

Levi Marques Pereira  
Célia Foster Silvestre  
Diógenes Egídio Cariaga  
(Organizadores)

SABERES, SOCIABILIDADES, FORMAS  
ORGANIZACIONAIS E TERRITORIALIDADES  
ENTRE OS KAIOWÁ E OS GUARANI EM MATO  
GROSSO DO SUL



2018

Apoio:



**GOVERNO DO ESTADO  
DE MATO GROSSO DO SUL**

Reinaldo Azambuja Silva  
Governador do Estado



Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino,  
Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul

Márcio de Araújo Pereira  
Diretor | Presidente

Editora filiada à



**Associação Brasileira  
das Editoras Universitárias**

Universidade Federal da Grande Dourados  
Reitora: Liane Maria Calarge  
Vice-Reitor: Marcio Eduardo de Barros

Equipe EdUFGD  
Coordenação editorial: Rodrigo Garófallo Garcia  
Divisão de administração e finanças:  
Givaldo Ramos da Silva Filho  
Divisão de editoração: Cynara Almeida Amaral,  
Raquel Correia de Oliveira e Wanessa Gonçalves Silva  
e-mail: editora@ufgd.edu.br

A presente obra foi aprovada de acordo com  
a Chamada Fundect/SECTEI n. 26/2015 - PUBLICA- MS.

Conselho editorial:  
Rodrigo Garófallo Garcia  
Marcio Eduardo de Barros  
Clandio Favarini Ruviaro  
Angela Dulce Cavenaghi Altemio  
Gicelma da Fonseca Chacarosqui Torchi  
Rogério Silva Pereira  
Eliane Souza de Carvalho

A revisão textual e a normalização bibliográfica deste livro  
são de responsabilidade dos organizadores e autores.

Revisão: Jeane Mari Sant'ana Spera

Projeto gráfico: Marise Massen Frainer

Foto da capa: Casa de reza, Levi Marques Pereira

Capa: Guilherme André de Campos

Diagramação, impressão e acabamento: Triunfal Gráfica e Editora – Assis – SP

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S115 Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. / organizado por Levi Marques Pereira, Célia Foster Silvestre, Diógenes Egídio Cariaga. -- Dourados, MS: Ed. UFGD, 2018.

159p.

ISBN: 978-85-8147-145-7

Possui referências.

1. Kaiowá e Guarani. 2. Conhecimentos indígenas. 3. Sociabilidades indígenas. I. Pereira, Levi Marques. II. Silvestre, Célia Foster. III. Cariaga, Diógenes Egídio.

CDD – 301.2

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

© Todos os direitos reservados. Permitida a publicação parcial desde que citada a fonte.

## NOTA DOS ORGANIZADORES

Esta nota esclarece o modo de escrita dos nomes indígenas, por adotar convenções da Antropologia que fogem às normas correntes da escrita em língua portuguesa em termos de concordância nominal, de número e de regência verbal. Desta forma, os nomes dos povos kaiowá e guarani são escritos sempre com letra maiúscula e no singular quando se referem aos grupos étnicos, como por exemplos “Os Kaiowá”, mas são escritos com letra minúscula, no singular, quando estes mesmos nomes aparecem na forma adjetivada, como por exemplo, “as famílias kaiowá”.

Os diálogos estabelecidos pelos autores dos capítulos com seus respectivos interlocutores kaiowá e guarani são reproduzidos em diversas partes dos textos, com a atenção de situar as condições objetivas e subjetivas nas quais as interações se realizaram. Cabe destacar que os interlocutores incluídos nas pesquisas estão distribuídos por dezenas de comunidades, numa população que ultrapassa cinquenta mil indivíduos. Boa parte dos autores dialoga com estas populações há décadas, o que faz com que seus textos incorporem também uma significativa profundidade temporal. Daí adotar-se a etnografia como método que conjuga distintas formas de levantamento de dados para produção textual, que não se limitam ou equivalem a realização de entrevistas em *stricto sensu*.

Os interlocutores são situados no sentido de qualificar o engajamento que tiveram na construção das formulações propostas pelos autores, sem responsabilizá-los pelas interpretações ou proposições que, no final, são responsabilidade dos autores.



# SUMÁRIO

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO	9
SABERES TRADICIONAIS KAIOWÁ NA RESERVA TAQUAPERI Marcilene Martins Lescano e Veronice Lovato Rossato	15
<i>ATY KUÑA GUASU</i> - SEXUALIDADE E RELAÇÕES DE GÊNERO ENTRE OS KAIOWÁ E OS GUARANI Lauriene Seraguza Olegário e Souza	49
CIRCULAÇÃO DAS CRIANÇAS INDÍGENAS KAIOWÁ ENTRE OS ABRIGOS URBANOS DE DOURADOS-MS Silvana Jesus do Nascimento	69
METODOLOGIAS INVESTIGATIVAS NAS ALDEIAS/COMUNIDADES INDÍGENAS Marina Vinha e Veronice Lovato Rossato	89
OS DESENHOS DOS ALUNOS INDÍGENAS NA ESCOLA URBANA DA CIDADE DE DOURADOS-MS: UM EXERCÍCIO DE INTERPRETAÇÃO DE CENÁRIOS MULTIÉTNICOS Selma das Graças de Lima	99
NOMES DE PARENTELA, REZAS, ARTEFATOS DE USO RITUAL E PRODUÇÃO DOS ESPAÇOS DOS <i>TEKOHA</i> : UMA ABORDAGEM DOS PROCESSOS DE REPRODUÇÃO SOCIAL ENTRE OS KAIOWÁ ATUAIS A PARTIR DA MEMÓRIA DE SÉRIES SOCIOLÓGICAS E SÉRIES COSMOLÓGICAS João Machado e Levi Marques Pereira	117
<i>TEKOHA, NHANDE REKO, KOKUE</i> : O TERRITÓRIO COMO CONDIÇÃO PARA A PRODUÇÃO DE ALIMENTOS E DO MODO DE VIDA BOM E BELO ENTRE OS KAIOWÁ E OS GUARANI Aline Castilho Crespe e Célia Foster Silvestre	141
SOBRE OS AUTORES	157



## PREFÁCIO

*“É o tempo da travessia: e, se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos”.*

Fernando Pessoa, *Tempo de travessia*.

Embora já tenhamos começado essa travessia há certo tempo, é com o espírito de uma longa travessia que me vejo desafiada, ao mesmo tempo que honrada e com prazer intelectual, a prefaciá-la obra “Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato do Grosso do Sul”, organizada pelos pesquisadores Levi Marques Pereira, Célia Foster Silvestre e Diógenes Egídio Cariaga.

Os textos aqui registrados e publicados simbolizam a travessia, o sair das “margens de nós mesmos” produzidas pela colonização e traduzidas pelas academias, no processo histórico de subalternização e inferiorização dos povos indígenas. Como evidência de novos passos nessa caminhada, esta publicação relata vivências, investigações colaborativas e ações de extensão e parcerias entre as universidades representadas pelos grupos de pesquisa Gênero e Geração em Sociedades Indígenas, coordenado por Levi Marques Pereira (UFGD), Pensamento Social e Processos Históricos, coordenado por Célia F. Silvestre (UEMS), e os Kaiowá e os Guarani. Em todo o processo, houve a participação de indígenas e não indígenas que têm como princípio ético e metodológico o respeito aos povos indígenas e aos seus direitos conquistados e garantidos pela Constituição.

Os escritos aqui apresentados evidenciam, pois, os processos de fortalecimento das identidades indígenas, bem como, ambivalentemente, os processos de transformação e de decolonialidade dos estigmas historicamente construídos pela colonização desde os primeiros contatos até os dias de hoje. Colonização essa que vai se rearranjando, a depender das estratégias de resistência dos diversos povos indígenas durante séculos.

Nesse sentido, a publicação organizada tem um compromisso epistêmico e pedagógico, mas sobretudo político. Poderá contribuir com os povos indígenas, na reflexão e conhecimento da construção de suas colonialidades, como também com os diversos segmentos não indígenas na desconstrução de seus preconceitos,

discriminação e estereótipos que os impedem de ver, de conhecer novos horizontes epistemológicos, ciências outras, pedagogias outras, cosmovisões outras, espiritualidades outras, natureza outra. Estas fazem parte dos saberes do universo, dos que permanecem invisíveis, subjugados e negados, embora infiltrados nas identidades produzidas pelos contatos, pelas fronteiras abertas e pelo diálogo silencioso que nos faz híbridos e interculturais.

A diversidade de temas apresentados, como território, currículo, infância/criança, metodologias investigativas, escola, práticas de xamanismo, coletivos étnicos, gênero e geração, produção de alimentos, rezas e rituais, entre outros, vêm atravessados e sustentados pelo compromisso institucional, acadêmico/intelectual, epistêmico e político desse encontro dos grupos de pesquisa.

A produção de uma obra dessa natureza evidencia a necessidade que temos de fortalecer os nossos enfrentamentos aos legados da colonialidade e abrir espaços para pesquisas e ensino que subvertam e ressignifiquem a cultura do pensamento único, da ciência única, da verdade absoluta, construídos no seio dos princípios científicos da modernidade.

Os capítulos aqui produzidos nos convidam a articular o pensamento ocidental, da ciência única, ao pensamento indígena produzido pela transcendentalidade e que, nos tempos atuais, se constituem em pensamentos fronteiriços.

O esforço da decolonialidade nos indica que, nas relações tensas e conflituosas entre as diferenças, há um horizonte que pode ser alcançado: um outro mundo é possível! Um mundo do diálogo, das interaprendizagens e da colaboração epistêmica e pedagógica entre saberes produzidos em outras lógicas, mas que, desde o encontro, a “descoberta” tem sido um do outro, pois desde sempre ocupamos o mesmo espaço.

Que o diálogo e produções na rede constituída pelos grupos de pesquisas siga em aberto e atuante. Estou convencida de que sempre estaremos em travessia e que as produções da rede e de outros parceiros indígenas e não indígenas serão um estímulo poderoso que trará não só ânimo para a ação descolonizadora dos povos indígenas — e nossa também (porque não?) —, mas um vigoroso esteio para a continuidade da luta.

Obrigada pelo convite e pela oportunidade de aprender.

Adir Casaro Nascimento - UCDB  
Campo Grande/MS, 12 de fevereiro de 2017



## APRESENTAÇÃO

A presente publicação insere-se no esforço de divulgação de trabalhos formulados por uma rede de pesquisadoras e pesquisadores, vinculadas(os) à Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Universidade de São Paulo (USP), que desenvolvem pesquisas e ações de extensão com, especialmente, dois grupos: o grupo de pesquisa Gênero e Geração em Sociedades Indígenas, liderado pelo professor Dr. Levi Pereira, e o grupo de pesquisa Pensamento Social e Processos Históricos, liderado pela professora Dra. Célia Foster Silvestre (UEMS). As parcerias se realizam em reuniões de estudo, projetos de extensão e de pesquisa, palestras, GTs em eventos, publicação de trabalhos em coautoria, orientações, formação docente e participação em bancas de graduação, mestrado e doutorado. A publicação contou com o apoio fundamental da FUNDECT-MS, pois foi contemplada com recursos da Chamada Fundect/SECTEI n. 26/2015, PUBLICA-MS.

Os integrantes dessa rede desenvolvem ações sistemáticas de pesquisa, formação e extensão entre os Kaiowá e os Guarani, alguns com longa experiência entre esses povos, outros como estudantes de graduação e pós-graduação. O reconhecimento e o respeito aos povos indígenas têm balizado a realização desse campo de pesquisa. Os capítulos desta obra apresentam parte das sistematizações dos estudos desenvolvidos pelos autores entre os Kaiowá e os Guarani, e alguns indígenas estão incluídos como autores.

Os Kaiowá e os Guarani constituem coletivos étnicos que vivem ao sul do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Também vivem em territórios de outros Estados nacionais, como Paraguai, Bolívia, Argentina e Uruguai, onde também se encontram potenciais interessados nos textos reunidos neste livro. Trata-se de povos que vivenciam, desde o período colonial, condições históricas de expropriação de suas terras, cujos conflitos foram acirrados a partir de meados do século XX. O confinamento territorial que os atinge provoca sérios impactos em seu modo de vida. Entretanto, desde a década de 1980, esses grupos estão mobilizados para reaver seus territórios e neles se (re)organizarem, segundo seus modos próprios de viver.

Esta obra reúne textos que apresentam saberes, socialidades e formas organizacionais e de ocupação territorial que fazem parte das vivências desses coletivos

étnicos na atualidade, no contexto espacial e histórico de Mato Grosso do Sul. As professoras Marcilene Lescano, indígena kaiowá, e Veronice Lovato Rossato discutem os processos de transmissão dos valores e saberes tradicionais praticados até hoje, trazendo para o centro da reflexão a espiritualidade e a cosmovisão, com atenção às formas de manifestação, gestos, movimentos e emoção. Discutem o argumento de que muitas pessoas, principalmente os jovens, afirmam que não existem mais práticas tradicionais, nem valores ensinados pela educação familiar e comunitária, que ninguém mais sabe como deve se comportar um bom kaiowá, que a língua materna já quase não é mais falada, enfim, que a cultura tradicional dos Kaiowá não se manifesta mais na vida cotidiana. Discutindo tais formulações, as autoras entendem que há um currículo tradicional oculto no meio das famílias e grupos de parentelas. Desse modo, a pesquisa que embasou o primeiro capítulo registrou e sistematizou algumas práticas tradicionais e educativas que seguem sendo praticadas nos coletivos kaiowá e guarani, mesmo que ressignificadas por influência de outras cosmovisões.

