto ao se pensar as noções de história e de diferença em termos daquilo que lhe faltaria a essas populações quando comparadas ao nosso próprio regime de existência. Assim, ao se indagar sobre o que se encontra em questão ao se pensar esses coletivos como gente “fora da história”, esse texto busca retornar à alguma discussão em antropologia sobre a noção de história, bem como ao material etnográfico sobre os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai.

**Palavras-chave:** história; banco mundial; desenvolvimento; povos indígenas.

**Abstract:** By looking at a technical device developed by the world bank, that provides a framework for development projects for indigenous peoples and Sub-Saharan Africa, this paper seeks to examine what kind of judgment would be put when thinking about the notions of history and difference in terms of what these populations lack when compared to our own regime of existence. So, by inquiring what is at stake when thinking about these collectives as people “out of history”, this paper aims to return to some anthropological scholarship about the notion of history, as well as the ethnographic material about the Ayoreo, a Zamucoan speaking group that lives in Paraguayan Chaco.

**Keywords:** history; the world bank; development; indigenous peoples.

## 1 INTRODUÇÃO

Ponho-me a escrever esse texto num fim de agosto de 2020, num momento da história em que tudo que efetivamente acontece nos dá a sensação de “estarmos presos num filme”, como se diz usualmente. Como se fossemos um bando de atores amadores e muito pouco talentosos recém expulsos de um *Actors Studio*<sup>1</sup>,

---

1 O *Actors Studio* é uma associação de atores profissionais, diretores de teatro e roteiristas situado

temos a impressão de que já há alguns meses apenas assistimos da coxia um par de cenas. Na primeira, ocorrida num plano maior e “grande-angular”, vê-se encenar os atos absolutamente perversos e descabidos da figura aberrante de uma “máfia-de-estado”<sup>2</sup>. Como num tipo de pastiche tupiniquim de um *Vampiro de Düsseldorf*, assistimos, dos bastidores, um misterioso capitão e sua trupe que deixam um país inteiro em pânico com seus atos de desmonte e cerceamento de autonomia das instituições federais de ensino superior, de violação e desarticulação de políticas ambientais e de etnocídio enquanto “política púb(l)ica” para coletivos indígenas *no* Brasil (que, em tal contexto, em nada são parte *do* país). Na mesma cena, vemos ainda que quando as investigações começam a atrapa-lhar os negócios da máfia local e dos numerados filhos do capitão, os próprios criminosos se juntam para tentar esconder toda a família do capitão antes de que a polícia os encontre.

Na outra cena, que quase nos faz termos a sensação de que já a assistimos em 2008 em *Ensaio sobre a Cegueira*, testemunhamos a cena distópica de uma população inteira atingida por uma epidemia viral que tanto as impede gravemente de respirar quanto as transforma em vítimas da cegueira moral de um governante inclemente e narcisista que faz veicular constantemente enquanto propaganda de estado a tese de que sua pretensa capacidade atlética faria com que a doença viral se manifestasse apenas como um simples resfriado, bem como afirma aos quatro ventos ter sido o único em todo mundo a ter descoberto a panaceia que poderia curar a epidemia viral.

De minha parte, me tem sido extremamente difícil ao longo dos últimos 18 meses ser um expectador dessas duas cenas sem me recordar cotidianamente do que Deleuze (1983) observou nos anos de 1980 acerca da produção

---

em Manhattan, na cidade de Nova Iorque. Fundado em 1947 por Elia Kazan, Cheryl Crawford e Robert Lewis, o *Studio* é conhecido por seu trabalho de ensino e refinamento da arte de representação, conseguido através de uma técnica conhecida como “o método”, desenvolvida nos anos 30 pelos artistas ligados ao *Group Theater*, baseado em leituras particulares das proposições do Konstantin Stanislavski. Ver em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Actors\\_Studio](https://pt.wikipedia.org/wiki/Actors_Studio).

<sup>2</sup> Trago à baila a imagem de uma “máfia-de-estado” apenas para os fins da elaboração desse texto e de seu argumento principal, tendo em mente um tipo complexo de agenciamento promovido pelo acoplamento de um regime quase-totalitário com uma organização criminosa cujas atividades parecem estar sempre submetidas a uma direção de membros que ocorre, aparentemente, sempre de forma oculta e que repousa numa estratégia de infiltração na sociedade civil e instituições.

cinematográfica no período pós-guerra e sobre o que deu o nome de “crise da imagem-ação” para fazer referência ao desfazimento dos sistemas de ações, percepções e afecções dos quais o cinema se alimentara até então. Deleuze diria naquela ocasião que em toda parte os clichês que constituíam um determinado tipo de ação haviam ficado comprometidos, ao ponto de o realismo (com toda sua violência que permanecia sendo vinculada aos encadeamentos sensorio-motores do clichê) não dar conta de um novo estado de coisas. Carecia-se de novos signos. De uma nova espécie de imagem que não remetesse a uma situação globalizante, mas dispersiva, e que a *perambulação*, a contínua ida e vinda, substituiu a ação e o clichê.

Tenho a impressão de que minha lembrança desse comentário de Deleuze provenha exatamente da sensação muito íntima de que desde as eleições de 2018 que culminaram na fatídica eleição de Jair Bolsonaro a linha que prolongava os acontecimentos uns nos outros (e que garantia as junções das porções de espaço) tornou-se deliberadamente fraca e se rompeu. As formas e planos se comprometeram e a realidade se tornou lacunar e dispersiva, de modo que o acaso se transformou no único fio condutor da vida. Ao longo dos meses, os acontecimentos tardaram e se perderam num novo tempo que parece estar completamente morto e estéril: ora eles parecem chegar rápido demais, ora eles simplesmente aparentam não pertencerem aqueles a quem acontecem. A sensação de estar há meses *perambulando*, por necessidade, interior ou exterior, de fuga – como se fosse possível desfazer tanto os espaços, quanto a história, as intrigas ou a ação.

Mas o que cimta tudo isso? Os clichês anônimos habituais dessa época que circulam no mundo exterior, mas também penetram em muitos, constituindo seu mundo interior de maneira que cada um dos apoiadores do governo parece se encontrar repleto de clichês psíquicos dentro de si, por meio dos quais se pensa e se sente, sendo eles próprios um clichê entre os outros no mundo que os cercam. E por que há quem aceite o que parece tão intolerável como o governo Bolsonaro? As pessoas não o aceitariam se as mesmas razões que elas o impunham de fora nelas mesmas não se insinuassem para as fazer aderir de dentro.

Em tal contexto de organização da miséria interior e exterior – da qual nada parece, por ora, poder nos salvar diante de toda potência do falso em que todas as imagens se tornam clichês do perverso- acabei por me ver perambulando durante



o período de confinamento provocado pela pandemia de COVID-19 entre uma aba e outra do Chrome e ao encontro de uma pequena nota técnica emitida pelo Banco Mundial (BM) denominada de Environmental and Social Standards 7 (ESS7).

Sobre ela, direi desde já que se trata de um dispositivo elaborado ao longo dos anos de 2012 a 2016 no contexto de extensa revisão, atualização e consolidação das políticas de salvaguarda ambientais e sociais do BM. Após três fases de revisão das políticas de salvaguardas mediada por consulta pública a povos indígenas (descritas como tentativas de aumentar o nível de participação dessas populações, acolher suas demandas e estreitar o relacionamento entre o BM e povos indígenas), a direção executiva do BM aprovou em 04 de agosto de 2016 uma nova estrutura socioambiental (Environmental and Social Framework) que expandiu as proteções para povos e territórios através de projetos de investimento financiados pelo BM e introduziu no quadro da política do banco o princípio *Free, Prior and Informed Consent* (FPIC). No escopo desse trabalho de revisão, o FPIC passa a ser um direito específico que (1) reconhece o direito de auto-determinação de povos indígenas sobre as decisões que afetam a si próprios e a seus territórios; e (2) provê orientação sobre populações indígenas vivendo em áreas urbanas ou em situação de isolamento voluntário.

Mas vale a pena notar outro traço da nota técnica ESS7 que me pareceu ter um lugar importante no funcionamento desse dispositivo ao expressar uma certa lógica sob a qual ele foi concebido. Aqueles que, como eu, também não se encontram familiarizados com o linguajar acronímico empregado pelo pessoal do Banco Mundial, talvez ainda não saibam que a nota técnica ESS7 é igualmente definida como uma contribuição para o desenvolvimento sustentável e a redução da pobreza ao visar assegurar que os projetos apoiados pelo Banco Mundial fomentem tanto quanto possível a participação de pessoas de coletivos ameríndios e da África Sub-Saariana. Trata-se, como pode-se ler no documento que deu origem a ela, de um instrumento que busca fomentar processos de desenvolvimento que não ameacem o bem-estar e as identidades culturais de um grupo de pessoas classificadas como “comunidades locais historicamente mal-servidas” (*Historically Underserved Traditional Local Communities*).

Pois deve-se indagar: por que é que se classificou um conjunto de comunidades locais como “historicamente mal-servidas”? Penso ser apropriado recordar,

antes de tudo, duas coisas. A primeira, é que segundo o que se dispõe nessa nota técnica, emprega-se o termo “historicamente mal-servidas” para designar coletivos sociais distintos que possuem regimes de produção de conhecimento sobre si e sobre o mundo específicos. São eles caracterizados, acompanhando a definição que Banco Mundial tem atribuído aos povos indígenas há pelo menos duas décadas, como aqueles que possuem instituições econômicas, sociais e políticas que não operam pelos mesmos termos que àquelas de um mundo ocidental, euro-americano, etc., por encontrarem-se vinculadas a um território tradicional e ao emprego de uma língua específica que não coincide com a língua oficial pela qual opera o Estado. A outra é que ao considerar que as pessoas desses coletivos possuem identidades e aspirações distintas daquelas que se encontram associadas a modos “maiores”<sup>3</sup> de existência, esse termo expressa um tipo holista de conceito que faz articular a noção de território à ideia de um “modo tradicional de existência”.

Assim sendo, aqueles classificados sob o termo “comunidades locais historicamente mal-servidas” figurariam como particularmente vulneráveis num cenário de transformação e/ou degradação dos recursos disponíveis num determinado território tradicional. Ademais, através do mesmo dispositivo técnico ESS7 reconhece-se que enquanto é perfeitamente possível que projetos de desenvolvimento podem realmente minar o uso de uma língua, práticas culturais, arranjos institucionais ou algum conjunto de práticas que compõem um determinado modo tradicional de existência, esses mesmos projetos podem fomentar a criação de oportunidades importantes para esses coletivos, tais como o acesso a escolas, a serviços públicos de saúde, ou a outros mecanismos que podem melhorar as condições de seus mundos-vividos.

Pois bem. Não pretendo levantar aqui nenhum questionamento sobre a competência técnica da equipe do Banco Mundial em produzir algum dispositivo técnico que verse *sobre* coletivos extramodernos. Ela, sem dúvida, deve existir e se fazer manifesta nos próprios efeitos que este dispositivo é capaz de causar. Porém, o que almejo colocar em questão é que espécie de juízo parece estar posto ao se

---

<sup>3</sup> Emprego o termo “maior” no sentido proposto por Gilles Deleuze ao sugerir que “maior” e “menor” não são dados ou características atribuíveis a textos e autores; mas sim operações sob as quais não há divisão rígida, nem maniqueísmo.

pensar a diferença em termos daquilo que lhe falta quando comparada ao nosso próprio regime de existência. Em outras palavras, gostaria de nortear o restante de minha intervenção pela seguinte pergunta: o que se encontra em questão ao se pensar esses coletivos extramodernos como gente “fora da história”? Para responde-la, deverei retornar à alguma discussão em antropologia sobre a noção de história, bem como ao material etnográfico de que disponho sobre os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguaio.

## 2 FORAS-DA-HISTÓRIA

Estou convencido de que a leitora e o leitor se recordarão de uma certa imagem atribuída aos povos indígenas habitantes das Terras Baixas da América do Sul reiteradamente. Com alguma frequência retratou-se as pessoas desses coletivos como “gente que parou no tempo”, reconhecível por sua ligeira incapacidade de contraefetuar as mudanças e a passagem do tempo como “história”. Costumeiramente olha-se para os povos indígenas, conforme Carlos Fausto e Michael Heckenberger (2007) bem observaram, como nossos “ancestrais contemporâneos”, representantes de um passado e de um modo de vida dito ter sido, noutro momento, comum a história humana. De tal perspectiva, olha-se para os povos indígenas como se fossem gente que, por sorte ou por desgraça, fosse “alheia a mudança”, reproduzindo a si próprios de forma idêntica ao longo do tempo, até o momento de um tipo de “choque abrupto” com a modernidade.

Ora, tudo isso pode predominar na mentalidade popular e oferece um certo retrato racista e etnocêntrico que adorna a imagem de algum pensamento que olha para essas populações como quem as vê do exterior. Mas não se pode sustentar, frise-se, tal imagem primitivista frequentemente atribuída às populações indígenas sul-americanas dados os avanços recentes em pesquisa histórica e etnográfica nessa região. Como Fausto e Heckenberger (2007) cuidaram igualmente de apontar, algo como uma “revolução temporal” está em curso, expressa num novo olhar para o continente que não apenas antecipa a data de ocupação das Américas, mas faz acelerar o ritmo de sua diversificação e complexificação, deixando cada vez mais cristalina a ideia de que as sociedades indígenas na Amazônia sempre estiveram em constante e intensa mudança ao longo de pelo menos os últimos 2000 anos – o que certamente acelerou-se depois de 1492, após a chegada das

caravelas de Colombo e catástrofe demográfica e a emergência de novas formas sociais que tal “mau-encontro” (cf. CLASTRES, 2004) provocou. Tem sido assim expresso tanto pela vitalidade da pesquisa contemporânea sobre a história de povos indígenas quanto pela possibilidade de síntese comparativa de um vasto material etnográfico que tem cada vez mais incorporado perspectivas diacrônicas e dado vistas a uma microhistória local que nem perde em densidade quando comparada com alguma história local euro-americana nem deixa de expor o dinamismo até então inconcebível das sociedades dessa região.

Escrever, porém, sobre a relação entre história e povos indígenas implica retornar à formulação que talvez seja a mais famosa sobre a pretensa ahistoricidade dos povos indígenas e recompor alguns traços do desenho da distinção proposta por Lévi-Strauss (1962), em *La pensée sauvage*, entre sociedades “quentes” e sociedades “frias”, separando, nesse movimento, os povos “com história” daqueles “sem história”. Nestes dois pares de oposição (quente: frio/com história: sem história) coube a caracterização, à qual Overing (1995) se dirigiu, de que enquanto aquelas classificadas como “frias” faziam subordinar à história ao sistema e à estrutura, as sociedades categorizadas como “quentes” (e históricas) se caracterizariam pela crença na eficácia do progresso e na avidez pela mudança. Assim, ali se pode sugerir que as “sociedades frias” fariam coexistir um regime mítico “atemporal” e o presente, donde tal apontamento lévi-straussiano de “atemporalidade” indicaria, à lá Marx, um certo tipo de vontade de “eliminação da história”.

Assim pavimentava-se um caminho para futuras discussões como a elaborada por Marcio Goldman (1999) acerca da relação entre Lévi-Strauss e os sentidos da história, em que esse autor observou no que se refere à história, Lévi-Strauss ao retomar os efeitos que a experiência da antropologia pode ter sobre o tema, ampliou seus efeitos fazendo com que passassem a dar conta de funcionar como uma crítica de determinados pressupostos arraigados no pensamento ocidental. Nele, um pressuposto como a história exerceu, como Goldman observou, um certo imperialismo alicerçado na crença de que a forma exclusiva de compreensão dos fatos humanos passa inevitavelmente pela recomposição linear do processo que fez com que chegassem a ser como são.

Em tal ambiente marcado pelo imperialismo da história constitui-se, ainda, outras coisas. Como é de se observar, a própria antropologia constitui-se ali, no

final do século XIX, quando acabou por transpor para seu interior, praticamente desde o momento em que se constituiu, o debate entre o método histórico e o método sociológico, a ponto de não ser difícil de se distinguir na história do pensamento antropológico, como Goldman cuidou de observar, aqueles que ocupam uma posição “historicista” daqueles que, por sua parte, chegaram a ser considerados “inimigos da história”.

A sério, o próprio Lévi-Strauss chamou a atenção desde o fim dos anos de 1940 (mas mais particularmente no início dos anos de 1960 já nos últimos dois capítulos de *La pensée sauvage*) que a própria experiência da Antropologia poderia ser utilizada para elaborar uma forte crítica ao imperialismo da história no pensamento ocidental. Marcio Goldman (1999) faz recordar que o primeiro passo dessa crítica generalizada foi explicitar a polissemia do termo ao enfatizar que por história podia-se entender ao menos três coisas distintas: a historicidade ou “história dos homens”, a “história dos historiadores”, e a “filosofia da história”. O problema posto então para Lévi-Strauss com relação a história se colocaria contra a ideia de que a história ocuparia algum lugar privilegiado e exerceria qualquer papel definidor na própria humanidade das pessoas humanas. Assim, para Lévi-Strauss, o conhecimento produzido por uma via história seria tão esquemático quanto qualquer outro. No entanto, o conhecimento produzido por uma via antropológica, ao buscar adotar uma perspectiva estrangeira a qualquer sociedade em particular ao voltar-se para o inconsciente, acabaria por produzir um saber mais geral que aquele produzido pela história. Nesse caso, portanto, se boa parte do problema posto por Lévi-Strauss residiria justamente na maneira de se conceber a história em seu “primeiro modo” – a história concebida enquanto historicidade, a novidade introduzida por ele diria respeito às formas diferenciais de se pensar a historicidade. Pois, ao final, conforme o próprio Lévi-Strauss (1952) já apontava uma década antes da publicação de *La pensée sauvage*, por ocasião da publicação de *Race et histoire*, “a história não é, pois, nunca A história, mas a *história-para*”

A percepção lévi-straussiana de que as populações das terras baixas da América do Sul não investiriam, necessariamente, num modo de historicidade que valorizasse o acúmulo e o progresso tornou-se um predicado importante no que discurso antropológico que se produziu acerca dos efeitos da passagem do tempo nos mundos ameríndios. De fato, conforme Overing (1995) argumentou para o caso da etnografia Piaroa, se poderia atribuir um certo caráter “devolucionista” à

uma noção Piaroa de história. Isso porque, de acordo com o que Joanna Overing observou a partir da etnografia Piaroa, na história das pessoas desse povo todos as formas existentes (inclusive os próprios Piaroa) perderam, ao fim do tempo de origem, muitos dos poderes tecnológicos que haviam até então criado e adquirido. Segundo a mesma descrição etnográfica narra-se ainda que de acordo com os *ruwatu* (os líderes/especialistas) Piaroa a perda dessas mesmas capacidades agentivas produziu um efeito positivo no desenvolvimento último da socialidade humana.

A descrição dá vistas novamente à tópica que sugere que enquanto nossa historicidade tende a associar a história social ao desenvolvimento tecnológico, identificando e classificando este acoplamento como “progresso”. Consequentemente, segundo Overing (1995), a associação em particular que conectam a historicidade ao progresso social e tecnológico, a operação de julgamento de conceber aqueles que não compartilham do mesmo sentido de historicidade que nós (que é assunto apenas de *nossa* história) como pertencentes a sociedades “sem-história”. E desse modo, o fato de que poderíamos ou não sugerir que as populações indígenas da América do Sul atentam-se a história é unicamente dependente da definição de história que alguém adota (a *nossa* ou a *deles*).

### 3 VARIAÇÕES

Agora diante de tal questão, penso que é realmente de se reconhecer que ouve, por felicidade, quem argumentasse com fineza de atenção, como fizeram Marshall Sahlins e Jean-Pierre Vernant, por exemplo, cada um à sua maneira, em favor da ideia de que diante da possível relação entre “história” e “cultura”, diferentes ordens culturais possuiriam diferentes práticas históricas, de maneira que, ao final, tudo poderia ser resumido ao simples fato de que diferentes culturas fossem dotadas de diferentes historicidades, fazendo da história algo como um objeto folheado absolutamente complexo.

De minha parte, porém, gostaria de me debruçar nas páginas que me restam, antes de encerrar mesmo esse texto, sobre uma espécie de dobra desse “folheamento” da história e sugerir que no caso dos mundos ameríndios toda a questão não se resume a redução do problema a ideia de que cada ‘cultura’ impõe um olhar distinto sobre a passagem do tempo e tal variação culmina em

diferentes maneiras de se conceber a história. Ainda que não penso que haja nenhum problema grave em se pensar assim, gostaria de sugerir, alternativamente, que, como Lévi-Strauss bem apontou, o problema que se passa para a história é o mesmo que parece se passar para a antropologia. O que quero dizer com isso é que tal como a Antropologia, tomada enquanto disciplina acadêmica comprometida com a atividade de descrever diferentes representações “culturais” humanas sobre uma natureza humana e não-humana, a história pensada nesses termos acaba por se ater apenas a comparação de si própria (alimentada por um repertório conceitual derivado de uma metafísica ocidental) com outras histórias “estrangeiras” que podem conter um conjunto completamente distintos de pressupostos conceituais.

Uma primeira hipótese elaborada diante de tudo isso seria supor que, novamente, se poderia passar para a história o mesmo que se passa para a Antropologia. Pois se a Antropologia alterada pelos efeitos daquilo que recebeu o nome nesse campo disciplinar de “virada ontológica” se engajaria, conforme Viveiros de Castro (2010) fez notar, com a comparação de linguagens conceituais sem pressupor um conceito independente que servisse bem como base de comparação, mas que fosse exterior ao domínio ontológico cuja metafísica não alicerçou sua elaboração, o mesmo se poderia esperar da história: que cada história se torna-se apreensível apenas como variações contínuas e contingentes umas das outras, percorrendo os diferentes objetos que nomeamos normalmente de culturas, sociedades, cosmologias ou tradições intelectuais.

Mas me parece haver ainda outra. Uma segunda hipótese que se alimenta parcialmente de descrições como a oferecida Joanna Overing a respeito de uma ideia Piaroa de história, mas, com maior intensidade, de meu próprio material etnográfico (GRÜNEWALD, 2015) sobre os Ayoreo, um povo falante de uma língua Zamuco que habita a região do Chaco Paraguai com quem convivi mais intensamente durante os anos de 2012 a 2014.

Antes de elaborá-la, gostaria de oferecer a leitora e ao leitor algum “firmamento” – justamente o mesmo de onde irei partir ao encontro da segunda hipótese acerca de uma ideia de história.

Numa das noites que passei na aldeia Tiogai, localizada na margem direita do alto rio Paraguay, na altura da cidade brasileira de Porto Murtinho, fiz a seguinte

pergunta ao meu amigo Enrique, que naquele tempo era o chefe da aldeia: “*Há uma história de como os Ayoreo surgiram nesse mundo?*”. Enrique, sem hesitação, respondera o seguinte, após ter replicado a pergunta a seus pais, que sentavam próximo: “*Nós sabemos de dois tipos. Há *umpemejá*, que dizemos ser uma terra antiga onde tudo começou. Foi ali que *Agayéguede* passou a viver com os antigos Ayoreo. Ele era um antigo capitão, *eduguéjnai*, e dali foram separados todos os indígenas. A norte, sul, leste...*”.

Minha suspeição inicial ao ouvir Enrique era a de que *Agayéguede* fosse talvez um dos magníficos chefes/guerreiros Ayoreo, protagonistas das histórias exuberantes que tanto gostam de contar os Ayoreo sobre um passado que nunca foi presente para a maioria das pessoas que vive atualmente em Tiogai. Mas o que eu viria a descobrir algum tempo depois é que eu estava duplamente equivocado. Primeiro porque *Agayéguede* era sim reputado ter sido um grande chefe, mas este não era, contudo, Ayoreo.

*Agayéguede* era, alternativamente, uma pessoa humana para si própria e “um pouco paraguaio” do ponto de vista dos Ayoreo. Contava-se também que este senhor foi o primeiro morador de uma grande fazenda na região de Fortín Ingavi, onde também viviam os Ayoreo após o fim dos tempos míticos (Ayoreo: *umpemejá*), quando ainda não havia sido inscrita no cosmos a diferença entre humanos e não-humanos e sob a sua chefia, as pessoas desse povo eram extremamente ricas e tinham armas de fogo e grandes criações de gado de corte e leiteiro, porcos, cabras, e muitos cachorros.

Além disso, os Ayoreo, capitaneados por *Agayéguede*, nunca conseguiram matar uns aos outros, pois não tinham armas, logo, qualquer golpe era desferido apenas com as mãos nuas. Pois bem, se é verdade que as mãos eram o que tinham os Ayoreo para golpear uns os outros, estas não serviam, conta-se, curiosamente, para comer. Tal tarefa era realizada, como se estes fossem nativos de alguma população asiática, com o auxílio de dois grandes palitos de madeira com os quais comiam, sobretudo, feijões. Mesmo sendo “um pouco” paraguaio, *Agayéguede* era sim tido como um grande capitão, reconhecido pela sua capacidade de entender bem a língua Ayoreo, além de reconhecer em diferentes partes da paisagem semi-árida chaquenha onde haviam lagoas e de prever as guerras e a chegada de outros grupos indígenas.



Eis o modo de ação de *Agayéguede* diante da chegada do inimigo: gritava ele a pleno pulmões, a fim de que o inimigo recém-chegado se distraísse! Esta era, dizia Enrique, “*sua própria demonstração de poder*”, que provocava a pronta dispersão dos Ayoreo que viviam consigo nesta fazenda. Contava-se, entretanto, que houve um dia em que os gritos de *Agayéguede* vieram acompanhados de tiros saídos de duas armas distintas: a arma do inimigo e a arma do próprio *Agayéguede* e quando não puderam mais ouvir os gritos de *Agayéguede* os Ayoreo deduziram: “*nosso chefe só pode estar morto!*”

Dada a morte do primeiro “capitão” dos Ayoreo, iniciou-se um processo de “cromatização” do Chaco: aqueles que viviam sob a tutela de *Agayéguede* abandonaram a fala de uma língua única e diferenciou-se linguisticamente os Ayoreo dos Chamacoco (Ybytóso e Tomaráho), dos Guarani, dos Kaiowá, dos Angaité, dos Kadiwéu, dos Bororo, dos Terena, etc., e a carência de comunicação provocada pela criação da diferença linguística fez com que esses povos se dispersassem a norte e ao sul do Chaco Central e passassem a guerrear uns com os outros, dada uma espécie de ‘patologia de comunicação’ que se instaurou entre eles.

E se no começo todos os Ayoreo tinham animais, armas e criações de gado, esta espécie de passagem uma qualidade “contínua” para outra “discreta” fez com que os Ayoreo perdessem tudo que era de sua posse, pois, como explicou-me Enrique, “*eles correram e deixaram tudo para trás*”. Nesse mesmo movimento, os Ayoreo abandonaram, então, o uso daqueles palitos para se alimentar, ainda que isso tenha lhes provocado inicialmente um imenso transtorno – Enrique ria e conta-se que a comida caía continuamente no chão quando os Ayoreo tentaram pegá-la pelas primeiras vezes com as mãos nuas. Mais ainda: o que não é menos notável é o fato de que o próprio Enrique reconhecesse (não sem que tal fato lhe provocasse algum espanto) a história de *Agayéguede* é análoga a outra história que passou a conhecer apenas quando viveu na missão Salesiana de Porto María Auxiliadora durante os anos de 1970 e 1980: a história bíblica da Torre de Babel.

Ainda que num primeiro momento tivesse me embaraçado um pouco a imagem evocada no mito de um estado de abundância de bens associada a um personagem mítico branco/civilizado a imagem de um “capitão” cuja maneira de ser humano parecia ontologicamente distinta da dos outros humanos (“*só um pouco paraguaio, e um pouco Ayoreo*”, como constatava Enrique), era de se

reconhecer que este fragmento de mito não era tão estranho quanto poderia parecer. Ele parecia poder ser tanto incluído num grupo mais amplo de mitos de povos chaquenhos sobre a chegada dos Brancos – e tomado, por exemplo, como uma inversão de uma versão de um mito Angaité (cf. VILLAGRA, 2010) sobre a chegada dos Paraguaiois, ou ainda como uma variante de um mito Chamacoco (vizinhos dos Ayoreo e falantes de uma língua que também é da família Zamuco) sobre os imponentes *Anabsero* (BLASER, 1997) –; quanto figurado entre um conjunto de mitos de povos falantes de línguas Jê (como, por exemplo, a gesta de *Auke* (MELATTI, 1972) que os Krahô narram, especialmente o detalhe sobre a casa de *Auke* tida como uma “imagem sintética da riqueza e poder dos civilizados da região” (MELATTI, 1972, p. 47).

Além do mais, (e aqui se encontrava meu segundo equívoco), havia sim na etnografia sobre povos falantes de línguas da família Zamuco produzida desde o século XVIII a imagem de um *agayé*<sup>4</sup>. Uma na qual o padre Ignácio Chomé reconheceu uma descrição de si próprio em 1738, por ocasião de sua breve temporada na redução jesuítica de San Ignacio de Zamucos, no período que teria antecedido sua transferência à cidade de Concepción, e em quem Fischermann (1988) identificou todos padres jesuítas. Ainda que não houvesse em parte alguma referência à um *Agayéguede*, a descrição do *agayé* presente na etnografia Ayoreo disponível era, sem dúvida, consonante com a que eu havia ouvido em Tiogai sobre *Agayéguede*.

Pois bem. Como é de se notar, a cada descrição a sua história. Enquanto na história do *Agayé* da missão de San Ignacio de Zamucos haveria um tipo “histórico” de história pautado pelo entendimento linear de tempo e causalidade sujeito a uma espécie de força reativa de sucessão sob a qual se apreenderia o modo como um acontecimento é atualizado sob determinadas circunstâncias, para o caso do *Agayéguede* de Tiogai a questão seria, aparentemente, outra. Pois se a primeira se comporia a partir de uma sucessão de acontecimentos, a “história”

---

<sup>4</sup> Segundo Luca Ciucci (com. pessoal) a própria origem da palavra *agayé* é confusa, pois enquanto há entre a maior parte dos linguistas que trabalham com línguas da família Zamuco uma vontade de crença de que a língua Ayoreo é uma evolução direta do protozamuco, supõe-se também que a palavra *agayé* é derivada do termo *agaire*, “senhor”, em protozamuco. Paralelamente, como Ciucci considera, a origem da palavra *agayé* também poderia remontar um fenômeno linguístico que consiste na criação de uma palavra no contexto da redução jesuítica de San Ignacio de Zamucos na região de Chiquitos, localizada na porção oriental da Bolívia.

de *Agayéguede*, tal como figura no pensamento Ayoreo se definiria menos como uma “teoria da sucessão” que como uma espécie de “sucessão ativa” que possibilita a passagem de uma condição por entre um conjunto de acontecimentos mutuamente comunicantes. Com isso, quero sugerir que é a inseparabilidade e a coexistência desses acontecimentos com a vida dos Ayoreo contemporâneos que confere a eles uma liberdade de interpretá-los e atualizá-los conforme as condições de funcionamento de seu mundo vivido.

Joanna Overing (1995) há alguns anos enfatizou a importância do tempo enquanto um valor variável na criação da historicidade. Assim, recordando do que Overing cuidou de observar, antes que um julgamento válido sobre alguma “historicidade” amazônica pudesse ser feito, dever-se-ia atentar para a imagem complexa figurada no pensamento ameríndio sobre a relação entre história, tempo e processo social. Em suma, como bem concluía Overing, o tempo, tal como a historicidade, também teria um lado social. Apesar de reconhecer haver aí uma valiosa contribuição, me parece ser importante fazer notar que se haveria de existir, alguma “história” Ayoreo, ela certamente aparentaria se mover para além de um entendimento da sucessão histórica pensada ao modo de uma “sucessão reativa”. Em outras palavras, o fato da existência de uma “história” Ayoreo não implica, ao fim, que ela seja “histórica”. Ao contrário, a “história” tal como pensada pelas pessoas desse povo com quem convivi por mais tempo permite-se, ao mover-se de um “virtual” mítico a um atual vivido, ser constantemente feita e refeita.

Mas ao dizer isso já imagino que se poderia, ao final, objetar, colocando uma questão como a seguinte: “Mas como sugerir alguma coexistência diante da distinção elaborada pelos próprios Ayoreo reconhecem uma descontinuidade e classificam dois modos de existência distintos e caracterizados por diferentes estados de coisas?” Pois retrucarei apontando que a sucessão e a distância entre esses modos de existência (que no caso Ayoreo é mais geográfica que histórica) se faz visível justamente a medida que o modo de existência dos Ayoreo contemporâneos se separa da natureza do acontecimento ao qual referencia-se, mas, ao fazê-lo, se torna inseparável de *umpemejá*. E justamente nesse sentido um acontecimento classificado como *umpemejá* se revelaria como um fluxo coexistente com o presente. Em Tiogai, e, curiosamente, de maneira similar a um dos argumentos de Deleuze (1968) em *Difference and repetition*, a repetição e a coexistência são, em um mundo Ayoreo, a condição “histórica” para a produção

de algo efetivamente novo. Dessa maneira, o que figura aqui como necessário para dar corpo a repetição é o desenvolvimento de um tipo de filosofia Ayoreo da história que inclua em si uma ontologia do que é que significa apreender a passagem do tempo.

Pois bem. Ao final e já à guisa de conclusão, talvez reste ainda colocar uma última questão: como uma nova mirada sobre a complexa relação entre ontologia e passagem do tempo em mundos ameríndios pode se conectar a alguma imagem não-indígena de desenvolvimento?

Diante dela o que penso ser possível responder é que tal mirada sobre os mundos vividos desses coletivos, ao dar vistas à diferença e a sua complexidade, possibilita o desenvolvimento alguma política de desenvolvimento que, ao invés de basear-se numa narrativa totalizante de uma sucessão de eventos e fases, se alicerce justamente nos regimes de produção de relações em que a própria relação diferencial (ou a síntese disjuntiva) de termos radicalmente heterogêneos, como é a ideia de história, figura como indispensável ao próprio pensamento sobre um determinado mundo vivido.

Ao final, penso que mais uma vez tudo parece tratar de uma escolha. Ou opta-se, como muitas vezes, pelo abuso de poder típico de nosso encontro com a diferença expressa noutros modos de existir, privilegiando uma estranha vontade de “conhecer” e de “transformar”. Ou, de forma mais interessante, opta-se por pensar menos em termos de “políticas para desenvolver” que em “cosmopolíticas para diferenciar”, sem buscar definir de antemão que espécie de diferença se encontra em questão por ocasião do encontro entre dois regimes conceituais heterogêneos, evitando reforçar a imagem de que existe apenas um mundo possível, um a forma e um efeito possível da passagem do tempo, e um estado de coisas concebível, sobre os quais existem apenas perspectivas (ou visões de mundo, como há aqueles que gostam de dizer) distintas, mas hierarquicamente conciliáveis.

## REFERÊNCIAS

BLASER, Mario. *The charnacoco endurance: global politics in the local village*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Sociologia) – Universidade Carleton, Canadá, Ottawa, 1997.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DELEUZE, Gilles. *L'Image Mouvement*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.

DELEUZE, Gilles. *Difference et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. *Time and memory in indigenous Amazonia*. Gainesville: Florida University Press, 2007.

FISCHERMANN, Bernd. *Zur weltansicht des ayoréode ostboliviens*. Bonn: Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, 1988.

GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

GRÜNEWALD, Leif. *O fascismo dos homens bons: sobre padres e os ayoréode do alto Paraguai*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: UNESCO, 1952.

MELATTI, Julio Cesar. *O messianismo krahó*. São Paulo: Herder, 1972.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 107-40, 1995.

VILLAGRA, Rodrigo. *The two shamans and the owner of the cattle: alterity, storytelling and shamanism amongst the angaité of the paraguayan Chaco*. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Saint Andrews, Escócia, Saint Andrews, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metaphysiques cannibales: lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

### **Sobre o autor:**

**Leif Grünwald:** Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Realizou estágio de pós-doutoramento no programa de pós-graduação em Antropologia na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), e foi professor visitante no mesmo programa de pós-graduação. Atuou em 2019 como visitante na Escola de Ciências Sociais da *University of Kwazulu-Natal* (UKZN), na África do Sul. Realizou estágio de pós-doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná

(UFPR) e atualmente encontra-se vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-Rio e como pesquisador externo/visitante na *Université Toulouse II – Jean Jaurès*. Tem interesse na área de Etnologia Indígena, particularmente em dois aspectos dessa subdisciplina: (1) regimes indígenas de produção de conhecimento e conexão com os modelos sociocosmológicos de coletivos ameríndios das terras baixas da América do Sul; e (2) na articulação de ideias ameríndias transmitidas etnograficamente com determinadas ideias referenciais de alguma filosofia da diferença. E-mail: leifgrunewald@gmail.com, Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7399-389X>

Recebido em: 28/11/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020



# **Ava reko como resistência dos Kaiowá e a instalação de uma Missão Protestante para a integração dos Kaiowa de Ka'aguyrusu em Douradina, MS**

## ***Avá reko rupive oikove Kaiowá kuery ha Missão Protestante onhemoĩ va'e kue te'yi kuery Ka'aguyrusu yguá mbytepy Douradina, MS***

### ***Ava reko as resistance of the Kaiowá and the installation of a Protestant Mission for the integration of the Kaiowa of Ka'aguyrusu in Douradina, MS***

Gileandro Barbosa Pedro<sup>1</sup>

Ebifânia da Silva Ortiz<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.761>

**Resumo:** Este artigo pretende explorar a forma como uma missão protestante influenciou no relacionamento dos indígenas Kaiowá com o *tekoha* (lugar de viver), as implicações que se deram a partir da introdução da crença monoteísta em uma única divindade, também como se deu o relacionamento desses indígenas com a crença protestante. Partimos da ideia de que a percepção do mundo para os Kaiowá possui especificidades únicas, e que essas refletem diretamente na forma de ser (*Ava Reko*), de se relacionar entre si, com a natureza e o cosmos. Com isso a vida (*teko*) desses indígenas é vivida a partir destas perspectivas, sempre perpassando pela ótica espiritual e consequentemente refletindo na forma organizacional dessas comunidades.

**Palavras-chave:** Kaiowá e Guarani; tekohá; espiritualidade.

**Nhe'ẽ mbyky:** Ko artigo pe onhemo'ĩ ha'e missão protestante oheko rexa hague umi avá kuery pe, ambue reko oiporu hagua avei *tekoha* kuery rupi, umi rupive ave onhemoĩ ambue kuery jeroviaha peteĩ jary rehe, avei mba'eicha umi ojeguero va'e jerovia protestante ohexa umi te'yi kuery. Umi ava rekohá rupi ojehexa ha'e hetá yvyjeasá, oheko mbo'e va'e umi te'yi kuery pe oguata hagua Ava Reko rupi, oguata porã hagua opaixagua araguyypygua ndive, ha arájeasá pygua ndive ave. Upe rupi ve ae katu teko ojerereko porã va'erã ojehexa hexa

---

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



hagua rupi, ha avei entero te'yi kuery ohekorexa hagua oikohá rupi.

**Keywords:** Kaiowá ha Guarani; tekohá; jeroviaha.

**Abstract:** This paper explores how a protestant mission influenced the relationship of the Kaiowá indigenous people with the *tekoha* (place to live), the implications that arose from the introduction of monotheistic belief in a single deity, as well as the relationship of these indigenous people with Protestant belief. We start from the idea that the perception of the world for the Kaiowá has unique specificities, and that these reflect directly upon the way of being (*Ava Reko*), of relating to each other, with nature and the cosmos. Thus, the life (*teko*) of these indigenous people is experienced from these perspectives, always going through the spiritual perspective and consequently reflecting on the organizational form of these communities.

**Keywords:** Kaiowá and Guarani; tekohá; spirituality.

## 1 INTRODUÇÃO

A ênfase deste artigo é, em particular, para a forma como a atuação da Missão Evangélica Unida (MEU) propiciou que se utilizassem diversas redes religiosas como uma forma de resistência da forma de ser/viver (*teko*) dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* que foram aglomerado na ínfima porção do aldeamento Panambi – Lagoa Rica.