Lauriene Seraguza Olegário e Souza aborda as grandes assembleias realizadas pelos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul — material que faz parte de sua dissertação de mestrado em antropologia —, especificamente a temática das assembleias das mulheres kaiowá e guarani, conhecida como *Aty Kuña Guasu*. Essas assembleias possibilitam a participação das mulheres nas discussões sobre temas do cotidiano — que as atingem diretamente —, mas discutem também temas que envolvem o seu entorno, como o acesso à terra e aos recursos naturais, relações de gênero, organização social, saúde, educação e direitos indígenas em geral. Nesses espaços, as mulheres, majoritariamente, são donas da fala pública e tocam as discussões que perpassam, também, por suas construções de sexualidade, que se refletem diretamente no modo de os Kaiowá e os Guarani se organizarem na atualidade. Desse modo, analisa 1) a participação política de homens e mulheres nesses espaços; 2) a discussão sobre sexualidade e relações de gênero suscitadas pelos participantes das assembleias; 3) o histórico dessas assembleias das mulheres kaiowá e guarani.

Silvana Jesus do Nascimento apresenta dados de sua dissertação de mestrado em antropologia na UFGD e da pesquisa de doutorado em antropologia, em andamento na UFRGS, analisando as tensões vivenciadas pelas agências de proteção à criança e ao adolescente. Tais tensões originam-se na busca de compatibilização do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) com a organização social, os costumes e tradições, valores e moral dos índios kaiowá. Para discutir os

problemas de tais procedimentos, traz um estudo de caso, o de Maria e seus irmãos — nomes fictícios de crianças indígenas kaiowá que passaram por processos de abrigamento, adoção por pessoas não indígenas e reinserção em seus coletivos de origem. Esse caso etnográfico demonstra que nem sempre o aparato do Estado tem dado conta de perceber, reconhecer e respeitar as especificidades culturais envolvendo os índios, como está expresso na Constituição Federal de 1988 (CF88).

As professoras Marina Vinha e Veronice Lovato Rossato refletem a respeito de metodologias investigativas nos coletivos guarani e kaiowá, com o objetivo de apontar fatores significativos que contribuem para a realização de pesquisas realizadas em tais contextos, seja por indígena pesquisador de sua própria cultura seja por pesquisador não indígena, mas envolvido com as especificidades dessa população. As reflexões surgem da experiência das autoras: (i) Vinha — formada na área de Educação Física, cujo mestrado (1999) e doutoramento (2004) tiveram foco na abordagem socioantropológica do movimento humano — atua, desde 1991, na formação de professores indígenas kaiowá e guarani e em pesquisas com os Kadiwéu, habitantes na fronteira com a Bolívia; (ii) Rossato tem seu foco de pesquisa com os Kaiowá e os Guarani, de MS, com base no seu longo percurso de atuação na formação de professores indígenas desta etnia, desde 1985: inicialmente, no Conselho Indigenista Missionário (CIMI), e, posteriormente, no magistério público, em nível Médio e Superior, com pesquisas a respeito dos resultados da escolarização entre os Kaiowá e os Guarani.

Selma das Graças de Lima apresenta parte de sua dissertação de mestrado em antropologia, procurando compreender, por meio de desenhos, os motivos que levam alunos indígenas a buscarem as escolas da cidade, tendo em conta que em seus locais de moradia é oferecido o ensino, em escolas indígenas, com o objetivo de promover uma educação voltada para o atendimento das características organizacionais e das práticas culturais indígenas, em consonância com a legislação brasileira. A pesquisadora é também professora efetiva da rede estadual de ensino e leciona para alunos indígenas na cidade de Dourados, o que facilitou a proximidade com o universo pesquisado.

O linguista João Machado, indígena kaiowá, e Levi Marques Pereira, pesquisador da UFGD, abordam as implicações entre a atribuição de nomes de parentelas, com objetos e territórios considerados sagrados pelos Kaiowá. A abordagem é realizada com base no modo como tais elementos da cultura material aparecem nas práticas religiosas kaiowá, na trajetória histórica das parentelas e nas modalidades de assentamento. A pesquisa foi realizada entre lideranças reli-

gias que atualmente vivem nas aldeias Bororó e Jaguapirú da Terra Indígena de Dourados. O sexto capítulo procura demonstrar como, na percepção dos xamãs, os nomes atribuídos às parentelas e a relação com os artefatos de uso ritual estão intrinsecamente imbricados com os locais nos quais se radicaram no passado e que também foram palco de realizações de rezas e rituais coletivos. Dessa forma, o território de ocupação tradicional se apresenta balizado por referenciais próprios à cultura kaiowá, que envolvem a tríade aqui identificada: a) os nomes dos líderes de maior expressão nas parentelas; b) os artefatos de uso ritual, de pertencimento exclusivo de cada parentela, como módulo organizacional que também atua como um grupo de reza, e; c) os territórios de fixação das parentelas.

As professoras Aline Castilho Crespe (UFGD) e Célia Foster Silvestre (UEMS) abordam as condições históricas de expropriação de terras dos Kaiowá e dos Guarani, os impactos do confinamento em seu modo de vida e suas mobilizações para reaverem seus territórios e neles se (re)organizarem, segundo seus modos próprios de viver. O texto apresenta elementos históricos e culturais referentes a esses coletivos étnicos, por meio de categorias nativas como *teko porã*, *tekoha* e *kokue*, procurando os caminhos da relação entre a produção de pessoas, a produção de alimentos e as alternativas da produção econômica, no modo de vida guarani e kaiowá, ou *nhande reko*.

O objetivo geral desta obra é apresentar textos com enfoque histórico e antropológico a respeito das práticas culturais dos Kaiowá e dos Guarani em MS. O foco está nas relações de gênero e geração, nos saberes indígenas, nas suas formas de socialidades e nos modos organizacionais, referentes à produção de formas específicas de territorialidade. Os textos proporcionarão a ampliação do conhecimento a respeito das configurações sociais indígenas em MS e das transformações resultantes dos processos históricos pelos quais passaram nas últimas décadas. Em seu conjunto, constituem uma contribuição para a divulgação da história e das expressões culturais desses povos, o que pode auxiliar na formação de pesquisadores e atuar também na diminuição do preconceito a que estão expostos. Contribui também para dar publicidade aos estudos realizados por grupos de pesquisas de universidades radicadas em MS, mas inseridos em redes de pesquisas que envolvem pesquisadores de centros de investigação situados fora do Estado. O livro está direcionado à formação de alunos do ensino médio, graduação, pós-graduação e professores de escolas indígenas.

Espera-se, assim: a) apresentar e divulgar os resultados de pesquisas desenvolvidas entre os Kaiowá e os Guarani, especialmente as que se referem aos sabe-

res, socialidades e territorialidades próprias desses coletivos étnicos; b) fortalecer e divulgar os estudos e pesquisas desenvolvidos por integrantes dos grupos de pesquisa envolvidos; c) fortalecer e consolidar as parcerias entre pesquisadores e instituições envolvidas; d) contribuir para o fortalecimento dos estudos antropológicos no Estado de Mato Grosso do Sul e para a divulgação dos saberes indígenas e da história dos povos indígenas no MS.

Levi Marques Pereira  
Célia Foster Silvestre  
Diógenes Egídio Cariaga  
**Organizadores**



## SABERES TRADICIONAIS KAIOWÁ NA RESERVA TAQUAPERI<sup>1</sup>

Marcilene Martins Lescano  
Veronice Lovato Rossato

Este capítulo é fruto de pesquisa etnográfica<sup>2</sup> sobre algumas práticas educativas tradicionais dos Kaiowá — *teko mbo'e* — realizadas na reserva indígena Taquaperi, município de Coronel Sapucaia, Mato Grosso do Sul. A primeira autora é Marcilene Martins Lescano, da etnia kaiowá, professora na escola indígena da reserva e membro da comunidade onde a pesquisa foi realizada, onde mora há 32 anos. Veronice Lovato Rossato, a segunda autora, é indigenista e professora, atuando há bastante tempo com os Kaiowá e os Guarani do cone sul de MS. Acompanhou a pesquisa desde o início e participou da sistematização dos conhecimentos coletados e adquiridos, esforçando-se por manter o estilo de narrativa da primeira autora.

Marcilene é filha de família extensa de grande prestígio, tendo vivido e aprendido as normas do *teko katu* (“bom modo de viver tradicional kaiowá”). Sua família, da geração de seu pai e de sua mãe em diante, recebeu grande influência da Missão Presbiteriana, instalada nos limites das reservas a partir de 1928, como aconteceu com a grande maioria dos grupos familiares que foram confinados nas reservas, a partir de 1915. Sua mãe se “converteu” ao Cristianismo aos 12 anos, quando foram morar na reserva; antes sua família vivia nas fazendas. Seu pai, no entanto, recebeu a educação tradicional kaiowá, cujas práticas manteve até quase o final de sua vida, servindo de inspiração e fonte de conhecimento para a pesquisadora indígena. Ele conhecia a doutrina da igreja, mas, mesmo assim, nunca se

---

1 Este texto foi revisado pelo antropólogo Dr. Levi Marques Pereira, que contribuiu com importantes comentários.

2 A pesquisa foi realizada como trabalho de conclusão do curso *Teko Arandu*, da UFGD.

converteu, porque “sempre foi firme na tradição familiar, em cantar seus cantos e, ao mesmo tempo, aprendia com outros sábios passando por vários lugares”.

Apesar de considerar ter vivido sempre de acordo com a tradição, as circunstâncias que levaram o pai de Marcilene à morte — conforme interpretação dela e de outros crentes e não crentes — indicam a situação de “fronteira cultural”<sup>3</sup> em que vivem os Kaiowá dessa região:

No ano de 2012, as coisas foram mudando com a doença que o meu pai sentia no coração, durante quatro meses, e chegou a falecer na mesa de cirurgia, quando tentaram recolocar o coração de volta, que não coube no lugar porque era muito grande, inchava fora do normal. Quando adoeceu, as igrejas da reserva falavam que ele não ia sarar porque era uma obra de feitiçaria que já tinha tirado a alma dele, era o momento dele acreditar em Deus para alcançar a salvação. Foi quando meu pai realmente acreditou e se converteu e, bem no último de sua vida, soube fazer até oração para Deus. Mas todos nós, da família dele, sabíamos que ele nunca ficava doente e nem tinha problema no coração, por isso temos motivo suficiente de acreditar, de início até o fim, que esse fenômeno comportava causas não naturais.

A educação recebida por Marcilene foi bastante eclética. Foi educada principalmente pelo pai e pela mãe: “os conselhos deles sempre foram para respeitar e aprender a fazer as coisas certas”. Conta que seu pai sempre levava toda família para as rezas e outras festas tradicionais, e a mãe levava para a igreja. Os outros da sua família “jamais” lhe ensinavam sobre a tradição. A mãe sabia muito pouco e o pai não falava nada, “por causa que a minha mãe é da igreja presbiteriana, por isso sempre fui contra o meu pai por ser diferente, com sua crença diferente, e sempre foi contra as igrejas”. Mas a avó Nolária também, sem perceber, lhe ensinava “esse currículo oculto” da tradição. Também aprendeu coisas boas e ruins nas escolas, nos cursos e nos lugares que frequentava, “mas sempre priorizava as coisas boas”. Diz que só não gostou de ter casado muito cedo, mas foi a vontade de seus pais: “talvez Deus quis assim, era o destino”.

A pesquisadora afirma que, apesar das diferenças de crenças entre seus pais, ambos lhe deram todo apoio para a realização da pesquisa. Por isso iniciou seu relato com um agradecimento à sua família, que a apoiou e depositou confiança na realização da pesquisa que subsidia a discussão aqui disponibilizada ao leitor. Tais agradecimentos se estendem às pessoas da sua aldeia que a receberam, ouvi-

---

3 Este conceito vem dos estudos culturais, aqui tomado de empréstimo.



ram e compartilharam seus conhecimentos e seus saberes tradicionais. Segundo Marcilene, essas pessoas se apresentaram como “muito humildes e verdadeiras, pessoas que procuram preservar sua tradição, língua e costumes, mantendo a sua identidade étnica como Kaiowá”.

O presente texto recebeu a contribuição da segunda autora, com destaque (entre aspas ou recuado) para as expressões que Marcilene utilizou no relato inicial de sua pesquisa, próprias do estilo de narrativa dos Kaiowá<sup>4</sup>. Ela afirma que realizar a pesquisa foi um enorme desafio e exigiu o reordenamento de muitos hábitos, começando pela necessidade de visitar as pessoas que não eram do seu círculo social ou eclesial e buscar interagir com elas, na condição de pesquisadora. Até porque, lembra ela, antes nunca costumava sair de casa, conforme o costume que aprendeu dos seus pais. Visitar as casas abriu um novo horizonte de interação, pois, em toda parte que visitou, pôde observar que seus entrevistados “eram pessoas muito felizes, demonstravam sua alegria e se preocupavam com o bem-estar da visitante, gostavam de convidar para o que têm de comida, seja da caça ou de casa”.

O objetivo da pesquisa foi identificar e registrar vários processos de transmissão dos valores e saberes tradicionais praticados até hoje, “especialmente quanto à espiritualidade e cosmovisão, como se manifestam, quais os gestos, movimentos e emoção de quem os pratica e transmite”. Muitas pessoas, principalmente os jovens, dizem que não existem mais práticas tradicionais, nem valores ensinados pela educação familiar e comunitária, que ninguém mais sabe como deve se comportar um bom kaiowá, que a língua materna já quase não é mais falada, enfim, que a cultura tradicional dos Kaiowá não se manifesta mais na vida cotidiana. Entendemos que não é exatamente esta a realidade e acreditamos que há um currículo tradicional oculto no meio das famílias da comunidade. Desse modo, esta pesquisa procurou registrar e sistematizar as práticas tradicionais e educativas que ainda existem na aldeia, mesmo que ressignificadas por influência de outras cosmovisões.

Essas práticas foram observadas e registradas ao vivo, promovidas ou descritas, por meio de entrevistas realizadas com os sábios que conhecem e se empenham em praticar o *teko katu*, os quais se sentiram estimulados e valorizados, procurando mostrar o que sabiam. É surpreendente a quantidade de conhecimentos

---

<sup>4</sup> Optamos por essa forma com o propósito de assegurar o estilo da narrativa adotado na redação do trabalho de conclusão de curso da primeira autora, para não desconfigurar o jeito indígena de narrar.

e práticas que ainda existem na aldeia: “causam emoção em quem se dispõe a ver e aprender, porque essa é a âncora da vida do Kaiowá, apesar de escondida ou sufocada”.

A pesquisa etnográfica teve como objeto os processos de transmissão dos valores e saberes tradicionais praticados hoje, pelos Kaiowá, na Terra Indígena Taquaperi. Consideramos a pesquisa como uma maneira de fortalecer e valorizar o mundo kaiowá e guarani em suas formas peculiares de ser e de viver, especialmente quanto à espiritualidade e cosmovisão. Como objetivos específicos, a pesquisa procurou descrever as práticas tradicionais, para conhecer melhor suas funções e seus valores, além de envolver os alunos da escola da aldeia, “para que conheçam e aprofundem estes conhecimentos e encarem sem medo e sem desconfiança essas verdades tradicionais”.

Trata-se de pesquisa engajada, que parte do pressuposto de que discutir as questões referentes à tradição contribui para “incorporar e praticar um pouco de cada fenômeno que a natureza e a cultura oferecem, não só guardar na memória”, como perspectiva de um passado distante. Esta pesquisa, portanto, teve a intenção de registrar, para mais tarde divulgar, as práticas e saberes tradicionais da aldeia, na escola, comunidade e sociedade em geral, a fim de que as novas gerações conheçam, respeitem e pratiquem esses valores. A proposta política é a de “valorizar e incentivar os mais velhos, os que têm o dom de curar, orientar, educar, através de suas rezas, cantos e outros, para que não sintam mais vergonha e possam repassar seus conhecimentos, com tranquilidade e segurança”. Consideramos que a valorização e o interesse, por parte dos jovens, só virá quando eles forem expostos a esses conhecimentos; e o presente trabalho pretende ser uma contribuição nesse sentido.

Como metodologia, foram usados recursos da observação etnográfica, de entrevistas e participação direta em rituais, além da descrição das próprias experiências da primeira autora, como membro da comunidade indígena. Primeiro, foi feito o levantamento de pessoas que fazem alguma coisa no âmbito tradicional, seja nas famílias extensas<sup>5</sup>, seja com os que praticam curas físicas e espirituais — *ñanderu* e *ñandesy* (rezador e rezadora), *yvyrá'ija* (ajudante do rezador), *porahéiva* (os que sabem os cantos tradicionais) e benzedeiros/benzedoras — seja, ainda, com os artesãos, parteiras etc. A abordagem começou com a aproximação a essas pessoas, com cautela, fazendo visitas informais a elas para conquistá-las e colocá-

---

5 Famílias extensas: denominação antropológica para a forma de organização familiar kaiowá e guarani — difere da família nuclear.

-las a par dos objetivos da pesquisa. Depois, individualmente, foram realizadas as entrevistas com essas pessoas, em suas casas.

Como desdobramento da pesquisa, foram feitas atividades com alunos de 5º e 9º anos do Ensino Fundamental, por meio de um questionário aplicado a eles, como prática docente, quando escreveram sobre seus conhecimentos e suas experiências tradicionais. Também foram convidados para a escola os mestres tradicionais para explicar a função de cada tipo de rezador e o significado de cada prática, durante a Semana dos Povos Indígenas, em abril de 2010.

A experiência direta de Marcilene foi uma atividade importante descrita no trabalho: constou de participação em eventos tradicionais como *jeroky guasu*, que é um ritual de cantos e danças, *guahu*, *kotyhu* e *guachire* (tipos de canto/dança), *ñemongarai* (batizados) e velório — envolvendo diferentes cantores, com a participação dos alunos, professores e demais pessoas da comunidade. Registramos essas práticas, por escrito, como se manifestam, quais os gestos, movimentos e emoção de quem as executa e as transmite nos locais onde ainda são praticadas ou quando promovidas na escola. Também abordamos uma análise feita por Enoque Batista<sup>6</sup>, professor kaiowá morador da aldeia. A leitura bibliográfica buscou verificar como se deram, entre os Kaiowá e os Guarani, as práticas aqui estudadas em outros lugares e outras épocas.

## A reserva de Taquaperi

Os dados sobre a aldeia foram sistematizados com base nas pesquisas com os mais velhos, feitas por Marcilene. Por isso, muitas informações aqui registradas seguem a interpretação dos entrevistados, segundo suas próprias lógicas. A Terra Indígena Taquaperi está localizada na BR 289, em Coronel Sapucaia, entre a fronteira com o Paraguai e Amambai, em Mato Grosso do Sul. Antes, esse *Tekoha* era chamado de Cerro Perón. Na época da Guerra do Paraguai, essa terra era um *tekoha guasu* (amplo território, com várias aldeias que agregavam uma ou mais famílias extensas em cada uma). Quando começaram a demarcação, devolveram apenas um pedaço de suas terras, que passou a ser chamado Taquaperi<sup>7</sup>, dentro do *tekoha guasu* Cerro Perón. No início foram demarcados 3.600 hectares, mas,

---

6 Enoque Batista é membro da Igreja Presbiteriana, mas não nega o que aprendeu de seu pai e sua mãe, valorizando os saberes indígenas. Para ele é possível haver sintonia entre as práticas tradicionais e o Cristianismo. Marcilene garante que ainda vai fazer pesquisa sobre esse assunto.

7 Taquaperi foi demarcada em 1928, durante o período do Serviço de Proteção ao Índio.

segundo os entrevistados idosos kaiowá, como sua bisavó Nolaria Velasques, ainda viva, com o decorrer do tempo, o contato com a sociedade não indígena foi aumentando e tomando conta de suas terras, como também das matas virgens, e se apropriando de outras riquezas como ype branco, ype roxo, ype amarelo e pau-brasil<sup>8</sup>. O interesse da Cia. Mate Laranjeira pela erva-mate nativa deu início à aproximação dos fazendeiros com o líder do grupo chamado *capitão* (que é uma invenção do Marechal Candido Rodon).

Mesmo sendo área demarcada, a reserva foi diminuída de 3.600 para 1.877 hectares, divididos em quatro regiões chamadas Takuaperi, Manga'i, Takuara e Cerro. O antropólogo Levi M. Pereira nos explicou, durante a pesquisa, que a cada uma dessas regiões corresponde uma unidade de ocupação, com predominância política de uma parentela, o que institui grande complexidade organizacional à reserva e produz uma dinâmica política que a diferencia de outras reservas, com configurações distintas. Naquela época — contam os velhos kaiowá —, seus antepassados viviam sem a “proteção dos brancos” e tinham seus próprios recursos para viver em paz:

Todas as noites praticavam suas rezas e cantos, protegendo-os de todos os males que rondavam o seu *tekoha* como: branco, onças, doenças; também agradeciam aos donos da mata pela alimentação que lhes forneciam. Quando os mais velhos se sentiam cansados, já tinha pessoas prontas para servir e substituir o seu lugar que era preparado desde pequeno pelo *yvyrá'ija ñanderu*, aquele que sabe curar, livrar do mal e ensinar as boas regras da vida, como se proteger dos animais selvagens. Também conheciam *teko-papa*, uma reza que nenhuma outra pessoa é autorizada a praticar e utilizar, somente a pessoa preparada para isso, que é para eliminar os inimigos humanos, pois naquela época não sabiam se adaptar a estranhos, o que, para eles, era totalmente esquisito, assustador e diferente. (Narrativa de velhos, coletada por Marcilene).

Também não conheciam os usos da língua portuguesa, porque “o idioma que dominavam era a língua pura”, sem empréstimos de nenhuma outra. Por essa dificuldade de comunicação, “o Capitão não tinha conhecimentos suficientes para dialogar de forma coerente, por isso sempre perdia pedaço de terra para

---

8 Os Kaiowá idosos citam, como exemplo de riqueza, o pau-brasil, que, segundo eles, existia nessa região, o que indica que eles fazem conexão entre a perda da terra no âmbito local, com o evento histórico da chegada dos brancos no litoral, que ocorreu há cerca de quatro séculos antes. (Interpretação de Levi M. Pereira, na revisão do texto).

os brancos que diziam que iriam comprar, mas não recebia nada, era enganado, tirando-lhe as terras e colocando em seus nomes”.

Hoje existem vários tipos de religiões de outras culturas, as quais, na concepção dos Kaiowá de Taquaperi, atualmente são importantes para a comunidade, pois “ajudam a tirar as pessoas do alcoolismo: muitos estão perdendo o rumo de suas vidas, sem conhecer a própria raiz e para que rumo caminhar, mas com ajuda de outras religiões não indígenas têm grandes avanços para refletir a própria vida cotidiana”. A população vem aumentando e “a terra está diminuindo a cada dia, pois não consegue mais abrigar as famílias extensas”, as quais, mesmo assim, continuam falantes da língua indígena e mantendo a própria cultura tradicional como as danças, rezas, cantos e outros valores, como a educação no âmbito da família e da parentela.

O contato com a sociedade não indígena trouxe grande impacto social, cultural e econômico, e muitas famílias assimilaram facilmente essa outra cultura por não saberem recuar e se defender. “Mesmo querendo, suas chances eram poucas, por não saberem se comunicar, dialogar e negociar” [a partir da língua e valores da sociedade não indígena, que sempre se portou de modo autoritário e intransigente, completa Levi Pereira<sup>9</sup>]. Por isso, “nossos antepassados foram roubados, enganados, maltratados, violentados, estuprados e judiados, passando por situações que jamais passariam, conforme a tradição cultural”. A chegada dos colonizadores também trouxe a educação escolar, com impactos positivos e negativos, “de outro mundo para as sociedades indígenas de Mato Grosso do Sul”.

Com essa aproximação da sociedade envolvente, os mais velhos contam que começaram a passar por humilhações, fazendo-os sentir-se envergonhados e pisoteados. A partir daí, “eles perderam muito a sua autoridade, a autonomia de decidir, de falar, de repassar sua sabedoria, trazendo como consequência a desvalorização do conhecimento e do ensinamento do *teko porã* (vida reta)”. Segundo eles,

[...] o *teko porã* ensina a andar no caminho certo, a gostar do próximo, a compartilhar a sabedoria que aprendem com os mais experientes e respeitados, a transmitir aos outros a alegria de viver em paz e harmonia. Através de seus ensinamentos, esse comportamento bom, que é a alma dos Guaraní e Kaiowá, partia e deve partir de dentro da vivência familiar, da vida cotidiana, como a obediência. (Marcilene).

---

9 Acréscimo na revisão do texto.

Os velhos explicaram ainda que os jovens, para saber como se comportar no dia a dia, precisam ouvir os aconselhamentos sobre saúde (*tesãî*), tais como: levantar cedo para tomar banho gelado, antes dos mais velhos, “para espantar a preguiça de seu corpo e de sua alma”; antes do sol sair precisa fazer *jehovasa* (saudação), para se livrar do mal que lhe espera no caminho. Esse tipo de reza deve acontecer ao caminhar, ao entrar nas matas, ao ir às caçadas, ao ir à roça e a vários outros lugares.

Segundo os ensinamentos tradicionais, as crianças, jovens e adultos, principalmente as moças, devem ficar atentos ao que lhes ensinam. As moças precisam saber cuidar da caça, como limpar e cozinhar com cuidado, porque, “se fizerem de qualquer jeito, podem transmitir azar a quem caçou, que nunca mais terão outra sorte ao caçar”. Devem saber cuidar de outras coisas da vida doméstica, ajudar a mãe a fazer vestuário para rituais, como *jeguaka* (cocar), *pochito* (ponchinho), *chiripa* (espécie de saia), *tumbykua* (ou *chumbe* — cinto largo), *po’i* (colar usado só nos rituais) e outros objetos, como *gyrapape* (arquinho), *hu’y* (flechinha), *mbaraka* (chocalho), *mimby* (flautinha) e outros. Também devem saber fazer bebida tradicional, como *chicha*, feita de milho e cana de açúcar, e comidas típicas de milho e batata, além de saber cuidar de outros tipos de cultivos da roça, com a ajuda e incentivo da família.