Destaca-se a atuação dos órgãos governamentais, ao longo do processo de consolidação do recolhimento da comunidade no pequeno espaço a ela destinado, embora os Kaiowa reconhecessem a existência do *tekohagwasu Ka'agurusu* a partir da instalação da Colônia Agrícola de Dourados em 1943 iniciou-se o processo de esbulho dos *tekoha* ocupados pelos indígenas.

Cabe ressaltar que até a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) os locais de ocupação tradicional dos Kaiowa, os diversos *tekoha* sofreram poucas transformações, porém, a medida que se deu o avanço da Colônia sobre os locais de ocupados pelos indígenas iniciaram os processos de retiradas para dar lugar as frentes agropastoris.

De modo geral, até o início da década de 1940, parte do “sucesso” de alguns grupos kaiowá que conseguiram retardar suas remoções compulsórias para as áreas reservadas deveu-se à reduzida população não indígena e às tecnologias agropastoris que ali existiam, pois, com a chegada de novas frentes de ocupação e a ampliação do uso de novas métodos de produção, houve mais

pressão para “limpar a terra” da presença indígena. (MORAES, 2020, p. 159).

Na região se localizavam vários *tekoha*<sup>2</sup>, que mantinham restritas relações entre si através da mobilidade *oguata*, cabe ressaltar que *Ka'aguyrusu* é situado como *tekohaguasu*, devido a existência de um grande numero de *tekoha*, conforme Katya Vietta (2007), Izaque João (2011), Cavalcante (2013), o prefixo *guasu* indetifica-o como sendo um vasto território ocupado por diversos *tekoha*.

A implantação da CAND (Colônia Agrícola Nacional de Dourados) foi uma tentativa do governo brasileiro no período do Estado Novo (1937-1945) de colonizar o interior do país a fim de ocupar e desenvolver o interior do Brasil. Esse movimento denominado “Marcha para o Oeste”, visava povoar as regiões onde a presença de não indígenas era escassa. A Marcha para o Oeste levou em consideração a existência dos indígenas, mas com o ideal de que era necessário incorporar os mesmos à sociedade, transformando-os em trabalhadores rurais. Para o governo da época, era visível que a população indígena estava à beira da extinção.

## **2 AS PERCEPÇÕES DE MUNDO DOS KAIOWA**

A forma de vida *ava reko* está imersa em uma lógica pautada nos saberes êmicos desses indígenas e que direcionam os rumos a serem seguidos por esse grupo étnico. Embora as formas de pensar envolvem conceitos que não possuem referenciais fora do contexto Kaiowá, o *ava reko* é uma forma de vida na qual esses indivíduos se mantém ligados e que possibilitou que resistissem as inúmeras tentativas de dominação do colonizador.

Para refletir sobre uma episteme que se difere dos saberes eurocêntrico é necessário vislumbrar a possibilidade de que um saber epistêmico oriundo das terras habitadas pelos nativos que foram tratados como inferiores pelos colonizadores possam oferecer respostas a paradigmas não solucionáveis segundo a racionalidade eurocêntrica.

As interpretações êmicas referem-se as categorias cognitivas e linguísticas

---

<sup>2</sup> *Tekoha* é modo como os Kaiowá denominam o lugar em que vivem segundo seu modo próprio de ser, o *Ava Reko*, formulação registrada no clássico trabalho de Melià, Grünberg e Grünberg (1976/2008)

dos indígenas que conforme as suas concepções, se referem aos saberes que lhes foram repassados oralmente pelos seus antepassados. Esses saberes são considerados pela sociedade envolvente como conhecimentos tradicionais.

Na forma de viver o *ava reko* os diversos locais onde habitavam os Kaiowa sempre possuíam relações entre os locais e a forma de vida dos mesmos, a necessidade de manter um padrão de vida baseado em harmonia entre cosmos as realidades e que se difere da lógica capitalista de exploração maciça de recursos. A lógica Kaiowá entende que a existência humana está situada a partir da instituição de diversos locais (que denomino dimensões, uma vez que se referem ao tempo e espaço respectivamente), tais locais se interligam e estão acessíveis através do *mborahei* (canto, reza) e *jeroky* (rituais).

A realidade em que atualmente vivem os Kaiowa é apenas uma porção do cosmos para esses indivíduos. Afirmam a existência de um conjunto maior cujas dimensões estão interligadas entre si, as ocorrências dessas localidades podem ser percebidas, mas o acesso a elas se restringe aos *nhanderu*, *hexakary* que adentram a esses locais, uma vez que são esses indivíduos portadores/ conhecedores dos *mborahei* e *jeroky* que dão acesso a esses locais, conforme pode se perceber na descrição do cosmos segundo a ótica Kaiowa na tese de Aline Crespe:

Assim, o cosmo é um sistema e dentro deste sistema existem galáxias compostas por vários planetas, onde vivem diferentes tipos de seres conectados por caminhos. São os caminhos que colocam em relação humanos, animais, plantas e divindades, sempre dotados de características sociais. O cosmo também é o lugar onde acontecem as relações entre os índios atuais, seus antepassados materiais que já morreram e seus antepassados espirituais (as divindades). (CRESPE, 2015, p. 358).

Portanto nessa lógica a temporalidade e territorialidade estão interligadas e são indissociáveis, para os Kaiowa a existência dessas dimensões e suas particularidades são fatores que regem a realidade, essa forma de pensar que se difere dos conhecimentos científicos eurocentricos, foi tratada como sendo mitológico, mas o fato de reger a forma de ser/viver o *ava reko* implica que não são se trata de meras especulações, se tratam proposições na qual os Kaiowa baseiam a sua forma de vida.

O mundo kaiowá é 'antinatural', não se reproduz naturalmente, foi criado pela reza e necessita ser constantemente recriado pela ação inoculadora do xamã, legítimo herdeiro da capacidade xamânica dos deuses, capaz de despertar nas plantas, animais, pessoas e formação social a disposição de levantar e, levantando-se, afirmar sua existência. Tudo o que existe no mundo atual só veio a existir porque o xamã levantou. E ele consegue isto, negociando diretamente com os seres divinos, detentores das forças responsáveis pelo levantamento e pela reprodução dos seres sob sua custódia. Tais divindades muitas vezes necessitam ser apropriadas pelos humanos, como no caso das plantas, dos animais de caça, dos peixes, das aves, etc. As rezas são os instrumentos de negociação do xamã. Ele negocia, diretamente com os protetores/guardiões dos diversos tipos de seres – jára –, questões referentes ao suprimento de alimentos para o sustento das pessoas que compõem sua comunidade. Proferindo suas rezas, os xamãs negociam ainda a instituição da própria formação social, apelando às divindades primeiras, principalmente a Ñanderyke'y, 'nosso irmão mais velho'. Este, em sua saga pela terra, orientou seu irmão gêmeo mais novo para que também se levantasse, deixando o exemplo para os xamãs que futuramente seguiriam seu caminho. Assim, estabeleceu as bases da formação social atual e fez surgir os princípios das normas que orientam a conduta humana. (PEREIRA, 2016, p. 119-20).

Portanto, a terra para os Kaiowa é apenas uma parte de uma totalidade, o que os Kaiowa entendem por cosmos não está na lógica temporal e espacial do colonizador, essas várias porções de tempo e espaço que Mota (2015) afirma que são as multidimensionalidades e que estas regem a forma de relacionamento com dos Kaiowa com o seu território.

### **3 A INSTALAÇÃO DA COLÔNIA AGRÍCOLA DE DOURADOS (CAND), NO TEKOHAGUASU E A RESISTÊNCIA DOS KAIOWA DE KA'AGUYRUSU**

Os indígenas que habitavam nas terras que estavam sendo loteadas pelo Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) foram tidos como entraves para o progresso da região, visto que as terras demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) eram as únicas reconhecidas como sendo indígenas. A administração da Colônia evidentemente não via com bons olhos, a existência de um grupo de índios "arredios e atrasados" vivendo em lotes que tinham sido doados aos colonos. Desde o início da instalação da colônia foram feitas várias tentativas de transferir os Kaiowa de Panambi para o Posto de Dourados. A permanência dos Kaiowa na

região do córrego Panambi, não foi demasiadamente tranquila, a instalação de sítios e fazendas em terras ocupadas pelos indígenas sempre esteve permeado de conflitos. Porém nem mesmo com a resistência dos Kaiowa em se retirar dos seus locais de habitação fez com que houvesse o recuo da CAND.

A presença indígena não implicou que as terras por eles habitadas fossem declaradas como devolutas, o que pode ser observado em carta ao então prefeito de Dourados, Jorge Coutinho Aguirre, primeiro administrador da CAND, nomeado em novembro de 1943 e afastado em 1950, narrou como foram os primeiros anos de trabalho:

De imediato, nos propusemos a fazer o primeiro trecho da estrada que fazia a ligação Dourados – Rio Brillhante, na distância de 60 km... A medida que íamos desmatando a floresta virgem para a passagem da estrada fomos loteando as terras em face da grande quantidade de colonos que nos procuravam, cientes de que seriam protegidos pelo Governo Federal. Os trabalhos de construção da estrada principal, bem como de seus caminhos vicinais, vinculados ao loteamento, para distribuição de terras com áreas de 30 hectares para cada família, foram extremamente difíceis e penosos para a Administração da Colônia que não possuía, à época, maquinaria própria... Apesar de todos esses problemas, os quais ainda se somam as dificuldades de acesso a Dourados anteriores a construção da estrada, a presença indígena, e inumeráveis outros, conseguimos construir a estrada- tronco Dourados – Rio Brillhante, incluindo uma ponte sobre o Rio Brillhante e, mais 200 km de estradas vicinais. De 1943 a 1950 distribuímos 1000 lotes de 30 hectares, construindo, em 200 deles, casas de madeira para os colonos (GRESSLER; SWENSSON, 1988, p. 85-7).

A expansão colonizadora se deu em terras ocupadas pelos indígenas, isso impactou diretamente os Kaiowa de *Ka'aguy Rusu*, uma vez que as terras onde habitavam, conforme narrado acima estavam agora sendo loteadas a particulares. Inicialmente boa parte desses indígenas foram sendo transferidos para o Posto Indígena Francisco Horta em Dourados, em alguns casos com apoio de forças policiais. Por conseguinte, a CAND se sobrepôs aos locais de habitação.

A medida que as terras foram loteadas, os Kaiowa de *Ka'aguyrusu* foram se aglomerando em porções de terras não ocupadas pelos colonos, e que se tornavam cada vez mais escasso a medida que se deu o avanço na instalação dos lotes da Colônia Agrícola de Dourados no território dos Kaiowa. Os *tekoha* que compunham *Ka'aguyrusu* entretanto mantiveram-se esquivos frente aos

confrontos com colonos, os grupos mantinham-se em constante êxodo a medida que as terras que ocupavam iam sendo loteadas pela Colônia.

As disputas pelas terras entre os Kaiowa e os colonos se deram acirradamente até meados dos anos de 1973, quando se deu a criação do Posto Indígena Panambi, em 23 de dezembro do ano corrente. Reconhecendo o aldeamento Kaiowa como Panambi – Lagoa Rica, em uma pequena porção em vista do vasto território em se localizava o *tekohaguasu Ka'aguyrusu*.

As frequentes tensões envolvendo os colonos e os Kaiowa em disputas pela terra, contudo não se encerraram, as marcas deixadas pela instalação da Colônia Agrícola de Dourados para esses indígenas são imensuráveis, visto que a privação do *tekoha* acarretou diversas problemáticas na pequena porção de terra na qual se aglomeraram os indígenas da vasta região do *Ka'aguyrusu*.

#### **4 ATUAÇÃO DA MISSÃO EVANGÉLICA UNIDA (ALEMÃ) NA INTEGRAÇÃO DOS KAIOWA DE KA'AGUYRUSU**

A Missão Evangélica Unida (MEU) se estabeleceu próximo ao aldeamento Kaiowa Panambi – Lagoa Rica entre 1970 e 2008 (FUNDAÇÃO DO ÍNDIO, 1970). A instalação se deu a partir de meados dos anos de 1967 quando o missionário alemão Martin P. Bleck visita a localidade e se dispõe a assistir os indígenas locais.

A política de integralização dos indígenas à sociedade Brasileira marcou uma preocupação primordial do governo brasileiro, assim, a fim acelerar esse processo o governo se utilizou, além das ações promovidas pelo próprio SPI<sup>3</sup>, de um regime de colaboração de ações religiosas, como as missões evangélicas e as missões católicas. Com o propósito explícito de realizar programas filantrópicos, as missões tinham um propósito fundamental: propagar seus ideais religiosos. Filantropia, indigenismo oficial e conversão religiosa se compunham num grande projeto integracionista, que confrontava o sistema indígena, para desespero dos líderes das comunidades, em especial os praticantes das rezas, que viam sua autoridade ser questionada e desprestigiada por esses novos agentes. Agindo em conjunto, essas instituições colocavam em prática seu intuito de “socialização”

---

<sup>3</sup> O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado em 20 de junho de 1910, pelo decreto n. 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional.

ou a “integralização” dos povos indígenas, esforço que em grande medida, se prolonga até os dias de hoje.

Ao corroborar com essas perspectivas, pode se perceber que a atuação das Missões foi, estrategicamente, parte de um conjunto de ações que incorporava também as políticas públicas da jovem República, na qual os indígenas se viram constrangidos a se incorporar. Dentre as ações, cita-se a área da saúde que, precariamente era oferecida pelo estado e, do mesmo modo, a área da educação. Tais serviços foram oferecidos em regime de parceria entre governo (através do SPI) e a assistência social da missão. Tais ações salvaram muitas vidas em meio as epidemias que assolaram a região com a chegada dos colonos, mas foram orientadas para a formação do Kaiowa segundo a política de integralização, a que se propunha o governo brasileiro da época.

Por outro lado, as missões tiveram um papel essencial na preservação das comunidades indígenas, pois mesmo que a perspectiva de alguns pesquisadores aponte para outro extremo, os indígenas viram na atuação das missões uma forma de ajuda, apesar de não ser vista dessa forma pelos missionários e nem pela república. Enquanto o Estado e a missão se empenhavam em civilizar e cristianizar os Kaiowa, eles se aproximavam dos brancos, aprendiam sobre sua língua, seus costumes e suas leis, e se preparavam para se relacionarem com os invasores de uma forma menos desigual. Para o estado brasileiro a política direcionada aos indígenas era a aglomeração em pequenas demarcações de terras entendidas como espaço de consumação da assimilação, processo que nunca se consumou aos Kaiowa de *Ka'aguyrusu*.

É no contexto de expropriação das terras de ocupação tradicional indígena que se deu a instalação da *Deuscher Indianner Pionner Mission*, conhecida como MEU, ou Missão Alemã.

Segundo Vietta (2003) a Missão Alemã se instalou no Brasil e no Paraguai em meados dos anos 60, com o objetivo de promover a evangelização. Em Mato Grosso do Sul (MS), além do trabalho missionário em Panambi, ela também se instalou na reserva de Pirajui, onde atuou entre aos indígenas guarani, parentes linguísticos dos Kaiowa. Assim, ainda nos anos 60, se instalou em Panambi e na Reserva de Pirajuy (Paranhos). A *Deuscher Indianner Pionner Mission*, conhecida como Missão Evangélica Unida (MEU) ou Missão Alemã, com um trabalho integrado a Igreja

Evangelica Indigena Unida, está sediada em Assunção, Paraguai, onde atua entre as populações de língua guarani daquele país (VIETTA, 2003, p. 113).

Em mais de 40 anos de atuação em Panambi a Missão Alemã também deixou um legado positivo. Foi um espaço no qual os índios puderam estudar e, mais do que a educação formal, era um espaço em podiam conviver com os não indígenas diferentes dos regionais. Os missionários eram mais letrados e dispunham de mais conhecimento sobre o funcionamento das instituições do que a maior parte dos regionais e os Kaiowa tiveram a oportunidade de aprender sobre os costumes do branco. Nesse sentido, essa relação em certa medida “privilegiada” proporcionou maior escolarização e educação com mais qualidade do que muitas outras comunidades Kaiowa que não contaram com o serviço de uma missão tão próxima.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A forma de viver o *ava reko* (forma de vida/viver) dos Kaiowa de *Ka'aguyrusu* utilizou-se de suas percepções cosmológicas para resistirem como povo diante das diversas pressões exercidas pela sociedade envolvente.

A implantação de um projeto de colonização em sobre o território onde se localiza *tekohaguasu Ka'aguyrusu*, demonstrou a pouca relevância em que forma tratado os Kaiowa que ali habitavam. O processo de aglomerar esses indígenas em uma pequena porção do vasto território na qual se encontravam anteriormente, facilitou a ação de uma instituição filantrópica e religiosa. Contudo a ação dessa instituição corroborou para que ocorressem os relacionamentos desses indígenas com a sociedade envolvente.

O papel dessa intuição religiosa na resistência do *ava reko* (forma de ser/viver) dos Kaiowa remanescentes de *Ka'aguyrusu*, foi a possibilidade desses indígenas entenderem a organização da sociedade não indígena com a qual passavam a se relacionar com relativa frequência. De maneira que a atuação da Missão Evangélica Unida unilateralmente se colocou a favor da manutenção da forma de vida dos Kaiowa fortalecendo-os em alguns aspectos como na escrita, acesso a escolarização e na assistência à saúde. Cabe destacar também que embora a atuação se deu juntamente com o proselitismo cristão, não deixou de contribuir para os Kaiowa se utilizassem dessa oportunidade para manterem coesos o *ava reko*.



## REFERÊNCIAS

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. Assis: UNESP, 2013.

CRESPE, Aline C. L. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Cidade, MS, 2015. Disponível em: [http://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/02/Aline-Castilho-Crespe\\_tese.pdf](http://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2017/02/Aline-Castilho-Crespe_tese.pdf). Acesso em: 6 jun. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO [Funai]. *Requerimento de autorização para atuação de missionário entre os Indígena*, de 15 jan. 1970. Dourados: FUNAI, 1970. Disponível em: [http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI\\_Arquivistico&Pesq=%22miss%c3%a3o%20Evang%c3%a9lica%20pr%c3%b3%20reden%c3%a7%c3%a3o%22&pagfis=133920](http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=MI_Arquivistico&Pesq=%22miss%c3%a3o%20Evang%c3%a9lica%20pr%c3%b3%20reden%c3%a7%c3%a3o%22&pagfis=133920). Acesso em: 5 jun. 2020.

GRESSLER, Lori Alice; SWENSSON, Lauro Jopperet. *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado do Mato Grosso do Sul: Destaque especial ao município de Dourados*. São Paulo: Dag Gráfica e Editorial Ltda, 1988.

JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ; Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2011.

MORAES, José Augusto dos Santos. *A presença Kaiowá na antiga vacaria: (re)ocupação territorial e (des)fragmentação social (1830-2017)*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2020.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela des-colonização na reserva indígena e nos acampamentos-tekoha* – Dourados/MS. 2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Presidente Prudente, SP, 2015.

PEREIRA, Levi Marques. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados: UFGD, 2016.

VIETTA, Katya. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, n. 4, p. 109-35, 2003.

**Sobre os autores:**

**Gileandro Barbosa Pedro:** Doutorando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Mestre em História pela UFGD. Graduado em Matemática pelo Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN). Professor na Secretaria de Educação de Douradina, MS (Aldeia Panambi). E-mail: gileandro.pedro024@academico.ufgd.edu.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2984-5501>

**Ebifânia da Silva Ortiz:** Mestranda em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduada em Ciências Sociais pela UFGD. Professora na Secretaria de Educação de Douradina, MS (Aldeia Panambi). E-mail: ebifania@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7354-942X>

Recebido em: 04/12/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020



# Os conhecimentos tradicionais Paĩ Tavyterã, Kaiowá e Guarani sobre o ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana)

## *Paĩ Tavyterã, Kaiowá and Guarani traditional knowledge about the ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana)*

Felipe Vianna M. Almeida<sup>1</sup>

Marcos Glauser Ortiz<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.764>

**Resumo:** Este artigo descreve os conhecimentos tradicionais relacionados ao uso e manejo da *Stevia rebaudiana* pelos Paĩ Tavyterã, habitantes do departamento de Amambay, no leste do Paraguai, e dos Kaiowa e Guarani, do sul do estado brasileiro do Mato Grosso do Sul. Esses indígenas, conhecem essa planta pela denominação *ka'a he'ẽ*, em guarani. Por meio da realização de duas pesquisas interculturais, realizadas no Brasil e Paraguai, são descritos os usos relatados por anciões e anciãs com o *ka'a he'ẽ*, incluindo conhecimentos ecológicos e o manejo da planta. O *ka'a he'ẽ*, além de ser utilizado como um remédio para a cura de vários males, e como um edulcorante de alimentos, era consumido por jovens, mulheres e homens, na fase de transição para a idade adulta, momento no qual seus corpos se tornavam especialmente vulneráveis a influências externas. Nesse contexto, o consumo de folhas de *ka'a he'ẽ*, e a aplicação de infusão das folhas em partes do corpo, contribuía com a capacidade de produzir ou extrair alimentos doces, tal como o *kaguĩ* (chicha) doce, pelas mulheres. Além de produzir a capacidade de tornar algo doce, o *ka'a he'ẽ* atuava de forma protetiva, moderando e controlando os poderes de alteração dos corpos dos jovens durante a fase de *jekoaku* na transição para a fase adulta, espantando seres cujas afecções ao corpo não são desejadas. A planta era usada em especial no ritual do *kunumi pepy*, logo antes da furação dos lábios inferiores dos meninos para a inserção do *tembetá*.

**Palavras-chave:** Kaiowa; Guarani; Paĩ Tavyterã; Estévia; *Stevia rebaudiana*; conhecimentos tradicionais; *jekoaku*; *kunumi pepy*.

---

<sup>1</sup> Fundação Nacional do Índio (Funai), Brasília-DF, Brasil. Este artigo não representa nenhum tipo de posicionamento institucional da Funai, sendo o seu conteúdo de total responsabilidade do seu autor.

<sup>2</sup> Programa Nacional de Incentivo a los Investigadores, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (PRONII-CONACYT), Asunción, Paraguay.

**Abstract:** This article describes the traditional knowledge related to the use and management of *Stevia rebaudiana* by the Paĩ Tavyterã, inhabitants of the Amambay department, in eastern Paraguay, and of the Kaiowa and Guaraní, in the south of the Brazilian state of *Mato Grosso do Sul*. This plant is known by the name *ka'a he'ẽ*, in guaraní. Through the realization of two intercultural researches, carried out in Brazil and Paraguay, the uses reported by elders with *ka'a he'ẽ* are described, including ecological knowledge and plant management. *Ka'a he'ẽ*, in addition to being used as a remedy for the cure of various ills, and as a food sweetener, was consumed by young people, girls and boys, in the transition to adulthood, at which time their bodies became especially vulnerable to outside influences. In this context, the consumption of *ka'a he'ẽ* leaves, and the application of infusion of leaves on body parts, contributed to the ability of women to produce or extract sweet foods, such as sweet *kaguĩ* (chicha). In addition to producing the ability to make something sweet, *ka'a he'ẽ* acted protectively, moderating and controlling the powers of altering the bodies of young people during the *jekoaku* phase in the transition to adulthood, frightening beings whose affections to body are not wanted. The plant was used especially in the ritual of the *kunumi pepy*, just before the piercing of the boys' lower lips for the insertion of the *tembetá*.

**Keywords:** Kaiowa; Guaraní; Paĩ Tavyterã; *Stevia*; *Stevia rebaudiana*; traditional knowledge; *jekoaku*; *kunumi pepy*.

## 1 INTRODUÇÃO

No final do século XIX, o naturalista ítalo-suíço Moisés Bertoni, radicado no Paraguai, descreveu em boletins científicos informações sobre uma planta de folhas doces, sobre a qual ouviu falar por meio de indígenas da região oriental paraguaia. Essa planta foi nomeada por Bertoni de *Stevia rebaudiana*, e despertou o interesse, na sua aplicação na indústria de edulcorantes, ao longo do século XX. Pesquisadores da Europa e Estados Unidos realizaram diversos estudos com a estévia na primeira metade do século XX, mas esbarraram na dificuldade de obtenção de amostras da planta, a qual só podia ser encontrada no seu ambiente de origem, na região do Paraguai tradicionalmente habitada pelos Paĩ Tavyterã, conhecidos no Brasil como Kaiowa (LIAUDAT, 2015).

Para a obtenção de amostras da estévia tinham que ser organizadas expedições, que contavam com a participação de empreendedores paraguaios, e certamente guias indígenas, cuja participação no processo era geralmente silenciada. No período entre as décadas de 1950 e 1970, os primeiros produtores paraguaios conseguiram realizar plantios comerciais da planta, possibilitando

a sua propagação para outros lugares. De acordo com registros das primeiras expedições que trouxeram grandes quantidade de mudas de estévia para fazendas da região de Horqueta, no Paraguai, foram realizados acordos de troca com os Paĩ Tavyterã, envolvendo mercadorias e roupas, após os quais os indígenas mostraram a planta e o seu local de ocorrência, além de informações sobre a sua ecologia e o seu manejo. Após isso, na década de 1970, imigrantes japoneses que se instalaram no lado brasileiro da fronteira com o Paraguai adquiriram uma grande quantidade de mudas, as quais foram transplantadas para o Japão, além de terem obtido também informações sobre o manejo da planta com os indígenas (LIAUDAT, 2015).

Nas décadas seguintes, foram produzidas variedades melhoradas de estévia, aliadas a uma série de estudos e experimentos científico-tecnológicos, culminando, no século XXI, com a produção de edulcorantes com alto valor de mercado. Atualmente, a estévia alimenta uma indústria bilionária em todo o mundo. No entanto, existe uma história pouco contada sobre esse caso de sucesso da estévia como uma mercadoria mundial, e essa é a história sobre os conhecimentos tradicionais dos Kaiowa, Guarani e Paĩ Tavyterã, indígenas que habitam ambos os lados das fronteiras entre Brasil e Paraguai, na altura dos estados do Mato Grosso do Sul, e do Departamento de Amambay, respectivamente<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Os guarani constituem um dos povos indígenas de maior presença territorial no continente americano, aglutinando mais de 280.000 pessoas que vivem em condições que às vezes são de extrema adversidade no Brasil, Paraguai, Bolívia e Argentina. Os guarani, que habitam esses territórios desde mais de dois mil anos atrás se diferenciam na atualidade em vários povos (EMGC, 2016). Neste artigo exploramos os conhecimentos tradicionais do povo Paĩ Tavyterã, conhecido como Kaiowa no Brasil, assim como o povo conhecido como Guarani no Brasil. Neste artigo será usada a denominação Guarani e Kaiowa para nos referirmos aos povos indígenas falantes de língua Guarani habitantes da região sudoeste do Mato Grosso do Sul e aos quais os etnólogos classicamente têm se referido como dois subgrupos Guarani, quais sejam, os Nãndéva e os Kaiowa. Os primeiros são chamados de “Guarani” e os segundos de “Kaiowa” pelos próprios indígenas, que assim como os pesquisadores não indígenas fazem a diferenciação entre os dois grupos, com base em diferenças de língua, organização social, e cultura. Um aspecto sempre reforçado pelos indígenas é que antes da colonização do sul do MS, os Guarani e os Kaiowa viviam em aldeias separadas. No entanto, com o esbulho do território indígena e o confinamento de grupos Guarani e Kaiowa em reservas, essa separação não foi mais possível, dando ensejo a diversos casamentos entre os dois grupos. Dessa forma, apesar de ainda persistir a diferenciação entre os grupos, incluindo a atribuição de diferenças comportamentais a cada um deles, muitas famílias possuem pais ou avós com origem nos dois grupos, sendo, portanto, difícil fazer uma diferenciação tão clara. O próprio movimento indígena da região passou a utilizar o termo “Guarani e Kaiowa” para se referir a essa coletividade indígena que abrange o cone sul do MS.

## 2 METODOLOGIA DE PESQUISA

As informações sobre os conhecimentos tradicionais indígenas sobre o *ka'a he'ẽ*<sup>4</sup> foram obtidas por meio da realização de duas pesquisas interculturais, sendo uma realizada no Paraguai com os Paĩ Tavyterã pelo Grupo SUNU, da qual participou o antropólogo Marcos Glauser Ortiz, e outra realizada no Brasil pelo biólogo e antropólogo Felipe V. M. Almeida com os Kaiowa e Guarani.

A etnografia realizada por Almeida (2020) consistiu na pesquisa que propiciou a escrita de sua tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB), em 2020.

No que diz respeito a etnografia realizada junto aos Kaiowa e Guarani do sul do MS, o trabalho de campo foi realizado por quatro períodos espaçados que variaram entre aproximadamente 20 a 34 dias cada um, entre os anos de 2018 e 2019, quando foi possível conhecer terras indígenas e aldeias em diferentes situações fundiárias: reservas antigas – Amambai, Taquaperi, Limão Verde, Sessoró; terras indígenas demarcadas na década de 1980 e 1990 – Jaguapiré, Arroio korá; retomadas- Kurusu Ambá, Guyraroka e Guyra Kambi'y. Todas estão localizadas nos municípios sul-matogrossenses de Amambai, Caarapó, Coronel Sapucaia, Tacuru, Paranhos e Douradina. A maior parte das áreas visitadas está localizada na bacia hidrográfica do Rio Iguatemi. Alguns dos Kaiowa e Guarani entrevistados, mencionados neste artigo, foram: na retomada do Kurusu Amba – Leonel Lopes, Julio Lopes, Celina e Peíto; na reserva de Amambai – Ilma; na reserva de Limão Verde – Atanás Teixeira; na reserva de Taquaperi – Anastácia<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Como destaca Liaudat (2015), a origem do nome dessa planta é oral, portanto não sendo passível de ser escrita sem ser deformado. A sua codificação em caracteres latinos deu – e ainda dá – resultados diversos: *Ka' He'e*, *Ka'a He'e*, *Ka'a Hêe*, *ka'a he'*, *Kaa-He-e*. Em guarani jopará do Paraguai se escreve *ka'a he'ẽ* e no dialeto Paĩ Tavyterã se diz *ka'ae'ẽ* ou *ka'avoe'ẽ*. Nesse artigo usamos *ka'a he'ẽ*, por seu a acepção atualmente mais utilizada.

<sup>5</sup> Todos estes interlocutores, e os demais conhecedores do *ka'a he'ẽ* que foram entrevistados no Brasil se auto-identificam como kaiowa. Os kaiowa e Paĩ Tavyterã são considerados como fazendo parte da mesma parcialidade guarani pelos etnólogos (SCHADEN, 1974; MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008) e os próprios indígenas consideram-se, de um modo geral, como parentes, divididos pelos Estados-Nações do Brasil e Paraguai. Optou-se por se referir ao conhecimento sobre o *ka'a he'ẽ* por parte dos kaiowa e guarani, quando referidos os indígenas do lado brasileiro, sem enfatizar apenas a parcialidade kaiowa, tendo em vista o histórico de confinamento desses indígenas de forma misturada em reservas, durante o avanço da colonização sobre os territórios localizados no lado brasileiro, ao longo do século XX, conforme explicação da nota

Durante o tempo de permanência em campo, no Brasil, não foi possível se deparar com a “planta”, seja no estado “silvestre” ou “cultivada”, nas aldeias, e isso obviamente limitou a possibilidade de observar a interação contemporânea dos Guarani e Kaiowa com o *ka'a he'ẽ*. Por conta disso, o trabalho foi fundamentado principalmente no registro de histórias sobre essas relações e interações no passado, remontando geralmente até a juventude dos interlocutores, que hoje já são senhoras e senhores de idade. Estamos falando, portanto, de situações ocorridas em um tempo que calculamos ser aproximadamente entre as décadas de 1940 a 1970. Essa é uma época que abrange o período imediatamente anterior ao momento em que houve um aumento da expansão de propriedades privadas rurais na região da bacia do rio Iguatemi, o que causou a expulsão compulsória das famílias indígenas que habitavam os *tekoha* ali existentes. Esse acontecimento forçou o deslocamento dessas pessoas para as reservas já instituídas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tais como Taquaperi, Amambai, Dourados, Limão Verde e Sessoró, ou atravessarem a fronteira em direção às aldeias do Paraguai. Alguns poucos conseguiram se manter ainda nos antigos *tekoha*, trabalhando para os “novos donos” não indígenas, situação que em alguns casos durou até as décadas de 1990 e 2000. A estévia crescia naturalmente em áreas de campos, onde predominavam plantas herbáceas, próximas a regiões alagadas de “brejo” ou riachos. Muitos desses locais ficaram fora da demarcação das reservas indígenas do lado brasileiro e foram transformados em pastagens para gado ou lavouras, o que dificultou ainda mais encontrar a planta. Em outras situações, a superpopulação das reservas e o modelo de “modernização agrícola” adotado pelo SPI e Fundação Nacional do Índio (Funai) contribuíram também para a transformação da paisagem, tornando difícil achar a estévia.

Para auxiliar na identificação da estévia pelos interlocutores Kaiowa e Guarani, foram levadas a campo fotografias da planta e também folhas secas, que foram adquiridas em vendas localizadas no mercado público da cidade paraguaia de Pedro Juan Caballero, na divisa com Ponta Porã, no Brasil. Tendo em vista que as folhas do *ka'a he'ẽ* têm um gosto bem doce e característico, consideramos que o paladar seja um dos sentidos mais adequados para a identificação dessa planta no campo, ao lado da visão. Dessa forma, consideramos que a estratégia de levar

---

de rodapé n. 3 (ver também BRAND, 1997).



folhas secas da planta para esses interlocutores foi bem-sucedida, possibilitando que eles não se enganassem com outras plantas de porte e aparência similar. Em relação à dificuldade do reconhecimento visual da planta, há que se ponderar que muitas vezes são utilizados outros sentidos na identificação de plantas pelos indígenas (e habitantes das florestas e dos campos em geral), ao contrário do privilégio que a identificação científica botânica dá a visão. Outra ponderação é que os interlocutores muitas vezes não viam a estévia no campo por décadas e os mais jovens não a conheciam.

O trabalho de campo contou largamente com o auxílio de tradutores, tanto durante as conversas com os sabedores do *ka'a he'ẽ*, quanto na tradução de áudios de entrevistas gravadas. Na maioria das oportunidades de conversa com algum dos mais velhos, o pesquisador estava acompanhado de outro Kaiowa ou Guarani que também falava português e serviu de intérprete. Elizeu Lopes e Tonico Benites foram dois dos intérpretes e tradutores aos quais mais se recorreu, e sem dúvida esta etnografia só pode ser compreendida como um exercício compartilhado de entendimentos, que envolvem os três (Felipe, Elizeu e Tonico). Delfino Borvão também auxiliou na tradução dos diálogos com Atanás Teixeira. Além do auxílio dos tradutores indígenas, também foi realizada traduções de transcrições de áudio e de literatura em língua guarani para o espanhol e português por Anaí Graciela Verá Britos e Gregório Gomez Centurión.

No que diz respeito ao levantamento etnográfico realizado junto aos Paĩ Tavyterã do Paraguai, este foi realizado entre os anos de 2015 e 2019, no âmbito do acompanhamento realizado pelo Grupo SUNU às organizações Paĩ Jopotyra e Paĩ Retã Joaju. A assessoria técnica incluía o registro da memória associado ao *ka'a he'ẽ* e a facilitação da elaboração de um Protocolo Comunitário a ser utilizado pelos Paĩ Tavyterã na sua reivindicação do direito de acessar parte dos benefícios econômicos gerados com base em seus conhecimentos tradicionais. Tal levantamento etnográfico, realizado pelo antropólogo paraguaio Marcos Glauser e José Elizeche, inclui entrevistas realizadas a anciões e anciãs, líderes políticos e religiosos de várias comunidades, dentre as quais se destacam: em Pikykua – Sebastiana Ramos Reyes; em Yvypyte – Nora Rosati; em Jasuka Venda – Catalina Benítez Riveros e Almada Cabrera; em Ita Guasu – Pablino Armoa e Luis Arce<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Alguns avanços no conhecimento do uso do *ka'a he'ẽ* foram publicados no marco de dois

### 3 SABERES DA ECOLOGIA E DO MANEJO DO KA'A HE'Ë

Os indígenas Kaiowa e Guarani entrevistados nos *tekoha* localizados na bacia do Rio Iguatemi, no estado do Mato Grosso do Sul, se lembram da ocorrência do *ka'a he'ẽ* nessa região. Alguns dos interlocutores de pesquisa se lembram dos seus parentes, principalmente pais e avós, ou aliados, coletando folhas da planta, para serem ofertadas para as crianças, principalmente as do sexo feminino. Alguns dos locais no território brasileiro mencionados foram a própria reserva de Taquaperi (próxima a antiga sede do posto da Funai e na região do *Mangaí*, perto de um brejo onde o rio *Mangaí* se encontra com o rio *Jopara*), na terra indígena Arroio Korá (município de Paranhos, MS), na beirada de riachos que deságuam no rio Iguatemi (tais como o *iguasu puku*), na beira do rio Inhúm (localizado na região do município de Aral Moreira, MS), em Cerrito e na aldeia Guaimbé.

O ambiente onde as plantas eram encontradas era descrito como em um ambiente de campo, próximo ao brejo – *etero kota-pe* (na beira do brejo), mas não na parte já alagada, e sim em uma faixa intermediária entre o campo propriamente dito e a terra encharcada. O *mba'egua*<sup>7</sup>, usado também como remédio, foi frequentemente mencionada pelos interlocutores como uma planta encontrada em um ambiente similar, além de ser usada para fins similares ao *ka'a he'ẽ*. Peíto mencionou que o *ka'a he'ẽ* teria uma ocorrência mais esparsa no campo, achando-se poucos pés da planta. Peíto e Celina também mencionaram que o *ka'a he'ẽ* é encontrado onde ficam as plantas chamadas de *kurupa'ymi* e o *ysau ka'a* (erva

---

informes: “El sabor agridulce de la Stevia” e “Stevia: el camino hacia un acuerdo de distribución de beneficios”. Disponível em: <https://www.france-libertes.org/wp-content/uploads/2017/07/esp-el-sabor-agridulce-de-la-stevia.pdf> e em [https://www.france-libertes.org/wp-content/uploads/2017/07/stevia\\_camino-hacia-un-acuerdo-de-distribucion-de-beneficios.pdf](https://www.france-libertes.org/wp-content/uploads/2017/07/stevia_camino-hacia-un-acuerdo-de-distribucion-de-beneficios.pdf). Outros relatos de anciãos e anciãs foram publicados na plataforma virtual *Youtube*, no endereço eletrônico: [https://www.youtube.com/channel/UCW9KUMCBhh9z\\_nImHDfPIlw](https://www.youtube.com/channel/UCW9KUMCBhh9z_nImHDfPIlw) e como parte da “Audioteca Paĩ Tavyterã” no site: <https://audiotecapaitavyte.wixsite.com/website>.

<sup>7</sup> Cadogan (1955, p. 36) menciona o *mba'egua* da seguinte forma: “nombre chiripá de un tubérculo usado para mezclar con toda carne, que no sea de Acutí, que comen las mujeres durante el primer período menstrual”. O autor ainda faz menção de que se trataria evidentemente da planta registrada pelo nome de *Mba'ekua* por Müller (1928 *apud* CADOGAN, 1955). O artigo de Müller mencionado por Cadogan, originalmente no alemão, foi traduzido para o espanhol em Müller (1997). Oviedo (2008), que fez sua etnografia sobre o estado *jekoaku* feminino associado com a menstruação entre os Paĩ Tavyterã, menciona o consumo de sementes de *mba'egua* junto com outros alimentos pela garota. A adição de *mba'egua* serviria para dar sabor à comida, já que o sal deve ser evitado.

da formiga). Também é bom plantá-los juntos e dá para fazer uma mistura com esses três tipos de remédios juntos, para consumi-los ao mesmo tempo. Quando essas três plantas estão juntas, elas crescem bem.

Peíto disse que, antigamente, na região do Mangai, na Reserva de Taquaperi, era possível encontrar o *ka'a he'ẽ*, mas achava-se poucos pés da planta, crescendo de forma silvestre na vegetação. De seis em seis meses pode-se retirar as folhas do *ka'a he'ẽ* para usar. Depois de crescido, o *ka'a he'ẽ* fica na mesma altura do *yryvu ka'a* (erva do urubú), outra planta de porte herbáceo. Peíto procurou o *ka'a he'ẽ* ao redor de onde ele mora atualmente no Kurusu Amba, mas apesar de ter encontrado plantas com formato parecido, ao experimentar a folha, ele percebeu que o gosto não era o mesmo. Apesar disso, ele ainda achava que era possível achar o *ka'a he'ẽ* naquela região caso alguém procurasse. Anastácia informou que o local onde se lembra de encontrar o *ka'a he'ẽ* seria perto do antigo posto indígena do SPI e Funai em Taquaperi, onde havia bastante, próximo da atual escola, no campo onde havia *guavira*.

Além da coleta das folhas para o seu consumo, também foi relatado o transplante de mudas e o plantio próximo a residência, como indica o relato de Leonel Lopes, *ñanderu* (rezador, líder espiritual) que habita a retomada do Kurusu Amba. Leonel menciona que lembra de seu avô, Xiriaco, coletando mudas de *ka'a he'ẽ* próximo ao rio *Iguasú puku* e levando para plantar mais próximo à sua casa, na beira do rio Tyñoty. Segundo Leonel, o Iguasú Puku deságua no rio Guaraitá, que por sua vez termina no rio Iguatemi. Após o plantio, era necessário levar água do rio para regar o *ka'a he'ẽ*. Após o consumo das folhas dessas plantas, seu avô ia de novo no local onde achava a planta crescendo para buscar mais.

Quando perguntado sobre as técnicas de cultivo e o manejo do *ka'a he'ẽ*, Leonel explicou que o seu avô usava cinzas para o plantio, “*coloca um pouquinho, em guarani é tanimbu katu*<sup>8</sup> [cinzas], para colocar [n]o buraco e aí planta”. Eles plantavam da mesma forma que uma horta, usavam a “pá” e o “facção grandão”: “*naquele tempo não tinha foice, usava só facção*”. Depois de crescido, tirava-se

<sup>8</sup> Segundo Tônico Benites (informação pessoal), *tanimbu katu* seria uma cinza “sagrada”, que foi benzida, utilizada durante o plantio. Segundo ele, já ouviu falar do uso de um pouco de cinza nas covas antes do plantio de milho. Eliel Benites (informação pessoal) traduziu *tanimbu katu* por “boa cinza” e, também, já ouviu falar dessa prática, sendo a cinza “igual o calcário”.

as folhas que seriam consumidas como remédio. As folhas cortadas nasciam novamente, no ramo.

Antes de coletar o *ka'a he'ẽ* para ser plantado em outro lugar, após o plantio, durante o seu crescimento, e na hora de retirar as folhas para o consumo, era necessário fazer uma reza (*ñembo'e*). Segundo Leonel, ela funcionaria “como o veneno do fazendeiro”, espantando as pragas. As folhas eram usadas como remédio para o estômago. A forma de consumir era como se fosse um “chá”: colocava-se os ramos na água fervendo, depois colocava esse líquido no copo e bebia. Depois de consumido, para fazer o remédio, tem que “guardar” o que sobrou, deixar a metade para o lado que o sol se põe e a outra metade no lado que o sol nasce; e rezar para o lado que o sol nasce – *ñanderú paĩ kuará* – e para o outro lado (poente). Esse é um procedimento que, segundo Leonel, se faz com qualquer planta que é *pohã* (remédio).

Era muito comum ouvir dos interlocutores Kaiowa e Guarani entrevistados que o *ka'a he'ẽ* “tem o seu lugar”, ou seja, ele é encontrado apenas em determinados locais específicos. Essa característica foi explicada pelo *ñanderu* Atanás Teixeira pela ação intencional do *jara* (dono/cuidador) do *ka'a he'ẽ*, que permite a sua ocorrência em determinados locais de sua preferência. Da mesma forma que o *jara* pode permitir a ocorrência da planta, fazendo-a descer ao solo na forma de sementes ou permitir o seu crescimento, ele também pode puxá-la de volta para o seu patamar celeste de origem (*ojupi*). Por conta disso, é muito importante, no contexto das práticas tradicionais de manejo das plantas pelos Paĩ tavyterã, Kaiowa e Guarani o uso constante de rezas (*ñembo'e*) que permitem a comunicação dos humanos com os *jara*, além da necessidade de adotar um comportamento adequado ao bom modo de viver (*teko porã*). Quando perguntados sobre as razões de não se encontrar mais o *ka'a he'ẽ* com facilidade atualmente no lado brasileiro, além da explicação do *jara* ter retirado aquelas plantas momentaneamente dos seus lugares, também foi apontado por vários interlocutores a degradação ambiental da região, provocado pelo avanço da colonização e com a introdução de gado, abertura de lavouras e instalação de fazendas no território tradicional Kaiowa e Guarani no sul do MS.

As informações sobre a ecologia do *ka'a he'ẽ*, mencionadas pelos interlocutores Kaiowa e Guarani, coincidem bastante com a descrição de Djaja Djendoel

Soejarto, botânico e pesquisador de química medicinal e farmacognosia da Universidade de Illinois em Chicago. Este autor participou de uma incursão a campo em busca da *Stevia rebaudiana* em 1981, chegando a encontrá-la com a ajuda de informantes paraguaios na região da *Cordillera del Amambay*, na região de Cerro Kuatia, perto de Capitán Bado, em um campo (SOEJARTO, 2002). Segundo Soejarto, que publicou artigos sobre a botânica da estévia, a cobertura vegetal em Cerro Kuatia é de cerrado, mas em 1981 já estava largamente modificada pela introdução de cultivos e pastagens para a criação de gado, com florestas secundárias.

Ao longo da estrada até a fazenda para onde ele se dirigiu, não achou *S. rebaudiana*. Ela apenas foi encontrada na entrada da propriedade do empresário Ceferino Aranda, onde a cobertura da vegetação consiste em floresta subtropical alta com a presença de perobas e ipês de 25-30 metros de dossel, com troncos retos e diâmetros na altura do peito de 1 a 2 metros. Segundo o botânico, a planta tem ocorrência rara e esparsa, portanto não tão facilmente localizável. O *ka'a he'ẽ*, foi encontrado nos campos (onde arbustos ocasionais são vistos, mas não uma árvore), na parte mais baixa da ladeira, que termina em um riacho, local onde as gramíneas crescem mais baixo (50 a 80cm de altura). Soejarto (2002) ainda afirma que dois indígenas Paĩ Tavyterã se juntaram a eles como guias para encontrarem a planta.

Embora Soejarto não fale sobre os indígenas mais do que a simples menção de que eles teriam se juntado como guias, a descrição no local onde eles encontraram o *ka'a he'ẽ* é muito interessante. Ele menciona que, primeiro, caminharam por um campo com gramíneas altas, de 1 a 3 metros de altura, passando por remanescentes de floresta e plantações de milho e mandioca, floresta secundária, até chegarem no campo propriamente dito. Neste ponto, o autor menciona que os dois indígenas Paĩ Tavyterã teriam se juntado como guias. A partir daí todo o trajeto foi uma descida por meio de um campo que descia em colinas suaves em direção a um riacho. Na parte mais inferior, nas encostas da colina, onde as gramíneas eram mais curtas (50 a 80 cm), foi encontrada a estévia, em uma região onde o solo é arenoso com uma cor quase enegrecida, mas úmida e bem drenada (SOEJARTO, 2002, p. 33-4).

O exame posterior do local e outras áreas de campo mostraram que o *ka'a he'ẽ* era comum apenas naquele local, estando ausente nas colinas, com gramíneas mais altas, bem como em áreas onde existiam arbustos e árvores. Seu habitat natural parecia ser bastante específico. O autor também observou que no campo

onde o gado pastava, as plantas desapareciam desse local, o que o fez chegar à conclusão de que, durante o período de visita, o habitat natural da estévia provavelmente havia diminuído sua faixa original, estando limitado apenas a lugares remotos e de difícil acesso. Essas observações levaram Soejarto a suspeitar que a estévia deveria ter sido extirpada pela criação de gado e mudança de habitat resultante. Ou seja, para o autor, trata-se de uma planta muito sensível à mudança de habitat. Outro fator que teria contribuído para a sua raridade no seu ambiente natural foi, segundo o autor, o transplante de plantas para cultivos recém estabelecidos em vários locais do Paraguai durante o começo dos anos 1970, o que teria sido estimulado pela divulgação de informações no Paraguai, no final dos anos 1960 e início dos 1970, sobre o potencial comercial da *Stevia rebaudiana*.

A descrição de Soejarto sobre o seu trabalho de campo é muito rica em vários aspectos. Em primeiro lugar, fica evidente que os conhecimentos dos Kaiowa e Guarani sobre a “ecologia” do *ka'a he'ẽ* são bastante equivalentes ao que foi descrito pelo botânico. A estévia é encontrada em campos, próximo a corpos d'água (riachos, brejos), em uma zona intermediária, onde os solos são úmidos, mas não alagados. Quando cortada, a planta “rebrotar”, podendo ser utilizada algumas vezes para colheita ou coleta. A planta é bem específica em relação a seu habitat, ou, segundo os Kaiowas e Guarani, “tem o seu lugar”, não sendo encontrada em qualquer localidade. O declínio da sua presença parece estar associado à criação de gado. Não menos importante, as folhas têm um gosto doce muito característico<sup>9</sup>. Outro aspecto interessante da descrição de Soejarto é que ela é um bom exemplo de como os conhecimentos “universais” são construídos e como eles dependem largamente daqueles outros tipos de conhecimentos que são considerados “localizados”.

#### **4 A EXPLICAÇÃO NATIVA SOBRE AS ORIGENS DO KA'A HE'Ë E DO SEU USO**

Durante a oficina promovida pelo Grupo SUNU sobre Protocolos Bioculturais, realizada em Ita Guasu, no Paraguai, em julho de 2018, foi realizada uma entrevista com Porfiria Valiente, uma senhora de cerca de 76 anos, naquela

---

<sup>9</sup> O gosto das folhas da estévia tem um sabor muito similar a um “adoçante”: ele é muito doce, com um amargor ao final. Portanto, para quem conhece a planta, é difícil se enganar com outras plantas com folhas com formatos similares.

época, que mora ali naquela comunidade. Em sua fala, Porfíria falou sobre a criação do *ka'a he'ẽ* no momento em que foi criado o mundo por *Ñande Ramoi Papa*. Por conta disso, ela diz que essa planta “sempre foi nossa” [*ore ningo, ore mba'e voĩnte*]<sup>10</sup>. Porfíria contou que seu pai e seu avô diziam para ela que *Ñande Ramoi Papa* criou o *ka'a he'ẽ* em Jasuka Venda, enquanto criava os seres e elementos que iriam povoar o mundo. Ele criou o *ka'a he'ẽ* para ser utilizado durante o estado de *-jekoaku* (estado “quente”, de vulnerabilidade) dos meninos, para eles poderem aproveitar [*ha'e oguerekokuaa, ombojehu raka'e ojepe, jekoaku, kunumi jekoaku, oipuru haguã, ideprovecho haguã chupe kuéra voi*], e também para que as mulheres (*jeguaka*)<sup>11</sup> possam utilizar, no momento de *-jekoaku*. *Ñande Ramoi Papa* criou/fez surgir [*ombojehu*] o *ka'a he'ẽ* por meio do seu pensamento, assim como fez surgir a água, para que os seus netos possam o utilizar durante a fase de *-jekoaku*; e por isso até hoje é usado para este fim. Em lugares com água tem muito *ka'a he'ẽ* ou *ka'avo he'ẽ*. Para poder utilizar o *ka'a he'ẽ* durante o *-jekoaku* tem uma reza antiga que deve ser recitada. Essa planta podia ser colocada na boca e ser esfregada no corpo para que o *kaguĩ* fosse doce, e para que a garapa de cana espremida pelos jovens saísse doce. Porfíria recitou o *ñembo'e*:

*Che Jari Jusu araka'e*  
*Che Jari Jusu araka'e*  
*Hendy ambopaje vy araka'e*  
*Hendy ambopajengypy vy araka'e*  
*Hendy he'ẽ ambopaje vy araka'e*  
*Hendy he'ẽ ambopajengypy vy araka'e*  
*Hendy rasy pyhy vy araka'e*  
*Hendy rasy pyhyngypy vy araka'e*  
*Hendy hêe asy pyhy vy araka'e*  
*Hendy rêe asy pyhyngypy vy araka'e*  
*Kaguĩ rasy pyhy vy araka'e*  
*Kaguĩ rasy pyhyngypy vy araka'e*  
*Mbo'y Rendiju araka'e*  
*Mbo'y Rendiju araka'e*

<sup>10</sup> A fala de Porfíria foi transcrita ao guarani e traduzida ao português por Anai Graciela Vera Britos.

<sup>11</sup> *Jeguaka* na linguagem comum designa o diadema de penas, ou cocar, utilizado ao redor da cabeça. No entanto, na linguagem utilizada nos cantos e recitações que fazem referência ao tempo dos ancestrais míticos, o uso do termo pode ter o sentido de “mulher” ou “esposa”.

Hendy ambopaje vy araka'e  
Vy'a ambopajengypy vy araka'e  
[...]  
Mbo'y Rendiju araka'e  
Hendy ambopaje vy araka'e  
Hendy hêe ambopajengypy vy araka'e  
Hendy rahypyhy vy araka'e  
Hendy rahypyhyngypy vy araka'e  
Hendy he'ê rahypyhy vy araka'e  
Hendy he'ê rahypyhyngypy vy araka'e  
Takua Rendiju araka'e  
Takua Rendiju ambopaje vy araka'e  
Takua Rendiju ambopajengypy vy araka'e  
Che Jari Jusu araka'e  
Che Jari Jusu araka'e  
Hendy ambopaje vy araka'e  
Che Jari Jusu araka'e

Da fala de Porfíria se destaca a criação do *ka'a he'ẽ* no momento da criação do mundo, em *Jasuka Venda*, o local onde o mundo foi originado. *Ñane Ramoi Papa* cria o *ka'a he'ẽ* após a criação da terra e da água, para que ele fosse utilizado no momento de *jekoaku* das pessoas, ou seja, durante o estado quente, característico de etapas transicionais. Após recitar o *ñembo'e*, Porfíria explicou que *Mbo'y Rendiju* é invocada e que esta personagem seria a nora da esposa de *Ñane Ramoi Papa*. Os tradutores<sup>12</sup> que auxiliaram a traduzir o áudio da entrevista de Porfíria explicaram que, no contexto da frase “*hendy he'ê ambopaje vy araka'e*”, o termo *hendy* pode ser traduzido por saliva, podendo a sentença significar “pede para adoçar a sua saliva”. Na segunda parte, há menção a *Takua Rendiju*, que é também uma divindade feminina, assim como “*Che Jari Jusu*”, traduzida de forma literal como “nossa avó verdadeira”, esposa de *Ñane Ramoi Papa*. O *ka'a he'ẽ* foi criado próximo à água, devendo ser utilizado na boca, ou esfregando no corpo, junto ao *ñembo'e* recitado por Porfíria, para que ele fizesse efeito, ou seja, para

<sup>12</sup> Além de Anai Graciela Vera Britos, Elizeu Lopes e Tonico Benites auxiliaram na tradução da conversa e do canto. No entanto, é muito difícil traduzir o *ñembo'e* pelo tipo de linguagem utilizada e algumas dúvidas e incertezas surgiram entre os tradutores. Como não houve oportunidade de voltar a conversar com Porfíria e pedir para que ela ajudasse na tradução de cada frase do canto, preferimos deixar claro para o leitor as dúvidas quanto a tradução do *ñembo'e* e, também, os momentos no texto em que os autores ou os tradutores estão fazendo interpretações especulativas sobre o significado do canto.



que o *kaguĩ* ficasse doce. Pelo que foi possível compreender, pela tradução, esse *ñembo'e* é algo que foi entoadado no tempo das origens pela primeira avó (*Che Jari Jusu*) para que os alimentos preparados pela sua nora ficassem doce. Isso tem um sentido especial quando relacionado à preparação do *kaguĩ*, na medida em que o milho, após ser socado e cozinhado, é mastigado pelas mulheres jovens, *kuñatai*.

Tonico Benites e Elizeu Lopes, ao ouvirem o áudio da entrevista de Porfíria chamaram atenção para as relações de parentesco entre a Jari (avó) e a nora (que seria *Mbo'y Rendyju*), e argumentaram que o uso do termo *ambopaje*, derivado de *paje*, indicaria um poder de transformação de comportamentos e de capacidades das pessoas, como no caso em questão, de fazer com que a saliva da nora ficasse doce. A partir desse entendimento, eles deduziram que a nora não produzia alimentos que fossem doces e que, portanto, essa reza serviria para dotá-la de uma capacidade de adoçar o *kaguĩ* e outros alimentos. Durante a nossa conversa, Elizeu relembrou que Peíto havia dito para ele que esfregavam o *ka'a he'ẽ* na mão para tirar mel, para que o mel dali retirado fosse bem doce, algo similar ao efeito esperado em relação à garapa da cana-de-açúcar a ser extraída.

A partir das reflexões de Tónico e Elizeu sobre a fala de Porfíria, depreende-se que tanto o *ka'a he'ẽ* quanto o *ñembo'e*, ao utilizar-se da palavra/efeito *paje*, teriam o poder de confirmação de que algo que já se espera de antemão que seja doce, assim o seja – como o *kaguĩ*, o mel, a guarapa de cana de açúcar. O que garante a efetividade dessa prática é o fato dela ter sido criada e feita na origem do mundo pelos ancestrais míticos dos Kaiowa, Guaraní e Paĩ Tavyterã, da mesma forma que a existência dos diferentes tipos de plantas hoje em dia é explicada por ações intencionais praticadas pelos antigos habitantes do primeiro mundo no tempo das origens. A ideia de deixar a saliva da nora doce parece fazer menção à etapa de mastigação do milho cozido, presente no preparo do *kaguĩ*. Conforme encontrado em outros relatos, considera-se que o *kaguĩ* feito na boca é sempre mais doce (CHAMORRO, 1995; SERAGUZA, 2013). O preparo do *kaguĩ* geralmente é coordenado por uma avó, já experiente, que é auxiliada por mulheres mais jovens, as quais são monitoradas pela primeira. No caso do *kaguĩ* produzido para o ritual do *kunumi pepy*, no qual os jovens terão os seus lábios perfurados, existem relatos que indicam que são as mulheres jovens (*kuñatái*) quem devem mastigar o milho (GARCIA, 2003).

De acordo com Atanás Teixeira, renomado *ñanderu* que habita atualmente na reserva de Limão Verde, em Amambai, MS, o *ka'a he'ẽ* é “irmão mais novo” da erva-mate, designada de *ka'a kuatiára*. Segundo Atanás, o *ka'a* (erva-mate) é o irmão mais velho por ser mais poderoso – é amargo, “fica” na pessoa que a toma e tem a capacidade de controlá-la para que sempre seja “regada” novamente por meio da contínua ingestão da erva, sendo que, do contrário, castiga a pessoa com dores de cabeça e indisposição. Por isso, crianças não podem tomá-la, senão choram à noite e podem se levantar sonâmbulas em direção ao mato. O *ka'a he'ẽ*, ao contrário, pode ser tomado pelas crianças – inclusive, é recomendado para o caso de crianças desnutridas – por ser doce e ter o poder rejuvenescedor.

O tipo de comparação que Atanás faz entre a erva-mate e o *ka'a he'ẽ* parece acionar um modo de classificação baseado no seu porte, no seu gosto e na sua capacidade de controlar corpos, o que parece também fazer sentido na oposição irmão mais velho/irmão mais novo, a qual apresenta uma importância central na mitologia guarani por meio do par de gêmeos que se referem ao sol e a lua.

Em determinado momento da conversa com Atanás, um neto seu que ouvia atentamente as explicações do avô e é seu *yvyra'ija* (ajudante/instrutor), perguntou se o *ka'a he'ẽ* era nativo do Mato Grosso do Sul, ou apenas do Paraguai e teria sido trazido para o Brasil, e se seria do branco ou deles, dos Kaiowa. Atanás explicou que ao contrário da cana-de-açúcar, que seria dos brancos, o *ka'a he'ẽ* seria deles mesmos, dos Kaiowa e Guarani. Por conta disso, ele ocorre onde eles estão, porque ele foi feito para eles. Ou seja, não pertence nem ao Brasil nem ao Paraguai, ele é dos Kaiowa porque eles reconhecem ele, tem um ritual para ele. Não importa se a planta está no Paraguai ou para o lado do Brasil.

Uma das falas presentes no material registrado pelo Grupo SUNU, no Paraguai, é a de *Chamiri Poty* – Nora Rosati Fernandez –, anciã de Yvypyte. A seguir, será reproduzida a transcrição de sua fala em guarani, realizada por José Elizeche, do grupo SUNU, seguida de uma tradução realizada por Tônico Benites<sup>13</sup>:

---

<sup>13</sup> A transcrição dessa fala de *Chamiri Poty* estava acompanhada de uma tradução não literal realizada por José Elizeche, que reproduzirei aqui: “Con la creación de los elementos sagrados nació la vegetación y la yerba mate, que tiene una hermana menor, la misma que usamos para tomar el mate o el tereré. Esa misma. La yerba mate tiene su propio canto devocional. El *Ka'ae'ẽ*, la stevia es su hermana menor. La stevia no es poca cosa. Ñane Ramói, nuestro ancestro autocreado hizo nacer la stevia para que todos los paĩ la utilicemos. El *ka'ae'ẽ*, la stevia, usamos durante la

*Ka'a e'ẽ ningo ha'e ñane mba'e. Ka'a e'ẽ ha'e ñande Paĩ, Paĩ ahũive ñande mba'e ka'a e'ẽ, porque ka'a ñande jaguereko voi ha'e ka'agua, ka'a ñeypyrũ ha'e ma'e marangatu, comunidad ma'e marangatupe oĩ ka'agua ñeypyrũ. Ma'ẽ marangatũre voi oĩ ka'agua ñeypyrũ, ityvãra ha'e ka'a jaiporuva, pe ka'a ja'uva ka'ay ha terere miãe ngo, oñemomba'e hese Brasil, pea ha'e Paĩ mba'e, pea nda ha'ei brasileiro mba'e. Oreko ha'e iñembo'e ka'a, ha tyvãra ningo ha'e ka'a e'ẽ. Ka'a e'ẽ ndaha'ei mba'e rei. Ka'a e'ẽ ha'e Ñande Ramoi Paapa ombojehu va'ekue ñande Paĩ ahũive jaiporu haguã ka'a e'ẽ, upéa ngo ore ko'anga roipota peẽ jyekohára ore ayuda mbarete oñemoañete oréve ore mba'eha ka'a e'ẽ, porque ka'a e'ẽ roiporu kunumi kuéra jekoakuhápe, iguarapo e'ẽ hagua, kuña oñemongy'ahápe oiporu ikãgui e'ẽ haguã, ore mba'e péa, ore Jari rembiporukue oréve jey opyta va'erã, upéa la ore roje-ruréa, ore como Paĩ Tavyterã roiméva, ha la Paĩ ahũive rembiporurã ka'a e'ẽ rehegua. Roipota oñemoañete oréve. Roipota Estado orreconoce oréve pe ka'a e'ẽ ha'e ore mba'eha. Orrecupera oréve pe ka'a e'ẽ ojegerahapáva akue ore hegui. Pea pe ka'a e'ẽ rehegua che ha'e peẽme, upepeve ha'e peẽme ka'a e'ẽ rehegua, tuicha háicha porã ha'e peẽme es que ore Paĩ mba'eha.*

Tradução: Esse *ka'a he'ẽ* é nossa planta, pertence a nós. Essa erva doce *ka'a he'ẽ* é do indígena *Paĩ*. O *ka'a he'ẽ* é parte de nossa vida, surgiu junto. *Ka'a he'ẽ* é do mato, planta do mato é nossa. O *ka'a he'ẽ* tem origem com nossa vida, na nossa origem surgiu junto, o *ka'a he'ẽ* é sagrado. Desde a nossa origem e da floresta temos todas as nossas plantas sagradas, todas as plantas sagradas do mato surgiram na origem de tudo. Essa outra erva doce é irmão menor da erva, essa erva comum de chimarrão e de tererê, ela é nossa erva também, mas as pessoas do Brasil se apropriam da nossa erva, falaram que erva é deles, não é não, essa erva é do povo indígena *Paĩ*. Essa erva não é do brasileiro. A erva tem sua reza própria, o irmão mais novo dessa erva é o *ka'a he'ẽ*. A erva doce *ka'a he'ẽ* é sagrada, não é qualquer planta comum. A erva doce *ka'a he'ẽ*, na origem, foi criação do nosso avô principal [*Ñane Ramoi Papa*], fez erva doce *ka'a he'ẽ* para nós todos *paĩ* utilizarmos ela. Por isso pedimos a todos apoiadores para nos ajudar, para ter reconhecimento público de que a erva doce *ka'a he'ẽ* é nossa desde a origem. Utilizamos o *ka'a he'ẽ* no tratamento de vida de crianças e jovens, no rito de passagem [*kunumi kuéra jekoakuhápe*]. As meninas utilizam o *ka'a he'ẽ* durante a sua primeira menstruação para preparar kaguĩ doce [*kuña oñemongy'ahápe ikãgui e'ẽ haguã*]. Essa erva é nossa, desde origem, nossa avó [*ore jari*] fez/ utilizou, repassou para nós continuar utilizando nossa erva doce *ka'a he'ẽ*,

---

ceremonia de iniciación. La mujer debe usar la stevia en el momento de su periodo menstrual, para que la chicha que prepara sea sabrosa. La stevia es nuestra. En líneas generales les estoy informando que verdaderamente nos pertenece”.

que pertence a nós. Demandamos o reconhecimento de nossa erva doce *ka'a he'ẽ*, todos nós demandamos o reconhecimento de erva doce *ka'a he'ẽ*, que é para todos *paĩ* ter direito ao seu uso. Reivindicamos o reconhecimento de nossa erva doce, que é nossa. Reivindicamos o reconhecimento do Estado de que a erva doce é nossa, do nosso povo. É para recuperar a nossa erva doce, que foi levada de nós. Essa é nossa, estou falando do conhecimento nosso sobre a erva doce *ka'a e'ẽ*. Até aqui quero falar sobre a erva doce *ka'a he'ẽ*, de forma a honrar o nosso povo *Paĩ* reivindicamos isso, pois a erva doce *ka'a he'ẽ* é nossa sim.

A semelhança do que *Chamiri Poty* relata com as descrições anteriores, principalmente as falas de Atanás, é muito grande. Isso não é uma surpresa. Afinal de contas, o fluxo dos Kaiowas pelas aldeias *Paĩ Tavyterã* no Paraguai era muito mais intenso no passado. A divisão imposta pela fronteira dos dois Estados Nações separa um território que era compartilhado por famílias durante séculos. Chama atenção a ideia de que o *ka'a he'ẽ* é o irmão menor do *ka'a*, a erva-mate, e o uso do *ka'a he'ẽ* pelas mulheres, durante a fase menstrual, para fazer um *kaguĩ* doce.

## 5 OS USOS DO KA'A HE'Ë ENTRE OS PAĨ TAVYTERÃ, KAIOWA E GUARANI

Um dos usos mais citados do *ka'a he'ẽ* pelos indígenas era como um *pohã*<sup>14</sup>, um remédio, que tinha a capacidade de proporcionar uma proteção corporal que antecede a entrada de um agente patogênico. Todos os conhecedores mencionaram que o *ka'a he'ẽ* era usado como um remédio – *pohã* –, sendo bom para vários tipos de doenças. Muitas vezes era mencionado como um *pohã guasu*, ou seja, ele é um tipo de remédio que pode ser usado para combater vários tipos de doenças ao mesmo tempo. Algumas das enfermidades combatidas citadas foram: tuberculose, sarampo, dor no corpo, dor de coração, dor de estômago, para a mulher se recuperar no pós parto, para abrir o apetite, para combater o

<sup>14</sup> O termo *pohã* é muitas vezes traduzido pelos próprios Kaiowa e Guarani entrevistados como “remédio”, utilizando também *ka'aguy pohã* ou *pohã ñana* para se referirem a “remédios do mato”, ou “plantas medicinais”, usadas por eles, para diferenciarem do *karai pohã*, que são os medicamentos comprados nas farmácias e receitados pelos médicos não indígenas da Sesai, ou do hospital. No entanto, o termo *pohã* pode ser compreendido apenas parcialmente pelo que denominamos de “remédio”, pois inclui também plantas usadas para atacar um adversário, causando doença e morte, e, também, plantas usadas para “encantar” e “atrir” uma pessoa desejada, ou para trazer “sorte”.

sangue fraco, para crescer bem, para combater a desnutrição infantil, para espantar pensamentos e sensações ruins (causada por *mba'etirõ*<sup>15</sup>), dentre outras.

Esse aspecto protetivo parece ser principalmente importante nos momentos de *-jekoaku*, em que o corpo está particularmente vulnerável a influências externas – durante a gestação, o pós-parto e o nascimento dos filhos, e o período em que a pessoa começa a manifestar marcas no seu corpo indicadoras da passagem para a vida adulta – primeira menstruação (*oñemondy'a*), no caso das mulheres, e mudança de voz, no caso dos homens (*kariay*). Nesses momentos deve-se proteger o corpo de afecções não desejáveis – como o encantamento/encarnação causado por seres ou espíritos indesejados (*mba'etirõ*), processo este que é chamado de *-jepota*. Cabe destacar que não houve nenhuma menção ao uso do *ka'a he'ẽ* como abortivo ou contraceptivo oral.

Além da proteção, o uso do *ka'a he'ẽ*, assim como outras plantas, possui um caráter de positividade, na medida em que contribui também com a atribuição de afecções desejadas, tal como a capacidade de produzir ou extrair alimentos doces. Um dos usos mais citados pelos interlocutores durante o campo era a oferta de folhas de *ka'a he'ẽ* para crianças jovens do sexo feminino, para que quando ficassem moças, passada a primeira menstruação, pudessem produzir um *kaguĩ* bem doce. No caso dos homens, o uso dessa planta faria com que o caldo de cana espremido pelos garotos jovens saísse bem doce. Além disso, a planta era consumida e passada no corpo dos meninos em fase de reclusão para a realização do ritual do *kunumi pepy*, onde teriam seus lábios inferiores perfurados com a inserção do *tembetá*. Segundo relatos dos Paĩ Tavyterã e Kaiowa, o uso do *ka'a he'ẽ* permitia que os jovens *kunumi* não ficassem tontos e caíssem durante o *mitã ka'u*, momento no qual ingeriam uma grande quantidade de *kaguĩ* em meio a uma dança circular, o que os deixava embriagados, logo antes da furação do lábio. Logo antes, ou durante, a bebedeira, os meninos também tomavam a estévia na cabaça, de forma a não os deixar tontos ou alcançarem o estado de *he'ó'ã* (traduzido como epilepsia), caracterizado pela perda do controle sobre o seu corpo.

<sup>15</sup> Os *mba'etirõ* recebem interpretações variadas, mas de modo geral são considerados seres espirituais perigosos, pela sua capacidade de causar doenças e “dar susto”. Esses seres são capazes de controlar o comportamento de uma pessoa – seja por meio de uma encarnação no seu corpo, ou por meio da sua aparição enquanto seres sedutores.

A fabricação de um bom *kaguĩ* era algo sem dúvida central tanto na nutrição de uma família quanto no estabelecimento de relações com outras famílias, proporcionando atividades “coletivas”, como os puxirões, e também momentos de celebração, como os *guaxirés* e o *jeroky* – estimulando as caminhadas – *oguada* – por meio das quais as pessoas traçavam linhas de movimento, e conhecimento, no seu ambiente. A produção de milho, especialmente o *avati morotĩ* era essencial, pois é a partir dele que se fabrica o *kaguĩ*. A eficácia do *ka'a he'ẽ* existe dentro dessa complexa malha de relações que envolvem humanos, plantas e seus *jara* - todos enquanto pessoas- que devem ser cuidadas e com quem se estabelece comunicação, por um lado, e por outro deve-se ter respeito e um certo temor de atos excessivos de controle e vingança. A possibilidade de abrir casas e roças, caminhar de uma aldeia a outra, participar de festas (*guaxiré*) e reuniões (*aty*), ou realizar atividades livres de caça e coleta nos campos da região (inclusive durante o trajeto entre aldeias), constituíam oportunidades para a performance e a ontogênese de conhecimentos, nas quais uma pessoa aprendia sobre os elementos do seu ambiente por meio da observação, de indicações, histórias, cantos, cheiros, sons, luzes. Ao contrário, a abertura de fazendas, a expulsão das famílias indígenas, o desmatamento, o plantio de capins exóticos, a colocação de bois para pastagem nos campos e a abertura de monoculturas de milho, soja e cana, em conjunto e sucessivamente, militam contra a existência desse “conhecimento tradicional” no espaço e no tempo.

Atanás Teixeira, famoso *ñanderu*, reconhecido como dos mais sabedores e poderosos rezadores dos Kaiowa e Guarani, e sendo um dos poucos no Brasil que ainda ostenta o *tembetá*, relatou uma outra possibilidade de uso do *ka'a he'ẽ* no *kaguĩ*, neste caso, a colocação de folhas secas trituradas diretamente dentro da bebida, de uma maneira similar ao que se fazia com o mel. Primeiro, as folhas do *ka'a he'ẽ* eram retiradas e deixadas para secar no sol. Depois de secas, elas eram socadas, fazendo uma espécie de pó, que era depois adicionado ao *kaguĩ* para torná-lo doce. O mel também poderia ser usado de forma similar para adocicar ao *kaguĩ*. Este, que era adocicado, geralmente era feito de batata doce, cará ou outras plantas da roça.

Atanás informou que viu pela primeira vez o *ka'a he'ẽ* onde passou parte da infância, em *Cerro Piña*, no Paraguai, mas também já viu a planta no sul do Mato Grosso do Sul, sendo ela nativa dessa região onde estão os Kaiowa e

Guarani, ocorrendo nos dois países. Ele disse que quando era criança tentou ver a plantação de *ka'a he'ẽ*, mas foi proibido sob a alegação de que poderia “dar problema” para ele. Ele se lembra de ter visto que ajuntavam as folhas retiradas do *ka'a he'ẽ* em um balaio e levavam para as casas, onde faziam uma espécie de “chá”, que era oferecido para ele quando criança. Ele gostava muito dessa bebida, pois era muito doce, e se lembra de ter tomado ela também na região do Aguará, onde ele também morou, quando sua avó deu para ele. Ele disse que quando essa bebida adocicada não era feita de *ka'a he'ẽ*, ele percebia que era feita de mel, pois tinha outro sabor, mas era igualmente doce e ele também gostava.

A partir da idade entre nove e dez anos, Atanás começou a aprender sobre o *ka'a he'ẽ*. Ele aprendia com sua avó, pois ela plantava e já tinha plantas que podiam ser consumidas. O testemunho de Atanás, assim como o de Leonel, anteriormente citado, coloca em questão a argumentação de Véronique Wagner (2012) de que, considerando o descobrimento tardio da Stevia por parte da ciência ocidental, tratar-se-ia de uma planta medicinal que não sofreu nenhuma domesticação por parte dos indígenas. A mesma autora afirma que “a Stevia, antes de converter-se no intenso edulcorante que conhecemos, era uma simples planta selvagem coletada do bosque pelos índios guarani” (WAGNER, 2012).

O *ka'a he'ẽ* também era dado para as crianças que eram bem magrinhas para elas engordarem e era servido na forma de um “chá doce”. O consumo prolongado desse chá fazia a criança ir ganhando peso e ficando mais forte. Por isso que as pessoas gostavam muito do *ka'a he'ẽ*. Atanás viu isso sendo feito em Aguará. Já em Caazapá, ele viu as pessoas vendendo ou trocando o *ka'a he'ẽ* para comprar vestimentas. Atanás disse que o *ka'a he'ẽ* era trocado com brancos, que iam visitá-los nas aldeias onde ele morou quando criança no Paraguai, por roupas, cobertores, calçados, etc. Ele acha que nessa época eles foram enganados, pois os brancos não falavam que aquilo podia ser vendido. Enquanto eles falavam que iriam fazer uma coisa com o *ka'a he'ẽ*, na verdade faziam outra diferente e acabaram se dando bem melhor com aquilo.

Outros interlocutores entrevistados, como Leonel e Julio, quando perguntados a respeito dos usos que se dava ao *ka'a he'ẽ*, respondiam que um deles era como “vitamina”, referindo-se à qualidade de ser nutritiva, servindo para engordar e para

revigorar a saúde. Delfino, traduzindo a fala de Atanás sobre o *ka'a he'ẽ*, disse que quando se retiram as folhas do *ka'a he'ẽ*, primeiro se subtraem as folhas mais antigas, deixando as mais novas. Onde foram retiradas as folhas velhas nascem novos ramos e a planta não seca, ou seja, não se trata de uma planta anual, ou que tem que ser colhida de uma vez só. Por conta dessa capacidade de “renascer”, nos termos da tradução de Delfino, ou de rebrotar os ramos, é que quando dada para criança desnutrida ou doente, ela melhora, pois tem um poder rejuvenescedor (*ijipuku*). A erva-mate também tem essa mesma capacidade de renascer, porque quando cortada (e bem manejada), ela dá novos ramos e novas folhas.

## **6 A IMPORTÂNCIA DO KA'A HE'Ë NO CONTROLE DO -JEKOAKU E O SEU USO DURANTE O RESGUARDO**

A fase de “puberdade” da jovem é uma etapa de aprendizados mais sistemáticos e intensivos, onde a mãe “vira como professora”. Além da mãe, outra figura importante nessa fase são as avós, ou outras parentes mulheres com as quais se mantenha uma relação parental (MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008; OVIEDO, 2008). O tempo do resguardo representava para a jovem um período de aprendizagem de habilidades manuais e de práticas, tais como “preparar comida, descarçar algodão, fiar, trançar redes, costurar, talhar roupa, fazer *akanguaá* (diadema), *djeatsaá*, *mbaraká*” (SCHADEN, 1974, p. 88). Oviedo (2008) comenta também que esse é um período de aprendizado de aspectos relacionados com a sexualidade da mulher, no qual aprende-se, dentre outras coisas, as principais plantas importantes neste aspecto, como o *ka'avo tory*.

Uma descrição importante do uso do *ka'a he'ẽ* entre os Paĩ Tavyterã aparece também no relato de Catalina Benítez Riveros, *jari* (avó, anciã) de Jasuka Venda, registrado em um dos vídeos gravados em 2018 pelo Grupo SUNU em parceria com associações indígenas do Paraguai<sup>16</sup>. Catalina relata que quando tinha cerca de 11 anos, a sua avó a fazia “cozinhar” (*mbojy*) o *ka'a he'ẽ*, ou seja, colocá-lo na panela em água fervente. Esse produto era usado, segundo Catalina, para que o

<sup>16</sup> Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QDPbTVX65eM>. A transcrição da fala de Catalina em guarani foi feita por José Elizeche. A tradução do guarani para o espanhol foi feita por Gregório Gómez Centurión, sob encomenda. A tradução do espanhol para o português foi feita por Felipe V. M. Almeida.



*kaguĩ* fosse doce. O próprio *ñembo'e* (reza/canto) indica a que uso essa planta é destinada e Catalina recita uma parte dele:

*Guendy e'ẽ ambopajevy araka'e*  
*Guendy e'ẽ ambopaje ngypyvy araka'e.*

Tradução: A sua doce saliva, lhe encantei aquela vez  
 A sua doce saliva, lhe dei o primeiro encanto aquela vez.

*He'i haguã, si upéa ore rendýrehe voi opyta haguã, ore roisu'u vove ore kã-gui, he'ẽ haguã ore kãgui. Noikotevẽi voi azucáre, upéama voi azuka original ore mba'éva, ika'avoe'ẽ ñane mba'e, nda ha'ei voi upépy añonte iporã upéa.*

Tradução: Assim se diz, para que [a doçura] fique em nossa saliva, para que ao mastigar o *kaguĩ* não seja necessário açúcar, esse mesmo é o nosso açúcar autêntico, o *ka'a he'ẽ* é nosso e não se usa apenas dessa forma.