“A educação tradicional (*mbo’epy*) é transmitir vários tipos de sabedoria para cada idade, ao ser criança, jovem e adulto, de ambos os sexos”. Por isso, na época mais antiga, os mais velhos eram contra a educação escolar imposta para os índios, porque “arrancavam suas crianças, seus netos de seus braços para ensinar-lhes outra coisa, deixando de lado seu próprio ensinamento tradicional”. Segundo eles, a escola ensinava de outra forma, fora do sistema cultural: ler e escrever, para tornar-se “civilizado”. Assim:

[O] conceito que é da sociedade não indígena, etnocêntrica, que acha que a sua cultura é melhor do que a outra, e que os outros [os indígenas] são inferiores, atitude que considero preconceituosa e sem escrúpulos, tendo como consequências imediatas a desobediência, a inveja, o desrespeito e a desmoralização de si mesmos. (Marcilene).

Hoje, no entanto, a comunidade de Taquaperi percebe que a educação escolar indígena é um “meio para saber manejar outros recursos tecnológicos, como os meios eletrônicos de comunicação, para escrever, ler e compreender o mundo e o raciocínio dos não índios”. Isso pode ser importante para:

Saber lutar com direitos iguais e estar conscientes para a retomada das terras, além de divulgar as histórias, os valores e os conhecimentos do povo kaiowá, através dos estudos antropológicos, sociológicos, filosóficos e linguísticos, fortalecendo a nossa ciência e a nossa raiz, que é a língua guarani que, mesmo sendo dinâmica, ela é a nossa identidade cultural como Guarani ou Kaiowá. (Marcilene).

Atualmente, a partir da Constituição Federal de 1988, as leis brasileiras garantem muitas coisas favoráveis às sociedades indígenas, “para lutar pelo direito de projetar o nosso futuro, conforme os nossos sonhos almejados”, como a educação escolar indígena, específica, diferenciada, intercultural, bilíngue e comunitária, na qual todos têm direito à voz, “para opinar, recuar ou decidir sobre o que queremos para nossa comunidade e crianças”.

A reserva Taquaperi possui uma escola indígena, com nome *Nãnde Reko Arandu* (nosso “viver e aprender”), criada em 2002, que procura implementar:

Processos próprios de aprendizagem, com currículo e calendário próprios, com um projeto político pedagógico em construção juntamente com a comunidade, de forma ampla e discussão contínua, sem a previsão definida para finalizar os projetos, porque cada dia surgem coisas novas para serem analisadas e discutidas no coletivo. (Marcilene).

Em 2010, estavam matriculados 667 alunos de 1º ao 9ºano do Ensino Fundamental, falantes da língua indígena, os quais, a partir do 2ºano, estudam também a língua portuguesa, com o objetivo de dominar as duas línguas, tanto na oralidade como na escrita. E “para fazer a escola e a comunidade crescer com uma ação intelectual observadora e crítica, tanto do lado positivo como do negativo”, estavam atuando 20 professores indígenas.

Foi por meio dessa escola que Marcilene iniciou seu trabalho de pesquisa. A opção de escrever sobre este tema se deu, em primeiro lugar, porque ela quis valorizar os mais velhos da sua comunidade, ouvindo e aprendendo sobre sua sabedoria, porque reconhecia que não conhecia muito as práticas e valores tradicionais. Essa consciência começou quando ingressou no curso *Ára Verá*, durante o qual buscou se “convencer e entender muitas coisas que tinha desconhecido por falta de incentivo e oportunidade de ouvir. Mas quando descobri, fui atrás de mais informação, mesmo assim, ainda preciso esclarecer muitas coisas ‘escondidas’”.

Assim, Marcilene resolveu investigar sobre a educação tradicional, a religião e a sabedoria que existem na comunidade de Taquaperi, principalmente

com os caciques ou rezadores (*ñanderu*) e com outros conhecedores dessa realidade, que realmente praticam esses conhecimentos, como as *ñandesy* (rezadora), *yvyra'ija*, *johchakáry*, *opurahéiva*. Os *Yvyra'ija* são discípulos dos *ñanderu* e o *ñanderu* também é chamado *johchakáry* (aquele que vê coisas que as pessoas comuns não veem) ou *opurahéiva* (pessoa que conhece todos os tipos de cantos). Ficou sabendo da importância de cada manifestação cultural, como as danças e as rezas:

Cada uma dessas manifestações tem seu significado para cada tipo de doença, emoção, para dar equilíbrio para a pessoa; cada uma tem sua espiritualidade, sua cosmovisão. Sinto-me extremamente comovida com as crenças, religiões e festas que acontecem no cotidiano dessas pessoas, porque essa é a âncora da vida do mundo kaiowá. (Marcilene).

Na aproximação dos anciãos para saber sobre esses contatos com deus Tupã (*Ñanderuvusu*), foi realizado o registro de várias formas de manifestações culturais e seus significados, “as fontes principais de espiritualismo, como se manifestam, quais os gestos, movimentos e emoção de quem as pratica e transmite, para fortalecê-las e divulgar a sabedoria tradicional para a nova geração, que é o nosso futuro”. Marcilene, com muita propriedade, fala sobre o papel do pesquisador indígena:

Este é o perfil de um bom pesquisador e observador para avançar, porque aquilo que aprendemos e descobrimos não é por acaso, ali estão depositados confiança, respeito, valor e orgulho de ser uma nação etnicamente diferente. Essa experiência precisa ser divulgada e repassada para a comunidade, como tema amplo e extenso para ser tratado na educação tradicional e na educação escolar. Apenas saber conhecimentos em forma de memória não é suficiente, precisamos incorporar e praticar um pouco de cada fenômeno que a natureza e a cultura nos oferecem, mas estão escondidos ou sufocados.

Muitos indígenas de Taquaperi, segundo Marcilene, nunca se interessaram em aprofundar esses conhecimentos e demonstram desconfiança sobre o assunto, “com medo de encarar essas verdades tradicionais de frente”, pois são influenciados por outras cosmovisões, principalmente vindas de religiões evangélicas e pentecostais e de escolas não indígenas. Essas pessoas acham que é difícil chegar, conversar, perguntar e promover os rezadores, “sentem vergonha de adquirir coisas que desconhecem e que muitos não aceitam; é comum se amedrontarem ao



se aproximar do *nanderu* e não reconhecem que este é conhecedor dos universos que compõem a cultura”.

Hoje, muitos mestres tradicionais não querem conversar a respeito, porque pensam que não é importante para os outros e que estes querem ouvi-los apenas para zombar deles, por isso muitos recuam e não querem falar. No entanto,

É preciso reverter essa situação, entrando em contato com os mais velhos, antes que se acabem. Aproximando-se deles com cautela, assim não será perdida essa sabedoria, que muitos precisam ouvir, conhecer, guardar na memória e por em prática, com objetivo de manter a própria identidade étnica. Além disso, divulgando estes valores e sabedoria para outros povos e para a sociedade nacional é uma forma de mudar a imagem negativa que os outros têm sobre os Guarani e Kaiowá. (Marcilene).

Pela observação do cotidiano, a pesquisadora percebe que, atualmente, muitos jovens e os mais novos estão se adaptando e vivendo outra vida totalmente diferente da cultura tradicional, “porque conviveram e aprenderam com a própria família através do contato com a sociedade não indígena e através das igrejas”. Também a forma de alimentação, segundo ela, é adquirida de uma maneira muito diferente da própria vivência do dia a dia. A pesquisadora indígena entende que as influências para aderir ao *teko pyahu* (jeito novo de viver) vêm mais dos familiares,

Dependendo se a família deixa ou não, por causa da doutrina de igreja; mesmo assim, muitos adolescentes fogem desse caminho e aproveitam as coisas de mau jeito, misturando com uso de drogas e bebidas alcoólicas e acabam perdendo sua vida muito cedo. Quando é assim, a única solução é a saída para o *TEKO PORÁ*, é somente o caminho da igreja, para salvar sua vida.

Entretanto, Marcilene analisa que “eles não têm culpa desta situação, porque desde o início, pela imposição do pensamento dos não índios, tivemos que abandonar a nossa língua e a nossa cultura, para deixar de ser índio”. Segundo ela, “essa idéia era tão forte que muitos foram aculturados<sup>10</sup>, pois foram massacrados pelo avanço da sociedade nacional sobre seus territórios e cultura, encontrando-se numa situação de quase um genocídio”.

---

10 Expressão oriunda dos estudos de aculturação e muito frequente no senso comum, que tende a considerar os Guarani como aculturados.

Schaden (1974) já explicava em 1954 esse fenômeno, pois, segundo o autor:

Todas as esferas da configuração cultural guarani, [...] revelam influências profundas do ponto de vista da aculturação, sofridas em duas épocas distintas e em situações de contacto essencialmente diverso. As primeiras, do tempo das missões jesuíticas, afetaram especialmente o sistema religioso, no tocante às cerimônias, como a doutrina, mas não conduziram, como resultado final, a desintegração da cultura, a não ser de modo parcial e em certas comunidades; após a expulsão dos missionários, os elementos alienígenas, na medida em que sobreviveram, foram integrados de maneira satisfatória no sistema cultural aborígine, sem que este perdesse o seu cunho original. As segundas [...] acompanhados de profunda revolução nas condições de vida, deram origem a um estado de penúria cultural — ora mais, ora menos extrema, segundo as circunstâncias [...] A crise aculturativa se reduz, [...] no plano concreto, à incompatibilidade entre os ideais de vida propostos pela cultura tribal, de um lado, e as formas de existência ligadas à civilização, do outro. [...] Realizam-se [...] os processos de transformação concomitantemente nas várias esferas culturais, em especial pela substituição de valores religiosos e econômicos. (p. 181-182).

No entanto, apesar de tantas “perdas” culturais, Marcilene reconhece que “os *ñanderu* estão aí para mostrar que resistem, mantendo suas práticas tradicionais, muitas vezes invisíveis aos olhos de quem não quer ver”. Schaden (1974) explica ainda que:

De um lado, o relevo dos ideais religiosos no sistema tradicional de valores é responsável pela violência do conflito entre as culturas; do outro, na situação de insegurança e penúria, decorrente dos contactos com gente estranha, o Guarani, em vez de desenvolver atitudes de espírito mais racionais e positivas, reage no plano emocional, por meio de recrudescimento, cada vez mais intenso, de suas vivências místicas. (p. 182).

Segundo Marcilene, é essa a pretensão deste trabalho: mostrar que a tradição religiosa kaiowá ainda é forte na comunidade de Taquaperi, apesar das dificuldades de mantê-la. No próximo tópico são relatados alguns rituais de que a primeira autora participou ou que lhe contaram e explicaram: *mitã jehero* ou batismo (*mitã* = criança; *jehero* = receber o nome); *kotyhu yta* (cantos que dão origem a outros - *kotyhu* = cantos improvisados; *yta* = esteio, base; seria próprio dos Kaiowá); *kotyhu* (cantos com ludicidade, com ritmo mais acelerado e que, segundo a pesquisadora, não seriam originalmente dos Kaiowá); *ñembo'e* (oração, reza); *tihã*; *jehesajava*, *guahu* (canto ritual); *guachire* (mesmo que *kotyhu*); *jeroky*

(dança), *ijapysáva* (benzimentos) e *jejuvy* (suicídio), *moirũ te'ongue* (velório), casamento, aniversário.

## Algumas práticas culturais kaiowá

### *Mitã jehero* – batismo

Marcilene lembra que, no ano de 2006, passou por uma experiência muito interessante quando fez o batismo (*mitã jehero* ou *ñemongarai*) de sua filha caçula, chamada, em nome não indígena, de Thais Fernanda Martins Lescano, nascida em 2006. Naquela época, foi orientada por Rosangela Aquino (28 anos), da etnia kaiowá, nascida na reserva Panambizinho, que também iria batizar seu filho, sendo que a diferença de idade entre o filho de Rosangela e Thais é de um mês de vida. Esta senhora morou, por alguns anos, na reserva Taquaperi e, durante algum tempo, na casa de Marcilene. Durante um ano, em 2005, ela ocupou a função de agente de saúde, com a confiança do capitão da aldeia, mas teve que abandonar esse trabalho porque não deu certo, “por motivo da manifestação de alguns grupos contra ela, e a causa maior foram os ciúmes e inveja das mulheres de sua área por ser mulher solteira e grávida”. De fato, foi uma história sofrida, porque queimaram sua casa e precisou deixar a reserva Taquaperi. A única coisa que pôde fazer foi procurar sua família na aldeia Panambizinho, município de Dourados, para retomar a vida na comunidade de origem.

A pesquisadora recorda que essa mulher era muito nova, mas com bastante experiência sobre a cultura tradicional; sempre falava do seu pai, que é um rezador. Mas Marcilene nunca levou a sério essa conversa. Naquela ocasião, a orientação que Rosangela lhe passou foi sobre a “importância do batismo na vida do ser humano para o desenvolvimento da criança, quando é abençoada para não adoecer facilmente e ser uma criança feliz e saudável”. No batismo “o rezador precisa achar o nome da criança, que é o seu *Tupãrery*” (nome dado por deus). Esse aconselhamento a tocou tão profundamente, que decidiu fazer o batismo de sua filha junto com o da amiga.