A fala de Catalina tem relação direta com o relato de Porfíria, já mencionado anteriormente, sobre o uso do *ka'a he'ẽ* conjuntamente com a recitação do *ñembo'e*, visando dotar a saliva da mulher da capacidade de adoçar o *kaguĩ*, durante o seu preparo. A parte do *ñembo'e* recitada parece ter relação também com o acontecimento do tempo das origens, no qual a primeira avó recita a reza para encantar (*ambopaje*) a sua nora.

Catalina continua contando que quando a menina alcança a fase de *kuñatái*, as mães entram com as filhas dentro da casa cerimonial (*okypýpy*) e lá elas “cozinham” (*mbojy*) o *ka'a he'ẽ* e o consomem dessa forma. Assim, ela explica que elas consumiam o *ka'a he'ẽ* porque ele foi criado como algo voltado aos Paĩ Tavyterã, como um alimento dos habitantes da Terra (*yvypóry kuéra rembiporurã*), para o uso e o consumo dos seus descendentes. Ainda segundo Catalina, as avós se apresentam como figuras importantes que atuam como guia para os seus netos. Catalina chega a mencionar, no início de sua fala, que seus avós falavam que ela não deveria revelar plenamente o seu conhecimento, mas que seus avós e sua mãe já faleceram. Por conta disso, ela iria contar o que sabia para ser gravado em vídeo, para que os seus descendentes, seus netos, escutem a maneira pela qual sua avó abriu os seus olhos sobre como é o jeito certo de usar o *ka'a he'ẽ*. As avós contribuem para a manutenção desses conhecimentos e ao contar sobre o *ka'a he'ẽ* no vídeo gravado, o seu objetivo é que seus netos sigam esses saberes em todas as partes e que com isso eles recuperem a sua força.

Catalina diz ainda que dentro da casa cerimonial (*okypýpy*) se usa, junto do *ka'a he'ẽ*, o *mba'egua'i*, o qual deve ser tostado e moído, e usado para que quando saia da reclusão, não tenha dor de estômago. Gregorio Gomez Centurión traduziu o *mba'egua'i* como o “afugentador de males”. Esse *pohã* não estraga os dentes nem dá dor de cabeça, além de ser um bom antiparasitário e, também, ser bom para crianças com anemia. Deve-se ferver e dar para beber. Catalina diz que é por isso que eles não contavam para os outros sobre o *ka'a he'ẽ* e *mba'egua'i*, pois estes são deles (dos Paĩ Tavyterã), foram criados em Jasuka Venda para que todas aquelas pessoas usem, as avós e todos os seus descendentes.

Os *kunumi* (meninos) usam para lavar todo o braço, não apenas para friccionar essas plantas nas mãos. Catalina explica que os meninos devem fazer isso porque além da água para lavar as mãos, tem que usar para lavar a cabeça, assim como quando se lava o rosto apenas com água (sem sabão) e essa água é doce. Não se deve jogar essa água que sobra do processo de lavagem nas roças e nos cultivos, assim como se procede com a sobra dos alimentos consumidos por meninos e meninas reclusos e em estado de *-jekoaku*. Catalina pede que os jovens levem essas informações para onde forem e contem aos seus descendentes, de forma a estenderem esses conhecimentos. Pede que quando voltem para as suas comunidades, que as pessoas contem para outros o que escutaram, a forma como se usam essas plantas. Atualmente, continua ela, é difícil haver pessoas que contem tudo isso de maneira genuína. Ela mesma admite que não contou na sua devida forma; apenas contou o início, pois isso envolve o conhecimento do manejo do *kunumi pepy*, a iniciação dos meninos. Nessas circunstâncias, eles também devem usar o *ka'a he'ẽ* e o *mba'egua'i* no interior da casa cerimonial (*oypysy*). A sobra dos alimentos consumidos (*hembí'u ratykue*) pelas meninas, quando saem de sua reclusão, deve ser depositada no solo, e não jogada em qualquer lugar como se fosse simples dejetos. O mesmo ocorre com os meninos, cujas sobras de alimentos devem ser depositadas pelas mulheres no solo ao amanhecer. Catalina termina dizendo que “essa é a maneira de tratar o açúcar autenticamente nosso” (*Upéa ko la ha'e heko ñande mba'eteéa, oĩ originalva, upéa ko la ha'e ñande asuka originálva*), aparentando, dessa forma, estar sintonizada com a reivindicação de repartição de benefícios relacionada com o uso da estévia.

Foi localizado um relato muito similar, no que diz respeito à participação feminina, na coletânea organizada por Wilson Galhego Garcia (2003), denominada

*Nhande rembypy*: nossas origens. A referência ao *ka'a he'ẽ* aparece no contexto da cerimônia de iniciação masculina, o *kunumi pepy*, narrado por uma mulher<sup>17</sup>. De acordo com o relato, antes da cerimônia, os meninos devem dançar por dois meses auxiliados por um *yvyraija*. Antes de perfurarem o lábio inferior, os meninos devem beber uma bebida produzida por meio da diluição e derretimento do milho, transformado em pasta “igual a mingau”, portanto, não deve ser coada como geralmente é feito durante a produção ordinária de *kaguĩ*. Para preparar a bebida, uma mocinha jovem solteira<sup>18</sup> (*kuñatai omenda e'y*) tinha que moer o milho, e depois disso ele devia ser colocado em uma panela e mastigado por uma senhora mais velha – *guaiguĩ*. Deveriam apenas dissolver o milho e o produto era colocado em um cocho, ao lado do qual preparava-se a comida dos pais. No entanto, no caso do alimento dos pais, quem mastiga o milho são as moças jovens – *kuñatai*. “Para adoçar essa bebida mesmo é que deve dar às meninas [*mitã kuña*] o *Ka'a he'ẽ*<sup>19</sup> (erva-doce)” (GARCIA, 2003, p. 668). Em outro momento desse mesmo relato, é mencionado que se dá o *ka' a he'ẽ* para as meninas – *mitã kuña* – para que quando ela fique moça – *kuñatai* –, “só mexa com as mãos a bebida e já fica doce como se fosse açúcar. Para isso eles dizem que foi dado para ela a erva-doce para que a bebida dela fosse bem doce” (GARCIA, 2003, p. 670).

No relato de Ilma, entrevistada em 2018 e 2019 na reserva de Amambai, sobre o uso do *ka'a he'ẽ* e a fabricação do *kaguĩ* doce, ela mencionou que quando

<sup>17</sup> O livro organizado por Garcia apresenta as transcrições das entrevistas realizadas em guarani, de um lado, e do outro, uma tradução em português. No que diz respeito ao trecho mencionado, na parte da tradução para o português existe a seguinte afirmação: “Lá no Paraguai eu vi quando eu era criança” (p. 668). Porém, no trecho transcrito em guarani, na página 669, essa informação não aparece. Como a organização do livro é confusa, é difícil saber exatamente quem foi a narradora. No entanto, o último nome de um narrador mencionado antes desse relato, que se inicia na página 668, é o de Rosalina Medina. Rosalina afirma que nasceu em Panambizinho, no MS, e de lá seu pai a levou para a Colônia Marical, no Paraguai. Como os trabalhos de etnobotânica de Garcia se desenvolveram na reserva de Amambai, nas décadas de 1970 e 1980, a entrevista deve ter sido realizada ali naquela localidade, onde ela deveria estar morando.

<sup>18</sup> O termo *kuñatai* se refere à fase de puberdade da menina, na qual ela já demonstra os sinais corporais de maturidade sexual, como o crescimento dos seios e, possivelmente, a menarca, mas ainda não se casou. Na tradução constante no livro de Garcia (2003), o tradutor faz uma associação entre a ideia de não ser casada e ser virgem.

<sup>19</sup> No original, a grafia é *ka'a e'ẽ*, no entanto tendo em vista a necessidade de padronizar a grafia em guarani, para facilitar o entendimento, a escrita da palavra foi modificada para *ka'a he'ẽ*.

a menina tinha 12 anos, já podia fazer o *kaguĩ* junto de sua mãe. A mãe socava o milho, colocava no fogo para cozinhar e depois colocava água (provavelmente uma água fria), e a menina mexia com as mãos até dissolver bem. Ilma explicou que como lavavam a mão com o *ka'a he'ẽ*, ao mexerem o *kaguĩ*, ele ficava doce. Janete, esposa de Elizeu, havia mencionado anteriormente que Ilma era parteira e inclusive ela fez o parto de sua filha mais nova, na época dessa conversa ainda uma bebezinha. Como ela já havia mencionado que o *ka'a he'ẽ* era bom para o parto, Felipe quis saber mais sobre isso e perguntou mais a respeito. Ilma respondeu que:

*É, porque é bom aquele lá, porque está no parto igualzinho a kuñatai, que a gente falava, os primeiros filhos, os segundos filhos. Aquele lá é bom porque tem que lavar o rosto ou talvez tomar banho. Esse aí é bom, esse aí é primeiro remédio mesmo.*

Ao mencionar que é “igualzinho kuñatai”, Ilma está se referindo ao estado de vulnerabilidade, *-jekoaku*, da mãe após o nascimento do primeiro e segundo filhos, necessitando também adotar determinados comportamentos e se “resguardar” para não correr perigos. Ilma acrescentou ainda que o *ka'a he'ẽ* tinha o poder de espantar o *mba'etirõ*, o que deve ter relação com o fato de ser bom para a mulher após o parto. O estado de vulnerabilidade em que se encontra a jovem reclusa durante a sua menarca, e os cuidados necessários para com ela, foram bem descritos por autoras tais como Verón (2018) e Seraguza (2013; 2017), que destacam a importância do momento privilegiado de aprendizado da mulher no qual ela aprende junto de outras mulheres a se tornar consciente do seu papel de mãe, educadora, curandeira e conselheira no seu grupo. Além disso, destaca-se nos relatos, para além das restrições alimentares e da necessidade do ocultamento da jovem nesse período, o corte de cabelo bem curto e o uso de plantas no corpo da jovem, tais como *mba'egua*, *ysy*<sup>20</sup>, *yruku* (urucum), milho, dentre outras. Relato muito similar foi proferido por Celina, que assim como Ilma, destacou o uso do *ka'a he'ẽ* em um contexto parecido.

Celina, relatou igualmente que teve que “se guardar” quando tinha por volta de 12 a 13 anos. Era justamente nessa fase que ela relata que foram dadas folhas

---

<sup>20</sup> *Ysy* pode ser traduzido em guarani como “resina”, de forma genérica. No entanto, na forma como Verón (2018) utiliza o termo ao longo de sua dissertação, ela parece estar se referindo a uma planta específica, na medida em que se refere a “um remédio chamado *ysy*” (idem, p. 22) e “minha mãe tomava banho com folhas de *ysy*”.

de *ka'a he'e* por sua avó, para ela mastigar. Ela ficou “guardada” duas vezes pelos avós dela, para o *mba'etirõ* não pegá-la, ou se apossar do corpo dela – “*mbaetirõ ojaserehe*” –, tais como os espíritos do *jaguarete* (onça), *mbói* (cobra), *Jy'y* (arco-íris), ou qualquer outro bicho. Para que o *mba'etirõ* não se apossasse do corpo dela, foi dado um remédio (*pohã*) chamado *ysy*. Além disso, Celina também informou que na época em que ficava “guardada” tinha que cortar os cabelos curtos. Após questionado sobre o que as meninas faziam quando saíam do resguardo, Celina respondeu que antigamente as meninas faziam *kaguĩ* para os pais e as mães tomarem, e atualmente ninguém mais fazia esse tipo de bebida. Além do *ka'a he'e* dava-se o *mba'egua* como *pohã* para as meninas tomarem.

Sobre o uso do *mba'egua*, uma referência similar aparece em depoimentos coletados na coletânea de Garcia (2003, p. 386-7), quando o narrador menciona os alimentos que devem ser evitados pela moça em resguardo, na época de *onhemondy'a* (menarca), tais como a carne de anta, e de vaca, sendo que no caso deste último explica-se que “dizem que é anta com chifre” (GARCIA, p. 386). Além da anta e da vaca, outros animais evitados, geralmente associados com “epilepsia” (*heo'ã*), mas não mencionados explicitamente, que “encarnam” (*ojepota*) são: veado, tatú, queixada (porco por extensão). Os animais permitidos seriam cutia, cateto, peixinhos. Ele menciona que quando elas ingerem alimentos durante essa fase, tais como um peixinho branco, deve-se comê-los junto de uma mistura de pó de *mba'egua* moído socado com milho torrado. Isso era feito para evitar “*ojepota ramo ma'etirõ hese heo'ã*” (GARCIA, 2003, p. 387), uma frase que foi traduzida como “quando as coisas se encarnam neles ela sofre epilepsia” (GARCIA, 2003, p. 386). A menina só voltaria a comer os alimentos interditados, de acordo com outro relato, quando os cabelos já tivessem crescido novamente (GARCIA, 2003, p. 650-1)<sup>21</sup>.

Na coletânea organizada por Garcia (2003, p. 212-3), aparece a menção ao uso de *Ysy*, como a cêra de uma árvore, no corpo inteiro junto a um banho com caldo de cedro durante o ato de resguardo após o nascimento do filho, “*mitã ojekoaku*”, para evitar que o *Jy'y* encarne na mãe e para que os seus

<sup>21</sup> Segundo informação pessoal repassada por Anai Graciela Vera Britos, até os dias atuais os Paĩ Tavyterã do Paraguai se utilizam da prática de cortar curto os cabelos das meninas na época da primeira menstruação.

filhos tenham saúde. Conforme já mencionado, o estado de vulnerabilidade corporal é denominado de *-jekoaku* e inclui não só a gestação, o pós-parto e o nascimento dos filhos, mas também o período em que a pessoa começa a manifestar marcas no seu corpo indicadoras da passagem para a vida adulta – primeira menstruação (*oñemondy'a*), no caso das mulheres, e mudança de voz, no caso dos homens (*kariay*). Quando nesse período, é necessário que a pessoa siga dietas e manifeste comportamentos adequados, ao passo que seus familiares mais próximos têm a obrigação de reservar-lhe mais cuidados (MELIÁ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008; MURA, 2006; SCHADEN, 1974; VERA BRITOS, 2015; SERAGUZA, 2013).

Um dos perigos enfrentados pela jovem em estado de formação é justamente a sua sedução por outras alteridades, acarretando em uma mudança de percepção da mesma, que passa a mudar o seu comportamento, enxergar seus parentes como inimigos, e podendo até mesmo ocorrerem alterações corporais características do estado de *-jepota*. Vera Britos (2015) descreveu uma história de *-jepota*, contada para ela pela filha de um *ñanderu* Paĩ Tavyterã, em Ita Guasu, no Paraguai, de uma jovem que foi seduzida pelo *jaguetê*. O animal teria aparecido como um jovem bonito, convidando a menina para passear, e juntos eles foram para vários lugares até então não percorridos pela garota e aonde nunca iria se estivesse sozinha. Aos poucos a jovem foi se afastando dos seus parentes, pois queria morar junto com o *jaguetê*, com quem havia se casado. Ao voltar para casa, a menina passou a não reconhecer os seus irmãos e dizia que tinha se casado, mas não conhecia ainda seus sogros e cunhados. Ela foi ficando cada vez mais preguiçosa (*kaigue*), dormindo a manhã toda e ficando acordada de noite, o que aconteceria porque o *jaguetê* é um animal com hábitos noturnos e a menina começava a se parecer cada vez mais com seu novo marido. Seraguza (2013) descreveu uma história muito similar contada por suas interlocutoras Kaiowa e Guarani, na qual uma tia de uma delas não se resguardou e acabou se apaixonando por uma onça, engravidou e transformou-se neste tipo de animal.

Um dos cuidados adotados para evitar a atração pelo cheiro, mencionado por Seraguza (2013) seria um tratamento com “ervas fétidas”. Outros cuidados citados pela mesma autora seriam pinturas corporais, de cinzas de cabaças e *uruku*, que seriam apontadas como “*mboro'y*”, ou seja, que esfriam o corpo e afastam

os perigos do-*jekoaku*. No caso do *Ysy*, citado por Celina, trata-se uma resina de árvore com cheiro bem forte. Além disso, o corte dos cabelos, segundo um dos interlocutores de Seraguza, seria para evitar “olhares alheios”.

As mulheres Kaiowa e Guarani que passaram pelo ritual da *kuña gua ka’u* recordam-se dos remédios com poucas saudades, “[...] os remédios são ruins e fedidos, minha mãe me obrigava a tomar banho com os remédios fedidos dentro de casa, o remédio é cheio de bicho, apodrecendo, diz que é para espantar o mal.” (SERAGUZA, 2013, p. 125).

Dessa forma, aparentemente o *ka’a he’ẽ*, junto do *mba’egua* assim como as plantas anteriormente mencionadas, são utilizadas de forma a espantar espíritos ou seres que podem causar infecções indesejadas ao corpo da jovem em estado de formação. Ou seja, além de deixar o corpo da jovem com a capacidade de produzir ou extrair alimentos doces, ele também o protege de afecções que sejam capazes de produzir comportamentos indesejados, agindo tanto de forma positiva (capacidade de adoçar) como protetiva (proteção ao *-jepota*).

No que diz respeito ao uso do *ka’a he’ẽ* pelos jovens meninos, os relatos Pai tavyterã e kaiowá encontrados nos levam a associá-lo ao ritual do *kunumi pepy*. A descrição do *kunumi pepy* realizada por Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) e Chamorro (1995), junto de alguns detalhes de relatos presentes em Garcia (2003), nos ajudam a entender a importância do uso do *ka’a he’ẽ* pelos jovens *kunumi*, e em que etapa do ritual é preparado o *kaguĩ* que deve ser doce – e que para este fim foi dado o *ka’a he’ẽ* para as meninas (*mitã kuña*). As mocinhas jovens solteiras, *kuñatai omenda e’y*, auxiliam os *kunumi*, servindo-os com *kaguĩ* diretamente em sua boca, em três momentos. Um é na fase de preparação para o ritual, quando os garotos são alimentados enquanto sentados em sua rede por uma jovem solteira que lhe dá a cuia à boca. Outro momento, descrito em Garcia (2003) pela mesma interlocutora que fala sobre o *ka’a he’ẽ*, é no *mitã ka’u* propriamente dito, quando a *kuñatai* serve o *kunumi* que terá o seu lábio furado em uma cabacinha – *hy’ape* – para embriagá-los. A terceira menção, também presente em Garcia (2003), é no momento em que os jovens estão sentados no *apyka* (assento), aguardando o momento de furar o lábio, quando são servidos novamente pelas *kuñatai* em outra cabacinha – *hy’a’i*.

Em um dos vídeos gravados pelo Grupo SUNU em parceria com associações indígenas do Paraguai, encontra-se o depoimento de Sebastiana Ramos

Reyes – *jari* (avó) do *Tekoha Apyka Rovaju (Pikykuá)*<sup>22</sup>, que fica no município paraguaio de Pedro Juan Caballero – a respeito da fabricação do *kaguĩ*. Ela faz uma longa fala a respeito de como foi ensinada a preparar o *kaguĩ* e dá vários detalhes sobre o processo de preparo. A transcrição da fala dessa *jari* em guarani foi realizada por José Elizeche, do Grupo SUNU. O contexto da fala de Sebastiana parece referir-se principalmente ao *kaguĩ* preparado para a festa do *kunumi pepy*, quando os jovens homens têm o lábio furado e recebem a inserção do *tembeta*. Em sua fala, aparece a importância das *kuñatai* participarem da fabricação de *kaguĩ* como uma forma de aprendizado, sendo orientadas pelas mulheres mais velhas e experientes nas formas de posicionamento e movimentação do corpo, nos detalhes que devem ser observados durante a preparação, na quantidade e no controle da qualidade dos ingredientes, nos utensílios certos que devem ser usados, dentre outros. Durante a preparação, o farelo de milho triturado que é cozinhado toma uma consistência grossa, “como um mingau” – *tujúi guasu joty*. A “dona da casa”, *oy jara*, monitora e avalia se o *kaguĩ* foi bem preparado e está bom para o consumo. Ao *kaguĩ* é adicionado caldo de cana, sendo que a parte que os *kunumi* irão ingerir é separada da que será consumida pelas outras pessoas. Quando os meninos estão reclusos, descansando em suas redes, são servidos de *kaguĩ'i* em uma cabaça chamada de *hy'a ojyhy'ary* pelas meninas, provavelmente irmãs ainda solteiras dos meninos. Esse tipo de *kaguĩ* servido para os meninos enquanto estão descansando na rede parece ser feito do bagaço que sobra após a ação de coar a parte mais líquida do *kaguĩ*, chamada de *hatykue*<sup>23</sup> (*ore memby, kyharupi jópy, onohẽma atu pe hatykue*). A bebida consumida exclusivamente pelos meninos durante o *kunumi pepy* tem que ser azeda/fermentada – *háí* – e doce. Os adultos responsáveis pelo ritual têm que provar se esse *kaguĩ* está bom e forte o suficiente para a etapa do *mitã ka'u*, no qual os meninos bebem e dançam, o *mitã rekotihuha*. Tinha-se que rezar sobre essa bebida também, para deixá-la com uma maior capacidade de embriagar. A seguir será descrito um trecho transcrito em

<sup>22</sup> Segundo as informações de Meliá, Grunberg e Grunberg (2008, p. 63), “Este tekoha abarca el triángulo formado por el Río Aquidabán y el Arroyo Guasú. Incluye los lugares ubicados sobre el Arroyo Pikykuá, Arroyo Pindó, Tororõ y Pirá Potrero. Antes de abrirse la actual ruta V se extendió más al sur incluyendo los lugares denominados Piký, Gasorý, Pikysysý, Itaguasu, Guavira y Añaretã”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=s10Gu3SvQk8&t=5s>.

<sup>23</sup> *Hatykue* não é um termo relacionado exclusivamente com o *kaguĩ*, e designa de modo geral a sobra ou resto de alguma coisa.



guarani por José Elizeche<sup>24</sup>, seguido da tradução de Gregório Gómez Centurión<sup>25</sup>, de uma parte em que ela faz menção ao uso do *ka'a he'ẽ*:

*Hy'ápe oñemoĩ hína pe, upe ka'a he'ẽ he'ia. Ka'a he'ẽ pejea ahendu, ha che mondo pytũmbye, ka'a he'ẽ ko che ha'e, aimo'a ko'ãicha mba'e yvyra tuicha, peichami ko ha'e, michĩ. Aã he'ẽ porã che ha'e upéape, kuaa voi roĩhápe oĩ, pépe oĩ. Ikatúarã ko ko'ape jaru ñañotỹ, ha ipoty kue ojepypira añete. Michĩa oĩ, péichami voi. Upéa mokoĩvépe imporã. Teõ'ãpe iporã péa. Ha péa, mokoĩ, upéarente ko pe mitã ojerokyhápe, kunumi kuéry ojerokyhápe, upéarente ko oñemoĩ chupe hy'ápe. Ha ymave ningo añete aje'i he'i kuri ahendu ae ngeylua he'i, yma ko oĩ akue, peapa Leandro história, ha oiko akue ña'e, ña'emirĩ, ha ko'anga ndoikovéima, hy'a guasu reíma péape omoĩ, lo mismo joty. Iporã voi pe hy'ápe oĩ. Porque pe hy'a ko nderehomo'ái retopa la cosa... he'i... pe hy'akuarogue. Péague, upéaguinte ko ñe, upéa oñemoĩ akue hy'ápe, hy'ápe oñemoĩ hína pe, upe ka'a he'ẽ he'ia. Ha upéa mokoĩvépe. Ha'e iguarapo he'ẽ haguã, ha'e por noike hesakua guyry guyry rei, upéarã oñemoĩ hína ýpe upéa. Pero michĩ ha'e. Upépe voi ñande ñaĩháme jayvýpe oĩ. Péicha'i oĩ oĩ. He'ẽ porã voio. Ijyva umía ejohéi kuaaicha ha oñakãhẽarã ipype por noike heõ'ã. Ha ñane ma'ëra kuéra niko, ñande ryvy kuéra niko he'i, imal he'i, ha ñande katu heõ'ã ja'éva, otro katu he'i hesakuaguyry, mokoĩ ha'e héra. Ha por noike umía.*

Tradução: Em uma cabaça se deve colocar isso que chamam de *ka'a he'ẽ* (a estévia), escuto que dizem *ka'a he'ẽ*, achei que seria uma árvore como a erva-mate, mas ela é uma plantinha, pequena. É muito doce, aqui onde vivemos podemos encontrá-la, ali mesmo tem. Inclusive podemos trazer a planta aqui nesse lugar e da flor e sementes ela se procriará, irá se estender. Ela é pequenina, cresce apenas até essa altura. Ela serve para duas coisas. Serve para evitar o estado *teõ'ã* (epilepsia). É por isso que se coloca na cabaça dos meninos durante o seu processo de dança (*mitã ojerokyhápe*). Escutei que alguém mencionava, creio que foi o Leandro, que antes havia o *ña'emirĩ* (um pequeno recipiente cerâmico côncavo). Hoje em dia não se acha mais. Apenas se usa a cabaça grande para guardar, serve igualmente. É por isso que se usa agora a cabaça grande. E isso é para duas coisas; para deixar bem doce, com gosto bom, e para que ao tomar não produza tanta tontura/vertigem. Por isso se coloca na água. Mas é pequeno. Aqui mesmo no lugar em que estamos entre as ervas daninhas ela pode ser

<sup>24</sup> Para fins de padronização da grafia guarani, foram realizadas algumas pequenas alterações no texto, principalmente no termo *ka'a he'ẽ*, que estava grafado originalmente como *ka'ae'ẽ*.

<sup>25</sup> Gregorio traduziu a transcrição da fala em guarani para o espanhol. A tradução do espanhol para o português foi feita por Felipe V. M. Almeida.

encontrada. Está por aí. Ela é muito doce. Com isso devem lavar os braços e enxaguar a sua cabeça, para que não sofram *he'õ'ã* (epilepsia). Nossos irmãos menores (não indígenas) dizem “tem algum mal”, assim dizem. Nós dizemos *teo'ã*, epilepsia. Outros dizem também “tem tontura/vertigem”. Tem dois nomes e é para que isso não aconteça.

Na fala de Sebastiana, o *ka'a he'ẽ* parece ser usado nos *kunumi* durante o *mitã ka'u* propriamente dito, logo antes ou durante a bebedeira compulsória junto da dança circular do *mitã ojerokyhápe*, ou seja, quando são embriagados, tendo como função principal evitar sintomas não desejáveis da bebedeira excessiva: o estado de *he'õ'ã*, caracterizado por perda do controle do corpo, tremedeira e traduzido pelos indígenas comumente como “epilepsia”; e o *he-sakuaguyry*, que seriam sintomas de tontura e vertigem. Na sua fala, parece que o *ka'a he'ẽ* colocado na cabaça, provavelmente em um estado líquido (dissolvido em água), era passado nos braços e na cabeça dos meninos. Da mesma forma, Catalina Benítez Riveros, *jari* (avó, anciã) de Jasuka Venda, cujo relato foi anteriormente, afirma também que os Kunumi usavam o *ka'a he'ẽ*, junto do *mba'egua'i*, para lavar os braços.

Retornando ao relato que consta na coletânea de Garcia (2003), no qual estamos nos baseando, o ritual prossegue, e após dançarem por dois dias e duas noites até o amanhecer, saúdam o sol e vão se banhar no rio. Mesmo se era época de geada, ia-se para o rio tomar o banho. Na volta do banho, os meninos já adornados sentam em seus bancos (*apyka*), trazidos por seus pais, e ali recebem *kaguĩ* de uma cabaça pequena servida pelas jovens (*kuñatái*). Dessa forma, tendo em vista este relato e os anteriores, aparentemente o uso do *ka'a he'ẽ* ocorria justamente junto do *kaguĩ* que iria embebedar os meninos, ou seja, na fase do *mitã ka'u* propriamente dito, quando após e ao mesmo tempo de ingerirem uma grande quantidade de bebida, deveriam executar a dança circular do *mitã ojerokyhápe*. Além disso, o *ka'a he'ẽ* também parece ser usado dissolvido em água, com a qual os meninos banham seus braços e cabeça. Com essas práticas, evitava-se o estado de *he'õ'ã* e, também, a tontura/vertigem.

Leva-se aqueles que vão perfurar o lábio para se banharem, e vindo dali já se lhes dá o *kaguĩ* nessa medida e deve ser servida em uma cabaça, em uma cabaça deve ser. Para esse efeito já devem plantar a cabaça pequena, quando chega a época da semeadura já deve-se cultivar, e nessa cabaça pequena se deve repartir [o *kaguĩ*]. As jovens solteiras são as que devem distribuir. Assim

se dizia quando alguém te convidava com o *kaguĩ*, “isso é um *jopói*”<sup>26</sup>, se dizia. Ainda que não queira continuar tomando, “deve tomar tudo” te diziam. Isso é assim, é agridoce e essa é a comida dos meninos. Não deve ser muito forte, apenas o *kaguĩ* os embriaga e logo os fazem sentar em fileira. De antemão preparam para o seu lugar, não os fazem sentar no solo, preparam um banco [*apyka*] para o seu assento, que deve ser feito de cedro. Também pode-se fazer de cancharana. Todos os assentos devem ser fabricados dessas duas madeiras e deve-se pintar com o sumo fervido do urucum [*yruku*], desse modo deve-se alinhar um atrás do outro, por aqui um, por ali outro, e desse modo vai se estendendo [a fila] em frente a casa cerimonial e todos devem estar adornados com urucum e sentados sobre seus bancos, onde recebem o *kaguĩ* em uma cabaça pequena das mãos das senhoritas. Devem ser solteiras; não se aceita as casadas e viúvas. Se as grávidas, as que estão próximas de parir, passam por ali no momento em que os meninos [*kunumi*] já estão embriagados, eles se curam totalmente. (Trecho traduzido para o português<sup>27</sup> do original em guarani presente em Garcia, 2003, p. 675).

É bem provável que *he’o’ã* seja também cognato de termos semelhantes referentes ao mesmo tipo de relação observável em outros povos tupi-guarani, ligada a perda vital e/ou de consciência associado a relação de mestre-controlador/cuidador e xerimbabo (FAUSTO, 2001), já que a jovem perde a consciência de si e passa a agir como um animal a partir de ter sido “encarnada” ou “encantada” por um animal, que assume um papel de controlador do seu corpo e de suas ações.

Entre os Paĩ Tavyterã do Paraguai, assim como entre os Kaiowa e Guarani do MS, o consumo de carne é cercado de perigos, principalmente em determinadas fases da vida de uma pessoa, tais como os primeiros anos de vida, durante a passagem para a vida adulta e na gravidez e após o nascimento dos filhos. A carne deve ser preparada da maneira correta, sob o risco de acarretar doenças, sendo o estado de *e’o’ã* considerado como uma moléstia. O preparo envolve um benzimento, cujo efeito principal é retirar a subjetividade do alimento, sendo esta última interpretada por alguns autores como a alma do animal. Dessa forma,

<sup>26</sup> Meliá, Grunberg e Grunberg (2008) traduzem “*jopói*” como reciprocidade obrigatória, cuja etimologia seria “mãos abertas um para o outro”.

<sup>27</sup> Conforme mencionado anteriormente, a transcrição em guarani foi traduzida para o espanhol por Gregório Centurión Gomes, a qual foi traduzida ao português por mim. Apesar da obra de Garcia (2003) apresentar uma tradução ao português para os trechos em guarani, verifica-se algumas imprecisões que podem confundir o leitor. Por isso consideramos que seria necessário fazer uma nova tradução da transcrição original em guarani.

o *te'ó'ã* seria um sintoma do contágio do animal, caracterizado por desmaios e convulsões (traduzidos como epilepsia), a partir dos quais se consegue reconhecer pelos movimentos da pessoa qual foi o animal que ingeriu e provocou os sintomas. No entanto, é possível tratar a pessoa acometida pelo *-ẽ'ó'ã* a partir de rezas e do tratamento com remédios do mato (*pohã ñana*) (VERA BRITOS, 2015).

No relato de *Chamiri Poty* já mencionado anteriormente, ela fala que o *ka'a he'ẽ* é empregado na época de *-jekoaku* dos *kunumi* – *ka'a e'ẽ roiporu kunumi kuéra jekoakuhápe* – ou seja, na época em que é realizado o *kunumi pepy*; e também que as mulheres na época da menarca usavam para deixar o seu *kaguĩ doce* – *kuña oñemongy'ahápe oiporu ikãgui e'ẽ haguã* – fase na qual a menina também está em um estado *-jekoaku*. Portanto, parece que a preocupação com a bebedeira do *mitã ka'u* tem a ver com o estado de *-jekoaku*, onde o corpo está especialmente vulnerável e, portanto, mais susceptível ao *he'ó'ã*, resultando em perda dos sentidos e controle do corpo. O *he'ó'ã*, que muitas vezes é traduzido pelos próprios indígenas como epilepsia, pode ser causado também pela ingestão de carne de animais de caça ou de criação, sem que tenha sido feita antes uma reza. Da mesma forma que as meninas na fase da menarca, os garotos que terão seus lábios perfurados estão também em “estado quente”, na fase de *-jekoaku* e, portanto, susceptíveis a perigos similares. Dessa forma, tudo indica que o *ka'a he'ẽ* tem um efeito protetor, moderador ou amenizador de sintomas em meninos e meninas que estão na fase de *-jekoaku*, ajudando a impedir que eles fiquem *he'ó'ã*.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O levantamento etnográfico realizado pelos autores no Brasil e Paraguai permitem observar que os Paĩ Tavyterã, Kaiowa e Guarani são detentores de conhecimentos tradicionais associados ao *ka'a he'ẽ (Stevia rebaudiana)*. Esses conhecimentos abarcam aspectos ecológicos, de manejo e de uso da planta. Confirma, além disso, que em várias oportunidades ao longo do século XX, atores externos dependeram do conhecimento indígena para coletarem exemplares de *ka'a he'ẽ* na Cordillera de Amambay. Entre os usos tradicionais identificados pelos autores, se destaca que o *ka'a he'ẽ*, além de ser utilizado como um remédio para a cura de vários males, e como edulcorante de alimentos, era consumido por jovens, mulheres e homens, atuando de forma protetiva durante a fase de transição

para a fase adulta. Talvez este uso ritual do *ka'a he'ẽ*, até então desconhecido na literatura sobre a planta, e o ocultamento explícito desse conhecimento por parte dos anciãos e anciãs permita explicar o descobrimento relativamente tardio dessa planta por parte da ciência ocidental.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Felipe V. M. *Do ka'a he'ẽ à estévia, da estévia ao ka'a he'ẽ: conhecimentos tradicionais, ciência, tecnologia e mercadoria*. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2020.

BRAND, Antonio. *O Impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História Ibero-Americana) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 1997.

CADOGAN, León. *Breve contribución al estudio de la nomenclatura guarani en botanica*. Asunción: Servicio Técnico Interamericano de Cooperación Agrícola, 1955.

CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ẽngatu: palavras que la historia no podría olvidar*. São Leopoldo: IEPG/COMIN, 1995.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL [EMGC]. *Cadeno mapa guaraní continental: povos guaraní na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai*. Campo Grande: EMGC, 2016.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp, 2001.

GARCIA, Wilson Galhego Garcia (Org.). *Nhande Rembypy: nossas origens*. São Paulo: UNESP, 2003.

LIAUDAT, Santiago Landívar. *Del uso indígena al comercio mundial: ciencia, poder y explotación en la mercantilización de la Ka'a He'e (Stevia)*. 174 f. 2015. Tese (Especialização em Estudos Latinoamericanos) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, 2015.

MELIÁ, Bartomé; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Paĩ-Tavyterã: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*. 2. ed. Asunción: Ceaduc/Cepag, 2008 [1976].

MÜLLER, Franz. Drogas y medicamentos de los indios Guaraní (Mbyá, Pai y Chiripá) en las regiones orientales de la selva del Paraguay. *Parodiana*, Buenos Aires, v. 1-2, n. 10, p. 197-209, 1997.

MURA, Fábio. *À procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os kaiowa*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

OVIDEO, Lamia Sofía Espíndola. *Kuñã jekoaku: apuntes sobre sobre conocimientos de mujeres Paĩ Tavyterã y su relación con el ciclo vital de la menstruación*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, Paraguai, Assunção, 2008. Disponível em: [https://www.academia.edu/33886129/ku%C3%B1a\\_jekoaku\\_Apuntes\\_sobre\\_sobre\\_conocimientos\\_de\\_mujeres\\_Pa%C4%A9\\_Tavyter%C3%A3\\_y\\_su\\_relaci%C3%B3n\\_con\\_el\\_ciclo\\_vital\\_de\\_la\\_menstruaci%C3%B3n](https://www.academia.edu/33886129/ku%C3%B1a_jekoaku_Apuntes_sobre_sobre_conocimientos_de_mujeres_Pa%C4%A9_Tavyter%C3%A3_y_su_relaci%C3%B3n_con_el_ciclo_vital_de_la_menstruaci%C3%B3n). Acesso em: 09 jul. 2021.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1974.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani, de aña à kuñã*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2013.

SERAGUZA, Lauriene. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. *Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 17, n. 33, p. 139-162, maio/ago. 2017*.

SOEJARTO, Djaja Djendoel. Botany of Stevia and Stevia rebaudiana. In: KINGHORN, A. Douglas. *Stevia, the genus Stevia*. London: Taylor and Francis, 2002.

VERA BRITOS, Anai Graciela. *Convivendo na terra de Ñane Ramõi Jusu Papa: uma etnografia das relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, 2015.

VERÓN, Valdelice. *Tekombo'e kunhakoty: modo de viver da mulher Kaiowa*. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

WAGNER, Véronique. *De Stevia rebaudiana a la Stevia: Parcours chaotique de l'herbe sucrée" parmi les édulcorants*. 2012. Tese (Doutorado em Farmácia) – Universidade de Lorraine, França, Nancy, 2012.

### **Sobre os autores:**

**Felipe Vianna M. Almeida:** Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio

Grande do Sul (UFRGS). Graduado em Ciências Biológicas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É servidor público da Fundação Nacional do Índio (Funai), ocupando o cargo de indigenista especializado. E-mail: felipevmalmeida@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6190-7739>

**Marcos Glauser Ortiz:** Doutor em Antropologia pela Universidade de Marburgo, da Alemanha. Mestre em Agroecología pela Universidade Internacional de Andaluzia, da Espanha. Atualmente é docente e investigador nível I no *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* (CONACYT), do Paraguai. E-mail: marcosglauser@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9260-049X>

Recebido em: 08/12/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020

# Desenvolvimento e povos indígenas: para uma crítica ao desenvolvimento sustentável

## *Development and indigenous peoples: for a critique of sustainable development*

Adriana de Oliveira Rocha<sup>1</sup>

Antônio Hilário Aguilera Urquiza<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.746>

**Resumo:** O conceito de desenvolvimento sustentável consolidou-se em 1987, com o relatório Brundtland, e apesar dos vários desdobramentos teóricos trazidos até hoje, essa noção permanece não levando em conta o aporte empírico e científico dos povos indígenas. Ao produzirem os bens e serviços de que necessitam, vivendo suas próprias economias, os povos indígenas, e seus variados modos e meios de produção, são os que mais se aproximam do conceito de desenvolvimento sustentável. A sustentabilidade pressupõe a capacidade de não produzir danos ecológicos superiores à possibilidade de renovação dos recursos naturais. Coloca-se em xeque, no entanto, a noção de desenvolvimento nos moldes ocidentais, em relação às economias indígenas, as quais contemplam paradigmas endógenos, vinculados à cosmogonia e práticas culturais, entre outros elementos de distinção. Tais parâmetros são de difícil compreensão fora das sociedades indígenas, embora aproximem-se conceitualmente daquilo que se convencionou chamar de desenvolvimento sustentável. Incorporar a maneira de pensar dos povos indígenas pode trazer um ganho para as sociedades não indígenas, como o artigo se propõe a refletir. O presente texto é fruto da experiência e atuação profissional dos autores, assim como foi elaborado a partir de pesquisa bibliográfica e documental, com o objetivo de apresentar reflexão teórico-crítica acerca do tema do desenvolvimento.

**Palavras-chave:** povos indígenas; sustentabilidade; desenvolvimento; autonomia.

**Abstract:** The concept of sustainable development was consolidated in 1987 with the Brundtland report, and despite the various theoretical developments brought to date, this notion remains not taking into account the empirical and

---

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



scientific contribution of indigenous peoples. By producing the goods and services they need, living their own economies, indigenous peoples, and their varied modes and means of production, they are the ones that most closely approach the concept of sustainable development. Sustainability presupposes the ability not to produce ecological damage greater than the possibility of renewal of natural resources. However, the notion of development in western ways is in check, in relation to indigenous economies, which include endogenous paradigms, linked to cosmogony and cultural practices, among other elements of distinction. Such parameters are difficult to understand outside indigenous societies, although they are conceptually close to what has been called sustainable development. Incorporating the way of thinking of indigenous peoples can bring a gain to non-indigenous societies, as the article proposes to reflect. This text is the result of the experience and professional performance of the authors, as well as was elaborated from bibliographic and documentary research, with the objective of presenting theoretical-critical reflection on the theme of development.

**Keywords:** indigenous peoples; sustainability; development; self-determination.

Por isso que, quando aprendi sobre as vogais em Guarani, que é a palavra “y” a primeira coisa que Deus criou foi o rio, então depois vem “yvy” a terra, é uma corrente, uma ligação, ligado um no outro, não tem separação. É uma célula, mas para nós a célula é essa: o “y”, a água, “yvy” a terra, “yvya”, as plantas, as plantas que a gente tem nas matas, e o “yvyrü”, ar. Então, se um deles acaba, acaba tudo, acaba tudo e não existe mais vida. (CHAPARRO; HARA; MACIEL, 2019).

## 1 INTRODUÇÃO

Desde a Declaração da Organização das Nações Unidas na Conferência Rio-92, realizada no Brasil, o papel dos povos indígenas nas questões relacionadas com o desenvolvimento passou a ter relevância, ao menos formal, principalmente nos países onde esses povos estão em elevado número, ou onde há nichos ecológicos vitais para o planeta, como é o caso do Brasil, que detém grande parte (cerca de 60%) da maior floresta tropical do mundo.

Naquela conferência, seguida anos depois pela Rio +20, avançou-se no conceito de desenvolvimento sustentável, cunhado em 1987, através do chamado relatório Brundtland. No documento preparado durante o encontro constam expressamente dois princípios dedicados à relação dos povos indígenas com os Estados nacionais, no que diz respeito ao desenvolvimento e à ecologia.

No princípio 22<sup>2</sup> constou o dever dos estados em reconhecer as identidades indígenas, suas culturas e seus interesses específicos, além de garantir a participação dos povos indígenas nos processos de desenvolvimento que os afetem, através da consulta livre, prévia e informada. Esse tipo de consulta está igualmente previsto na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, documento vinculante nos termos do direito internacional.

Já o princípio 23<sup>3</sup>, trouxe a ideia de descolonização para a pauta ambiental porquanto associa a retomada da gestão dos recursos naturais pelos povos indígenas ao fim dos processos de opressão, dominação e ocupação a que foram submetidos.

Importante assinalar que a Declaração Rio-92 foi antecedida pelos encontros que resultaram na Agenda 21, iniciada pela Organização das Nações Unidas (ONU, 1989) e cujas versões são atualizadas a cada nova conferência. Esse documento-guia da conferência possui um capítulo exclusivo (Capítulo 26)<sup>4</sup> dedicado ao “reconhecimento e fortalecimento do papel das populações indígenas e suas comunidades” (ONU, 1989).

A movimentação iniciada entre 1989 e 1992, é um dos exemplos do esforço dos povos indígenas perante as organizações internacionais, com repercussão

---

<sup>2</sup> **Princípio 22:** “As populações indígenas e suas comunidades, bem como outras comunidades locais, têm papel fundamental na gestão do meio ambiente e no desenvolvimento, em virtude de seus conhecimentos e práticas tradicionais. Os Estados devem reconhecer e apoiar de forma apropriada a identidade, cultura e interesses dessas populações e comunidades, bem como habilitá-las a participar efetivamente da promoção do desenvolvimento sustentável” (RAMID; RIBEIRO, 1992).

<sup>3</sup> **Princípio 23:** O meio ambiente e os recursos naturais dos povos submetidos à opressão, dominação e ocupação devem ser protegidos (RAMID; RIBEIRO, 1992).

<sup>4</sup> Bases para la acción. 26.1. Las poblaciones indígenas y sus comunidades han establecido una relación histórica con sus tierras y suelen ser, en general, descendientes de los habitantes originales de esas tierras. En el contexto del presente capítulo, se sobreentiende que el término ‘tierras’ abarca el medio ambiente de las zonas que esas poblaciones ocupan tradicionalmente. [...]. Objetivos. 26.3. b) Establecer, cuando proceda, acuerdos para intensificar la participación de las poblaciones indígenas y sus comunidades en la formulación de políticas, leyes y programas relacionados con la ordenación de los recursos en el plano nacional y otros procesos que pudieran afectarles, así como para propiciar que formulen propuestas en favor de políticas y programas de esa índole; Medios de ejecución. b) Mecanismos jurídicos y administrativos. 26.8 Los gobiernos, en colaboración con las poblaciones indígenas afectadas, deberían incorporar los derechos y responsabilidades de las poblaciones indígenas y sus comunidades a la legislación de cada país, en la forma apropiada a su situación particular. Los países en desarrollo podrán requerir asistencia técnica para llevar a cabo esas actividades (ONU, 1989).

junto aos governos locais, para ver seus conceitos sobre economia, desenvolvimento e ecologia contemplados nos planejamentos domésticos e nas iniciativas internacionais nesses campos. Em que pese os documentos internacionais fazerem menção aos povos indígenas, parece não ter havido grandes avanços no que diz respeito à incorporação efetiva dos conceitos autóctones sobre desenvolvimento nas práticas econômicas mundo afora.

O objetivo do presente texto é, pois, indagar se os regimes econômicos vigentes não estariam criando ideias, como a do desenvolvimento sustentável, tão somente como forma de manter-se infensos à incorporação, ou proteção, de práticas produtivas diversificadas e multiculturais, como são a dos povos indígenas. A fim de responder essa pergunta, o trabalho irá se valer de autores associados à Teoria Crítica e ao Pós-Desenvolvimento para colocar em xeque a própria noção de desenvolvimento sustentável.

Assim, o artigo irá se estruturar em três partes, sendo que a primeira irá explicar o método de análise denominado Teoria Crítica, provindo da escola de filosofia de Frankfurt, e como esta teoria tem examinado o conceito de desenvolvimento sustentável. Além disso, se dará um panorama sobre os fatos históricos que desembocaram no uso corrente do termo sustentabilidade associado às teorias do desenvolvimento, entre elas a do pós-desenvolvimento.

Na segunda parte será feito um apanhado dos estudos sobre etnodesenvolvimento, e no que eles têm colaborado com a crítica ao conceito de desenvolvimento. Os estudos sobre etnodesenvolvimento propõem uma ação indigenista que proporcione a apropriação mútua, entre indígenas e não indígenas, das diferentes concepções de mundo natural, práticas medicinais e tecnologias adaptativas.

Na terceira e última parte irá se exemplificar algumas experiências de desenvolvimento em terras indígenas, e como elas confirmariam a premissa do artigo, de que as atuais abordagens, tanto de desenvolvimento, quanto de desenvolvimento sustentável, não abarcam suficientemente as perspectivas indígenas, quanto aos modos de produção, de criar e fazer, os quais se relacionam com as economias indígenas.

Nesse sentido, visualizamos o tema da relação entre estes povos ancestrais e o desenvolvimento como uma realidade que atravessa a história ameríndia e

dos Estados Nacionais, particularmente após a expansão do mercado capitalista e o modelo das monoculturas agroexportadoras.

Essa relação assimétrica marca as vidas dessas sociedades, uma vez que compromete todo um processo de produção e reprodução cultural e de cosmologia. Assim, conforme indicado por este dossiê, pretendemos trazer a reflexão para o centro das diversas discussões que envolvem as realidades das sociedades indígenas, com implicações diretas para o conjunto da sociedade nacional e da existência planetária.

Em termos metodológicos, o texto é fruto da experiência e atuação profissional dos autores, assim como foi elaborado a partir de pesquisa bibliográfica e documental, com o objetivo de apresentar reflexão teórico-crítica acerca dos povos indígenas e os conceitos de desenvolvimento e sustentabilidade.

## **2 TEORIAS DO DESENVOLVIMENTO E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

Na economia, o conceito de desenvolvimento iniciou por ser estudado entre autores que vão de Adam Smith (1776), Thomas Malthus (1798), David Ricardo (1817) a Karl Marx (1867), e sempre foi abordado como um fenômeno importante para a consolidação do sistema capitalista (SANTOS, 2012, p. 47):

[...] porém, é na década de 1940, que o desenvolvimento recebe o *status* de objeto de pesquisa científica com o surgimento da Economia do Desenvolvimento. Com ela, é construído todo um arcabouço teórico e metodológico para descrever e promover o desenvolvimento como algo próximo a uma sociedade industrial, urbana e detentora de riqueza, por meio de acúmulo de renda monetária.

A economia do desenvolvimento tornou-se então uma categoria destacada dos estudos sobre economia, tomando a partir daí um assento próprio, inobstante da sobrevalorização descrita em Gómez (2002, *n.p.*):

Apenas nos últimos cinquenta anos vem se trabalhando com a ideia de desenvolvimento. Não se trata, portanto, de uma categoria de profundo conteúdo histórico, tampouco de uma categoria ontologicamente atrelada ao devir da sociedade, como poderia deduzir-se da consideração e às vezes, veneração, com que esta ideia é apresentada e trabalhada.

No campo da Teoria Crítica<sup>5</sup>, abordado por Vizeu, Meneghetti e Seifert (2012, p. 570), faz-se a descrição do conceito de desenvolvimento sustentável que “[...] se pretende orientador de esforços coletivos tanto de Estados e entidades ‘governamentais nacionais e supranacionais, como para organizações não governamentais e empresas preocupadas com a questão ecológica’”.

Ou seja, o próprio capitalismo, na tentativa de remediar as consequências de uma ideologia de produção e consumo “ilimitados”, favorece a criação do conceito de sustentabilidade, como uma forma de apontar para a possibilidade em equilibrar os efeitos nefastos de seu modelo predador da natureza.

Para os teóricos críticos, porém, a ideia de desenvolvimento sustentável “emerge de condições particulares de contradição do sistema capitalista, uma vez que, no surgimento da ideia de sustentabilidade, destacam-se os efeitos nocivos que o avanço desse sistema trouxe para o planeta, particularmente, para a questão ecológica.” (VIZEU; MENEGUETTI; SEIFERT, 2012, p. 570). O desenvolvimento sustentável se fundamentaria, assim, segundo esses autores:

[...] em uma concepção conciliatória com o capitalismo, que deixa transparecer uma ambígua relação entre as condições históricas de sua emergência como ideia pretensamente reparadora da atual crise socioambiental e de seu real sentido de reforço da lógica do capital. De forma muito clara, essa ambiguidade assinala o caráter ideológico que o conceito apresenta. (VIZEU; MENEGUETTI; SEIFERT, 2012, p. 570).

A questão trazida pela teoria crítica diz respeito a colocar em questão o sistema de produção capitalista, já que os agravos ao meio ambiente e a desigualdade econômica são gerados no seu interior, havendo no emergir do conceito de desenvolvimento sustentável uma falsa noção de conciliação entre o capitalismo e a questão ecológica. Para essa corrente, a adoção do adjetivo “sustentável” tem por principal intento:

---

<sup>5</sup> “No texto ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’, Horkheimer (1991a) apresenta os fundamentos da Teoria Crítica. Segundo ele, “a teoria crítica não se deixa enganar pela aparência, isto é, pela ilusão fomentada meticulosamente nas ciências sociais, de que propriedade e lucro não desempenhariam mais o papel decisivo” (HORKHEIMER, 1991a, p. 64). Seus fundamentos estão embasados na tendência de o capitalismo instituir-se como sistema econômico totalitário, influenciando todas as dimensões da vida social e estendendo suas análises para o campo da ciência, que considera ser uma força produtiva a serviço dos interesses dos grupos dominantes” (HORKHEIMER, 1991 *apud* VIZEU; MENEGUETTI; SEIFERT, 2012, p. 570).

[...] dissipar a névoa que desvia a atenção sobre os problemas reais e cada vez mais agudos da prática econômica capitalista. [...] A teoria crítica tem como princípio revelar as contradições, desvelando o real e mostrando que a aparência quase sempre não corresponde com a essência. (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012, p. 570).

Escamoteia-se, ademais, a questão da posição das classes nesse tipo de conceito, uma vez que empresas e estados articulam ações e planejamento com interesses, no mínimo heterogêneos, quando não, “contraditórios”, como por um lado, “a busca do lucro por parte de empresários”, a exploração dos recursos naturais e o consumo ilimitado (“a lógica do mercado”), e a adesão por outro, ao tema da “preservação da natureza” e inclusive a defesa da justiça social. Fica assim, subsumido, sem problematizar, à lógica do capitalismo, que é a exploração da força de trabalho de um grupo social por outro (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012).

Ainda no campo da teoria crítica, Gómez (2002, n. p.) adverte sobre a subordinação estrutural do trabalho ao capital. Ainda que os adjetivos sofram mudanças ao longo das décadas, com a substituição da teoria do desenvolvimento irrestrito por teorias que convergem para o chamado desenvolvimento sustentável, “a estrutura de dominação se mantém”:

Se o desenvolvimento, como “obrigação” para os países “subdesenvolvidos”, mostrava limites intransponíveis e “legitimava” uma situação de dependência, o “novo” desenvolvimento com base local continua, no fundamental, a repetir as mazelas que acompanham o movimento de reprodução capitalista, depois de redimensionar seu campo de implementação e de adequá-lo às ideias da democracia formal vigente. Os adjetivos como *humano*, *solidário* ou *sustentável*, associados ao desenvolvimento local, são tentativas de harmonizar a lógica destrutiva do capital em relação ao gênero humano. Uma tentativa fadada ao fracasso. Por baixo da potenciação dos recursos endógenos, do fomento à participação da sociedade civil na construção do desenvolvimento e da inter-relação harmônica com o território local, subjaz à lógica da rentabilidade, da concorrência e do controle social. (GÓMEZ, 2002, s.p.).

Entre as compreensões liberais sobre desenvolvimento, a ideia de capacidades em Amartya Sen (2000, p. 17) descreve o desenvolvimento como “um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam”. Sen realizou a crítica sobre indicadores de desenvolvimento que não levavam em conta elementos como as capacidades humanas. Na perspectiva do autor indiano, as

capacidades humanas permaneceriam obstruídas nos países com baixo desenvolvimento, impedidas assim de serem empregadas para o alcance de um desejável bem-estar de todos.

Ele faz a crítica das “visões mais restritas de desenvolvimento, como as que identificam desenvolvimento com crescimento do Produto Nacional Bruto (PNB), aumento de rendas pessoais, industrialização, avanço tecnológico ou modernização social” (SEN, 2000, p. 17). Ao fazê-lo elaborou um novo índice de medição do desenvolvimento chamado Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)<sup>6</sup>, largamente empregado desde então.

A tomar-se por esse índice, pode-se entrever distinções expressivas para o conceito de desenvolvimento, no que tange às várias populações do mundo. O lugar de fala de Sen, nascido em um país não ocidental, influenciou seu pensamento na análise de inúmeras situações relacionadas com sua origem. As avaliações até então empregadas não se amoldavam aos países chamados de subdesenvolvidos ou terceiro-mundistas:

Na visão de Sen, para pensar a equidade social, é necessário inserir nos debates a questão da diversidade humana, além de reconhecer os valores e as concepções de vida daqueles que seriam “alvos” dos “projetos” de desenvolvimento. O autor questiona as concepções de desenvolvimento restritas ao crescimento do Produto Interno Bruto e ao aumento das rendas pessoais, ou de qualquer outra avaliação que tenha como critério único indicadores monetários. A vida das pessoas é a finalidade última, sendo a produção e a prosperidade meros meios para atingi-la. O objetivo é a liberdade, a fim de que os indivíduos não sofram privação de capacidades e estejam livres para viver do modo que preferirem; ou seja, a fim de que os indivíduos possam agir para ir ao encontro das mudanças a eles propiciadas, de acordo com seus valores e objetivos. (FREITAS *et al.*, 2016, p. 51).

---

<sup>6</sup> “No que tange às principais implicações do seu trabalho, cumpre mencionar que, em 1993, juntamente com Mahbudul Haq, economista paquistanês, Sen propôs o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), o qual vem sendo aplicado desde então pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) em seu relatório anual, e se tornou uma das principais medidas comparativas de desenvolvimento utilizadas por inúmeras organizações em todo o mundo. O IDH é composto de dados relativos à expectativa de vida ao nascer, à educação e ao PIB per capita. Ele possibilita comparar a situação de diferentes países, regiões, estados e municípios em dado momento, ou em séries históricas, com vistas a analisar os avanços ao longo do tempo.” (FREITAS *et al.* 2016, p. 53).

Nessa concepção de Sen (2000), quando coloca a ênfase na liberdade, certamente defende a igualdade de condições de todas as pessoas ao nascerem. Não basta “nascer livres”, mas sim com as mesmas condições de desenvolver suas capacidades, na realização de seus sonhos e metas, conforme seus valores e princípios:

[...] a abordagem seniana deita um olhar novo sobre o desenvolvimento, que não o estritamente econômico. A noção de desenvolvimento proposta por Amartya Sen sustenta que este somente pode ser alcançado quando os indivíduos dispõem dos “meios” pelos quais podem realizar os “fins” que almejam, ultrapassando obstáculos preexistentes que condicionem ou restrinjam a liberdade de escolha. Segundo o autor, os benefícios do crescimento ampliam as capacidades humanas – o conjunto das coisas que as pessoas podem ser ou fazer na vida. Quando se dá a expansão dessas capacidades, as pessoas têm as condições necessárias para fazer suas escolhas e alcançar a vida que realmente desejam. (FREITAS *et al.* 2016, p. 53).

Os estudos de Sen, sob a perspectiva liberal, e visando à redução de desigualdades, são secundados por aqueles preocupados com a questão ecológica. Foi a partir dos anos 1970 que o alarme ecológico ganhou destaque no debate político internacional, reforçado por estudos como os de Rachel Carson, de 1962, que demonstrou os efeitos danosos do Dicloro-Difenil-Tricloroetano (DDT) sobre animais e seres humanos, no icônico “Primavera Silenciosa”.

De tais estudos, de início dedicados ao meio ambiente, avançou-se para a discussão da sustentabilidade em si. Ainda que tivesse surgido anteriormente à década de 1990, com o relatório Brundtland, de 1987, de sua vez, inspirado no Relatório Meadows (1972)<sup>7</sup>, coordenado pela cientista Dana Meadows do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), o debate se iniciou verdadeiramente em fins dos anos 1980.

O relatório Meadows havia sido exibido em 1972, em reunião do Clube de Roma<sup>8</sup>, derivando de um estudo acadêmico denominado “Limites do crescimento”,

---

<sup>7</sup> “Com base em modelos matemáticos desenvolvidos por pesquisadores do Massachusetts Institute of Technology (MIT), esses esforços procuravam demonstrar que o planeta não suportaria o crescimento econômico e populacional ilimitado com base em recursos naturais finitos.” (VIZEU; MENEGHETTI; SEIFERT, 2012)

<sup>8</sup> “Todo esse fervor fez com que, em 1968, fosse criado o Clube de Roma, uma organização formada por intelectuais e estudiosos, cujo principal objetivo era discutir assuntos relacionados à



mas já apresentava um ponto de vista sistêmico (e não só ambientalista) sobre problemas globais: distribuição de renda, êxodo rural, exploração abusiva de recursos naturais etc. (VARGAS; ARANDA; RANDOMSKY, 2016, p. 103).

Neste relatório, já constatamos a centralidade da crítica ao modelo de “desenvolvimento” e suas consequências globais. Três meses depois foi realizada uma conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente em Estocolmo “onde, pela primeira vez, se debatem temas centrais relativos ao crescimento econômico, desenvolvimento e proteção ambiental (VARGAS; ARANDA; RANDOMSKY, 2016, p. 101).

Assim, em abril de 1987, a Comissão Brundtland trouxe o conceito de desenvolvimento sustentável para o discurso público, resumido em uma frase que se tornou amplamente conhecida: “O desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que encontra as necessidades atuais sem comprometer a habilidade das futuras gerações de atender suas próprias necessidades” (ONU, 1987).

A escolha da médica, mestre em Saúde Pública e ex-Primeira Ministra da Noruega, Gro Harlem Brundtland, pelo Secretário-Geral da ONU, para presidir a Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, foi tida como “natural para este papel, à medida que sua visão da saúde ultrapassa as barreiras do mundo médico para os assuntos ambientais e de desenvolvimento humano” (ONU, 1989). O termo “sustentabilidade” passou, desde então, a ter uso corrente:

As questões de desenvolvimento e meio ambiente aparecem intimamente relacionadas entre si: alguns modos de desenvolvimento prejudicariam o meio ambiente, e isso poderia obstar o próprio desenvolvimento. [...] O Relatório conclui que não existe outra solução a não ser a instauração de um desenvolvimento sustentado, caracterizado como aquele capaz de garantir as necessidades das gerações futuras. (VARGAS; ARANDA; RANDOMSKY, 2016, p. 101-2).

A proposta do Relatório Brundtland é de compatibilizar o crescimento econômico com a questão ecológica. A semente teórica e de pesquisa lançada pelo Relatório Meadows foi confirmada. Não escapa, porém, à teoria crítica, que “na

---

política, economia, meio ambiente e desenvolvimento sustentável. Pode-se dizer que seu maior produto foi publicado na reunião de 1972, quando foi apresentado um relatório intitulado ‘Os Limites do Crescimento’” (OLIVEIRA *et al.*, 2012, p. 70).

contramão do que fora proposto pelo Relatório Meadows (1972), de reduzir a zero o patamar do crescimento econômico, o Relatório Brundtland silencia sobre o tema” (VARGAS; ARANDA; RANDOMSKY, 2016, p. 102).

Neste embate, fica visível, a percepção da não sustentabilidade do modelo até então empregado de crescimento-desenvolvimento e busca-se, pelo menos no campo “semântico”, uma solução intermediária, no sentido de compatibilizar elementos até então, incompatíveis.

De fato, em menos de cinco décadas (1972-2020), o novo viés emprestado aos estudos sobre desenvolvimento, vem sendo questionado, por autores que começam a ver contradições entre os termos “desenvolvimento” e “sustentável”, entre eles o francês Serge Latouche (2009, p. 8-9), para quem “o desenvolvimento, conceito etnocêntrico e etnocidário, se impôs pela sedução, combinada com a violência da colonização e do imperialismo”. De acordo com Serge Latouche:

O decrescimento *per se* não é realmente uma alternativa concreta. É, antes de tudo, uma matriz que autoriza alternativas. Trata-se, portanto, de uma proposta necessária para reabrir o espaço da inventividade e da criatividade do imaginário, bloqueado pelo totalitarismo economicista, desenvolvimentista e progressista. [...]. Uma política de decrescimento poderia consistir, em primeiro lugar, na redução ou ainda na supressão de externalidades negativas do crescimento, as quais vão desde gastos com publicidade até medicamentos contra o *stress*. O questionamento do considerável volume de deslocamentos de pessoas e mercadorias sobre o Planeta, com o correspondente impacto negativo sobre o meio ambiente, (e portanto, uma re-regionalização da economia), da não menos considerável publicidade barulhenta e muitas vezes nefasta e por fim, da obsolescência dos produtos e aparelhos descartáveis, sem outra justificativa a não ser a de fazer andar cada vez mais rápido a mega máquina funcional, são reservas importantes de decrescimento do consumo material. Sem falar dos enormes pressupostos militares... Para pensar sobre a transição podemos imaginar, além disso, em um programa completo, por exemplo: a) voltar aos anos 1960 – 1970 com uma marca ecológica igual ou inferior a um planeta; b) re-regionalizar as atividades; 3) adotar a planificação de uma volta a agricultura camponesa; c) implodir a produção de bens relacionais etc. (LATOUCHE, 2006, p. 10).

A exemplo da proposta latouchiana do decrescimento, os estudos denominados “pós-desenvolvimento” visam, já no século 21, a colocar em questão a ideia de desenvolvimento como um dado social posto:

Atualmente, o discurso do desenvolvimento pode ser compreendido como uma crença social, uma vez que aparece como uma certeza coletiva que não é colocada à prova (RIST, 2008). A maior parte das pessoas acredita que o desenvolvimento é algo bom e necessário, sem fazer um exame minucioso sobre as consequências das políticas e práticas a ele relacionadas. O mesmo se diga a respeito da noção de progresso, tão disseminada e tão pouco questionada quanto à sua validade histórica para explicar a mudança social (DUPAS, 2007). [...] Apesar da hegemonia exercida desde o fim da Segunda Guerra Mundial pelas políticas e programas de desenvolvimento, muitos pesquisadores (RIST, 2008; ESCOBAR, 2007; CRUSH, 1995; ESTEVA, 1992) passaram, a partir dos anos 80, a produzir estudos críticos sobre os processos de desenvolvimento. Ainda que apresentem orientações teóricas distintas, esses autores têm em comum o mérito de demonstrarem como o desenvolvimento é um discurso historicamente construído que, sob pretexto de melhorar a vida de comunidades pobres, tem causado intervenções com impactos negativos para as populações. (FREITAS; CRUZ; RADOMSKY, 2016, p. 93).

Com efeito, ao se tomar, por exemplo, o protocolo de consulta e consentimento Wajãpi (REDE DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA [RCA], 2015), um povo indígena tupi, com existência na Amazônia brasileira, pode-se avaliar uma possível reflexão daquele povo sobre o que significaria desenvolvimento para si mesmo. Indagados sobre seu modo de vida, os Wajãpi respondem:

Nós Wajãpi temos um modo de vida muito diferente de vocês. Nós temos uma cultura muito forte e não esquecemos nenhuma coisa. Nós sabemos nos pintar, sabemos cantar, sabemos criar nossos filhos, educar nossas crianças e cuidar do nosso corpo. Nós Wajãpi temos um modo de morar muito diferente dos não índios. Desde muito tempo atrás nós estamos sempre mudando de lugar. Sabemos procurar lugares bons para morar, onde o terreno é bom, a terra é boa, é bom de fazer a roça. Onde é bom de caça e bom de peixe. Nós não moramos sempre no mesmo lugar. (RCA, 2015).

Os pesquisadores do pós-desenvolvimento refutam a tese de que o desenvolvimento seja o único meio para se atingir uma melhora nas condições de vida, ou redução das desigualdades, e buscam dar visibilidade a outras realidades, experimentadas por povos tradicionais e por movimentos sociais:

A discussão teórica sobre o desenvolvimento e as políticas e programas implementados pelos Estados e governos parte geralmente da premissa da naturalidade do desenvolvimento, tratando-o como um processo

inquestionável. Para essa visão progressista simplória, o desenvolvimento é um processo com o qual a humanidade convive há muito tempo, ou pelo menos desde a Revolução Industrial. Um exercício reflexivo válido consiste em aventar outras possibilidades, explorar modos distintos de conceber a mudança social e o desenvolvimento. Será possível pensar a vida em sociedade fora do eixo balizador do desenvolvimento? Uma sociedade em que não exista o conceito de desenvolvimento? Será razoável dizer que poderíamos viver em uma sociedade que não se represente em termos classificatórios, tais como “desenvolvido” versus “subdesenvolvido”? Este capítulo tem por finalidade realizar um balanço teórico sobre o pós-desenvolvimento – perspectiva recentemente surgida nas ciências sociais –, examinando suas características principais, apresentando alguns de seus principais propositores e analisando em que medida esta possibilidade interpretativa pode ser instrutiva para os estudos sobre o desenvolvimento. (FREITAS; CRUZ; RADOMSKY, 2016, p. 93).

No debate do pós-desenvolvimento se incluiriam:

[...] elementos até então pouco discutidos por pesquisadores da área: a preservação ambiental e a diversidade cultural dos povos, bem como o desejo das pessoas de viverem sem demasiada preocupação com o aumento da produtividade e com o crescimento econômico. (FREITAS; CRUZ; RADOMSKY, 2016, p. 97).

Advertem, porém os autores que os estudos intitulados de “pós-desenvolvimento” não se confundem:

[...] com outras importantes críticas endereçadas ao modelo convencional de desenvolvimento tais como o desenvolvimento sustentável, a abordagem multidimensional que se diversificou a partir do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) da ONU e a abordagem das capacidades proposta por Amartya Sen. Os autores do pós-desenvolvimento rejeitam a manutenção de qualquer noção de desenvolvimento. Eles não estão em busca de desenvolvimentos alternativos, mas de alternativas ao desenvolvimento. (FREITAS; CRUZ; RADOMSKY, 2016, p. 98-9).

Os pesquisadores do pós-desenvolvimento alertam para o risco de abordagens meramente economicistas que reduziriam a desigualdade a uma questão produtivista, com foco na mensuração da produção e da renda. Tais abordagens levariam ao desprezo pela diversidade de práticas produtivas, resultando, por exemplo, em:

[...] políticas de modernização da agricultura a uma tentativa de homogeneização, não apenas dos sistemas de cultivo e criação, mas do conjunto

das características que definem o mundo rural, sempre tomando por base um ideal ‘moderno-industrial’ frequentemente inadequado às expectativas de vida de inúmeros agricultores e grupos sociais, sobretudo das chamadas “comunidades tradicionais”. (FREITAS *et al.*, 2016, p. 58).

Os povos indígenas frequentemente são descritos como pouco produtivos, praticantes de uma agricultura de subsistência, com tendência a ser superada com técnicas modernas, porquanto “primitiva” e de baixo “rendimento”. Os autores da corrente do pós-desenvolvimento discordariam dessa avaliação, uma vez que propõem o reconhecimento da diversidade:

Expor, por exemplo, diferentes agricultores às mesmas condições de mercado e políticas públicas significaria reproduzir elementos da desigualdade – acesso à terra, ao crédito e aos canais de comercialização, por exemplo – que comprometem a reprodução de inúmeros grupos e unidades de produção no meio rural. O desafio consiste, pelo contrário, em garantir o acesso aos meios, a fim de que esses agricultores tenham condições de constituir o tipo de vida que julguem relevantes, mantendo os aspectos essenciais – materiais e simbólicos – que definem sua identidade social, a qual é necessariamente diversa da de outros grupos. (FREITAS *et al.* 2016, p. 58).

Na próxima seção nos dedicaremos a fazer breve apanhado do conceito de etnodesenvolvimento, de 1981, o qual antecipou o relatório Brundtland, de 1987, e segue instigando o pensamento de todos quantos trabalham com o tema do desenvolvimento e povos indígenas.

### **3 ETNODESENVOLVIMENTO COMO CAMINHO PRÓPRIO AOS POVOS INDÍGENAS**

No contexto da redemocratização do país, os povos indígenas brasileiros angariaram um capítulo da carta constitucional, contendo dois dispositivos que expressam o regramento e principiologia a ser observada pela sociedade nacional quanto à convivência com as sociedades indígenas (Constituição Federal 1988, art. 231 e art. 232). Esse feito é altamente relevante do ponto de vista jurídico e político, uma vez que durante quase 500 anos o Estado brasileiro se recusou a reconhecer a diversidade cultural e linguística dos povos indígenas e, por acréscimo, pouco fez em relação aos seus direitos originários aos territórios tradicionais.

Mesmo assim, apesar das tentativas de assimilação e negação das identidades indígenas, ainda subsistem no país, segundo dados do IBGE (2010), ao redor de 300 etnias, com suas particularidades culturais, históricas, territoriais e visão de mundo. Esses povos receberam com esperança a Constituição Federal, pois pela primeira vez, o Estado ao mesmo tempo em que reconheceu sua diversidade, assinalou para o reconhecimento dos direitos fundamentais ao território (e ao desenvolvimento), na medida em que distingue aos povos indígenas o direito à organização social e à reprodução física e cultural (AGUILERA URQUIZA, 2016).

A situação econômica e jurídica da cerca das mais de duas centenas de povos indígenas no Brasil, cujas terras sob seu usufruto, e de propriedade da União, somadas correspondem a cerca de 13% (treze por cento) do território nacional, pode ser resumida na última década, a

[...] por um lado, povos territorializados, juridicamente reconhecidos como detentores de um patrimônio sociocultural inestimável, de bens materiais sob a forma de terras e recursos naturais, de conhecimentos sobre o meio ambiente; por outro, povos que, por força dos mesmos processos de territorialização que conduziram a essa condição, vivem com frequência em situação de extrema penúria, sem recursos para geração de renda suficiente que lhes dê condições de suportar o crescimento vegetativo que enfrentam. (SOUZA LIMA, 2010, p. 22).

A questão do desenvolvimento relacionada com os povos indígenas vinha sendo tratada academicamente, e na forma de ativismo, sendo emblemática a realização da reunião de peritos sobre etnodesenvolvimento e etnocídio na América Latina, em 1981, na Costa Rica, quando foi formulada a proposta do etnodesenvolvimento pelo antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagem (SOUZA LIMA, 2010, p. 34).

O conceito de etnodesenvolvimento proposto pelo mexicano viria ao encontro da crítica dos estudiosos aos impactos das políticas desenvolvimentistas sobre os povos indígenas latino-americanos, tomando o caminho oposto, qual seja, o de contemplar “o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade” (AZANHA, 2002, p. 31):

Na definição de Stavenhagem, ‘o etnodesenvolvimento significa que uma etnia, autóctone, tribal ou outra, detém o controle sobre suas próprias terras, seus recursos, sua organização social e sua cultura, e é livre para negociar

com o Estado o estabelecimento de relações segundo seus interesses'. (STAVENHAGEM, 1984 *apud* AZANHA, 2002).

Interpretando o conceito, e o transportando para a realidade brasileira, Azanha (2002, p. 32), estabelece alguns parâmetros, os quais, se preenchidos, poderiam indicar que o desenvolvimento passaria enfim a respeitar a visão dessas sociedades sobre suas próprias economias e organização social:

Nesses termos, o 'etnodesenvolvimento', quando referido às sociedades indígenas brasileiras, envolveria os seguintes indicadores: a) aumento populacional, com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de escolaridade, na 'língua' ou no português, dos jovens aldeados; c) procura pelos bens dos 'brancos' plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória, com relativa independência das determinações externas do mercado na captação de recursos financeiros; e d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas. (AZANHA, 2002, p. 32).

Outro autor que desenvolve a ideia do etnodesenvolvimento, Little (2002) dedica um artigo a fazer entender termos como intercientificidade, etnometodologia e etnoecologia. Segundo ele "[...] se a relação entre culturas distintas produz formas de interculturalidade, a relação entre sistemas diferentes produz formas de intercientificidade" (LITTLE, 2002, p. 39-40). Já a etnometodologia "[...] propõe a suspensão de valores e (pré-) conceitos do pesquisador para a obtenção de uma compreensão profunda das lógicas e estruturas internas de determinada sociedade" (COULON, 1995 *apud* LITTLE, 2002)", e a etnoecologia "[...] pode ser definida como o estudo etnográfico e comparativo de sistemas específicos que um grupo humano utiliza na interação com seu meio biofísico e social" (LITTLE, 2002, p. 40).

De posse dessas noções, Little (2002) propõe uma nova ação indigenista<sup>9</sup>, de modo que houvesse apropriação mútua, entre indígenas e não indígenas, das diferentes concepções de mundo natural, práticas medicinais e tecnologias adaptativas, entre outros temas a serem tratados em "[...] um conjunto de atividades em forma de cursos de aperfeiçoamento, oficinas e seminários direcionados para

---

<sup>9</sup> Indigenismo é a prática estatal e extraestatal dedicada ao relacionamento com os povos indígenas.

distintos públicos-alvo, práticas que já mostraram alto grau de efetividade na área ambiental” (LITTLE, 2002, p. 42-3).

Com isso o pesquisador tenciona construir um ambiente propício para a produção de conhecimentos e tecnologias localmente efetivos, e com possibilidades de multiplicação, representando os novos sistemas híbridos de adaptação e produção de um subsídio básico para qualquer programa de desenvolvimento verdadeiramente sustentável (LITTLE, 2002, p. 44-5).

Abordagens complexas, que já perduram mais de três décadas, mas estão longe de fazer parte de um senso mais generalizado sobre as potencialidades dos povos indígenas quanto ao próprio desenvolvimento, e quanto à contribuição com o desenvolvimento da sociedade envolvente, com troca simétrica de conteúdos tecnológicos e visões de mundo.

Nesse sentido, possivelmente vislumbrando a multiplicidade do pensamento indígena sobre os temas economia, organização social e reprodução física e cultural, foi que a Convenção n. 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011), ao tratar dos povos indígenas e tribais em todo o mundo, previu no seu artigo 7, o direito dos povos indígenas em definirem suas prioridades de desenvolvimento:

Os povos interessados terão o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, eles participarão da formulação, implementação e avaliação de planos e programas de desenvolvimento nacional e regional que possam afetá-los diretamente. (OIT, 2011).

Segundo esse dispositivo do direito internacional, recepcionado pelo Brasil em 2004<sup>10</sup>, os povos indígenas além da prerrogativa de serem consultados (artigo 6º) para projetos e empreendimentos que incidam sobre seus territórios, também devem possuir autonomia em decidirem por suas prioridades próprias, quanto ao desenvolvimento econômico, social e cultural de suas comunidades e de seus territórios.

---

<sup>10</sup> Decreto n. 5.051/2004.



No âmbito da América Latina, porém, a legislação interna que mais contribui para tornar factível essa legislação internacional é a equatoriana<sup>11</sup>, porquanto desde 1998, passando por uma reforma constitucional em setembro de 2008, a carta do Equador incorporou uma visão biocêntrica do direito (e não mais antropocêntrica), introduzindo no ordenamento o conceito de “direitos da natureza”. Em seu preâmbulo celebra “[...] a natureza, a *Pacha Mama*, de que somos parte e que é vital para nossa existência” (EQUADOR, 2008).

Boaventura de Sousa Santos, em comentário à edição brasileira do livro de Alberto Acosta (2016, *n.p.*), equatoriano que foi um dos responsáveis por colocar a perspectiva indígena na Constituição daquele país, pondera:

[...] ao incorporar o *Buen Vivir* à sua Constituição, o Equador saiu da jaula da dependência e do subdesenvolvimento político e ideológico: afirmou-se como uma nação em pé de igualdade com as demais, decidida a compartilhar as causas pelas quais vale a pena lutar caso realmente haja futuro.

Acosta (2016, *n.p.*), de sua vez, relembra:

[...] a partir da década de 1960, especialmente, apareceram posições e visões críticas ao desenvolvimento no terreno econômico, social e, mais tarde, ambiental. A América Latina contribuiu com potentes leituras contestadoras – o estruturalismo e a teoria da dependência, por exemplo.

Como vislumbra Santos (*apud* ACOSTA 2016, *n.p.*), o debate gira em torno de

[...] uma alternativa ao desenvolvimento; como uma dimensão dos Direitos da Natureza; como a matriz de uma nova economia solidária e plural de vocação pós-extrativista e pós-capitalista; e como uma semente que só germinará em um novo tipo de Estado, o Estado plurinacional, que é construído com a participação dos cidadãos, dos povos e das nacionalidades, por meio de diferentes formas de democracia – o que eu chamo “demodiversidade”.

No capítulo seguinte serão apresentadas experiências dos povos indígenas nas suas relações com o Estado nacional relativas ao desenvolvimento, assim como

---

<sup>11</sup> Segundo Isabela Figueroa (2006), “A Constituição equatoriana é a mais avançada da América Latina no que se refere ao reconhecimento dos direitos coletivos. Orientada por parâmetros do direito internacional, estabeleceu o Estado multicultural e dedicou um de seus capítulos aos direitos coletivos dos povos indígenas e afro-equatorianos. Sua promulgação, em 1998, abriu novas perspectivas para a reivindicação desses direitos na Justiça e seu desenvolvimento nas leis do país”.

a crítica sobre tais iniciativas, as quais, mais das vezes, não levam em consideração o pensamento indígena sobre economia e formas de vida e produção.