Toda a organização e a programação ficaram por conta da amiga. Foram conversar com o rezador João Chamorro e sua esposa, da reserva Taquaperi, para saber como seria o ritual: qual seria o tempo determinado para essa realização e qual o material que ia ser utilizado durante a cerimônia. Essa conversa durou três dias, para haver tempo suficiente de comunicação, para agendar o espaço físico

e o lugar. Por fim, ficou acertado que seria no centro da aldeia, entre a escola, o posto da FUNAI e o posto de saúde. Esse é o grande centro político da reserva.

A amiga avisou Marcilene que tudo estava acertado e pediu-lhe para levar *araity*, um tipo de vela para acender no ritual, e dois litros da bebida tradicional, que é *kagwỹ*, “que não deve faltar de jeito algum”. Esta bebida é “benzida” desde o início dos cantos e rezas e é consumida no encerramento do *ñemongarai*; todos devem compartilhar um pouquinho e nenhuma das pessoas pode sair sem consumir o que o cacique chama de *ygua*. Apesar da distância da casa do *ñanderu* ao local da cerimônia, elas carregaram dez litros de bebida tradicional, que é também chamada *chicha*.

Atualmente, alguns *ñanderu* realizam o ritual acompanhado de bebida alcoólica. “Percebe-se que alguns consomem na medida certa, e outros consomem muito, mas mesmo não perdendo a consciência, ficam *ka’u*, bêbados”, analisa a pesquisadora.

Quando chegou a data e a hora do batismo, foram todos juntos até a casa do cacique: Marcilene, sua família e a amiga Rosângela e seu filho. Chegando lá, em torno das 19 horas, os *ñanderu* e os *yvyra’ija* já estavam fazendo suas rezas e seus cantos, na presença de muitas pessoas. Ao chegar, aproximaram-se e o cacique chamou as mães para sentarem na frente dele, em cima de um banquinho chamado *apyka*. As mães tinham que escolher pessoas para serem madrinhas e padrinhos. Como Marcilene não sabia disso, teve que decidir ali mesmo e escolheu o *yvyra’ija* Celso Benite e sua esposa Maria Benites. O casal tinha trinta e poucos anos, ainda eram pais jovens, mas acreditavam na sua crença e nas festas religiosas. Celso se preparava para ser, futuramente, um cacique (*ñanderurã*), mas sabia que não é fácil se promover nessa função. “Mesmo conhecendo muitos cantos e rezas, não é suficiente para exercer esse cargo, por isso o aprendiz de *ñanderu* precisa observar, aprender e conhecer melhor, juntamente com o cacique, que é seu mestre”, ensina Marcilene. Mais tarde, no ano de 2010, ela soube que Celso abandonou o propósito de ser *ñanderu*, cuja causa maior, segundo ela, foi a falta de fortalecimento da identidade na própria reserva, para que todos se sintam valorizados.

Por volta das 22 horas, os rezadores chamaram a atenção das mães, pois “estava para chegar os nomes das crianças”. Eles continuaram fazendo *jeroky*, “falando com Tupã com sua própria sabedoria e conhecimentos”, e as mães continuavam sentadas, Rosângela com seu filho e Marcilene com sua filha no colo. Finalmente chegou a hora esperada, em torno da meia noite, com todos os acompanhantes da noite, que são as testemunhas. A partir daí todos são chamados

de “compadre” e “comadre”, “e a criança batizado(a) sempre pedirá a benção ao encontrar o rezador que lhe trouxe seu nome do céu aqui ao mundo”. Nesse batizado, a filha de Marcilene recebeu o nome em Guarani de *Racha Mirĩ, Poty Ára Jegua*. Ela não se recorda do nome do filho de Rosangela Aquino. Por último, todos os presentes compartilharam a bebida oferecida e benzida pelo batizado(a). Mesmo que a pessoa não consuma nenhum tipo de bebida alcoólica, precisa pelo menos “relaxar o lábio no copo”, porque, segundo João, “essas pessoas vão receber benção para sempre terem saúde e ficar longe da maldade que os rodeia”. Essa é a regra que deve ser cumprida na realização desta cerimônia.

Para Marcilene, essa experiência foi única, pois não é fácil acontecer sem planejamento; precisam de um tempo determinado e é preciso confiar no papel do *ñanderu*, para a realização desse tipo de cerimônia. Percebeu que “apesar da cultura ser dinâmica, os *ñanderu* nunca deixam de fazer aquilo que sempre fizeram”. Antes era realizada somente com a bebida tradicional, feita de milho, mandioca, batata, cana de açúcar e outras; sempre preparavam essa bebida uma semana antes, “para ficar amarga nessa hora”, ou seja, com o grau alcoólico desejado. A maioria dos *ñanderu* e *ñandesy* afirma que, nesse ponto, a bebida já possui muito álcool, por isso nem precisa consumir muito porque corre o risco de ficar bêbado, perdendo a consciência. Atualmente, mesmo sendo realizada de outra forma (com bebida alcoólica industrializada), “nunca perdem o rumo e o hábito”.

Essa experiência foi muito importante e emocionante para a vida pessoal da pesquisadora. Sua mãe sempre dizia que, quando Marcilene era pequena, ela mesma foi batizada, mas não se recorda desse tempo “e nem pode, porque nessa época era muito pequena”. Mas, a partir do seu batismo, nunca mais se envolveu profundamente nesse tipo de rituais, por isso sempre achava tão distante do ritmo da vida em que foi criada. Quando realizou a cerimônia de batismo de sua filha, porém, percebeu que estava tão perto e que precisava apenas se reaproximar da vida tradicional, ter um pouco mais de curiosidade para conhecer e fazer parte dela. “Essa passagem foi muito importante para mim; os que me acompanhavam e participavam são pessoas que sempre depositaram sua fé, de forma inexplicável, desde antigamente; talvez sejam essas pessoas que anunciam esses conhecimentos às futuras gerações.”

A partir daí, Marcilene diz estar sempre pronta para participar e fazer parte integrante, acreditando e valorizando os caciques, “pois eles são o princípio da [sua] cultura tradicional sobre rituais, com seus diferentes cantos e rezas”, os

quais, hoje, ela ouve bastante, mas não consegue “gravar a música na memória, mesmo decorando a letra”.

Para ser coerente com o propósito da pesquisa e continuar a se envolver mais nas práticas tradicionais, no dia 17 de abril de 2010, durante a Semana dos Povos Indígenas, Marcilene batizou sua filha maior, de nome Giselle Martins Lescano, que nasceu no dia 12 de fevereiro de 1998. A *Nandesy* Inacia Recarte realizou *jeroky*, na sua própria residência, com a participação dos demais caciques, *yvyra'ija* e outras pessoas conhecedoras da tradição religiosa kaiowá. No primeiro e segundo dias, Marcilene não participou porque não estava presente na reserva, mas no terceiro dia ela foi. Toda a família de Jonas Batista, que atualmente é o cacique (capitão) da aldeia, estava realizando “benzimento” aos pais, com o objetivo de passar muito bem o ano de 2010. Naquela ocasião foi realizado, também, o batismo de outras crianças. No quarto dia batizou o trator da comunidade, destinado pelo governo, para fazer um bom trabalho na reserva do Taquaperi.

No último dia, Marcilene aproveitou a espaço para batizar sua filha, seu irmão Denílson Martins e sua irmã Vanessa Martins, ambos adolescentes. Naquele momento, aconteceu um imprevisto: ela deveria ter levado bebidas e velas ou *araity* [*ara* = luz, brilho, etc.; *ity* = cera], mas como nunca prepara as coisas sozinha, acabou esquecendo. Para sua “sorte”, no local havia pessoas que tinham esse tipo de material para emprestar na hora, e ela sentiu muita vergonha, mas a dona da casa lhe disse que não precisava ficar envergonhada, pois isso normalmente acontece. Então, seguiu-se adiante com o ritual.

Na realização deste batismo, Marcilene sentiu-se um pouco diferente da última vez, quando batizou sua filha mais nova, porque “durante toda cerimônia, a menina precisou ter um padrinho e o menino uma madrinha, que ficavam em pé nas costas deles, com a vela acendida até o final do *mborahéi*”. Durou também em torno de quatro horas de reza, “que é a conversa com *Nanderu Tupã*”.

Quando chegou ao final, para a revelação dos nomes, ninguém sabia, somente o *yvyra'ija*. Antes de revelar, “falou como deve ser o comportamento na família, para a própria felicidade e o seu sentimento no dia a dia, para se livrar de todo o mal, como dor de cabeça, dor no corpo, *pochy* (ficar brabo), perturbações e outros males”. Assim, todos compartilharam a *ygua*, bebida oferecida pelos batizados. Em seguida, os padrinhos e as madrinhas pegaram na mão de seus/suas afilhado(a)s para dançar de mãos dadas, convidando todos que estavam presentes para dançar até o encerramento.

Naquela semana, Marcilene percebeu que sua hipótese de que “os jovens não gostavam e nem valorizavam mais as tradições, era apenas dúvida e incerteza de que tudo aquilo não seria verdade”. Ao contrário, “muitos deles têm bastante interesse de fazer parte dessas práticas, desse papel, não apenas como pessoa que observa, mas realmente ser um discípulo”. Percebeu também que a linguagem utilizada pelo *ñanderu*, nos cantos e nas rezas, é difícil de entender, mas os seus alunos a ajudaram a entender e a escrever. Os jovens, que foram padrinhos e madrinhas durante a festa religiosa, tiveram facilidade de entender os cantos da *ñandesy*, porque a maioria é da Escola Indígena *Ñande Reko Arandu*, estudantes do Ensino Fundamental e Médio. “Todos os cantos são numa linguagem difícil de compreender, porque é uma língua ‘pura’, sem empréstimos, talvez utilizada somente para esse tipo de ritual”.

Em conversa que Marcilene manteve com Enoque Batista, na época coordenador da escola *Ñande Reko Arandu*, ele lhe explicou que, “para compreender o que é batismo, precisa entender o *jehero*; o mesmo que se usa para chamar o nome das coisas, é usado também para chamar o nome da pessoa”. Por isso os rezadores se preparam durante uma semana para batizar criança. Batista continuou: “o *jehete rypýi*<sup>11</sup> significa ‘água sagrada’ que coloca na pessoa que é batizada. Através dessa água sagrada, o nome vem chegando para a criança. Essa água é feita de cedro, chamado *yary*”. Segundo ele, o nome deste ritual não é *ñemongarai*, como muitos dizem, “o Kaiowá usa mais *mitã jehero*”. Explicou que “é importante a criança passar por este ritual, porque é nesta ocasião que os rezadores revelam o nome que ela recebeu no céu e também buscam seus espíritos para junto dela, que são os *ijayvu*” (*ij* = seu, sua; *ayvu* = alma/espírito ou palavra, barulho).

## *Ñeẽ* – idioma

Marcilene entrevistou o senhor Tomá Benite, aposentado, e seu filho Celso Benite, 38 anos, conversando com eles sobre a importância da língua, dos cantos e rezas — *ñembo'e* e *purahéi* (canto). O início da conversa ocorreu na própria residência deles. Ao chegar lá, estavam tomando terere e receberam a pesquisadora com grande alegria, desejando boas vindas. Falou que quando a pessoa visita uma casa, precisa retornar duas vezes ou mais, para ele ou sua família não correrem o risco de pegar tumor em qualquer parte do corpo. “Esse é um mito que aconteceu há muito tempo e ainda acontece hoje: sempre a regra é visitar três vezes”, conclui

---

11 *Jehete rypýi*, analisando a morfologia da expressão: *jehete* = próprio corpo, *rypýi* = aspergir, salpicar, jogar: “aspergir (água) no corpo”.

a pesquisadora. Enquanto Tomá falava, passou um *apyka* para Marcilene e sua família se sentarem; ela estava acompanhada pelo seu esposo e sua filha de quatro anos, “por isso parecia uma visita familiar”. Com isso, sentiram-se mais à vontade para perguntar, ouvir e falar. O que a deixou mais relaxada foi quando olhou para o próprio dono, sentado confortavelmente no chão em cima da grama: “e foi o que também fiz, pois sempre gostei de sentar no chão desde pequena”. Assim começaram o diálogo, na roda de terere.

O roteiro elaborado por Marcilene focalizou a língua “pura” — *ñeẽ* — e como estava sendo vista pelo entrevistado. Tomá começou a falar que “a língua está na alma, no corpo, no espírito, na família e, principalmente, na convivência do dia a dia”. Ele disse que preservá-la e usá-la é fundamental, “pois é uma âncora da vida do Kaiowá, nela se expressa toda a sabedoria e o sentimento de amor, tristeza, felicidade; é através dela que se faz o aconselhamento da vida, desde o ventre até a morte, sempre está acima de tudo”. Tomá explicou que, a partir do *ñeẽ*, gera: *ñeẽte* [palavra autêntica, verdadeira], *ñeẽngatu* [palavra certa, justa, boa, língua original], *ñeẽ porã* [palavra bela, boa], *ñeẽ resã* [palavra saudável, que cura], *ñeẽ vai* [palavra má, feia, nociva], *ñeẽ api* [palavra que fere, que machuca], *ñeẽ asy* [palavra branda, que emociona], *ñeẽ mbyasy* [palavra triste, sofrida] e outras expressões dos falantes da língua guarani. “Com ela vai gerando o costume e o hábito de viver em ‘*py’aguapy*’<sup>12</sup> — harmonia, paz e tranquilidade — que sempre acolhe o melhor, deixando de lado aquilo que não serve, como *ñeẽ api*, que chamamos de palavrão, pois podemos machucar o outro”.