#### **4 A PERSPECTIVA DE DESENVOLVIMENTO ENTRE POVOS INDÍGENAS**

O principal desafio ao que se poderia entender por desenvolvimento entre povos e nos territórios indígenas é o garantir o respeito às instâncias políticas e de direito interno dos indígenas, compreendendo para isso a consulta prévia e informada às populações indígenas nos termos aventados pelo artigo 6º, da Convenção 169 da OIT.

Referida convenção foi entronizada no direito brasileiro pelo Decreto n. 5.054, de 2004, constituindo assim parte do ordenamento interno. Ocorre que as disposições da convenção raramente são levadas em conta na tomada de decisões não sendo raro que os indígenas suscitem falta de consulta a seus interesses perante o Estado e outros partícipes do desenvolvimento nacional quando são projetados empreendimentos, principalmente no campo da infraestrutura, tais como estradas, hidroelétricas e ferrovias.

Relativamente à autonomia na gestão de territórios – os quais em boa parte ainda pendem de ser demarcados – o avanço vem ocorrendo, ainda que a passos lentos. No ano de 2008 foi criado um grupo interministerial encarregado de preparar o decreto regulamentador da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas (PNGATI). Foram realizadas consultas aos indígenas em todo o País, chegando-se ao Decreto n. 7.747, de 5.6.2012.

A normativa em questão instituiu a referida PNGATI, com o objetivo de garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural.

Constitui, portanto, importante contribuição positivada para a autonomia de gestão que se espera atingir nas terras indígenas, sendo uma de suas diretrizes o protagonismo e autonomia sociocultural dos povos indígenas. Foi prevista a participação indígena na chamada governança da PNGATI, respeitadas as instâncias de representação indígenas e as perspectivas de gênero e geracional.

Ocorre que sua implementação depende de programas e ações previstos no plano plurianual, nas diretrizes orçamentárias e nos orçamentos anuais, além de outras iniciativas e parcerias. Num quadro de limitação do orçamento federal introduzido pela Emenda Constitucional n. 95, de 2017, o chamado teto de gastos públicos, é possível que as ações do PNGATI se vejam também limitadas, exigindo dos povos indígenas iniciativas próprias, tais como o etnoturismo, a visitação pública de suas terras e a comercialização de excedentes produtivos, a fim de dar conta da gestão autônoma esperada.

Entretanto, nem sempre foram praticadas propostas como essa descrita acima, ainda que atualmente, não tenha recursos e dependa do Governo Federal para sua efetivação e continuidade. O mais comum, nos últimos anos, são ações pontuais, algumas eleitoreiras, geralmente pensadas em gabinetes, como respostas às supostas demandas das comunidades indígenas. Nas últimas duas décadas, várias foram as iniciativas dos governos e políticos do Estado de Mato Grosso do Sul, com emendas parlamentares e Projetos de incentivo à agricultura familiar que chegaram até algumas aldeias. O formato geralmente é igual para todo o Estado, contemplando a agricultura familiar nos assentamentos, comunidades quilombolas e aldeias indígenas, com ênfase na agricultura mecanizada, pois o centro do projeto é a entrega de um trator e seus complementos (patrulha mecanizada).

Diante da entrega de equipamentos, combustível e sementes, as lideranças (caciques das aldeias) prontamente aceitam tais “presentes” que, no entanto, não conseguem fazer frente às demandas dessas comunidades, pois trata-se de iniciativa realizada sem a devida consulta às comunidades, e com foco em outra lógica de produção, voltada para a monocultura, em total desrespeito às lógicas centenárias dos povos indígenas em sua relação com o ambiente e a produção de alimentos.

Quando em 2004/5 o Governo do Estado de Mato Grosso do Sul, com recursos na ordem de 5 milhões de reais, implantou o Programa Fome Zero Indígena, um dos eixos estruturantes era a agricultura nas aldeias. Apesar da consultoria antropológica e todos os eventos propostos à época, de formação dos agentes públicos, o que se viu, foi um total descompasso, entre os tempos das aldeias e das roças (tempo de preparar a terra, tempo da chuva, tempo para semear e colher) e suas cosmologias, e o tempo da burocracia dos gabinetes, sobretudo quando cada ação/gasto precisava de licitação. Primeiro chegou o calcário, em grandes

quantidades, mas então, descobriu-se que nas aldeias faltava equipamentos apropriados para sua aplicação e, sobretudo, faltava combustível.

Em seguida veio a semente, mas o calcário ainda não havia sido aplicado e com as chuvas, mais da metade ficou inviável para o uso. Quando finalmente havia todas as condições para iniciar o processo de preparo da terra e plantio da semente, já havia passado o tempo propício para a plantação, com flagrante prejuízo de todo o processo, mesmo dentro da mentalidade do Estado: agricultura mecanizada e de monocultura.

Temos ainda outros exemplos, mais recentes, como a tentativa voluntária de estimular o plantio de erva-mate em aldeia Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. Através de doação das mudas, a orientação foi procurar famílias voluntárias que se dispusessem a iniciar a prática de plantio. Como a família da liderança se apresentou desde o início, outras ficaram inibidas em participar e a primeira experiência acabou sendo apenas com esse grupo macro familiar e com menos da metade da meta proposta de plantio.

Quando fomos perguntar para um grupo de famílias dissidentes, tidos como “tradicionais”, porque não aceitaram um projeto “tão bom”, responderam: *“Ninguém come a erva-mate; o que a gente quer é rama de mandioca para plantar; daqui a poucos meses temos comida”*. A erva-mate, planta tradicional na cultura guarani começa a produzir, após cinco anos em média.

Outras experiências havidas após 1988, enfrentaram problemas parecidos, porquanto o modelo apresentado pelas agências governamentais, esbarra na forma de organização social das sociedades indígenas.

Na Reserva Indígena de Dourados (RID), em Mato Grosso do Sul<sup>12</sup>, o associativismo é exemplo de um modelo não afeito à organização social das etnias, mas que gerou a criação de vários desses organismos em determinada época,

---

<sup>12</sup> “A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi criada no início do Século XX, pelo Decreto n. 401, de 03 de setembro de 1917 com uma área de 3.600 hectares, de um tamanho aproximado ao das outras sete reservas, na região do sul do Estado de Mato Grosso. No entanto, durante a demarcação o território da reserva ficou com 3.539 ha. como consta no título registrado em 26/11/1965 no Cartório de Registro de Imóveis, na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande. A medida atual, segundo a FUNAI, é de 3474,59 ha (BRASIL, 2018). A região fazia parte do município de Ponta Porã, local historicamente marcado pela extração da erva mate, quando o inspetor do SPI, Major Nicolau Horta Barbosa começou a demarcar a área (TROQUEZ, 2007)” (ALMEIDA; MOURA, 2019, p. 229).

por conta de incentivos governamentais, como relatam Almeida e Moura (2019, p. 232):

[...] as primeiras associações formadas nas aldeias estavam interessadas em acessar recursos para a agricultura, como por exemplo, o PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar) e depois do ano 2003 o Programa Carteira Indígena, que foi o principal estimulador de formação das associações em Dourados como será apresentado nos próximos itens. O Programa Carteira Indígena foi desenvolvido em parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS e o Ministério do Meio Ambiente – MMA. Consistiu em financiar projetos sustentáveis para as populações indígenas. A relevância dessa ação para a formação de associações é que a Carteira Indígena foi um dos primeiros projetos que visava repassar os recursos diretamente para as organizações indígenas regulamentadas. No ano de 2005 suas atividades foram intensificadas na região sul do Mato Grosso do Sul, e conseqüentemente na Reserva de Dourados, devido à repercussão internacional das denúncias da mortalidade infantil Guarani e Kaiowá.

A gestão mediante critérios afastados das relações sociais e de poder dentro das comunidades ocasionaram, entretanto, os estranhamentos relatados pelas pesquisadoras, concernentes aos Guarani e Kaiowá. A organização social dessas duas etnias prevê a existência de fogos domésticos (família nuclear) e de parentelas (família extensa), havendo “[...] uma obrigação da liderança em distribuir recursos entre os membros do fogo primeiramente, e, depois para a parentela” (ALMEIDA; MOURA, 2019, p. 237). A obrigação social do líder da parentela acaba por afetar a maneira como os recursos trazidos para uma associação são alocados e empregados.

Um exemplo, foi citado pela pesquisadora Lilianny Passos (2007), em relação a uma liderança da aldeia Jaguapiru. Este indivíduo, que fazia parte da associação A, num determinado ano recebeu verba para desenvolver certa atividade coletiva (produzir quatro mil CDs). Quando Passos esteve em campo ouviu acusações de que essa liderança teria gasto a verba com parentes e havia deixado a associação A de lado e estava constituindo a associação B (PASSOS, 2007). Sobre esse tema, que gera incômodos, inclusive nos representantes de instituições, Levi Pereira (2004) comenta que: “o fato de as comunidades estarem organizadas em parentelas cria uma série de problemas para a implementação de programas sociais, principalmente devido à incompreensão dos agentes indigenistas. A atuação das instituições normalmente depende de representantes colocados como interlocutores entre a comunidade e as iniciativas externas. Os índios colocados na posição de representantes legais

da comunidade vivem o dilema de ficarem divididos entre a lealdade ao grupo de parentesco – que se sobrepõe a qualquer outra lealdade, administrativa ou burocrática – e a pressão para exercerem o cargo a eles atribuído com a postulada de equanimidade administrativa. Atender aos interesses dos parentes é um dever moral para a pessoa no sistema social kaiowá, mesmo que isto implique em dificuldades no trato com os administradores ou outras parentelas (PEREIRA, 2004 *apud* ALMEIDA; MOURA, 2019, p. 237-8).

Este é apenas um dos exemplos, dentre muitos, em que há a confrontação do modo de ser e se organizar indígena – no caso, ser Guarani ou Kaiowá – e as formas institucionais da sociedade não indígena, para acessar recursos materiais (no caso, fomento em dinheiro), produzir bens e fazer a circulação de mercadorias.

Ao terem acesso aos recursos dos brancos, os indígenas empregam o seu modo de pensar para deliberar o que fazer com eles, acabando por criar, muitas vezes, conflitos internos nas comunidades, como no caso da experiência associativista na RID e os recursos da carteira indígena.

Uma associação formatada nos moldes do direito civil brasileiro carece de significado maior para os indígenas que, de início, convencem-se da boa ideia trazida pelos brancos, até mesmo porque envolve recursos financeiros, valorizados na sociedade não indígena. Ao acessar tais recursos, porém, não há garantia de que serão empregados do modo como os brancos idealizaram, prevalecendo as relações sociais e vínculos de lealdade modulados segundo a cultura tradicional.

Iniciativas anteriores, quando não haviam as mesmas estruturas observadas contemporaneamente – disciplinas próprias nas universidades e pesquisa, por exemplo – também esbarraram em dificuldades de diálogo intercultural, significando a complexidade da interface entre a noção ocidental de desenvolvimento e as práticas produtivas indígenas.

Thomaz de Almeida (2001), a partir de projeto Kaiowá-Ñandeva, ou PKN (1973-1981), protagonizado pelos Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, realizou extenso trabalho de escrita antropológica sobre a compreensão desses povos relacionada com o etnodesenvolvimento. O projeto previa que os Guarani-Ñandeva e Kaiowá plantassem roças comunitárias aproveitando um influxo oficial realizado por agências governamentais, com ajuda financeira internacional. A ideia era utilizar-se do conceito de etnodesenvolvimento, superando com isso a

relação estabelecida pelo indigenismo oficial da época com os povos indígenas, e suas formas próprias de desenvolvimento:

[...] negando o raciocínio manifestado no binômio “integração-desenvolvimento”, que até então norteava o indigenismo oficial, e propondo outro binômio, de “cultura-etnodesenvolvimento” (STAVENHAGEM, 1985 *apud* THOMAZ DE ALMEIDA, 2011, p. 185).

Uma das conclusões apresentadas dimensiona a lógica peculiar que atravessa as relações dos Kaiowá e Ñandeva com o objeto econômico:

Nas experiências do Projeto Kaiowá-Ñandeva, observou-se essa lógica peculiar, diferente da racionalidade capitalista, na utilização da terra e do campo dedicado ao trabalho. Isso não deve ser interpretado como um gerador de conflitos ou como prova da ‘incapacidade’ dos indígenas de administrar uma criação de porcos ou um cafezal, como considerou Schaden (1974:65). Não se trata de saber administrar, mas de desejar fazê-lo, levando em conta as decorrências e implicações dessas e de outras atividades. Os Kaiowá e Ñandeva não parecem querer realizar essa administração. Seu modo de realizar os cálculos econômicos, sua concepção de produção e consumo, seus hábitos alimentares e sua cultura não comportam a institucionalização de modelos que consideram que lhes são alheios. (ALMEIDA, 2001, p. 190).

Entretanto, outras experiências, essas mais exitosas, demonstram que é possível aos indígenas recriarem em tempos atuais as antigas práticas produtivas, com apoio em técnicas próprias. Essas técnicas, porém, passaram por um processo de mediação, e foram acolhidas nas instâncias não indígenas, tais como universidades e instituições de pesquisa, com foco na agroecologia.

Um exemplo bem-sucedido pode ser apontado na experiência agroecológica da aldeia Mãe Terra, dos Terena, de Mato Grosso do Sul. A experiência ficou marcada pela diversidade em relação aos paradigmas agrícolas não indígenas, uma vez que

[...] essa diferença aparece plasticamente, descrita no cotidiano da agricultura em uma aldeia terena comum, como um respeito pelos ritmos de cada espécie, o que implica uma sensação de interação que ocorre entre água, plantas, solo e animais. Os Terena não podem ser reduzidos ao horário do dia de trabalho, ou seja, o horário do relógio. Em vez disso, diz respeito a seguimentos sistemáticos de ritmos específicos do meio ambiente, cujo ritmo é definido pelo “dono da floresta”, que às vezes se mistura com a própria floresta, às vezes recebe um rosto cristianizado. (MACIEL *et al.*, 2019, p. 869).

Apanha-se dessa breve exemplificação que os sistemas produtivos e de distribuição de recursos não indígenas são inservíveis para promover o que chamamos de “desenvolvimento”. Podem, no entanto, contribuir com suas economias, desde que não se aguarde por resultados estritamente planejados. Ainda que se consulte, e haja a aceitação da comunidade, o desencadear do projeto pode desaguar em um resultado não esperado, em razão das inúmeras variáveis e fatores imponderáveis, relacionados com a baixa qualidade do diálogo intercultural, ou ausência de acolhimento dos pressupostos próprios do pensamento indígena em cada iniciativa.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Conclui-se, através dos exemplos e da revisão bibliográfica realizada, que o conceito de desenvolvimento sustentável ainda não contempla suficientemente o pensamento indígena sobre processos produtivos, consumo, circulação de bens e bem-estar. No entanto, em razão das suas peculiaridades culturais, os povos indígenas são os que mais se aproximam desse conceito, uma vez que, raramente ou nunca, chegam ao ponto do esgotamento dos recursos naturais. Não se percebe que haja a provocação deliberada de danos ambientais, ao tempo em que os cuidados conservacionistas com a natureza são observados por quantos se debruçam sobre a avaliação ambiental dos espaços habitados pelos indígenas, quais sejam, as reservas, aldeias e terras indígenas.

O etnodesenvolvimento ficou restrito, até o presente, a um *locus* próprio dentro das ciências sociais, não sendo considerado nas ciências econômicas onde não se acha menção à sua existência enquanto teorização do desenvolvimento entre os povos indígenas. De sua vez, a noção de desenvolvimento sustentável vem sendo questionada dentro da teoria crítica, e dos estudos do pós-desenvolvimento, uma vez que aparenta não ter podido superar a contradição entre uma economia voltada para o lucro (capitalista) e a necessidade de se poupar os recursos naturais para as gerações futuras.

## **REFERÊNCIAS**

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



AGUILERA URQUIZA, Antonio H. *Antropologia e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Editora UFMS, 2016.

ALMEIDA, Ellen Cristina; MOURA, Noêmia dos Santos Pereira. Associativismo na reserva indígena de dourados: um destaque para a associação de mulheres indígenas. *In: MOTA, Juliana Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Org.). Reserva indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Karywa, 2019. 285 p.

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomaz. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. *In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMAN, Maria (Org.). Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002. p. 29-37.

BRASIL. Assembleia Nacional Constituinte. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília-DF, 1988.

CHAPARRO, Yan Leite; HARA, Joaquim Adiala; MACIEL, Josemar de Campos. Uma conversa sobre atravessamentos e pacificações Avá Guarani/Ñandeva de Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu sobre a invenção branca de desenvolvimento. *Revista Ñanduty, [s.l.]*, v. 7, n. 10, p. 217-32, ago. 2019.

EQUADOR. Poder Legislativo. *Constituição do Equador*. Quito, 2008.

FIGUEROA, Isabela. Povos indígenas versus petrolíferas: controle constitucional na resistência. *Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 48-79, 2006.

FREITAS, Tanise Dias; CASSOL, Abel; CONCEIÇÃO, Ariane Fernandes; NIERDELE, Paulo André. Sen e o Desenvolvimento como Liberdade. *In: NIEDERLE, Paulo André; RADOMSKY, Guilherme Francisco (Org.). Introdução às teorias do desenvolvimento*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 50-62.

FREITAS, Gabriela Rocha; CRUZ, Mailane Junkes Raizer; RADOMSKY, Guilherme Francisco. Pós-desenvolvimento: a desconstrução do desenvolvimento. *In: NIEDERLE, Paulo André; RADOMSKY, Guilherme Francisco (Org.). Introdução às teorias do desenvolvimento*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 92-8.

GÓMEZ, Jorge Montenegro. Por uma crítica ao desenvolvimento sustentável. *Pegada*, Presidente Prudente, v. 3, n. 1, [n. p.], 2002. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/798>. Acesso em: 18 set. 2020. doi: <https://doi.org/10.33026/peg.v3i1>

IBGE. Censo Brasileiro de 2010. *IBGE*, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 1 ago. 2021.

LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LATOUCHE, Serge. O desenvolvimento é insustentável. In: CARDENOS IHU EM FORMAÇÃO. *Sociedade Sustentável*. Instituto Humanista Unisinos, São Leopoldo, v. 2, n. 7, p. 5-10, 2006.

LITTLE, Paul E. Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMAN, Maria (Org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002. p. 39-47.

MACIEL, Josemar de Campos; SURIAN, Alessio; BRAHMLLARI, Estela; TARASCONI, Bibiane Ferreira; ANTONIO, Leosmar. Terena agriculture and life-system: a speech and beyond. *Interações*, Campo Grande, v. 20, n. 3, p. 861-77, jul./set. 2019.

OLIVEIRA, Lucas Rebello; MEDEIROS, Raffaella Martins; TERRA, Pedro de Bragança; QUELHA, Osvaldo Luiz Gonçalves. Sustentabilidade: da evolução dos conceitos à implementação como estratégia nas organizações. *Produção*, Niterói, v. 22, n. 1, p. 70-82, jan./fev. 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. *Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. *Agenda 21*. Rio de Janeiro: ONU, 1989.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU]. Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. *Nosso futuro comum*. [s.l.], 1987.

RAMID, João; RIBEIRO, Antônio. Declaração do Rio de Janeiro: a conferência das Nações Unidas sobre meio ambiente e desenvolvimento. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 6, n. 15, 1992.

REDE DE COOPERAÇÃO AMAZÔNICA [RCA]. *Protocolo de consulta e consentimento Wajãpi*. 2. ed. Macapá: RCA: 2015.

SANTOS, Elinaldo Leal; SANTOS, Vitor Braga; SANTOS, Reginaldo Souza; BRAGA, Alexandra Maria da Silva. Desenvolvimento: um conceito multidimensional. *Desenvolvimento Regional em Debate*, Mafra, v. 2, n. 1, jul. 2012.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: de tutelados a “organizados”? In: SOUSA, Cássio Noronha Inglez; ALMEIDA, Fábio Vaz Ribeiro; LIMA, Antonio Carlos de Souza; MATOS, Maria Helena Ortolan (Org.). *Povos indígenas: projetos e desenvolvimento*. Brasília: Paralelo 15, 2010. p. 15-50. v. 2.

VARGAS, Felipe; CERPA, Yara Paulina; RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Desenvolvimento sustentável: introdução histórica e perspectiva teóricas. In: NIEDERLE, Paulo André; RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo (Org.). *Introdução às teorias do desenvolvimento*. Porto Alegre: UFRGS, 2016. p. 99-107.

VIZEU, Fabio; MENEGHETTI, Francis Kanashiro; SEIFERT, Rene Eugenio. Por uma crítica ao conceito de desenvolvimento sustentável. *Caderno EBAPE*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 569-83, set. 2012.

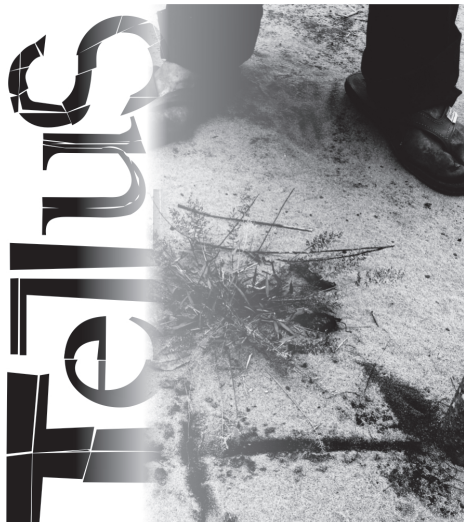
### **Sobre os autores:**

**Adriana de Oliveira Rocha:** Mestre em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduação em Direito pelas Faculdades Unidas Católicas de Mato Grosso (FUCMAT). Área de concentração em Direitos Humanos na UFMS. E-mail: [adrianasvbcg@hotmail.com](mailto:adrianasvbcg@hotmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8980-0968>

**Antônio Hilário Aguilera Urquiza:** Doutor em Antropologia pela Universidade de Salamanca (USAL), Espanha. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Graduação em Educação pela Universidade de Cuiabá (UNIC). Professor associado na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS); de pós-graduação em Antropologia Social e em Direito na UFMS. Líder do grupo de pesquisa Antropologia, Direitos Humanos e Povos Tradicionais. Bolsista PQ2. E-mail: [hilarioaguilera@gmail.com](mailto:hilarioaguilera@gmail.com), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3375-8630>

Recebido em: 11/11/2020

Aprovado para publicação em: 16/12/2020



documentos

# Relembrando Celso Aoki<sup>1</sup>

Friedl Paz Grünberg<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.776>

A primeira vez que ouvi falar de Celso foi em 1979. Convidei o Rubem Almeida para uma pequena avaliação do Projeto *Paĩ-Tavyterã* (PPT), no Paraguai. Rubem disse ter iniciado a organização do Projeto Kaiowá Ñandeva (PKÑ) no Mato Grosso do Sul (MS), com sede em Amambai, também contou do seu primeiro colega de trabalho: Celso Aoki. Fiquei muito satisfeita porque o tempo de aprendizado do Rubem no PPT deu resultado.

No ano 1988 organizei a avaliação de 15 anos de trabalho com os Povos *Guarani* (PG) no Paraguai (PPT). Durante minha estadia em Pedro Juan Caballero, Celso Aoki veio por iniciativa própria me conhecer e trocar experiências de trabalho. Esse primeiro encontro foi tão interessante que aceitei seu convite para visitá-lo na casa do projeto em Amambai onde também conheci sua esposa Myriam e seus filhos. Ele me falou que no início do PKÑ eles estavam mais preocupados com a segurança alimentar dos *guarani*, por isso estavam organizando as atividades do “*kokue guasu – roça grande*”.

Conhecendo melhor a cultura *guarani* e os graves problemas que enfrentavam, começou a dar mais atenção à questão da terra, vendo essa questão como a causa de quase todos os grandes problemas que os indígenas enfrentavam. Falou também dos processos de reflexão entre os *guarani* mais velhas e velhos, sábios e guias espirituais, chegando à conclusão de que o “comportamento injusto e ruim” dos “*karai – homem branco*” se baseava em sua falta de valores positivos – na língua simbólica do *guarani*: na falta de luz. Eles decidiram fazer um esforço para trazer luz aos brancos através de grandes eventos de oração: *Jeroky Guasu – Grande Oração Cantada e Dançada*. Estes grandes acontecimentos tiveram o

---

<sup>1</sup> Texto memorial escrito pela pesquisadora Friedl Paz Grünberg em agosto de 2020 (Viena, Áustria) sobre Celso Aoki.

<sup>2</sup> Viena, Áustria (<http://guarani.roguata.com>).

apoio do PKÑ apenas a nível logístico e foram conhecidos, apreciados e admirados por muita gente, também na Europa. A convite de Celso, Vincent Carelli realizou uma extensa vídeo-documentação sobre o *Jeroky Guasu*, incluindo orações que hoje já não são mais ouvidas.

No início da década de 1990, o financiamento do PKÑ tornou-se cada vez mais difícil. Em 1994, Celso participou de uma viagem de Gilberto Azanha, do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), à Europa, como última tentativa de solução da calamidade financeira. Durante sua estadia na Áustria, ele me convidou a participar do seu empenho para entender melhor a epidemia de suicídios nas comunidades *guarani*.

Aí, em 1996 o Celso iniciou uma cooperação comigo (até 2004), por dois anos também com o Rubem, formando um projeto com o nome de Equipe de Acompanhamento dos Guarani (EAG), no MS Ficou claro que a epidemia ocorria quase que exclusivamente nas velhas reservas, desde 1930 forçosamente superpovoadas por comunidades adversários nesses espaços diminutos. Portanto, a questão fundiária mais uma vez foi apontada como a base do problema.

Antes do início do projeto, Celso passou por uma fase difícil de sua vida: sofreu – junto com seus colegas de trabalho – graves acusações judiciais da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Ele teve que fechar o PKÑ e percebeu o abuso de seus conhecimentos, que havia generosamente compartilhado com outros e que mais tarde foram aproveitados por alguns para suas carreiras científicas, sem sequer mencioná-lo.

Celso e eu iniciamos nossa cooperação trocando e refletindo sobre nossas difíceis experiências de trabalho, já em clima de confiança mútua. Este início acabou sendo uma base sólida para a nossa colaboração posterior, muito aberta e eficaz. Fiquei impressionada com o comportamento do Celso em suas visitas às comunidades, de rara sinceridade e autenticidade. As conversas foram abertas a partir de uma relação de confiança desenvolvida ao longo de muitos anos. Quase sempre a pessoa visitada iniciava o diálogo perguntando sobre um assunto que já o preocupava ou atormentava há muito tempo. Os temas eram muito vários: a questão fundiária, questões de trabalho, jurídicas, ecológicas, políticas, de saúde, de assuntos privados e memórias agradáveis ou ruins.

Não havia limite. Celso conhecia literalmente todos os lugares onde viviam grupos *guarani*, conhecia o caminho para todas as Terras Indígenas (TIs), conhecia todos os líderes políticos *guarani*, os detalhes históricos do surgimento deles, a rede extensa de relações entre parentelas, muitas vezes desde a expulsão do seu *tekoha* começando nos anos 1930. A única crítica um pouco irônica de Celso foi expressada por mulheres *guarani*: “*Que pena que Celso não fala guarani para poder conversar com mulheres*”. De fato, as mulheres monolíngues também poderiam ter gostado bastante de conversar com ele.

Iniciamos nosso trabalho com enfoque na questão fundiária em uma situação muito tensa no MS, já em um ambiente potencialmente violento. Encontramos os *guarani* quase totalmente desinformados sobre os procedimentos administrativos de regularização da terra para a restituição de seu *tekoha* “perdido” e sobre ações judiciais movidas pelos proprietários. Como metodologia, decidimos colaborar exclusivamente com grupos já relativamente bem organizados, que nos procuraram por iniciativa própria. Com cada grupo estabelecemos um contrato formal – verbal – com a condição de não arriscar uma “entrada” sem comunicação prévia conosco. Com essa condição tratamos de evitar assassinatos de indígenas por pistoleiros durante a ação (também chamada “retomada”), como já havia acontecido anteriormente e foi aumentando nos anos seguintes.

Em alguns casos, temos acompanhado todo o processo da identificação até a demarcação e – muito precariamente – a ocupação do *tekoha*. Outros casos acompanhamos apenas parcialmente, informando especialmente sobre os procedimentos formais e os dados a serem coletados. Alguns casos acompanhados demoraram mais até a primeira ocupação de seu *tekoha* e outros ainda estão na longa fila de espera para obter justiça.

No início de nosso trabalho, Celso ainda não estava acostumado a formular suas experiências e reflexões por escrito. Mas como teve que elaborar relatórios de trabalho, geralmente textos bastante secos, para as agências de cooperação eles saíram em pouco tempo com mais vivacidade, às vezes comovendo fortemente as administradoras nas agências de cooperação europeias.

Para suas exposições informativas, Celso usou uma linguagem facilmente compreensível e bem recebida pela maioria dos *guarani*. No entanto, percebi que os

anciões não entendiam os procedimentos formais de testemunhar sobre a expulsão de seu *tekoha* tradicional, uma etapa extremamente importante durante o longo e complicado processo de regularização de seu *tekoha* “perdido”. Muitas vezes os velhos nem entendiam seus próprios líderes políticos, na sua maioria homens de meia idade e jovens, informados em cursos externos sobre “liderança” em português. Além disso, percebemos que nas comunidades as meninas e os jovens (até 18 anos) já sabiam ler *guarani* muito melhor do que os jovens dos anos anteriores.

Percebemos que a necessidade de conhecer e entender os procedimentos complexos para exigir o reconhecimento de um *tekoha* era muito grande e que era impossível para nós responder a todas essas demandas pessoalmente. Decidimos então publicar as explicações de Celso (como ele falava e não como se costuma escrever), fazendo desse texto uma tradução para o *guarani* moderno (*jopara*) e tradicional com a colaboração de dois Kaiowá. Posteriormente, quando não pude mais renovar meu contrato para viajar ao MS, Celso me contou que essas “informações básicas” tiveram uma boa e ampla recepção, tornando o *karai reko* melhor compreendido por todos os *guarani* interessados.

Celso foi uma pessoa imperturbável em seu compromisso, aprendendo da vida para a vida. Não tinha aspirações pessoais, sua única “ vaidade ” era poder-se comunicar bem com todos os *guarani* que manifestassem interesse em discutir com ele. Com o passar dos anos, ele ficou ressentido por que não era reconhecido no meio indigenista, nem por seu trabalho, nem por seus conhecimentos, em parte porque não tinha formação acadêmica. Para a alegria de todos que o conheceram e o valorizaram, isso começou a mudar com o visível apreço de Bartomeu Melià sj, do Prof. Antônio Brand e de um bom número de procuradores do Ministério Público (MP) comprometidos com a causa indígena.

Em um de seus últimos e-mails do dia 5 de março de 2020 Celso me escreveu: “[...] *estou confiante que eu logo esteja podendo viajar ao MS e retomar minha vida lá. Quanto a isso não desisti ainda.*” Ele foi chamado para outra viagem antes que pudesse realizar seu desejo. Ele permanecerá em nossos corações, seja de *ava* ou *karai*, sem diferir em respeito e apreço por este homem corajoso e generoso – *py’a guasu*.



**Sobre a autora:**

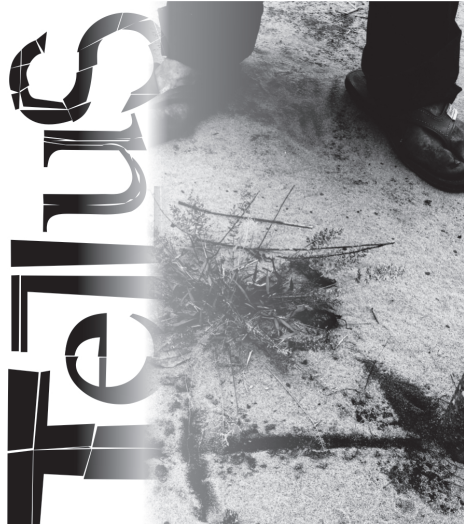
**Friedl Paz Grünberg:** Antropóloga, etnóloga e indigenista.

E-mail: [friedl.gruenberg@gmx.at](mailto:friedl.gruenberg@gmx.at)

Recebido em: 17/12/2020

Aprovado para publicação: 21/12/2020





entrevista

# Resistências epistemológicas: entrevista com Dominique Tilkin Gallois<sup>1</sup>

Tatiane Maíra Klein<sup>2</sup>  
Levi Marques Pereira<sup>3</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.749>

Tivemos o privilégio de trabalhar em alguns momentos de nossas vidas com Dominique Tilkin Gallois, professora colaboradora sênior da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA). Nessas experiências de orientação à pesquisa e trabalho, ela nos beneficiou com sua generosidade e profundo conhecimento acerca dos modos indígenas de conhecer e metodologias de formação de pesquisadores indígenas, o que nos inspirou a realizar essa entrevista. Feita de maneira remota na manhã do dia 23 de junho de 2020<sup>4</sup>, a entrevista nos traz um pouco de sua história e de como se tornou pesquisadora em Etnologia e História indígena, abordando temas de grande relevância para as pesquisas realizadas com indígenas e por indígenas – e contribuições importantes no campo teórico-metodológico e bem como nos processos políticos inevitavelmente envolvidos na pesquisa.

Como sua destacada atuação como antropóloga não se restringe aos temas acima, a conversa acabou sendo tangenciada por outros assuntos centrais em sua trajetória, como tradições orais e cosmologias ameríndias, políticas indígenas, patrimônio cultural e conhecimentos tradicionais. O modo sempre inovador como Dominique articula investimento acadêmico e ação indigenista também ganha

---

<sup>1</sup> Nota de agradecimento: “Agradeço calorosamente Tatiane Klein e Levi Marques Pereira pela oportunidade de uma entrevista em que pude rememorar estadias inesquecíveis junto com Antonio Brand, no Mato Grosso do Sul. Nos últimos anos, devo a eles dois muitos aprendizados, através de suas belas pesquisas e de sua generosa dedicação aos Guarani e Kaiowa”.

<sup>2</sup> Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil.

<sup>3</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>4</sup> Em razão das restrições impostas pela pandemia de covid-19, a entrevista foi gravada por meio de uma plataforma de videoconferência *online*, sendo transcrita por Maria Carolina Botinhon Campos, cientista social, e posteriormente editada pelos autores.

destaque através dos relatos de sua experiência na assessoria direta a comunidades indígenas no Amapá, norte do Pará e outros estados. Essas reflexões compartilhadas nos permitiram uma aproximação com um certo fazer antropológico, que convidamos os leitores da revista a conhecer. Eis a “antropologia comprometida” de Dominique Tilkin Gallois.

**Tatiane Klein:** Gostaríamos que você começasse comentando uma afirmação de 2001, naquela entrevista para a equipe da Revista Sexta Feira. Ali você se identificava como tributária de uma “tradição muito antiga na Universidade de São Paulo (USP), de uma antropologia comprometida” (grifo nosso). Que tradição é essa e de que forma ela segue hoje?

**Dominique Tilkin Gallois:** Poderia recuar mais longe, mas a referência é o engajamento firme de Lux Vidal, minha orientadora. Essa tradição era reconhecida quando se falava dos “orientandos de Lux”, e me orgulho que também seja lembrada com os “orientandos da Dominique”. Lux, quando se tornou professora na USP, na época em que existia o Projeto Rondon, inseriu seus primeiros orientandos nesse projeto, mostrando como se pode articular pesquisa com intervenção: ajudar a resolver o problema da fome nos Krahô; enfrentar os conflitos em torno do castanhal dos Gavião, onde Lux introduziu Iara Ferraz. Ela tinha experiência de trabalho no Pará, com os Xikrin. Os jovens antropólogos que ela orientava desenvolveram suas pesquisas não apenas a partir dos problemas percebidos em campo, mas buscando soluções. Pesquisa era isso: tem que entender o sistema de parentesco dos Krahô para entender esse problema da fome; e é assim que Maria Elisa [Ladeira] foi estudar parentesco. Por isso é que Lux foi tão corajosa, ao engajar jovens ainda inexperientes, em trabalhos tão complexos, e que deram resultados importantes. Tanto no mestrado como no doutorado, eu saía do processo de seleção com um projeto de pesquisa, ia para campo e voltava com outro, porque os índios me demandavam para entender alguma coisa que não era o que estava no projeto.

Essa antropologia comprometida é isso: fazer pesquisa em torno das demandas diretamente expressadas pelos índios. Quando comecei a orientar pesquisas, continuei o que eu aprendi com a Lux. No mestrado, eu trabalhava na Aliança Francesa para viver; num certo momento, fui demitida por justa causa, porque eu cheguei 15 dias atrasada, de volta dos Wajãpi. E Lux se preocupou:

ela me apresentou para o Beto [Ricardo] e eu entrei no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). E aí meus colegas diziam: “*Nossa, mas é gozado como a tua orientadora, ela está te ajudando a ser menos acadêmica [...]*”. Eu respondia: “*Não. Um: ela está me ajudando porque eu preciso trabalhar; e dois: eu aprendo também fora da academia, aprendo muito lá no CEDI*”. E tenho certeza de que eu aprendi muito ao acompanhar dramas indígenas que pipocavam em todo o Brasil e que eram debatidos e monitorados no CEDI, e depois em outras Organizações Não Governamentais (ONGs) que se formaram na época. Da mesma forma, sempre insisti para meus orientandos se mexerem e os incentivei a atuar no indigenismo, porque isso ajuda a fazer uma boa pesquisa. Não é só um problema de conseguir apoio financeiro ao atuar nas ONGs: é que você tem de aprender a descrever questões complexas, que são ao mesmo tempo teóricas e muito pragmáticas. Então, você se aproxima das demandas indígenas e adquire a capacidade de mudar seu projeto, em atenção ao que estão esperando de você nas aldeias. A primeira coisa é isso: desmontar o projeto para atender o que eles querem. Enfim, eu acho que é simplesmente isso a antropologia comprometida. É uma antropologia que faz uma boa etnografia, justamente porque é preciso atender problemáticas diretamente colocadas pelas comunidades. Ainda bem que tem alunos que ainda desejam fazer uma antropologia muito atenta às questões locais, aceitam modificar seus projetos, mesmo se acabam por dar menos atenção às teorias da moda e mais, vamos dizer, ao que importa, realmente, para os índios. Eu acho que é isso, porque o viés antropológico sólido – a boa formação acadêmica – se potencializa no campo indigenista e permite que você trate essas questões com profundidade. Mas precisa de tempo. Hoje, sem financiamentos para formação mais vagarosa e pesquisa de campo prolongada, a coisa está ficando muito difícil. Muito difícil. Eu sempre mantive, articulados, um investimento na academia e um investimento no indigenismo. Entrei na USP graças à Manuela [Carneiro da Cunha], que me inscreveu num concurso enquanto eu estava nos Wajãpi, sem comunicação. Quando voltei, pensei: “*É... por que não?*”. Aí fui e passei [no concurso]. Pouco depois, ela fundou o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) e [ali] eu construí meu primeiro projeto temático, sobre [redes de] relações nas Guianas<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Projeto temático “Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas”, desenvolvido entre os anos de 1995 e 2003, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa

A criação do CEStA, que substituiu o NHII, foi importante também, porque pacificou certas relações. Na composição dos centros de pesquisa no Brasil, vocês sabem, tem alguns antropólogos que aderiam tanto ao viés estruturalista que achavam que um investimento em problemáticas da história e do indigenismo eram coisa do passado, menos glamorosas. O CEStA se abriu para problemáticas transversais, bem diversificadas, diluindo as dissensões, tanto com relação ao viés da história indígena – que sempre defendi no NHII e foi muito importante para mim –, quanto em relação à educação escolar indígena, que era um viés da Aracy [Lopes da Silva] e do MARI (Grupo de Educação Indígena da USP), que ela criou e foi incorporado no NHII.

**Levi Marques Pereira:** Quais foram as inovações desta abordagem das “redes de relações” para a Etnologia indígena?

**Dominique Tilkin Gallois:** Nossos resultados foram muito interessantes, porque construídos por uma equipe que apostou radicalmente na comparação regional e na colaboração densa entre todos, como se vê na publicação final. Mas esses resultados sofreram uma crítica virulenta de pessoas ligadas ao Peter Rivière – que, vamos dizer, era o dono da sabedoria sobre as Guianas – e isso foi bastante desanimador. De uma certa maneira, porque nós tínhamos mostrado que ele tinha elevado a um parâmetro estrutural a descrição de um modo de relação que era puramente contingencial, devido a um certo momento histórico no qual ele tinha analisado os Trio no Suriname. E ele continuava dizendo que esses povos eram formados por grupos fechados sobre si. Nós queríamos mostrar que isso era absolutamente circunstancial e fizemos a prova da extensão das relações, atestadas não só pelas extensas redes de troca, como pelo multilinguismo etc. Mas aí apanhamos bastante, e a discussão ficou por isso mesmo. Eu fui me interessar por outras questões, que despontavam já há tempos nas minhas experiências em campo, relacionadas às práticas de conhecimento e aos modos de saber. Questões que só podem ser analisadas corretamente levando em consideração conexões múltiplas, no contexto de densas redes de relações. Por isso, os resultados dessas pesquisas em torno das redes são inovadores com certeza, e uma das coisas mais

---

do Estado de São Paulo (Fapesp), processo n. 95/00602-0. Seus resultados foram apresentados no livro “Redes de relações nas Guianas” (GALLOIS, 2005).

animadoras, que aconteceu nos últimos 10, 15 anos, é que muitos arqueólogos que trabalham na região das Guianas estão se apoiando firmemente nessas abordagens das redes, porque é a única maneira através da qual eles conseguem explicar a composição de sítios, nos quais há evidência de trocas de todo gênero – que antes eram abordadas como mudanças históricas. O foco nas unidades sociais, nas fronteiras étnicas, nas chamadas “tradições arqueológicas”, impedia ver a densidade das trocas atestadas pela diversidade de vestígios encontrados num sítio.

Então, apostar radicalmente no estudo das redes nas Guianas foi muito legal para nós: Denise Fajardo, Renato Sztutman, Gabriel Barbosa, Carlos Dias, Nadja Havt, Antonella Tassinari, Juliana Rosalen, Rogério do Páteo e claro, Lux, para citar alguns membros daquele primeiro projeto. Mas as inovações carregadas por esta abordagem não vingam em toda parte; ainda é preciso combater visões centradas no isolamento, na suposta particularidade do “étnico”, como fazem certas antropologias ligadas ao indigenismo, especialmente na Fundação Nacional do Índio (Funai). É um viés característico de quem afirma, por exemplo: *“Ah! Os Zo’é têm uma cultura que é só deles. Olha esse brinco zo’é! Esse colar zo’é! Único!”*. Não são únicos, coisa nenhuma! São os mesmos que os povos vizinhos usam: são tecnologias, formas e significados que resultam de intensas trocas. Os Zo’é que foram tidos como isolados durante muitos anos, nos trazem inúmeras evidências em sua cultura material da intensidade desses encontros, histórias de relações antiquíssimas, com povos vizinhos karib. Se você vai verificar na língua, tem palavras karib na língua zo’é e palavras zo’é nas línguas karib. Então, essa abordagem que deixa de focar apenas unicidades, unidades fechadas, buscando entender fluxos e redes, para mim é essencial. E isso, sobretudo, mostra que não se pode descrever relações sociais ou sistemas de conhecimento a partir de um interior e um exterior. Um dos exercícios realizados na pesquisa temática das Guianas, que julgo bem-sucedido, foi mostrar que não dá para dizer que há diferenças entre “trocas internas” e “trocas externas”, como seria o procedimento de trocas na cantina da Funai. São contextos que devem ser abordadas a partir de um mesmo esquema de relações, como fez Gabriel [Barbosa], que mostra como os modos de operar trocas supostamente “internas” ou “tradicionais” também sustentam os procedimentos de venda de artesanato na cidade (BARBOSA, 2007).



Eu tenho em mente a frase de um velho wajãpi, o chefe Waiwai, que foi determinante para que eu entendesse isso, há 30, 40 anos. Um dia, fui com ele para a cidade de Macapá e a gente pegou a estrada Perimetral Norte. Chegando na cidade, ele me disse: *“Esse é realmente o meu caminho, erape”*. Esse percurso se estende inclusive dentro de Macapá, conecta a cidade com sua aldeia, distante no extremo norte da Terra Indígena (TI), faz parte da vida dele. Estar atento a esse tipo de conexões foi um ensinamento ao qual me dediquei muito na orientação dos meus estudantes. Eu não gosto muito dessa coisa: *“Ah, então vamos estudar os índios na cidade”*. [...] Separando o que nossos interlocutores não separam. Não. É estudar as intrincadas conexões que eles fazem entre pessoas, grupos, tipos de gente, entre cidade e aldeias. Isso é uma coisa contra a qual eu venho lutando há muito tempo. É muito difícil romper com a tendência em separar dentro e fora. A sensação que eu tinha de muitos colegas pesquisadores, quando comecei a fazer Antropologia, nos anos 1970 e 1980, era [a de que] eles se enfiavam em uma Terra Indígena e aí estudavam “os” Mebêngôkre, “os” não sei quem, “os” não sei o quê... Como se esses povos estivessem contidos dentro dessas unidades, como “etnia” ou “terra indígena”. Obviamente não. A gente tem que seguir os caminhos, os fluxos que entram e saem, que conectam várias unidades, espaços e tempos.

**Tatiane Maíra Klein:** A partir daí, como se deu teu interesse pelo tema dos modos de saber, das práticas de conhecimento indígenas?

**Dominique Tilkin Gallois:** Deriva do meu investimento em entender o que se passava nas escolas indígenas, aliás um interesse que nasceu de uma demanda expressa dos Wajãpi no início dos anos 1990, quando a professora da Funai foi substituída pelas funcionárias ambíguas e ausentes da Secretaria de Educação do Estado. Comecei a ver isso na escola deles e também nas salas de aula nas aldeias dos Karipuna, Galibi e Palikur no baixo Oiapoque. Eu era muito amiga do Padre Nello [Ruffaldi] – que faleceu no começo do ano [de 2020], infelizmente –, do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Fui assessora do CIMI durante um tempo, então, dentro de minhas atividades no CEDI, fazia formação do pessoal do CIMI para trabalhar em escolas indígenas. E estava apavorada em ver a maneira absolutamente antiquada como era abordada a escola. Quer dizer, mesmo os melhores e bem-intencionados missionários do CIMI continuavam vendo os alunos indígenas como páginas em branco; não conseguiam dar espaço aos saberes locais,

pois não concebiam e, portanto, não consideravam a possibilidade de existência de práticas de conhecimento que não fossem escolares. Então, bem mais tarde, com as escolas adentrado pesadamente na vida dos índios, isso me levou a esse outro foco de interesses e de pesquisas.

Com o CIMI eu não briguei, mas com a Secretaria de Educação do Amapá, no caso Wajãpi [Amapá], foram brigas enormes! Enquanto isso, meus alunos – como Flora [Dias Cabalzar], que trabalhava com os Tuyuka [Amazonas] e agora com os Zo'é – tinham embates com outras secretarias. Quer dizer: nós começamos a ter brigas com secretarias de educação; todos nós! E é muito importante lembrar que as universidades e as ONGs haviam sido convidadas a implantar projetos-piloto de formação de professores indígenas e de Projetos Político-Pedagógicos (PPPs) que, depois, as secretarias deveriam assumir, tomar para si, atualizar e ampliar. Mas não. Expulsaram simplesmente os “não-governamentais” e os pesquisadores de universidades que atuavam na educação escolar indígena<sup>6</sup>. Estou pensando no caso da Jussara Gruber, nos Ticuna [Amazonas]: quando ela começou a formação dos professores. Foi afastada; a secretaria tomou conta e negou todo o aporte e o conhecimento sofisticado acumulado por Jussara e sua equipe. Nós enfrentamos isso no Brasil em todos os lugares. Então, os antropólogos fizeram trabalhos muito legais na tentativa de construir escolas diferentes... e depois voltou-se a uma escola não diferenciada, muitas vezes não apenas aceita mas cobrada pelos índios; e tivemos de recomeçar o trabalho todo. O Levi sabe disso, porque acho que recomeça a ser interessante, quando os indígenas chegam na universidade.

**Levi Marques Pereira:** Falando nisso, como foi sua aproximação com o Mato Grosso do Sul e a formação dos pesquisadores indígenas ligados ao Programa Redes de Saberes, do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações da Universidade Católica Dom Bosco? (NEPPI/UCDB)

**Dominique Tilkin Gallois:** Eu não me lembro como Antonio Brand me achou. Fui em um daqueles seminários anuais<sup>7</sup>, há muito tempo, em que participei e falei algumas coisas. Aí o Antonio me disse: “*Nossa, legal. Você vem dar aulas para*

<sup>6</sup> Experiências construídas e destruídas bem analisadas na tese de Luis Donisete Grupioni (2008).

<sup>7</sup> Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade, realizado pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação (PPGE) da UCDB, pelo NEPP e pelo programa Rede de Saberes.

*nossos alunos?*”. Então eu fui dar um curso sobre sistemas de conhecimento, sobre procedimentos de sistematização do conhecimento tradicional. Antonio me mostrava os programas das disciplinas e fiquei estarecida, pois nessa formação não havia espaço para que os alunos indígenas falassem de seus saberes, em moldes próprios. A ideia era que deveriam primeiro ler os antropólogos e a partir deles descrever aspectos da cultura de suas comunidades. Daí, nos cursos que organizei, consegui fazer a prova para Antonio de que os alunos indígenas tinham condições de falar deles e de seus saberes, sem antes terem lido os antropólogos. Essa era a minha briga, porque a primeira coisa que o Brand queria fazer na formação dos professores indígenas era criar condições pedagógicas para que eles conseguissem estudar uma quantidade enorme de obras clássicas – aliás, uma literatura bem velha, pois a etnologia regional ainda não estava tão renovada como está hoje. Liam-se trabalhos culturalistas ou funcionalistas sobre Guaraní, Bororo, Terena... E eu falava: *“Não, não, não! Você tira tudo isso e você começa a formá-los, dando a palavra para eles, para eles começarem a refletir sobre si mesmos, sem enviar a descrição da própria cultura a partir das análises dessa antropologia envelhecida”*. Isso se reforçou, porque eu comecei a fazer parte de bancas de defesa e a criticar a ausência de análises mais originais e autônomas nos trabalhos dos chamados “acadêmicos indígenas”.

Me lembro de um mestrado sobre território terena, no qual a dissertação começava com a definição copiada de um dicionário e, depois, seguia com algumas definições de território pelos antropólogos e, depois, não sei quê [...]. Eu falei: *“Não quero saber disso. Me diz você: o que é território para você, para teus familiares?”*. Esse caso foi muito interessante, porque eu mostrei para o Antonio: *“Não dá. Ele não consegue mais refletir a partir dos saberes locais. Ele está completamente enviesado pelas definições livrescas”*. E foi ali que ele me convidou para participar de mais cursos na UCDB [Universidade Católica Dom Bosco]. Acho que eu fui umas três vezes; ficava uma semana e alternava os cursos com a Marta Azevedo.

Naquela época, eu estava começando a formação de pesquisadores nos Wajãpi, e Antonio ficou interessado e então eu fui fazer essa oficina lá em Caarapó. Foi muito legal e, de novo: sem material prévio. Ele dizia: *“Você não tem apostila? Você não tem programa [...]”*; e eu falava: *“Não. Não tem que ter apostila nenhuma. Você junta as pessoas e puxa um assunto e são eles que vão sistematizar”*. A

apostila vai sair da reflexão deles. Na verdade, esse era meu método. Quer dizer: como ajudar os próprios professores ou pesquisadores indígenas a eles mesmos encontrarem o caminho da sistematização, sem caixinhas prontas. Era isso. Foi determinante: fui para Caarapó com dois Wajãpi. Eu queria ter ido mais vezes. Foi muito importante para mim essa colaboração com pesquisadores como Antonio, no Mato Grosso [do Sul].

Eu me lembro da primeira vez que eu entrei, andei ali [na aldeia Te'ýikue]... Se eu fechava os olhos e só escutava, eu estava em uma aldeia wajãpi! Quer dizer: até o pátio da casa, as plantinhas no pátio, a casa com seus puxados, e a língua eram muito parecidos. Tirando o fato [de] que em Caarapó, estava escancarado o confinamento territorial: olhando de um lado, você via o boi, do outro você via a soja. Mas era emocionante para mim perceber o quanto o modo de organização das relações familiares era próximo dos tupi da Amazônia. Muito, muito, muito mesmo!

[Essa colaboração] foi essencial para mim, para entender o quanto a formação pode enviesar os pesquisadores indígenas e dificultar o trabalho deles a encontrarem seus próprios modos analíticos. Quando eles absorvem conceitos, categorias descritivas sem antes buscar evidenciar seus próprios conceitos, seus próprios modos de comparar etc. Então eu queria que, antes de estudar os etnólogos, eles pensassem por eles mesmos. E eu sei que em muitos lugares você continua tendo formações que vão deformando os pesquisadores. Em Caarapó, no primeiro dia, todo mundo me falou da identidade; aí no segundo dia não aguentei e falei: *“Vamos ter uma conversa? Vocês não vão usar nem a palavra identidade, nem a palavra cultura. A gente vai trabalhar de modo diferente e vocês vão me explicar as coisas com suas próprias palavras, sem usar esses termos identidade e cultura”*. Foi difícil, mas acho que cutucou, entendeu? Foi uma certa alegria, quando eles perceberem que podiam falar de seus conhecimentos e práticas atendo-se a coisas pragmáticas: os saberes são práticas e são essas práticas que têm de descrever, evidenciar, para então seguir buscando os conceitos próprios. Isso é o que eu queria.

**Levi Marques Pereira:** Eu assisti a muitas aulas do Antonio Brand na Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, – e, a partir dessa oficina que você fez em Caarapó, ele adotou isso como metodologia nas aulas.

**Dominique Tilkin Gallois:** Ah!

**Levi marques pereira:** é! Tanto nas aulas que ele dava no Teko, quanto no Ára Verá, que é o Ensino Médio, como também nas oficinas na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), para agentes de saúde – formações que era requisitado para fazer –, ele sempre partia dessa metodologia. E eu achava muito interessante, mas não sabia a origem. Agora que eu soube.

**Dominique Tilkin Gallois:** É isso, é isso! É muito mais difícil fazer isso no Mato Grosso do Sul – como é mais difícil fazer nas aldeias do baixo Oiapoque, onde os indígenas têm uma escolarização antiga e, portanto, pesadamente deformadora – do que fazer com os Wajãpi, onde a escola simplesmente não funcionava e portanto não deixava rastros. Você entende o que eu quero dizer? Então, eles ainda não estavam confundidos pelo linguajar escolar... Mas é isso, tem outros riscos. Uma vez um pesquisador wajãpi me disse: *“Você é culpada! Você não é uma boa antropóloga”*. Eu falei: *“Por quê? O que aconteceu?”*; *“Não, porque a professora falou que você não ensinou o que é identidade para a gente”*. Vocês entendem? Então eu tive que correr atrás de [explicar o] porquê: porque aí a palavra identidade matava a charada de tudo e não se sabia nada de novo. Eles não conseguiam dizer nada além de *“minha identidade”*. Nada mais. Nada. As práticas deles sumiam embaixo dessa categoria ambígua e vazia de sentidos locais.

**Tatiane Maíra Klein:** Essa metodologia surge, então, do teu trabalho com as escolas?

**Dominique Tilkin Gallois:** Vai mais da minha observação da escola. Antes de meter a mão na massa e aprender a construir PPP, materiais didáticos etc., tive a oportunidade de observar o que se fazia nessas escolas. Vem mais dali, do pavor de ver como não só não se dava espaço aos saberes indígenas na escola, como se impedia o surgimento de alternativas na descrição e análise de práticas sociais e saberes associados. Porque o que está claro para mim – decorrente dos resultados de *“redes de relações nas Guianas”*, mas sobretudo de *“redes ameríndias”*<sup>8</sup> –, é que a gente tem que atentar para os modelos analíticos em vigor nessas comunidades, modelos que estão sempre em transformação. Eles

<sup>8</sup> Projeto Temático *“Redes ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas”*, desenvolvido entre os anos de 2007 e 2012, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo n. 05/57134-2.

têm modos de descrever as relações sociais, que são analíticos também, porque se você descreve de um jeito, é porque você o analisa desse jeito. Meus orientandos – a Joana [Cabral], a Eva Gutjahr, o Igor [Scaramuzzi], vários – foram trabalhar na formação de pesquisadores Wajãpi e aí a gente fez coisas maravilhosas, que duraram um certo tempo. Mas depois os padrões convencionais das Secretarias foram impostos novamente nas escolas dos Wajãpi. Então, a guerra continua, de uma certa maneira. E aí, a solução foi aderir ao Programa Saberes Indígenas na Escola, do Ministério da Educação (MEC), através do qual eu consegui recuperar, um pouco, algumas atividades junto aos professores Wajãpi, incentivando-os a repensar o que eles querem ensinar em suas escolas.

Acho que o que está acontecendo com a pandemia agora, para mim, é uma medida de sucesso do nosso trabalho. Os Wajãpi sumiram do mapa. Eles captaram imediatamente os desafios e a grande maioria deles não foram buscar os R\$600 reais (BARBOSA, 2020)<sup>9</sup> na cidade: se isolaram. Escrevem diários da pandemia, têm uma produção; conseguiram placas solares para fazer funcionar a *internet* em suas casas; botaram os velhos em aldeias distantes de cinco dias a pé do posto [...] estão cuidando de suas vidas, enquanto outras comunidades, que não tiveram uma formação reflexiva sobre o teor das relações com os não-índios, ficaram lá nos postos, aguardando a máscara, a cesta básica, esperando os brancos ajudarem e se contaminando. Está uma tragédia entre tantos povos que não se isolaram. Então, posso dizer que o trabalho indigenista que procuro realizar consiste em incentivar sempre meus interlocutores a uma reflexão crítica sobre “Quem somos nós?”, “O valor dos nossos conhecimentos”. Alguns me mandam notícias: “Ah, *sa’i* [...]” – *vovó*, como eles me chamam – “minha família retomou o arco e flecha para caçar, porque acabou a munição lá”; “Nós estamos muito bem, comendo muito peixe”. Quer dizer: eles recorreram às práticas de subsistência que ainda estão muito vivas – apesar de estarem sempre experimentando outros modos de viver –, e foi isso que possibilitou o refluxo para o isolamento. Estão fazendo festas, com muito *caxiri*. Aí, eu acho que os

---

<sup>9</sup> Faz referência ao Auxílio Emergencial, benefício financeiro no valor de R\$ 600 instituído pelo Governo Federal em março de 2020, para o período de enfrentamento à pandemia de covid-19. Segundo reportagem de Catarina Barbosa (2020), publicada pelo jornal *Brasil de Fato* em maio de 2020, o deslocamento de indígenas para receber o benefício no valor de R\$ 600,00 nas cidades foi responsável por expor aldeias inteiras ao novo coronavírus.

evangélicos que tentam converter os Wajãpi perderam um pouco o pé, porque não conseguiram mais fazer os cultos.

Na verdade, o que eu quero dizer com isso é que tem que ser um pouco radical. A formação de pesquisadores tinha um foco político muito evidente, que era o de incentiva-los de várias maneiras a refletir sobre a capacidade de vida sustentável que os saberes indígenas promovem. E um caso de pandemia é exatamente isso: *“de repente a gente pode viver sem as coisas dos brancos”!* Mas, para isso, teve que ter uma reflexão sobre práticas, conhecimentos. E não é fácil. Os jovens wajãpi que não participavam da formação dos pesquisadores, durante os 15 anos que durou oficialmente o plano de salvaguarda<sup>10</sup>, criticavam a turma em formação, porque eles tinham que trabalhar na roça e diziam: *“Ah, você vai ficar para a roça! Eu não: eu vou ganhar dinheiro na cidade”*. Então, havia esse embate. Estudar fora, não estudar fora. E agora, com a pandemia, o valor das práticas de vida se mostrou essencial e os R\$600 foram os *“R\$600 reais da morte”*. Os indígenas do Oiapoque, apesar de algumas lideranças terem tentado impedir a saída em massa para a cidade para pegar benefícios, voltaram da cidade e 15 dias depois foram infectados de uma maneira radical. E o número de mortes vai continuar ocorrendo, assustadoramente, pela própria dificuldade de viver sem os apoios de fora.

É um pouco delicado falar dessas coisas, porque há populações indígenas que não conseguem mais viver de outro jeito, pois vivem em terras arrasadas e precisam mesmo da cesta básica. Mas é grave quando você tem populações como os Wajãpi – e quem diria, os Zo'é –, que não precisam porque têm roças fartas, caça e peixe em seu território, e são quase obrigados a precisar da cesta básica. O Programa Wajãpi do Iepé (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena) está lutando para impedir as agências oficiais de promover agrupamentos do tipo: *“Ah! Nós vamos entregar cesta básica, mas um chefe de família tem que vir buscar”*. Aí pronto [...] porque [a Terra Indígena] Wajãpi não tem estrada, são caminhos a pé. Então buscar e levar a cesta básica, cinco dias a pé, para chegar em uma aldeia remota e levar o coronavírus?

<sup>10</sup> Plano de Salvaguarda do Patrimônio Imaterial Wajãpi, elaborado e implementado após o registro das *“Arte Kusiwa: expressões gráficas e orais dos Wajãpi”* como bem cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2002, e seu reconhecimento em 2003 como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

Nós estamos falando, na verdade, de lutas sobre modos de vida e dependência. Esse era o foco do meu trabalho na formação de pesquisadores: uma valorização eficaz dos conhecimentos pragmáticos deles para manter a qualidade de vida. Não era só fazê-los falar de xamanismo, cosmologia... também, mas, sobretudo, de aguçar sua percepção da qualidade de seu modo de vida. As pesquisas eram sobre isso: conhecimentos da roça, venenos de pesca, remédios do mato, essas coisas. Saberes pragmáticos, que agora estão sendo usados. Enfim: não precisam fazer ensaios filosóficos. Isso, quando se chega à universidade, muda um pouco. Mas, no caso dos Wajãpi, era uma formação não universitária, uma formação de pesquisadores que vivem em suas aldeias remotas e que não foram para a universidade. Então, é muito especial. Na universidade é diferente.

## **OS PERIGOS DA INTERCULTURALIDADE**

**Levi Marques Pereira:** Como você avalia o interesse e a apropriação da educação escolar pelos indígenas no período pós-Constituição de 1988? A emergência do paradigma da educação intercultural garantiu espaço aos saberes indígenas?

**Dominique Tilkin Gallois:** Naquele texto que vai ser publicado no livro do *Seminário Internacional de Etnologia Guarani: diálogos e contribuições*<sup>11</sup> desenvolvi algumas questões [referentes a esse tema]. Primeiro: interculturalidade nunca foi o meu parâmetro nas formações que eu coordenei e nos cursos que ofereci. Acho que antes de chegar à interculturalidade – que insiste numa certa “mescla”, “inter” – a gente tem que confrontar. Então, esse é meu método: o de comparar contrapondo. Porque o uso acelerado ou, vamos dizer, descuidado da ideia de interculturalidade parece que elimina os efeitos do campo do poder. Então, interculturalidade, no limite, é que nós, de um lado ou de outro, temos uma influência mútua, certo? “Inter” é isso. Só que, muitas vezes, o intercultural é pensado como um “falar da cultura de um grupo nos moldes de outro grupo”, que é o grupo dominante.

Eu dou exemplo de um dos primeiros professores wajãpi a ingressar numa formação universitária, que estava todo feliz, porque tinha estudado as formas

---

<sup>11</sup> Lauriene Seraguza Olegário e Souza e Levi Marques Pereira (organizadores). Editora da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), no prelo.



geométricas da Matemática – triângulo, losango... – e, em vez de usar as categorias descritivas próprias da pintura corporal, que constituem um modelo analítico regional muito interessante, evidenciando a forma como são percebidos os desenhos – borboleta, pernas de rã e assim por diante –, ele começa a descrever os grafismos a partir da nomenclatura da geometria ocidental. Aí se perde a nomenclatura indígena. Por isso é que eu acho que, no começo da formação de professores indígenas e também na universidade, o mais importante é perceber as diferenças. Antes de procurar soluções da mediação – que é quando se corre o risco de os modelos analíticos e descritivos ensinados na escola se sobreporem aos modelos indígenas –, a gente tem que comparar contrapondo.

Outro exemplo da experiência de formação de professores wajãpi na licenciatura intercultural. No começo dessa formação – agora mudou, e está bem mais interessante – ao invés de pedir para ele como é que os Wajãpi pensam e como eles fariam a descrição de seus artefatos, enfiaram o dicionário de cultura material de Berta Ribeiro. Então, ele faz um trabalho sobre os bancos wajãpi e só diz que os bancos são monóxilos, entalhados em uma madeira dura etc. E esquece de dizer as coisas mais relevantes sobre esses bancos, por exemplo, que, à noite, o banco tem que ser colocado em pé, senão os espíritos dos mortos vão vir sentar no banco e infernizar a vida dos vivos; que determinadas pessoas podem ou não podem sentar no banco de outra pessoa.

Então, na verdade, o intercultural é, muitas vezes, a mesma coisa que formatar as descrições culturais indígenas nos moldes das tradições ocidentais. Para mim, tratar de interculturalidade não é o foco importante na formação inicial de pesquisadores indígenas. Acho que a linguagem do intercultural, um dia pode ser retomada, quando os modelos descritivos e analíticos indígenas – do grupo em formação – tiverem sido sistematizados de forma suficientemente poderosa para influenciar os nossos modelos. Isso acontece de fato através de trabalhos antropológicos; o perspectivismo, por exemplo, é um modo analítico indígena que vem para a Antropologia<sup>12</sup>. Mas geralmente na escola [indígena] não chega a ser dessa forma. Então esse intercultural não é efetivo. Eu me lembro, por exemplo,

<sup>12</sup> Dominique refere-se ao fato do conceito de *perspectivismo ameríndio* ter sido formulado por Tânia Stolze Lima (1996) e Eduardo Viveiros de Castro (1996) a partir de um modelo analítico compartilhado por diversos povos ameríndios, identificado em trabalhos etnográficos anteriores.

no caso dos Yanomami, tinha uma coisa que sempre me deixou impressionada. Eles chamavam de “matemática indígena” a adoção do sistema decimal com, simplesmente, palavras em yanomami para descrever esse sistema de numeramento. Mas o decimal não é o modo como os Yanomami comparam quantidades e volumes. Qual é esse modo? Vamos botar ele na escola também, por favor? Esse é o meu problema com o intercultural: ele supõe um equilíbrio que não há, se a gente não percebe a dominação epistemológica que acontece nas escolas. Então precisa ser muito bem preparado para realizar uma formação ou um material didático intercultural. Então, primeiro, por que não confrontar?

Também tem aquela coisa das disciplinas: quem disse que existe no pensamento indígena uma Geografia separada da História? Para mim isso é absurdo. Uma das minhas principais brigas com a Secretaria [de Educação] do Amapá é que, na formação de professores, todas as matérias que eu tinha dado de História e Geografia enquanto uma única disciplina foram invalidadas, porque deveria ter oferecido os conteúdos em disciplinas separadas. Então, esse formalismo das caixinhas impede o surgimento de outras maneiras de pensar sobre as relações entre tempo e o espaço. Valorizar os chamados conhecimentos indígenas “tradicionais” é, primeiro dar chance para que eles tenham um espaço para serem sistematizados, a partir dos modelos indígenas, e não a partir da importação de modelos analíticos ocidentais. Tenho muitos exemplos disso. “Seres vivos” e “seres inanimados”... isso para mim é o pior de tudo! Isso é uma concepção ocidental, de que existe essa distinção entre seres vivos e seres inanimados na cultura karajá. Será? Ou será que sabemos que, para os ameríndios, essa distinção não procede? Então, por que ela é transportada? E isso é chamado de intercultural, vem no título do material didático. Não; isso é a dominação da nossa epistemologia sobre os saberes indígenas. Eles têm um caminho difícil a traçar ali, e isso depende, agora, dos acadêmicos indígenas.

**Levi Marques Pereira:** Essa abordagem que você propõe está muito centrada na distinção entre os sistemas epistemológicos: a epistemologia indígena e a científica, vamos dizer assim...

**Dominique Tilkin Gallois:** Científica, não. Nas escolas indígenas ela não chega. Nem chega em muitas licenciaturas ditas interculturais. Eu sempre distingo, quando eu dou essas formações: científico é uma coisa; nas escolas você não tem o

científico, tem o escolar. E o escolar é um reduzido do científico, empobrecido, sem o teor questionador do científico. No científico você tem o perspectivismo, por exemplo, que não chega no escolar. É por isso que eu aposto na presença indígena nas universidades, porque lá eles vão se encontrar com o científico e não apenas com o escolar. Não é a mesma coisa. Então eu aposto na capacidade da formação dos pesquisadores indígenas em perceber a radical diferença entre modos de conhecer, entre vários sistemas ou regimes de conhecimento indígena a serem contrapostos com regimes de conhecimento científico. O problema é reduzir o científico ao escolar.

Quando você fala “Geografia Indígena”, por que é que tem que ser “Indígena”? Por que a Geografia seria separada de outra coisa? O que é “Geografia Indígena”? Eles têm que absorver o recorte disciplinar escolar ocidental e enfiar coisas dentro e tirar outras? Na verdade, isso não questiona a separação em disciplinas? Não questiona [...] Então, para mim o importante é, sobretudo, apoiar os pesquisadores indígenas a romper as caixinhas. Isso são as matérias com as quais eu trabalho na prática com os pesquisadores wajãpi. Como é que você vai descrever um animal ou um bicho qualquer? Descrevendo onde ele mora, a planta que ele come, mostrando como todos os elementos de uma descrição feita por eles estão totalmente articulados. Então eles perceberam que nenhum saber se encaixa integralmente dentro de uma caixinha. E o saber escolar os obriga a separar: separar o mito da história; Zoologia separada de Botânica... e percebem que o modo de aprender na escola gera muitos problemas, não encaixa com seus modos de dizer, de ensinar.

**Tatiane Maíra Klein:** Qual seria uma boa forma de romper com as caixinhas nas formações de pesquisadores indígenas nas universidades?

**Dominique Tilkin Gallois:** Eu continuaria recomendando, uma etnologia mais clássica, de saber como e o que se diz, como se fazem as coisas ali de maneira etnográfica, próxima. Para mim, tudo que incentiva a se distanciar do fazer etnográfico, de uma formação que atenta aos modos de pensar, de fazer, de conhecer – que exige um conhecimento denso dos contextos locais e claro, da língua etc. –, não é algo que me atrai. É isso. E o que me assusta é que, por vezes, os indígenas que vão para a universidade se embrenham em pesquisas ditas “descoloniais”, grandiosas, distantes do pátio das aldeias, quando eles justamente teriam a chance de

poder refletir sobre saberes locais. Então, há uma certa tensão entre antropólogo que aposta no pós-colonial, descolonial, e aqueles que continuam, muito classicamente, procurando entender o que se passa no miúdo do cotidiano. É claro que o local é influenciado pelo global, mas bem, justamente por esse motivo, vamos etnografar! Quanto mais a gente continuar se maravilhando, descrevendo bem como se sabe alguma coisa, como se conhece a si e ao outro, como se descreve uma relação social, as conexões entre pessoas e coisas, melhor a gente vai poder ajudá-los a valorizar esses saberes. Só dizer: “Ah, os saberes são colonizados...”, eu acho que é pouco.

**Levi Marques Pereira:** Lembra um pouco o que o [Marshall] Sahlins (1988) já dizia: que o ponto de vista local, ele também é global [...]

**Dominique Tilkin Gallois:** Exatamente. Necessariamente. É por isso que foram tão importantes os resultados em “Redes de relações nas Guianas”, porque as pesquisas articularam relações que se constroem a partir dessa articulação. Estou pensando agora nos Waiwai e no Carlos [Dias Júnior], meu aluno. Ele estudou as conferências evangélicas dos Waiwai para mostrar como funcionava o sistema político deles (DIAS JUNIOR, 2005). As coisas estão ali: na conferência evangélica você tem a organização social waiwai potencializada. São essas coisas, mas se ele não conhece bem como funciona lá, localmente, ele não vai dar conta da articulação disso.

**Tatiane Maíra Klein:** Lembrei, enquanto você falava do Brand, de uma formação pedagógica em que eu fui ajudar o professor Eliel Benites – professor kaiowa da Licenciatura Indígena Teko Arandu – e o método ele seguiu foi, justamente, o seu: de fazer uma roda ali para conversar com os professores sobre que conhecimento eles queriam valorizar naquele ano. Tinha já um consenso que eles queriam falar de água e a postura do diretor da escola era, assim: “Ah, legal. Eles podem falar de água, porque a água é um tema que conecta com sustentabilidade, que conecta com Química, com Biologia”. O que eu percebi é que é mais fácil encaixar. Você resolve o problema, enquadrando o tema da água, o dono da água, nas disciplinas, do que entender, pesquisar por que os Guarani explicam que tem um tatu gigante, que cuida da mina [d’água]...

**Dominique Tilkin Gallois:** Ah, mesma coisa!

**Tatiane Maíra Klein:** Que está muito bravo porque as pessoas estão fazendo tudo errado...

**Dominique Tilkin Gallois:** Isso! Ele retém ou solta água. Nossa, mesma coisa lá no Amapá! Vocês imaginam!? É muito impressionante.

**Tatiane Maíra Klein:** Então, fico pensando, o quanto a essa abordagem da interculturalidade, no dia a dia das escolas, parece que virou como uma chave de trabalho para os gestores, coordenadores pedagógicos, em que parece sempre possível, como você costuma dizer, “articular sistemas de conhecimento ou modos de conhecer absolutamente distintos”...

**Dominique Tilkin Gallois:** A maneira como – e aí [quem fala] é Marta Azevedo (2014) – “fiapos de cultura” são inseridos dentro das temáticas que são de importância para a nossa concepção de sustentabilidade, por exemplo, mostra, de fato, que os saberes acabam sendo colonizados. Para mim, toda essa onda das mudanças climáticas é típica dessa relação. Então, bem, o que eu digo? Explique qual é o conceito de mudanças climáticas, de onde ele vem. Porque ele não vem do pensamento indígena! Nem de suas experiências de vida. Faça uma explicação para dizer por que é que nos países ocidentais isso se tornou um problema, uma questão crucial... mas sem querer, de cara, importar pedacinhos dos saberes indígenas dentro do conceito, ou pior, da metodologia de descrição dessas mudanças. Na verdade, falando agora, eu acho que tem um pressuposto meu – que vou declarar aqui, penso que é importante – que, na verdade, pode ser criticado muito por antropólogos: eu acho que, diante da capacidade de absorção de pedaços de conhecimento indígena pelas nossas problemáticas científicas, os saberes locais se encontram muito fragilizados. Eles não são frágeis, senão eles não existiriam –, mas os avanços dos nossos sistemas de conhecimento sobre os sistemas de conhecimento indígenas são pesados. E, na verdade, estão transformando os seus pressupostos epistemológicos para fazê-los caber nos nossos. Então meu método é dar espaço evitando contaminar, para que a sistematização do conhecimento seja feita antes, a partir das categorias locais. Daí, compara, confronta, debate.

Não estou dizendo que não podem saber de mudanças climáticas. Sim, mas não começando assim: *“Vocês – já que são índios! – devem ter conhecimento sobre mudanças climáticas [...]”* Os intelectuais indígenas, os professores, os

pesquisadores vão fazer pontes, mas não podem fazer sem a pesquisa prévia dentro dos parâmetros de seus próprios sistemas. O conhecimento tradicional, ele existe na prática. Agora, para ser sistematizado, ou ele é sistematizado pelos antropólogos – como nós fizemos desde que a Antropologia nasceu – ou eles também passam a fazer, com uma atenção muito delicada para as categorias deles, não nossas.

A pressa de interconectar é que mata essa possibilidade. É por isso que o “inter” me incomoda. Já sabemos que não dá tempo, em uma formação rápida, no tempo de um TCC ou de um mestrado, de fazer uma coisa muito aprofundada. Então a solução é ir rapidinho e pegar uns fiapinhos e enfiar dentro do conceito do branco. Isso me leva para o ponto das traduções: a pior coisa que tem para mim é, por exemplo, pegar “mudanças climáticas” e “intercultural”, forjar uma palavra na língua indígena, a partir do conceito ocidental de mudança climática. É, absolutamente, horrível. Primeiro vamos ver se esse recorte de clima faz sentido. Faz sentido ou não? Segundo, mudanças: o que é mudança? Aproximar-se do que é o conceito indígena sobre estação, como ele é pensado, por exemplo, verificar que não abrange apenas o que nos concebemos como “clima”. Eu fiz uma oficina sobre isso e estação tem a ver com criação do mundo, com a teoria da pessoa humana, seu distanciamento dos criadores etc. Para os tupi, então, é maravilhoso. Aí insere o regime de chuvas, de secas... Deixá-los organizarem o material deles, antes de chamar isso de conhecimento de “mudança climática”! Eu radicalizei nisso, porque às vezes se obriga essas pessoas [a fazerem isso] em oficinas de dois dias, ou, então, em um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) que, geralmente, é feito na cidade, sem acesso muito aos conhecedores indígenas, sem um campo aprofundado. Os pesquisadores indígenas na universidade têm que lidar com dois sistemas de conhecimento, mas não se dá a chance a eles de ter acesso regular e intenso aos regimes de conhecimentos próprios deles. Eles são massacrados com os nossos.

**Tatiane Maíra Klein:** Como essa discussão sobre os saberes indígenas impacta o campo do patrimônio cultural imaterial indígena?

**Dominique Tilkin Gallois:** Eu fiz uma abordagem crítica da maneira como se tende a descrever o patrimônio cultural, como um campo separado, no caso dos patrimônios indígenas. Eu tendo a, justamente, definir que patrimônio cultural

e imaterial sejam reabordados, na forma de etnografias de saberes e práticas de conhecimento local e não, apenas, buscar coisas relevantes, separadas como patrimônio. Nesses últimos 20 anos, isso se tornou uma discussão técnica, um pouco como a questão dos territórios e seus laudos. Então, há muito avanço, graças a oficinas, manuais de laudos, mas esquecendo o essencial, que é que o laudo se preenche com dados de uma etnografia rigorosa sobre organização social, chefia, territorialidade, tipo o trabalho do Levi. Sem esse conhecimento, não tem laudo possível.

Sobre o patrimônio, tem de distinguir pesquisa sobre patrimônio e divulgação do patrimônio. Hoje, o termo remete muitas vezes apenas a técnicas de divulgação. Muito porque nos governos anteriores, o que existia era muito apoio e o incentivo a uma visibilidade do patrimônio cultural, indígena ou não. Às vezes, com pouco cuidado, pouca atenção à complexidade, à interconexão entre essas coisas elevadas a patrimônio, o canto “x”, o ritual “y”, e a vivência do cotidiano. Eu acho que teve um auge da moda do patrimônio, porque teve também muito recurso. Quem soube aproveitar disso para fazer boas coisas, aproveitou. E agora não tem mais: neste governo, se apreende cultura de forma utilitarista, tacanha, limitada à ideia de “lazer”, e quem pensa diferente é inimigo, então não tem mais nada. Mas tendeu a se autonomizar como um campo – o campo do patrimônio, a formação em patrimônio – e, de novo, eu acho isso equivocado. Qual é o conteúdo do patrimônio? Saberes e práticas. Vamos estudar Etnologia, [fazer] etnografia. O que se chama, agora, de patrimônio, eu sempre estudei – que eram os mitos, as festas, a pintura corporal, os resguardos etc. Se isto se chama patrimônio [...]

O assunto esteve muito em voga no momento em que o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) se firmou, as Secretarias de Cultura se interessaram, deram visibilidade aos patrimônios indígenas. Foi muito importante, porque os indígenas começaram a aparecer. Mas agora não tem mais apoio. O que não impede que se continue fazendo pesquisas e tentando divulgar esses patrimônios, mas de uma maneira bem-feita, academicamente. Por exemplo, um dos patrimônios imateriais indígenas mais importantes, que são as línguas, ganhou até um registro próprio recentemente. Desde o tempo da Dilma [Rousseff] aquilo morreu. Então, a gente precisa cavar de novo maneiras de fazer isso aparecer: a riqueza das línguas, a diversidade das línguas, não só aquilo que agrada mais, como festas, pinturas, artes gráficas etc.