Segundo Tomá, o mais forte dos usos do *ñeẽ*, “de forma original e pura”, sem nenhum empréstimo, é usado no canto e na reza do Kaiowá, para curar e benzer, ou seja, nos rituais. “Precisa ser respeitado, porque a pessoa que fala e canta não pode errar nenhuma palavra, pois errando pode ter consequência indesejável e piorar o estado de uma pessoa, ficando triste e doente de forma sentimental e correr outros riscos”.

O entrevistado afirmou que hoje muitos se enganam ao falar que a língua “pura” está se acabando: “ao contrário, ela está presente em todos os sentidos, nos *ñembo’e* e, a partir daí, vai se dispersando para todos os lados; do *ñembo’e tihã* vai gerando os cantos através do som das vozes e nos gestos”. “É uma coisa fenomenal, inexplicável, envolvendo a alma e o espírito!”, manifesta Marcilene. Tomá disse que podem ocorrer, sim, grandes riscos quando os sábios não repassam para os mais

---

12 *Py’aguapy*, analisando a morfologia da palavra: *py’a* = dentro, interior, estômago, coração; *guapy* = sentar, aliviar.



novos, ou quando os mais novos não procuram aprender. Mas, pela observação da pesquisadora, isso dificilmente acontecerá, porque são os mais novos que estão procurando ouvir, entender e praticar, através do apoio familiar e pelo próprio interesse, porque esse incentivo passa também, atualmente, pela educação escolar.

A maior parte dos entrevistados de Marcilene falou que os jovens precisam ouvir e demonstrar o seu interesse de apreender, pois hoje existe apoio tecnológico para gravar, filmar, ouvir e olhar. Segundo entendem, essa riqueza natural ninguém jamais poderá retirar de seu povo, mesmo que a sociedade nacional queira acabar com sua nação. Os ensinamentos, através da *reza* e *ñembo'e*, precisam ser ouvidos com tempo e paciência, porque são longos e dependem da época e do local. A maioria dos cantos tem de sete a oito palavras, que precisam ser repetidas várias vezes, dependendo do assunto relacionado. O Sr. Tomá explicou mais sobre o *kotyhu*.

### *Kotyhu yta*

“*Kotyhu yta* é o domínio das vozes, do som e do assunto que irá tratar e cantar em qualquer ocasião.” Tomá Benites explicou que, quando a pessoa conhece bem o *kotyhu yta*, “tem facilidade de inventar canções da própria mente para todos os tipos de situações e pessoas, do próprio sentimento, da própria vivência, do seu modo de ser alegre, feliz, apaixonado, esperto, brincalhão e outros”. É sempre referente a uma pessoa. “Por isso, ouvi-los é ter mais vontade de participar de todos os tipos de cerimônia, para aprender e compreender sobre a vida cotidiana”, comenta Marcilene.

O pai dela, Edivaldo Martins (ainda vivo naquela ocasião), contou que, desde pequeno, ficava atento para ouvir sua mãe e tentava aprender decorando. Depois começou a perguntar para os demais sábios chamados de “mestres”. Assim foi despertando seu desejo de aprender seriamente, e começou a aprender o *kotyhu yta*, ensinado por três homens, um pouco de cada vez. Segundo a percepção da autora, os cantos do *kotyhu* são sempre muito animados e as pessoas gostam muito de participar,

[...] porque é muito gostoso ouvir aquela voz grave que sai do fundo da garganta, bem afinada, que dá vontade de ouvir cada vez mais. Muitos desses cantos mexem com nosso próprio espírito e com a alma. É uma voz que leva a imaginar que aquele momento é somente você com sua língua e sua cultura, falando sobre o modo de viver na vida, na família, com amor e felicidade. É uma coisa inexplicável! (Marcilene).

Para Marcilene, “somente nós, índios, podemos entender o sentimento da pessoa que se emociona e é feliz com tudo isso que há na vida, seja de qualquer idade, porque a voz do cantor ou cantora soa muito bem”.

Essa cerimônia sempre junta muitas pessoas, em ocasiões diferentes, seja em casamentos, aniversários, velórios e outras. Esse canto é sobre algum acontecimento, e a pessoa que canta nunca foge do tema, do início até o fim.

*No casamento:* Para o casamento, o canto *kotyhu yta* começa a abordar desde o início da vida passada de solteira e como será daí em diante com seu marido, no dia a dia, vivendo e construindo família. Fala sobre sua juventude e como viveu feliz com sua família, crescendo com proteção, e aconselha a ser obediente e constante observadora dos bons modos de vida (*teko porã*). A princípio deve obedecer aos mais velhos, para que um dia aprenda a viver sozinha, cuidando da própria vida, dos filhos e netos.

*No aniversário:* Para esse momento, o *kotyhu yta* é de grandes elogios sobre o aniversariante no presente e como precisa ser feliz sempre com os amigos; mas a maior parte do canto é sobre o comportamento pessoal que deve ter, seja criança, jovem ou adulto. São mais ou menos os mesmos ensinamentos transmitidos no casamento, através do *kotyhu yta*. Levi Pereira explica que “o aniversário ou *cumpleaños*, uma instituição (festa) da sociedade brasileira e paraguaia, foi incorporada e ressignificada, inserindo-se nas formas de transmissão de saberes e conhecimentos próprios aos Kaiowá”. Segundo o antropólogo, “essa instituição foi ‘tradicionalizada’, o que demonstra o vigor da sociedade kaiowá”.

*No velório:* “No velório, os cantos são muito sérios, principalmente pelos sentimentos das pessoas e parentes que estão em jogo, não são nenhuma brincadeira”, afirma Marcilene. E continua: “Mesmo sabendo que a vítima morreu de doença, a suspeita é sempre que foi de feitiçaria. Para essa hipótese, a família sempre tem um bom argumento e fundamento, pois acredita que é uma coisa real”. Nesse sentido, na concepção kaiowá, parece não existir a idéia de morte natural.

Marcilene conta sua própria experiência com a morte em sua comunidade. Já participou de muitos velórios de seus parentes, que sempre falam que não é uma coisa acidental, que “tem coisas por trás”. “Passei a acreditar nisso, porque o motivo é muito forte e é da forma como o benzedor e outros falam que aconteceu por algum motivo, ou seja, morre por culpa dos outros. Essas são questões muito sérias”.

Explica que, nessas ocasiões, “o canto *kotyhu* é uma voz sagrada, *ñéẽ maran-gatu*”, que deve ser dito e cantado para o falecido sobre suas características: “como era essa pessoa enquanto vivia com sua família, com os amigos, ou quando estava

sozinho, feliz ou triste”; e recomendando-lhe que “deve deixar em paz sua família, pois se esse é o destino, deve aceitar, e que a amizade ficará para sempre, que jamais será esquecido”. Esses cantos devem ser cantados e ouvidos somente nessas ocasiões, e “ninguém deve utilizá-los em outro momento, porque isso provoca muitas ações indesejáveis, e pode provocar a tragédia de perder pessoas queridas e outras”.

Marcilene conta que, ao encerrar a cerimônia, as pessoas que cantam *kotyhu* sempre fazem uma coisa muito importante: precisam fazer *ñemboro’y*, que quer dizer “resfriar os pensamentos de todas as pessoas que estão presentes naquela ocasião, para terem facilidade de esquecer tudo o que ouviram durante a noite”.

Se não fizerem isso, sempre acontece suicídio, pois o parente não aguenta *ñembyasy*, uma espécie de tristeza profunda, e acaba judiando de si próprio. Quando, ao terminar os cantos, começam com *mboro’y*, assim esquecem facilmente os cantos que ouviram e que os hipnotizaram e podem ficar tranquilos para dizer que o risco passou e assim, ao amanhecer, todos podem ir tranquilamente para suas casas. (Marcilene).

Ela atesta que essa é uma prática bastante forte e que não se pode tocar nesse assunto de qualquer maneira. Diz que, nesse local, o sofrimento da família fala mais alto e o elemento mais forte é o que os parentes acham sobre as razões do acontecimento: “Nessa parte existe um jogo de conversa, como falação, hipótese ou fofoca”. Conforme sua percepção, “tudo isso é um fenômeno cultural que é difícil de entender e compreender no mundo atual, porque nunca é contado do começo até o fim”. Mesmo demonstrando confiança, as pessoas mais velhas sempre falam a história “por cima”, mas “acabam revelando somente para as pessoas de confiança”. Com isso, percebeu que “dá para aprender e repassar de um para o outro na oralidade”.

No decorrer da pesquisa foi exatamente isso que explicaram para Marcilene, que “muitas coisas precisam ser guardadas, não podem ser divulgadas. E que, para saber melhor, precisamos, no mínimo, de dois a três anos de pesquisa ou mais, para ouvir, relatar e sistematizar essas experiências”.

### *Kotyhu*

Também existe o *kotyhu* que não é propriamente do Kaiowá, a voz é mais aguda (“fina”) e a música é muito rápida. A este chamam de *kotyhu* “nordestino” e *kotyhu* “paraguaio”. Tomá Benite e seu filho Celso Benite explicaram que esses

cantos não fazem parte da língua kaiowá. Para demonstrar, eles imitaram como são as vozes e o ritmo: “são muito diferentes do que as pessoas da aldeia estão acostumadas a ouvir”. Para imitar melhor, Tomá fez um canto sobre um animal doméstico, o peru, que vive sozinho na casa dele, falando assim: “*Che año reiko, che año reiko arupihí, he’i moã arupihí*”. Essa música quer dizer: “Estou sempre sozinho por lá, mas estou sempre feliz sem companhia alguma”.

Unkel (1987) dizia que:

Um canto profano, o kotyvú, e uma dança igual, o guaú, são encontrados entre kayguá, e existiam também entre os oguaiúva. Quando, num bando guarani, alguém recebe seu primeiro canto de pajelança, isto sempre se constitui num acontecimento de interesse geral. Somente nas histórias antigas ouvi que crianças tivessem recebido tais inspiração. Nas categorias de idade seguintes, no entanto, as inspirações se tornam mais frequentes, e entre índios com mais de quarenta anos, constituem exceção aqueles que não têm nenhum canto de pajelança. Alguns cantam por qualquer motivo: quando se equilibram sobre uma pinguela, para não cair dentro d’água, e coisas semelhantes. (p. 77).

### *Ñembo’e*

“Desde antigamente até hoje, os indígenas vivem protegidos através de *ñembo’e*, que é um canto”, afirma Marcilene. Tomá acrescentou: “É ele que livra todos do mal, tanto dos animais selvagens, das doenças e dos perigos para sobreviver no meio das matas. No princípio essa era a arma mais importante para sobreviver com alta proteção de vida”. Segundo o avô dele, nessa época havia muitos animais ferozes, mas escapavam deles através de suas rezas e dos ensinamentos. Eles dizem que, para sobreviver, essa é a prática mais importante e que todos, homens e mulheres, devem conhecer e saber *ñembo’e*, que qualquer um deve entender, mas deve ser totalmente espontânea.

Sempre depende do interesse do indivíduo: saber rezar e saber vários cantos com rezas para dor de dente, dor de ventre na hora do parto, para dor de cabeça, mordida de cobra e para vários outros males; ajuda a evitar coisas negativas e dores insuportáveis. Sempre vem com acompanhamento de remédios caseiros benzidos, para ingerir ou utilizar em qualquer parte do corpo que necessita e para tomar banho. (Marcilene).

Tomá explicou que *ñembo'e* também pode ser utilizado para fazer o mal — *ñembo'e vai* — “que pode ser feito por uma pessoa chamada *paje vai* (como um ‘feiticeiro’)”.

Para Marcilene, “o *ñembo'e* é fundamental para sobreviver, porque nele está o nosso *ayvu ñe'ẽ rupi* — ‘através da nossa língua original’”. Muitas vezes ela teve dificuldade, por não entender a língua utilizada, porque “é uma língua original, pura”, mas sempre faz bastante esforço para entendê-la e transcrevê-la.

## A experiência de Marcilene com *ñembo'e*

Um dia, quando Marcilene tinha oito anos de idade, passou por uma experiência muito interessante com a sua avó Elicia Ribeiro. Quando sentiu muita dor de dente, sua avó a chamou em sua casa e ao chegar falou para sentar na sua frente, em cima de um *apyka*, e olhar na direção do seu rosto, ficando de boca aberta para que a avó realizasse *ñembo'e* contra a dor. A avó falou “em forma de um som que ressoa apenas na garganta”, por alguns minutos, e sua neta já começou a sentir resultado, pois “naquele momento foram cortadas as dores que estava sentindo”. Ficou muito surpresa, que nem deu tempo para avisar sua mãe. A avó, então, lhe falou para cuidar dos seus dentes e que, provavelmente, perderia esse dente no futuro, porque havia morrido da ponta até a raiz. Quando Marcilene contou o ocorrido a sua mãe, o fato já estava consumado, e a mãe ficou sem resposta e disse: “o mais importante é que você não sinta mais as dores que te fazem sofrer e chorar”. Com essa resposta, a menina ficou muito aliviada, porque pensava que iria apanhar de sua mãe naquele dia. Seu pai falou, então, que a avó sabia muitas coisas de rezas, cantos e outros. Também nessa época não tinha dentista, nem atendimento da FUNASA<sup>13</sup>, do município e outros, mas é uma experiência que ela diz que jamais vai esquecer.