**Tatiane Maíra Klein:** Durante a formação de pesquisadores wajãpi por conta do processo de patrimonialização dos desenhos kusiwa, tem pesquisas que são de alguns deles, como as pesquisas do Kasiripinã, mas também pesquisas produzidas coletivamente. Por que as pesquisas coletivas ajudam a construir descrições melhores desses sistemas de conhecimento?

**Dominique Tilkin Gallois:** Perfeito. É por aí. Como a gente queria que os pesquisadores indígenas fossem reconhecidos, e eles foram, no final, por um instituto federal –, então tinha que se submeter a algumas coisas, em formato de disciplinas. Uma das exigências é que eles tivessem um trabalho de pesquisa individual, mas o trabalho de pesquisa individual é só uma parte de seu investimento em pesquisa, cujos resultados só podiam ser alimentados pelas pesquisas coletivas. Então, foram várias e elas surgiam do coletivo, das oficinas com a turma toda de 20 jovens e supervisores mais velhos – os conhecedores – quando aparecia um problema a ser analisado, gerando muita discussão.

Eu me lembro, no caso dos Wajãpi, o Jawaruwa – que é o jovem que se tornou vereador e é uma liderança importante hoje –, ele foi com a Joana [Cabral], comigo [e] a Manuela [Carneiro da Cunha] para o Xingu, e assistimos a uma demonstração da chefia jê k̄sêdjê, com uma bela e longa fala de chefe. E durante toda a viagem de volta ele dizia: “*Ah, por que não tem chefes assim nos Wajãpi? Tem que ter um chefe central!*”. Então tivemos um debate sobre formas do político e surgiu uma pesquisa coletiva sobre organização social e, portanto, a organização política dos Wajãpi, quem são os chefes, por que tantos chefes etc. Só sobre esta questão, ocorreram três oficinas no ano e eles voltaram para as suas aldeias, fizeram a pesquisa, retornaram, debateram e, na terceira oficina, organizaram os resultados e evidenciaram as categorias importantes para descrever os modos do político. Graças ao projetor: antes eram cartazes escritos, agora eles redigem coletivamente com projetor na parede. E aí, pow! Qual é a palavra que vai usar? Dissensões... aí fazíamos uma oficina de tradução. Interrompia a oficina de pesquisa para dar espaço a quatro horas de tradução – tanto do wajãpi para o português, quanto do português para o wajãpi – para discutir os conceitos. Por exemplo, o conceito de gestão, gestão territorial: o que é gestão? Como é que fazemos gestão? Outra oficina que rendeu enormes discussões muito animadoras – contrapondo práticas e conceitos deles e nossos – foi a ideia de “trabalho”. São essas questões que motivam uma oficina de tradução.



Teve uma pesquisa coletiva sobre imagem, que se propunha a descrever categorias importantes da noção de pessoa, princípios vitais, morte. O objetivo era que todos eles, os 20 pesquisadores, precisavam primeiro se entender. Usariam ou não a palavra alma em português? Aí chegaram à noção de imagem, em português, que acharam mais adequada. Então, a gente fazia isso e é muito legal, porque eles vão para casa, pegam o material, trazem anotações, apresentam um por um, e daí gera uma explicação coletiva, à qual todo mundo adere. É muito animador e eu recomendo isso como uma maneira que pode até se fazer na universidade. Mas cuidado: só funciona, porque tem a volta para casa, ou seja, tem a oficina e tem o campo. É instigado a pensar o assunto, falar dele em casa, falar com pai, avó, mãe, pegar as sutilezas do uso das categorias na língua [...] E essas oficinas são feitas na língua. Algumas coisas são traduzidas, mas a primeira coisa vem falada e escrita em wajãpi e, depois, traduzida. Isso faz parte do método também. Se você vai direto para o português, tem problemas graves no tratamento das categorias, eu acho. Assim é que saiu o livrinho bilíngue *I'ã*: para nós não existe só imagem (WAJÃPI, 2008). O que é imagem? Imediatamente a discussão foi: *“Por que a gente não gosta de foto? Vamos pensar [...]”; “O que acontece com uma foto?”; “O que ela faz?”*. Daí chegamos na duplicação, no perigo de você se dissociar, enfim, embarcamos em questões complexas de cosmologia. Mas eu nunca falei que a gente estava fazendo uma oficina de cosmologia. Já na universidade, você embarca nisso direto: estudo de cosmologias. Mas aí, cuidado: não vá transportar as noções da descrição etnológica de cosmologia para o modo indígena. Volte! Mande o pesquisador indígena de volta para a aldeia, para saber como se fala disso no cotidiano lá e depois traz para cá e pede para ele descrever isso em seus próprios termos. Depois, bem depois, pense na articulação possível entre essas metodologias.

Eu acompanhei algumas etapas da formação João Paulo Tukano, e a coisa mais interessante que ele me disse – uma resposta na defesa [da dissertação] dele – foi: *“Teve uma certa altura que eu me dei conta que eu não sabia nada, então mudei meu projeto, porque eu não sabia. Eu não podia estudar os peixes contrapondo com os cientistas, porque eu não sabia de peixes e não dava tempo de eu aprender tudo sobre peixes”*. Isso é fantástico! Agora ele está no doutorado e está se dedicando a aprender. Os pesquisadores wajãpi também: *“Ah, a gente [...] vai ser fácil fazer pesquisa sobre a nossa cultura!”*. Fácil nada! Eles se deram

conta de que eles não sabiam. A primeira constatação é essa: “Eu não sei, eu preciso aprofundar”. Se eles não fazem isso, porque supostamente eles sabem, temos um perigo muito grande. É difícil dizer isso, mas temos que dizer.

## RESISTÊNCIAS EPISTEMOLÓGICAS

**Tatiane Maíra Klein:** Os Kaiowa e Guarani denominam os escolarizados de *letrao*, categoria que foi descrita pela Veronice Rossato (2020), e carrega uma crítica dos rezadores e mais velhos ao afastamento da escola e dos escolarizados desses saberes. Então é comum ouvir relatos dos acadêmicos do Teko Arandu dizendo: “*Eu não conhecia nenhum rezador antes de chegar no Teko. Na minha aldeia não tem mais*” ou “*Eu passei a pesquisar, eu fui atrás deles, depois que eu entrei no Teko Arandu, porque eu aprendi que era importante*”. Estou falando de um exemplo na universidade, mas a gente sabe que isso acontece também na escola indígena...

**Dominique Tilkin Gallois:** É por isso que o intercultural é perigoso. Eu me lembro que – isso já faz 20 anos, não sei – o Bruce Albert vinha regularmente para o NHII e a gente tinha discussões sobre a escola. Ainda não tinha a formação de pesquisadores wajãpi, mas tinha a escola, a minha briga com a secretaria, e ele me dizia que ele preferia que os Yanomami tivessem uma escola “totalmente dos brancos”, do que uma intercultural meia-boca. E “totalmente dos brancos” era como, em 1992, quando eu fui pela primeira vez visitar os Wayãpi na Guiana Francesa, os vi estudando em livros onde aprendiam sobre “*nos ancêtres les gaulois*” [nossos ancestrais, os gauleses], no mesmo livro que minha filha estudava no Liceu Pasteur, em São Paulo. Nada de educação diferenciada. E, de uma certa forma, era interessante, porque a escola não mexia, não atrapalhava seu sistema de práticas e saberes. E o Bruce defendia isso: que ou a escola yanomami era yanomami ou ela não era. Naquele momento, ele achava que ela deveria ser uma coisa para aprender os saberes dos brancos e ponto, sem fazer pontes malfeitas.

Eu assumo que isso me influenciou muito, porque Bruce é uma pessoa que eu admirava e que pensava muito sobre etnologia yanomami e indígena. Ao mesmo tempo, eu tinha observado a escola dos Wayãpi na Guiana Francesa e via o horror do intercultural se imiscuindo nas escolas dos Wajãpi no Brasil, pelo viés de profissionais mal preparados da Secretaria de Educação. Na verdade, acho que o “dar tempo” aos formandos indígenas para investir realmente em um

reconhecimento do volume, diversificação, qualidade e complexidade dos saberes deles é essencial. “Antropologia Indígena” [...] Tem que saber se ela vai surgir a partir de uma revisitação dos regimes de conhecimento indígena; senão, eu não sei se será “indígena”. É bem complicado.

Então não precisa fazer antropologia pós-colonial para constatar a dominação epistemológica. Eu constato isso desde que eu comecei a ir a campo, nos anos 1970 [...] então, constatando isso, vamos dar espaço, mas nos termos de quem? Quais são os modelos analíticos indígenas? O que eu quis dizer com isso é que tem que dar tempo. Se para um etnólogo branco, o tempo de aprender a língua, de se aprofundar na aproximação, de conhecer as categorias do pensamento e de análise dos indígenas é importante, para o pesquisador indígena também é. Esse tipo de coisa não está imbuído nele. Ele tem que aprender a perceber e a reconhecer. Ele tem que manter um caderno de campo: é o mesmo método.

Essa coisa da mediação [...] não tem por que ele ser um mediador imediatamente: mediar o quê, se ele não conhece os dois lados? Não é porque, eticamente, os antropólogos começaram a recusar o papel de mediador para dizer “os índios que façam”, que eles [devem ser mediadores]. No campo do conhecimento antropológico, acadêmico, eles não estão mais preparados, por serem índios, do que nós. Recuso essa ideia. Porque eles primeiro têm que fazer uma boa pesquisa e, para isso, precisam fazer um bom campo. Todos os pesquisadores indígenas que eu conheci, em vários lugares, dizem: “*Nossa! Eu não conhecia. Foi bom fazer essa formação em pesquisa, porque eu percebi que eu não sabia nada*”. A Marcela Coelho [de Souza] tratou disso nos Kĩsêdjê. Esse é o primeiro passo. Percebeu que não sabia nada? Então, vá lá e aprenda. Aí sim, os pesquisadores indígenas vão ter uma maior sensibilidade que nós em perceber as categorias e os campos semânticos em que essas categorias são atualizadas. A gente tem essa tendência de pegar uma categoria cultural e achar que ela funciona só em um campo semântico. Eles não: já sabem que essa noção é usada para conectar várias coisas, que o termo pode passar de um campo e para outro. Mas eles têm que fazer pesquisa de campo, têm que fazer anotações, têm que ser rigorosos. Não pode ir para a mediação a todo vapor. Mediar o quê? Aí eles vão ser dominados ou vão apenas fazer confronto. A mediação é perigosa quando não se tem um preparo muito sólido para comparar sistemas de conhecimento distintos.

**Levi Marques Pereira:** Como você observa o crescente processo de ocupação dos cargos de professores e gestores pelos próprios indígenas nas aldeias? Isso implica necessariamente na “indigenização da escola”?

**Dominique Tilkin Gallois:** Eu li, recentemente, a tese do novo chefe da Coordenação [Geral] de Índios Isolados [e Recém Contatados, CGIIRC-Funai], que foi missionário da Novas Tribos. Sua tese pela Universidade Federal do Grande ABC é sobre a conversão e a tradução da bíblia num povo do Javari. Sua análise menciona trabalhos meus, de Marcela [Coelho de Souza] e também de Aparecida [Vilaça], para contestá-los. Nós, obviamente, por sermos antropólogas, alertamos sobre a complexidade da transposição de um sistema de conhecimento para outro, destacando questões de tradução. Ele, ao contrário, usa a necessidade da mediação como argumento para dizer: “*Os índios fazem a conexão – as antropólogas dizem que não, mas eles fazem*”. Claro que fazem! Mas eles fazem como? (GALLOIS, 2012). Ele não descreve os modos de análise, as operações de tradução, apenas mostra que [os indígenas] aderiram. Na verdade, não mostra como estão sendo engolidos pela linguagem do cristianismo. A mediação que eles operam não é equilibrada: a fazem purificando alguns elementos de seu pensamento, de sua cosmologia, para enfiar dentro das categorias do cristianismo e o resto é jogado fora. Então, para mim, essa coisa da mediação é um perigo, porque é através disso que se domina. Os Guarani, especialmente, falam de resistência; então temos que trabalhar em termos de resistência epistemológica. Mediação? Não. Vamos dizer tradução cuidadosa, que necessariamente é uma tradução que passa pela contraposição. A mediação tende a buscar o que é supostamente “parecido”. Ora, na Antropologia desde [Claude] Lévi-Strauss, optamos por evidenciar as diferenças, ou melhor ainda, termos consciência de que comparamos incomparáveis (DETIENNE, 2000). É por isso que eu aposto primeiro na contraposição, para depois verificar como são feitas as conexões. Isso, para mim, é um caminho fundamental. Então, a leitura dessa tese de um autor evangélico, que recusa os argumentos antropológicos, porque diz que nós ficamos no campo do incomunicável, é fácil dizer. Quer dizer, o que a Aparecida e eu estamos dizendo é: “*Cuidado, não é a mesma coisa*”. Então, o que interessa é entender como os índios fazem a mediação. Eles a fazem – não estou dizendo que eles não fazem –, mas como é que eles fazem? Tem que descrever direito os procedimentos intelectuais. Então, descrever a própria dominação epistemológica também é um bom

caminho. Eu acho que isso poderia ser um tema de pesquisa para universitários indígenas, por exemplo: *“Por que eu fiz um material que chama ‘Seres vivos e inanimados’?”*; *“Por que eu não considerei, não salientei a concepção indígena segundo a qual tudo tem alma?”*; *“O que é esse negócio de ‘inanimado’?”*; *“Por que eu absorvi essa categoria que vem dos livros escolares antiquados? Só porque existe no ensino da Biologia dos brancos?”*. São coisas aparentemente simples, mas se a gente não superar isso [...].

Não é porque o gestor é indígena que a escola é indigenizada; [para ser] indigenizada depende do conteúdo e da forma como funciona o ensinamento. Eu sou muito radical com relação a isso. Pensa naquele livro sobre os Waimiri, que é o chamado livro *É a Funai que sabe*: não é porque o cara é o chefe da Funai e indígena, que ele faz uma Funai diferente. Ao contrário, talvez esses índios que acediam a esses [cargos] se tornavam os mais colonizadores. É um perigo enorme, é um perigo enorme. Eu não sei, para mim [...] Mas, enfim, eu nunca trabalhei, gente, – tanto – nesse foco do aspecto administrativo. Vocês entendem? Para mim o negócio é [...] que escola? Para quê escola? Como se ensina? Como é feita a conexão ou não com os saberes indígenas? Por exemplo, “pedagogias escolares indígenas”. Agora, que já faz pelo menos duas gerações – em lugares, três – que estão na escola, podemos falar disso. Mas nos Yanomami, nos Wajãpi, na metade dos povos indígenas que não têm escola ou que têm há menos de uma geração, como é que pode ter modelos escolares pedagógicos “indígenas”? Na verdade, é isso: a gente tem que diferenciar o tempo todo. E a forma escolar é acachapante; ela é muito poderosa. Nunca vou me esquecer dos primeiros cursos de formação de professores que ofereci no Amapá, que eram para alfabetizar uma primeira turma. Uma das coisas mais difíceis, nos primeiros acompanhamentos dos alunos desses professores em formação, mesmo depois de muito tempo de formação, é que eles não conseguiam não ajudar dando a resposta. Eu ficava observando isso e a Marina Kahn, que era a formadora no começo desse processo, dizia: *“Não, mas vocês não podem dar a resposta! Tem que deixar os alunos se virarem [...]”*; eles falavam: *“Ah, não! Isso é muito feio para nós. Ele está sofrendo. Eu vou dar a resposta!”*. Então tem que prestar atenção a essas formas de ensinar.

Agora, se você só pega as formas pedagógicas nossas e, porque são feitas por indígenas, diz que são indígenas [...] não. Depende! Mas a coisa mais perigosa é o

campo das disciplinas. A gente tem que radicalizar. Criar novas disciplinas, novas articulações entre os temas. Isso já estava lá atrás nos Referenciais Curriculares da Educação Escolar Indígena (RCNEI), com muitos temas transversais, para evitar as caixinhas. Mas nunca se conseguiu, de fato, implantar isso. Então, para mim, a escola interessa pela maneira como a gente consegue que os conhecimentos indígenas, super sofisticados, sejam colocados na escola sem serem capturados. É simples assim. É isso que me interessa. Como é que a gente ajuda a evitar essa captura sistemática empobrecedora.

**Levi Marques Pereira:** Agora, isso também demanda um esforço coletivo dos próprios indígenas, em cada povo. Imagino que é uma coisa como um acúmulo de experiências que eles vão, aos poucos, sistematizando.

**Dominique Tilkin Gallois:** Sim.

**Levi Marques Pereira:** Não dá para pensar que um único professor vai fazer isso.

**Dominique Tilkin Gallois:** Não. Depende justamente da política das comunidades: se elas querem diplomas para serem concorrentes na busca por salários, por trabalhos assalariados, ou se a escola é um investimento para a sustentabilidade futura da própria diferença. Alguns vão chamar isso de identidade, eu chamo de modos indígenas diferenciados. Eu esqueci de dizer lá no início que, ao longo do meu trabalho no CTI [Centro de Trabalho Indigenista] e no CEDI, eu tinha contato com gente que trabalhava com os Guarani, com os Enawenê, com os Krahô e tantos outros. Sempre trabalhei envolta em conhecimento de muitas áreas indígenas e percebia que a escola é responsável, como me dizem os professores wajãpi, por tirar os jovens das aldeias. A escola faz isso: ela leva para cidade. E uma coisa era demarcar terras e a outra é ficar com elas. Eu sempre falo: *“Se vocês querem uma ‘formação-certificado’, eu não preciso estar aqui. Aí lida com a Secretaria [de Educação]. Eu estou propondo uma ‘formação-cabeça’, que é para pensar. Para pensar e ajudar a manter essa terra que os avós demarcaram”*. Então eu sempre trabalhei nesse rumo. Agora com os Zo’é, mais ainda. Nos Wajãpi, fui a primeira a levar o ensino da Matemática; a ajudar os indígenas a aprender a dirigir; a terem carteira de motorista; a aprenderem a fazer vídeo. Mas se é para ter uma terra grande e se alimentar unicamente da compra na cidade, com o salário – e a escola serve para comprar coisas na cidade –, então, essa escola não me interessa. Os

professores wajãpi, inclusive os mais evangélicos, me dizem: *“Dominique, você avisou e é verdade: a escola está tirando o jovem da aldeia. Todo mundo quer morar na cidade”*. Porque com o dinheiro... não tem mercado na aldeia, então tem que gastar lá fora. E como eles não gastam mais em cerveja fazendo aquelas festas que torravam o salário de todo mundo em uma festança, em um *caxiri* gigante, porque eles são evangélicos, agora eles compram comida, arroz, embutidos.

**Levi Marques Pereira:** Você estava falando das expectativas dos velhos wajãpi em relação aos letrados novos, deles fazerem as coisas que você fazia, tipo verificar o que os brancos estão falando com respeito à terra e tudo mais. Parece que tem um certo distanciamento entre a expectativa das lideranças de comunidade – os velhos – e a formação dos novos, para onde eles são levados. Não sei o que você acha disso [...].

**Dominique Tilkin Gallois:** Eu posso entender e acho que em certas formações acadêmicas especialmente na Antropologia, não se prioriza esse tema da terra suficientemente. Quer dizer, parece que demarcação é uma questão mais de marco jurídico, administrativo etc. Não! Tem todo um campo de pesquisa, fantástico, sobre organização social e territorial, territorialidades. Tudo isso não é muito privilegiado. Me diz aí um curso que trata disso na Antropologia. Cadê? Não tem, né? Então, eu acho que falta, tematizar isso nos cursos de Antropologia. Na escola [indígena], os temas dos conhecimentos entraram mais, mas as questões de terra menos, porque agora você tem pesquisador estudando a *“matemática indígena”*, *“não sei quê indígena”*, a *“história indígena”*, mas território não. É muito pouco e limitado. Eu vou pensar, inclusive, de bolar uma disciplina sobre isso, em algum momento.

**Levi Marques Pereira:** Em 2001, você disse: *“Penso, como o João Pacheco [de Oliveira], que, no futuro, os antropólogos não terão que assinar laudo algum, serão os próprios grupos que vão assinar os seus próprios laudos”* (SCHULER *et al.*, 2001, p. 120). Quais contribuições podem advir das pesquisas e da atuação profissional e política de indígenas egressos de cursos de pós-graduação em Antropologia?

**Dominique Tilkin Gallois:** Eu falava como o João Pacheco, em uma certa altura, porque essa era uma discussão muito interessante e pesada na ABA: *“Será que os indígenas podem assinar o laudo?”*. Na época em que essa discussão ocorria,

não existiam antropólogos indígenas. Agora existem. Então acho que eles têm que assumir isso. Tudo dependerá muito da formação etnográfica, já que um bom laudo exige um hiperdetalhamento etnográfico na conjunção dos argumentos. Então, se – como estou criticando – as formações acadêmicas não valorizam o conhecimento aprofundado, etnográfico, da realidade das comunidades, porque está preocupada com Filosofia, pós-colonialismo, interculturalidade, todas essas coisas, vai ser difícil eles fazerem. Quem assume isso sabe que vai ter que ter um laudo: [algo] que vai desde saber o nome das plantas e das comidas e da roça, até as estações, a organização social, a organização política – tudo! Um laudo é, absolutamente, uma etnografia complexa e precisa ser preparado para escrever isso. Que eles façam, porque eles são capazes. Eles são capazes não porque são índios; eles são, porque são antropólogos indígenas. Eu espero que, mais e mais, eles o façam e não necessariamente da própria terra; poderão fazer de outras. Isso porque eles são antropólogos.

E acho que precisa incentivar isso; se eles não são incentivados, é porque é um tema que está muito enfraquecido nas formações acadêmicas. Não basta ter uma disciplina sobre laudos, que é uma coisa meio mecânica. Acho que tem que ter disciplinas sobre organização social e territorial, sobre sistemas de produção, economias indígenas. Como descrever isso? Eu me lembro que, uma vez, em uma avaliação da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), não sei quem da Universidade de Brasília (UnB) chegou lá no NHII e me provocou assim: “*Por que vocês não fazem oficinas e cursos sobre laudos?*”; eu falei “*Porque a gente se preocupa em dar boas oficinas e bons cursos de pesquisa etnográfica. E isso é mais importante do que a política dos laudos*”. De novo: a política dos laudos *versus* o conteúdo do laudo. Eu prefiro apostar no conteúdo do laudo.

**Tatiane Maíra Klein:** Você escreveu há alguns anos um artigo (GALLOIS *et al.*, 2016) destacando o papel de pesquisas de autoria indígena na Antropologia brasileira- entre eles, Tonico e Eliel Benites, que são Guarani Kaiowa. Quais são as inovações teóricas promovidas por esse movimento?

**Dominique Tilkin Gallois:** Justamente esses dois pesquisadores trouxeram caminhos inovadores, absolutamente brilhantes, para descrever o que os antropólogos de certa forma sempre fizeram, mas eles o fizeram de uma maneira própria. Eu



acho que uma das maneiras mais interessantes é conectar e focalizar muito o tema da ancestralidade, que interessa muito aos autores indígenas. Questões da origem, de onde vêm as coisas, que ao mesmo tempo são um fio da memória histórica e seguem conexões entre uma coisa e outra. Então eles abrem espaço para novas maneiras de abordar tanto a transformação dos sistemas de conhecimento, quanto transformações na organização social. Eles vão seguindo essas narrativas de origem e dão um jeito de pesquisar como eles mesmos aprenderam, refletindo sobre a própria experiência. Isso é muito legal e só eles podem fazer isso, porque eles estão falando de conexões entre saberes que eles vivenciaram.

Teve um certo momento na antropologia chamada pós-moderna, em que se dava espaço para o antropólogo dizer como ele chegou lá – quando ele não foi simplesmente jogado naquela praia, mas –, como é que ele foi lá [...] E aí as teses e trabalhos começavam a dar um espaço excessivo ao antropólogo falando de si, em vez de falar dos outros, e o “eu etnográfico” muito presente. Eu não gostava, porque eu acho que tem que dar o contexto da relação que você tem, pronto e acabou; agora vamos ao tema. No caso dos indígenas é totalmente diferente, porque como eles são parte dessa comunidade, é essencial que se situem no campo de relações e aprendizados que tiveram, dentro e fora da terra indígena. Isso traz uma luz muito clara sobre os conceitos que eles estão operando. Acho que eles vão trazer inovações teóricas muito legais: vão renovar a ideia de transmissão, vão renovar a ideia de ancestralidade, a maneira como uma certa antropologia estrutural não gostava de pesquisar a origem – e eles estão trazendo de volta toda a questão da origem. Eles têm coisas muito, muito interessantes.

Enfim, cabe dizer que tem várias antropologias se fazendo em um departamento, então, que dirá, no Brasil, e dependendo de onde eles caem, os pesquisadores indígenas vão ser formados com vieses diferentes. Tem uns que vão estudar Darcy Ribeiro e a identidade étnica. Fazer o quê? Não é a formação que eu quero dar, mas a capacidade deles – eu tenho certeza – de fazer bons trabalhos inovadores em Antropologia, depende deles fazerem uma boa etnografia, também tenho certeza disso. Eu não acho que eles vão ser capazes de inovar, se continuarem se preocupando com problemáticas abordadas em termos de aculturação ou de identidade étnica. Isso já foi. Teria que tirar isso da pauta de formação deles. Estou reivindicando mais etnologia na formação deles, porque é ali que eles vão inovar. Eu acho, enfim; espero.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Marta Maria. *Apresentação sobre direitos dos povos indígenas em mesa redonda: índio é nós*. Casa do Povo, São Paulo, 2014. (Seminário)

BARBOSA, Gabriel Coutinho. *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2007.

BARBOSA, Catarina. “R\$600 da morte”: deslocamento para receber auxílio expõe indígenas à covid-19. *Brasil de Fato*, Belém, 2020. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2020/05/21/r-600-da-morte-deslocamento-para-receber-auxilio-expoe-indigenas-a-covid-19>. Acesso em: 29 set. 2020.

DETIENNE, Marcel. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000.

DIAS JUNIOR, Carlos Machado. *Entrelinhas de uma rede: entre linhas Waiwai*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Saberes indígenas na escola: o que se ganha, o que se perde, o que se transforma. In: SERAGUZA, Lauriene; PEREIRA, Levi Marques. *Etnologia guarani: diálogos e contribuições*. Dourados: UFGD, 2021. [No prelo].

GALLOIS, Dominique Tilkin; TESTA, Adriana Queiroz; VENTURA, Augusto; BRAGA, Leonardo Viana. *Ethnologie brésilienne: les voies d'une anthropologie indigène*. *Brésil(s)*, Paris, n. 9, 2016. 18 p. doi: <https://doi.org/10.4000/bresils.1897>.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 2, n. 30, p. 63-82, 2012.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Editora Humanitas, 2005.

SCHULER, Evelyn; FERRARI, Florencia; SZTUTMAN, Renato; MACEDO, Valéria. Essa incansável tradução. [Entrevista concedida por Dominique Tilkin Gallois]. *Sexta Feira*, [s.l.], n. 6, 2001.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Olhar longe, porque o futuro é longe: cultura, escola e professores indígenas no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, 2008.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21–47, 1996.

ROSSATO, Veronice Lovato. *Será o letrado ainda um dos nossos?* Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2020.

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial. In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004 [1988]. p. 445-502.

WAJÃPI. *I'ã: para nós não existe só "imagem"*. Macapá: Iepé/Apina, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115–44, 1996.

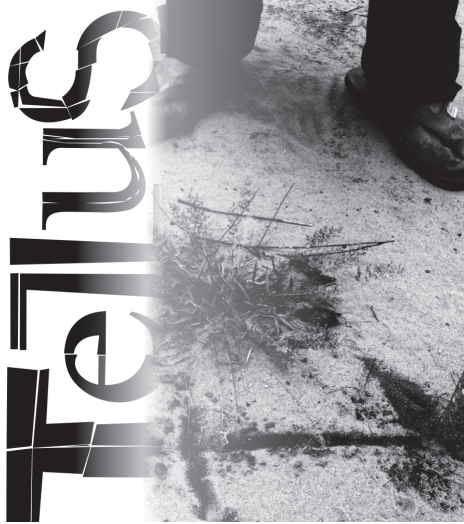
### **Sobre os autores:**

**Tatiane Maíra Klein:** Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Antropologia Social pela USP. Graduada em Comunicação Social pela USP. E-mail: [tatimaklein@gmail.com](mailto:tatimaklein@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6384-0144>

**Levi Marques Pereira:** Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Graduado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Docente na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). E-mail: [levipereira@ufgd.edu.br](mailto:levipereira@ufgd.edu.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8513-2613>

Recebido em: 12/11/2020

Aprovado para publicação: 16/12/2020



escritos indígenas

# A natureza não é uma palavra vazia

Eliezer Martins Rodrigues<sup>1</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.vi44.724>



Fonte: Acervo do autor (2020). Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

## AS PALAVRAS GUARDADAS

Eu me chamo Eliezer Martins Rodrigues. Sou índio da etnia Guarani Ñandeva, recebi meu nome indígena como Avá Tendo Tá, que significa sempre em frente aos desafios. Sou pesquisador indígena sobre os conhecimentos do meu povo, fiz minha formação no ensino médio da escola Vilmar Vieira Matos, o magistério em Dourados, Mato Grosso do Sul (MS), sou licenciado em Ciências Sociais pela Universidade da Grande Dourados (UFGD), mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), e hoje sou coordenador e professor na minha aldeia, o território Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu, que fica no Sul do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai. Sou um pesquisador que estou sempre em busca de um mundo equilibrado para o meu povo e para o mundo.

Na cultura Guarani Ñandeva, a visão sobre o mundo hoje como ele se encontra isso é conforme os rezadores e os sábios Guarani nos dizem, que a terra ainda está segurando o nosso planeta por meio da lua e do sol. A lua esfria um pouco e o sol aquece, e assim vai equilibrando o calor da humanidade. Mas, de acordo com os rezadores, a lua não quer mais atender a humanidade, já está querendo deixar os seres humanos e aí corremos um risco muito grande, pois somente o sol sozinho não vai conseguir manter a terra, não vai ser possível produzir nada e isso a humanidade precisa saber, porque precisa da união entre as culturas existentes aqui na terra para saber o que está acontecendo com a terra, o nosso planeta.

A natureza não é uma palavra vazia pra nós os Guarani Ñandeva, porque a natureza nos inspira, por isso que nos indígenas respeitamos a natureza, porque ela é um conjunto de espécies de vida que nosso planeta possui, principalmente a vida dos Guarani. Por isso que a gente fala que a água, os trovões, a lua, o sol, o vento, os pássaros, tudo isso esta ligado na nossa cultura. E esse conhecimento Guarani Ñandeva vai ajudar os outros povos, os não-indígenas, as pessoas da cidade, enfim, o mundo, para que o mundo fique equilibrado.

Aqui na nossa Aldeia Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu estamos construindo uma casa de reza grande, que cabe mil pessoas e iremos inaugurar com reza onde iremos batizar as pessoas, as plantas e a terra em nome de todos os seres humanos, e pediremos ao grande Deus Tupã que o sol não pare de aquecer a humanidade e a lua também não pare de congelar a terra, porque somente assim o mundo vai sempre estar equilibrado. Na cultura Guarani Ñandeva, o sol e a lua são gêmeos

e eles que mantêm o mundo equilibrado para humanidade. Essa escrita você não vai encontrar em nenhum livro no mundo, e eu permito que seja escrito agora.

Por isso na cultura Guarani Ñandeva a palavra natureza não é vazia, dentro da palavra existe o passado, o presente e o futuro, que permanecem nos orientando e se comunicando através da natureza. A natureza para nós Guarani é água, o vento, as matas, os rios, a fumaça do rio, o fogo, a fumaça do fogo, os pássaros, os animais, os cantos dos pássaros, as estrelas, as plantas medicinais, a terra, as cores da terra e as cores do céu.

Nós, os Guarani Ñandeva, durante a reza lembramos dos outros povos que não são indígenas, e que eles nos ajude também, pois afinal, nós lutamos pela defesa do nosso planeta.



Fonte: Acervo do autor (2020). Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

Então, a natureza não é uma palavra vazia para os Guarani Ñandeva, olha o mato, na floresta tem frutas, mel, animais, pássaros, madeiras, flores, insetos, plantas medicinais que são sagradas para os Guarani Ñandeva, e nós temos rezas para pedir e entrar na floresta, pois na cultura Guarani, a natureza tem seu Jara, o guardião da floresta, aquele que cuida da floresta, que cuida de todas essas plantas que citei acima que são sagradas. Não podemos entrar e destruir a floresta, pois se isso acontecer, pode afetar a nossa vida mais adiante, o Jara, o guardião da floresta, não irá nos perdoar.

Para pegar o pé de Cedro, o rezador/xamã faz uma reza pra depois pegar ou tirar uma casca, e trazer para a casa de reza, e isso acontece somente quando vai ter batismo, esse modo de viver dos Guarani não é de hoje, vem de geração e geração há muitos e muitos anos. Hoje aqui na aldeia cada família planta essa madeira tão importante para os Guarani, o Cedro, pois a natureza serve para gente sobreviver e cuidar das nossas crianças, e serve também para os animais, pois quando a criação tem alguma doença, o rezador/xamã faz uma reza, e dá a água benzida para a criação, para curar os animais. Por essa razão, e muitas outras, a natureza não é uma palavra vazia. A natureza é vida, a vida que Deus criou para os seres humanos cuidar e não destruir.

A natureza não é vazia porque a natureza completa a existência do povo Guarani, a gente se sente completo com a natureza, pois a natureza oferece para nós tudo que é sagrado, na natureza esta a alma e o espírito, enquanto os não-indígenas esperam só o lucro, para nós é diferente, pois quando morre um pé de Cedro, também morre a alma e o espírito, se um dia acabar a natureza, vai acabar a reza. Como os Guarani vão fazer a reza, para que vai servir a reza se acabarem com a natureza, os povos em si vão todos acabar. Os não-indígenas trata a natureza como objeto de lucro, e assim transformando a natureza em objetos, eles usam vários tipos de madeiras que são sagradas para os Guarani.





Fonte: Acervo do autor (2020). Porto Lindo (Jakarey) Yvy Katu.

A natureza para os Guarani é tudo, pois nossa subsistência depende da natureza, nela que está a riqueza. A natureza que mantém nossa cultura, pois da natureza buscamos remédios, frutas, raízes das plantas medicinais, e quando construímos nossa casa, temos reza para fazer, e essa reza precisa da natureza, se não existe as matas como iremos fazer a reza. Então, se a natureza acabar, também acaba as rezas, na nossa cultura temos vários utensílios que usamos

que são da natureza.

Nós acreditamos que a natureza tem os Jára's, que são os guardiões da natureza, que respeitamos, cada Jára tem a sua reza como para as árvores frutíferas e as plantas medicinais, e as árvores que servem para o batismo como o Cedro que é uma madeira que serve para fazermos a cruz para quem faleceu. Tudo isso vem da natureza, e por isso a natureza para os Guarani é sagrada.

A nossa vela é um exemplo, essa forma de uso vem há muitos e muitos anos, eu me lembro da minha mãe falecida quando vejo nossa vela indígena, que é feita de cera de Jataí para o batismo de crianças, e também das plantas e das sementes que plantamos. Por isso a natureza não é uma palavra vazia para os Guarani Ñandeva.

A mata oferece essa continuidade da cera o próprio Jataí. A mata, o Guarani, a reza, as crianças, a reza do batismo, tudo isso é um conjunto de espécies que pertence ao povo Guarani.

O mato tem ligação com a vida dos Guarani, o Jataí precisa do mato assim como os Guarani precisam da cera, e as crianças precisam da água de Cedro. Essa madeira de cedro é tudo para os Guarani, nós fazemos a cruz para o falecido ou a falecida, a casca colocamos na água para o batismo da criança, então a natureza fortalece a cultura, a reza, o batismo e a vida, desde o nascimento até a morte.

A natureza é para nós Guarani, toda nossa riqueza, o nosso natural, não existe outra riqueza para nós, pois este é o nosso corpo completo.

A natureza é um conjunto de terapia pra nós. Ela limpa a alma, refresca o pensamento, abraça o corpo dos guarani, isso porque na natureza nos encontramos plantas medicinais que tomamos no tereré e no chimarrão, também para tomar banho plantas que refresca o corpo adoecido que serve de massagem. Então, a natureza nos oferece tudo isso, mas para manter esses remédios é preciso de muito respeito, saber quais são os cuidados e respeitar os Járas guardiões da natureza que o rezador fala e repassa durante a reza, por isso cada família carrega a responsabilidade de respeitar e cuidar da natureza.

A natureza também nos orienta através dos cantos dos pássaros, e através de sinais do céu, dos trovões. Um sinal que vou registrar aqui é que quando a gente vê no céu estrelas juntas perto da lua nova é porque vai ter casamento,

e isso vem de geração e geração. Esses conhecimentos nos repassamos para a criança perto do fogo na hora do tereré e no momento de visitas aos parentes.

Essa responsabilidade até as crianças carrega dentro de si, e isso ajuda não somente o seres humanos, mas sim todo o mundo, conforme os rezadores e as rezadoras dizem, o mundo, a água, a terra, o vento e o ar, está tudo ligado. O rezador/xamã senhor Cantalicio Godoi fala como o mar respira, o mar também respira como a gente, e a gente precisa de ar puro e limpo, o rezador/xamã Cantalicio fala que é pelas nascentes que o mar respira. Muitas pessoas vê uma nascente pensando que não serve pra nada, e que está ali atoa, e suja e destrói, mas toda essa ação humana vai prejudicando a respiração do mar, pois o mar também ajuda o mundo ficar equilibrado.

O rezador/xamã Cantalicio também nos diz sobre o alicerce do mundo hoje, que no início havia quatro alicerces grandes e muito seguros, e hoje por falta de cuidados e respeito a natureza, nós estamos correndo grande perigo, pois um alicerce caiu e o outro está começando a pegar cupim, isso esta acontecendo, e nós Guarani Ñandeva precisamos unir nossas rezas e ouvir outras rezas, pois nós os Guarani temos os guardiões das nossas rezas, e quando rezamos eles os guardiões ouvem e chegam junto com os trovões e os relâmpagos para ver a situação da terra e do seres humanos.

A relação com a natureza, os Guarani de acordo o Ñaderuete Tupã falou para o rezadores que nós fomos batizados junto com a natureza e por isso a nossa cultura se completa com a natureza, a gente se comunica através dos cantos de pássaros, através dos trovões, temos reza para acalmar o vento forte, temos remédios para curar picada de cobra, reza para acalmar animais feroz. São técnicas nossas, técnicas Guarani, no mato existe toda essa forma de viver, conforme o plano de Deus é criação divina, nós não nos sentimos inferior e nem superior as outras culturas.

Mas, na chegada dos povos da “cultura dominante” eles se perguntaram será que são humanos ou animais. Disseram desde a primeira conquista, e então começa a expansão econômica e o avanço do latifúndio. Desde então há comentários sobre a técnica menos avançadas e a técnica mais avançadas, mas a cultura não se reduz a técnica, sabemos o quão alto é o preço que a civilização ocidental paga pelo avanço tecnológico, em outro nível da cultura, principalmente na rela-

ção do homem com a natureza, nesse sentido os Guarani é um povo que ainda permite esperança para o mundo.

Nesse contexto a criança participa de todo o aprendizado Guarani, assim é como as crianças descobrem os valores culturais de ser Guarani, descobri a origem do seu nome, como ele aceitou a cultura, tudo isso é uma nova aliança cultural onde a criança vive no passado, no presente e com certeza no futuro.

**Sobre o autor:**

**Eliezer Martins Rodrigues:** Mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Cientista Social pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Coordenador e professor na Secretaria Municipal de Educação de Japorã, Mato Grosso do Sul (MS). E-mail: [eliezer2016martins@gmail.com](mailto:eliezer2016martins@gmail.com), ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2215-3713>

Recebido em: 07/09/2020

Aprovado para publicação: 11/09/2020