Naquela época, para Marcilene essas práticas não tinham importância nenhuma, não entendia o valor que tinham em sua cultura tradicional, nos rituais e danças, porque toda sua família é da Igreja Presbiteriana e sempre acreditou no que a igreja fala. Por isso sua mãe nunca gostou nem mesmo de ouvir o nome dos *ñanderu*. Enfim, muitas outras pessoas procuraram distanciá-la dos rezadores e sempre falaram que são pessoas muito perigosas, feiticeiros que adoram o diabo. Tudo isso gerava desconfiança e fazia com que se tornassem inimigos. A crítica

---

13 Fundação Nacional de Saúde que, no atendimento aos índios, foi substituída pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai).

do papel da igreja surgiu para ela quando ingressou no magistério “Ara Vera<sup>14</sup>”. Descobriu que não era dessa forma, mas reconhece que era totalmente leiga nessa parte, e foi se aproximando devagar, com objetivo de entender melhor e valorizar a sua própria identidade de ser kaiová.

### *Tihã*

As pessoas que explicaram sobre o ritual *tihã* foram Ourida Vilhalva, Edivaldo Martins e Enoque Batista. Segundo eles, *tihã* é usado para afastar coisas ruins ou para anular *nembo'e vai* (reza com intenção de prejudicar alguém). *Tihã* é também chamado de *ñembohovai* (reagir, retrucar), *jejoko* (conter-se, controlar-se), *mboro'y* (esfriar, tornar frio, tranquilizar). Como exemplo, Marcilene descreve os rituais necessários para a menina-moça e o *tihã* adequado:

Quando uma menina fica moça, precisa *remotihã* para que não se aproxime dela algum mal, como *jepota*, porque, quando menstrua, o cheiro forte da moça atrai animais como lagarto, saci, *jaguarete* e outros e podem incorporar nela ou ela pode achar o bicho na sua cama, na porta, no caminho e por onde andar. Muitas vezes pode achar que esse animal é um homem muito bonito, atraente, que aparece na sua frente, mas na realidade não é. Por isso a moça precisa de *ñembo'e tihã* ao se guardar dentro de casa, e tomar banho com remédios caseiros, também para diminuir a menstruação, não sentir muita cólica e não sentir tontura ou dor de cabeça insuportável. Como ela é frágil neste momento, que é *jejogua*, ela precisa ouvir vários aconselhamentos sobre como se cuidar, respeitar e obedecer aos pais e, principalmente nesse estado, precisa trabalhar para se acostumar, assim ela fica *jejogua porã* ou *guapa*. Se ela não cumprir as regras como ensinadas, também vai continuar pela vida toda agindo de forma errada, no falar, no caminhar, no comportamento.

---

14 O Curso Normal Médio Ára Verá é um curso de Ensino Médio destinado à formação de professores guarani e kaiová, para anos iniciais do Ensino Fundamental e Educação Infantil. Marcilene foi aluna da primeira turma deste curso, que iniciou em 1999. Veronice é professora formadora neste curso.

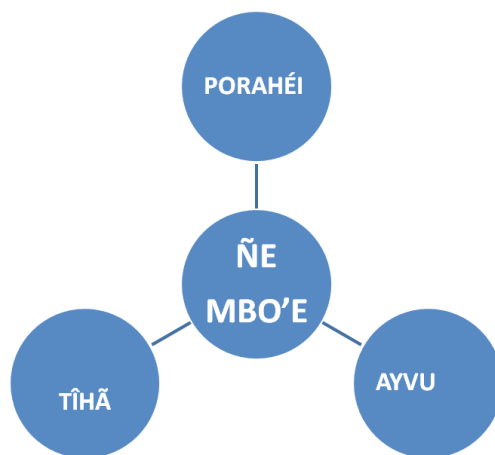
Os entrevistados explicaram que

*tihã* é uma coisa muito forte que gerou do *nembo'e*, que precisa ser feita a todo momento e para cada situação, como doenças, *yvytu guasu* [vento forte], *amandau* [chuva de pedra], *mboitihã* [mordida de cobra] e outras situações, ou seja, *mboro'y* contra os males e feitiços.

Schaden (1974) já descrevia em sua obra sobre os Kaiowá e os Guarani:

Há rezas para tudo. Os ñandeva têm-nas para conseguir que chova e para fazer o sol aparecer. Também os kayová têm rezas contra a chuva, contra a seca, contra a tempestade, para curar mordedura de cobra e quaisquer doenças, para conquistar mulher e outras coisas mais. São rezas que qualquer pessoa pode empregar no tempo oportuno, usando mbaraka e kurusú. (p. 122).

A seguinte ilustração, feita em 2010, por Enoque Batista, um grande intelectual kaiowá, durante conversa com Marcilene, na aldeia Takuaperi, explica onde se encaixa o *tihã* neste sistema de rezas:



“Este desenho mostra que *tihã*, *ayvu* e *porahéi* fazem parte do *ñembo'e*” (Batista).

### *Jehesajáva*

Segundo Ananir Lescano (33 anos) e Enoque Batista (36 anos), ambos professores, em 1970, na reserva Taquaperi, oito pessoas — Neco, Negro, Dionísio, Vitor, Laucídio e outros — passaram por “*jehesajáva*”, “processo de ensinamento para ser futuro *ñanderu* (*ñanderurã*)”. Alguns deles já faleceram e eram

peças muito respeitadas pela comunidade de Taquaperi e como chefes de famílias grandes. A preparação durava um ano e seis meses. Enoque participou de algumas iniciações e contou sua experiência:

O *ñanderu* sussurra um *ñengara* específico para aquele iniciado. Isso é tão forte que a pessoa desmaia e o *ñanderu* continua o canto. Ao levantar, com o dom que o iniciado recebe de *Ñanderuvusu* (“deus”), ele já traz o seu próprio *ñengara*. Neste momento, ele já não é mais qualquer um, pois renasce com outro espírito e já pode se comunicar com deus através do dom adquirido. A partir daí o novo *ñanderu* já procura um *yvyrà’ija* para ser seu *tembiguái* como seu ajudante, que também se tornará *ñanderu*.

Os dois professores explicaram que essas pessoas adquirem o dom de curar, cantar como *jeroky*, realizar batismo e outras coisas.

Estas pessoas podem ser *ijapysa poráva* — aquele que sabe ouvir e entender sobre os cantos, que utilizam para fazer o bem —, e outros *ijapysa vatva* — aquele que sabe tanto quanto o outro, mas utiliza mal sua sabedoria para acabar com a vida dos outros; esses são os “feiticeiros”.

Nimuendaju já falava sobre o papel do *ñanderu*, em 1914, depois de ter convivido com os Apapokúva, dos quais recebeu esse nome guarani:

Eles usam seus poderes mágicos não só para fins pessoais, como também os põem a serviço da comunidade: a procura do nome (batismo), cura de doenças, profecias, etc. Apenas pajés homens, no entanto, atingiram o mais alto grau de perfeição, que o capacita a dirigir a festa *ñemongarai*, e que termina por levá-los a assumir progressivamente a liderança social do bando: tornam-se pajés principais. (NIMUENDAJU, 1987, p. 75).

Marcilene comenta que, infelizmente, hoje os *ñanderu* tendem a não ter mais papel político, pois eles ficaram muito tempo calados e desvalorizados. Alguns, no entanto, já estão readquirindo prestígio como religiosos e na participação do movimento indígena, principalmente na recuperação das terras. Mas, em muitos casos, sua posição é muito criticada, principalmente pelos evangélicos.

### *Guahu*

*Guahu* é um canto totalmente diferente do *kotyhu*: “é uma voz que sai lentamente da boca, mas com muitas repetições. Ela é dirigida para todos os tipos



de pessoas e fala sobre o seu modo de ser particular, do seu comportamento, da sua forma de viver, seja de qualquer idade. Possui o mesmo papel do *kotyhu*”, diz Marcilene. Segundo o professor Enoque Batista, *guahu* é um canto relacionado aos animais e a toda natureza, por isso, no conhecimento kaiowá, todos os animais têm o seu canto, que é chamado *amboguahu* ou *emboguahu*. O povo kaiowá acredita que cada espécie de animal tem o seu dono (invisível) — *ijára kuéra* ou *há'e ijára* (seus donos ou dono dele) — e só ele sabe o seu *guahu*, com o nome do animal. O dono canta para alegrá-lo, assim o animal conhece seu dono e o carinho que mostra através desse *guahu*. Assim também, explicou Batista, “o Kaiowá mostra carinho (*amoñe 'ëgue* [‘dizer palavras doces’] — uma espécie de cantiga de ninar) através do canto do *guahu* para seu filho ‘*Xe memby amboguahu*’ (a mãe diz: ‘canto para meu filho’) ou ‘*Xe memby amboguahu*’ (o pai diz: ‘canto para meu filho’)”.

O entrevistado descreveu essa prática através do mito kaiowá:

Dois gêmeos — Kuarahy e Jasy [sol e lua] — começaram a cantar para alegrar os animais. Por isso o *guahu* tem início e fim e se chama *guahu yta*. Os dois gêmeos andavam muito e observavam todas as coisas de dia e de noite, o que pertence de noite, o que pertence de dia. Então, para diferenciar, chama-se *guahu ai*, [que] tem o seu canto relacionado ao que pertence de noite. Por isso não existe *guahu porã* ou *guahu vai* (*guahu ai*), não indica que é feio ou mau, mas se referem para diferenciar dos outros. Quando ao cantar, precisa prestar atenção, parecendo que estamos viajando num lugar muito distante, no meio dos pássaros e outros animais. O *guahu ai* começa ao amanhecer, se inicia o *guahu* de seriema, esse pássaro canta bem cedo, por isso se inicia com *sariã puka puka* [riso da seriema] e termina com o canto da perdiz — *oñe 'ë inambuju che ruparáva rovake* (ele canta como se fosse a perdiz ao seu lado, que mexe dentro da alma; é um canto apaixonante). Esse pássaro canta ao por do sol, depois entrega para o dono do *guahu*, que começa o *kavure* [ave da família das corujas], porque este fala ou canta só de noite, e assim sucessivamente. (Batista).

Batista contou que, desde sua infância, sua mãe cantava *guahu* bem cedo e à noite para dormir, sempre ao redor do fogo, e que cantava com ela até aprender. Com seu pai e também com outras pessoas aprendeu *guahu* e *kotyhu*, acompanhando onde havia festas com *kaguĩ* (bebida tradicional).

Assim como Marcilene, ele também lamentou:

Hoje ninguém mais interessou, porque para praticar ou aprender, precisa muita vontade [de] estar junto com pessoas que entendem e ninguém quer

dançar de dia só quando está bêbado, mas antes era muito praticado. A maior parte não é mais utilizada como antes porque as pessoas que conheciam já morreram. *Guahu* é mais agitado, mais movimentado. Com toda certeza absoluta quem conhece são os próprios donos desse canto que é Kaiowá. Existem [também o canto] do Guarani que, de vez em quando, a minha mãe cantava para nós, isso acontecia raramente.

### *Jeroky*

*Jeroky* é a dança do cacique e do *yvyra'ija*, e depende muito da posição do corpo e do movimento — *ndevevúi va'erã* (“tem que ser ágil, leve”). Conforme Marcilene, “todos podem acompanhar, mas tem que ter prática, se não tiver disposição nem precisa participar, porque tem regras a serem cumpridas; não é como *guaxire*, é mais calmo e mais sério, usado durante o *jerojy* (‘adorar, venerar’), é também chamado *sambo*”.

### *Guaxire*

“*Guaxire* é uma grande festa de brincadeira, em que todos podem participar à vontade, tanto indígenas como não indígenas, não tem nada de rigorosidade como o *guahu* e o *kotyhu*”, informa a pesquisadora. Pessoas de todas as idades podem dançar. Os versos do *guaxire* são improvisos tirados na hora, da situação presente.

### *Pejuhára*<sup>15</sup> – Benzedores

Atualmente, na reserva, há cerca de 23 benzedores; a maior parte deles benze crianças, de formas diferentes: muitos usam erva santa maria — *ka'are* —, outros usam apenas água com *nembo'e*. São dois caciques: João Chamorro e sua esposa Inácia Recarte, acompanhados pela *yvyra'ija* Ouridas Vilhalva de Souza, que fazem trabalho de benzimento e outras rezas. Ouridas nasceu em Caarapó, no dia 15 de maio de 1939, é filha de Ranulfo Vilhalva de Souza e de Ofelia Vilhalva, grandes *ñanderu ñandesy*, respectivamente. Marcilene observa que, como de costume<sup>16</sup>, nunca ficam no mesmo lugar, sempre mudando de *tekoha*, mas depois

---

15 Literalmente diz-se do “dono do sopra”: *peju* = sopra; *hára* = dono.

16 Marcilene explica que os caciques famosos, “como de costume”, estão sempre viajando para outros lugares, para atender as pessoas que os chamam.

sempre retornam. No ano de 2011, ela foi morar novamente em Taquaperi com o objetivo de continuar o trabalho que sempre fez. Falou que iria dançar durante trinta dias para erguer o *yvyra'i* (espécie de “altar”<sup>17</sup>), acompanhada de todos os seus parceiros que sempre a acompanham nos lugares onde vai dançar, cantar, rezar e benzer.

Marcilene entrevistou dona Ouridas durante dois dias e ela contou um pouco de sua história, de como começou seu trabalho. Começou a aprender aos nove anos de idade, com o próprio pai e, quando este não estava presente, continuava com seu tio Jorge Paulo (outro grande cacique). Ela era *yvyra'ija* deles e, assim, aprendeu muitos *ñembo'e* como: *mboirã'i rehegua* (para cobra), *yvytu rehegua* (para vento), *jasy rehegua* (para a noite), *kuarahy rehegua* (para o dia), *amandau rehegua* (para chuva com granizo), *karai tihã* (para o não índio ficar calmo) e, por último, aprendeu sobre *mitã kambyruru jere*<sup>18</sup>, que é para curar “quaia virada” (também chamado “coalho virado”, “vento virado”, “nó nas tripas”). Marcilene traz os ensinamentos da *ñandesy*,

[...] para realizar o benzimento, precisa fazer *remokañy*, isso quer dizer massagear a barriga da criança, de baixo para cima, para arrumar o que está fora do lugar. Ao arrumar, sempre ela pega a criança e coloca no colo fazendo massagem na barriga, com *nembo'e*. Dá para perceber que, ao mexer a barriga da criança, faz grande barulho. Já passaram várias crianças na mão dela. Para curar um tumor — *ati'i* — são cantados pequenos *ñembo'e*: *Papa ñengara raviju ijo'otevẽ mirĩ, omokañy haguã* (cantar várias vezes a reza, para sarar rápido, eliminando a inflamação). (Marcilene).

O professor Enoque Batista também realiza benzimentos de crianças, que aprendeu com sua mãe. Disse que a doença *mitã kambyruru jere* vem do próprio descuido da mãe. Ele não soube explicar corretamente, mas falou que

[...] A criança aparece com um saco de bexiga colado por dentro, perto de umbigo, porque antes do nenê nascer, ele se alimenta no umbigo e depois de sarar o umbigo, essas substâncias ficam acumuladas ali. No conhecimento kaiowá, essa situação é muito delicada. Por isso precisa cuidar da criança para não tropeçar e cair de costas, resumidamente, não deixá-la cair.

---

17 Feito com dois paus roliços fincados verticalmente, a uma distância de cerca de 80 cm um do outro, com 1m de altura, presos horizontalmente por fios enfeitados com “flores” de fios de lã coloridos.

18 Literalmente diz-se que o “estômago da criança virou”: *mitã*= criança; *kamby/ryru* = vasilha do leite; *jere* = virado, girado.

Há também outra explicação dada por Batista: a criança, antes de sete anos, não pode chupar fruta como mexerica verde, tomar coca-cola ou outra bebida que tenha gás, “pois pode infeccionar o estômago com o leite materno que ela bebeu. Daí o nome ‘quaia’ (coalhada) e ‘virada’ porque desloca o ponto onde deveria ser feita a digestão. Por isso, quem sabe curar ‘quaia virada’ orienta sempre sobre estas regras”.

Marcilene também entrevistou Antonina Alves, nascida em 1929, que falou sobre o trabalho que aprendeu com a própria família. “Ela é uma benzedeira para todo tipo de coisa, não apenas para ‘quaia virada’, é parteira e também benze os adultos, para tirar todo mal do caminho”. Outra *ñandesy* é Inácia Recarte, que livra as pessoas de todos os tipos de doenças, através de cantos e rezas. Os restantes são apenas benzedores de criança. A pesquisadora comenta que “apesar da resistência das igrejas, muitos Kaiowá ainda acreditam muito na sua tradição e sempre realizam esses trabalhos”.

## Suicídio na reserva Takuaperi

Esse é um assunto complicado de abordar internamente na comunidade e difícil de relatar, porque, segundo Marcilene, “mexe com muitos sentimentos”. Mesmo assim, por ser um trabalho acadêmico e por se tratar de um fato bastante frequente na reserva, que envolve também a espiritualidade, entendemos que não podíamos deixar de falar sobre o assunto.

Marcilene começa o relato, contando que, em 2009, “aconteceu um fato triste, quando a comunidade entrou em choque e desespero, querendo saber a resposta por que houve tanto suicídio entre jovem e adulto”. Naquele ano, havia muitos alunos do Ensino Fundamental, em torno de 670 alunos, com 22 no 9º ano, chegando ao final com 16 formados. Todas as famílias estavam felizes, acompanhando os/as filhos(as). Mas, no mesmo ano, quatro alunos morreram por enforcamento. “Todos ficaram muito tristes com esse resultado, porque não sabíamos qual era a razão do acontecimento”.

Ela entrevistou um *ñanderu* que falou que algumas pessoas estavam furiosas e por isso aconteceu esse fato tão triste. Segundo ele, o espírito dessa pessoa que se enforca nunca vai embora, fica vagando à toa, assustando todo mundo e, somente com *ñembo'e*, esse espírito mau vai embora.

Marcilene passou por uma situação dessas, quando um aluno seu morreu. Rosimar Pereira Lescano, 15 anos de idade, estava na véspera de se formar no nono

ano, quando se enforcou. Ele sempre visitava sua casa ao entardecer e muitas vezes dormia lá, brincava com suas duas filhas, almoçavam juntos, porque era seu sobrinho. Por isso, depois de sua trágica morte, no mesmo horário que sempre chegava, “tínhamos a impressão de que ‘ele’ estava chegando em casa, ouvíamos o seu riso, mas na verdade não era”. Sua filha se assustou, mas quando olharam para fora não tinha ninguém, “apenas o vento que soprava em seus rostos”. Como não queria passar por esse medo, ela, então, levou o *ñanderu* Remicio Batista para fazer *ñemboè anguéry tihã* (reza para afastar a alma do falecido) na sua casa, dos lados de dentro e de fora e em todos os caminhos que chegam até ela. O rezador explicou-lhe que o falecido não tinha ido embora e que estava precisando de companhia, e que isso não era bom porque “esse *anguéry* (‘alma penada’) pode assustar e até matar”. Segundo o *ñanderu*, a partir da reza, ele iria ser “levado pelo trovão eternamente”, para não assustar mais os outros. “E aconteceu exatamente dessa forma: não se ouviu mais nada e aquela assombração do espírito não teve mais”. A partir daí, sua casa ficou mais alegre, com uma sensação tranquila. Esse é um fato que Marcilene vivenciou pessoalmente, constituindo parte de sua história de vida.

## Considerações finais

Durante esta pesquisa, Marcilene registrou ao vivo e sistematizamos juntas as práticas tradicionais e educativas que ainda existem na aldeia, realizadas pelos sábios (sendo alguns deles também professores) que conhecem e praticam o *teko katu*, mesmo que alguns sofram influência de outras cosmovisões. Os créditos para a pesquisa de campo são para a pesquisadora indígena; a segunda autora atuou como interlocutora permanente ao longo do desenvolvimento da pesquisa, análise e sistematização dos dados. Marcilene conseguiu alcançar seu objetivo, ouviu “tudo o que queria ouvir e descobrir”, e encontramos, juntas, uma forma de sistematizar um pouco do muito que ouviu e aprendeu.

Ela partiu da hipótese de que havia poucos rituais, mas o material que levantou em campo fez que percebesse que a hipótese não se sustentava, porque as práticas que acompanhou foram realizadas em todas as instâncias, e ela conseguiu estar presente, observando e participando. Fez parte de rituais como batismos, *ñemboè*, *kotyhu*, nas casas dos *ñanderu* ou nas famílias, em lugares considerados apropriados para a realização dessas práticas. Seu envolvimento foi da melhor maneira possível. Os rezadores se sentiram estimulados e valorizados, e também a procuravam para mostrar-lhe o que sabiam.

Ao final, Marcilene entendeu que esse currículo tradicional não é propriamente “oculto”, mas está disponível para quem quiser vê-lo ou vivenciá-lo. Surpreendeu-se com a quantidade de conhecimentos e práticas que ainda existem na aldeia e sentiu-se comovida com o que viu e aprendeu, porque, segundo os *ñanderu* e *ñandesy*, essa é a âncora da vida do Kaiowá, apesar de bastante sufocada.

Por outro lado, pela sua observação e através das visitas aos entrevistados, deu para perceber muitas coisas, como, por exemplo: o aumento das igrejas, trazendo brigas e disputas de poder entre as famílias, que vêm dominando os espaços da reserva. Na percepção dos interlocutores de Marcilene, “a maior preocupação, que incomoda, é que membros da igreja falam mal dos rezadores, fazendo ameaças surpreendentes para prejudicá-los, querendo destruir e queimar, a qualquer custo, suas casas”.

Essa situação foi tão ameaçadora, que o grupo começou a dar queixa perante o cacique (capitão). Com esse questionamento, as autoridades tomaram providências, chamando os envolvidos para conversar. Nessas conversas falaram sobre a importância do papel de cada um, que precisam se respeitar, valorizar uns aos outros, sem ameaça nenhuma no *tekoha*. Observou que esse conselho foi muito importante para fortalecer a organização da reserva.

Durante a pesquisa, ficou um pouco triste por não ter filmado vários rituais por falta de equipamento, como máquina filmadora. Fez o registro escrito da oralidade, com a transcrição das entrevistas e a descrição de quase todos os tipos de cantos existentes, bem como dos movimentos corporais de dança/reza, como *kotyhu*, *jeroky*, *guahu* e *guaxire*.

No começo deste trabalho, Marcilene precisou de muita coragem para avançar na busca de respostas que precisava ouvir e compreender sobre essa realidade. No final, sentiu-se muito realizada como pesquisadora e como mulher kaiowá: “A minha vivência nas pesquisas me tornou uma mulher independente para alcançar o meu objetivo de aprender muitas coisas que deixei de ouvir e acreditar”.

A ideia é continuar a pesquisa, coletando material visual, que “depois será processado para servir de apoio às escolas indígenas e para divulgar a beleza dos saberes tradicionais, fortalecendo e valorizando o mundo kaiowá” e, principalmente, estimulando as crianças e jovens a vivenciar esses conhecimentos que ainda têm valor para o povo. “Atualmente sempre procuro continuar pesquisando sobre cada realidade do *teko katu*, para aprofundar minha experiência adquirida

nas práticas do *teko marangatu*, que é o mundo dos Kaiowá, que ainda está vivo e presente em diferentes estados de vida”.

Para finalizar, desejamos que outros acadêmicos indígenas possam passar pela mesma experiência vivida por Marcilene e que sejam capazes de nos brindar com dados e reflexões como as que aparecem no presente relato.

## Referências bibliográficas

CHAMORRO, G. *Espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo-RS: IEPG/Sinodal, 1998.

NIMUENDAJU, C. U. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apokuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1987.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. 3. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 [1954].





## ATY KUÑA GUASU - SEXUALIDADE E RELAÇÕES DE GÊNERO ENTRE OS KAIOWÁ E OS GUARANI<sup>19</sup>

*Lauriene Seraguza Olegário e Souza*

Este capítulo aborda as grandes assembleias realizadas pelos Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul, especificamente as que têm como temática as mulheres kaiowá e guarani, conhecidas como *Aty Guasu Kuña*, ou *Aty Kuña*. Essas assembleias possibilitam a participação das mulheres nas discussões sobre temas do cotidiano que as atingem diretamente e ao seu entorno, no que se refere à demarcação das terras indígenas, às relações de gênero, à organização social, saúde, educação, direitos indígenas em geral. Nesses espaços, as mulheres majoritariamente são donas da fala pública, são elas que tocam as discussões que perpassam, também, por suas construções de sexualidade, seus modos de produzir política, que refletem diretamente no modo como os Kaiowá e os Guarani se organizam na atualidade. Dessa forma, analisarei: 1) a atuação política de homens e mulheres nesses espaços; 2) a discussão sobre sexualidade e relações de gênero suscitada pelos participantes em uma assembleia; 3) o histórico dessas assembleias, em especial das mulheres kaiowá e guarani.

### Os Kaiowá e os Guarani atuais: um breve histórico fundiário

Os Kaiowá e os Guarani, em Mato Grosso do Sul (MS), constituem uma população de aproximadamente 43 mil pessoas, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010). Essa população está distribuída em pouco mais de 90 áreas de assentamentos, sendo 8 áreas de reservas instituídas pelo

---

19 Uma prévia deste capítulo foi apresentada no III CIAEE, realizada entre os dias 12 e 16 de maio de 2015, Dourados/MS. Agradeço as colaborações de Levi Marques Pereira e Aline Castilho Crespe, coordenadores do GT em que o texto foi apresentado.

SPI<sup>20</sup>, bairros localizados na periferia das cidades do Cone Sul de Mato Grosso do Sul<sup>21</sup> (25), terras indígenas (8) ou em processo de recuperação de posse<sup>22</sup> ou regularização fundiária (49).<sup>23</sup> Refiro-me a Terras Indígenas como terras de ocupação histórica, sem intervenção do Estado, onde não se encaixa a categoria “reserva” ou as áreas de assentamentos nos bairros periféricos dos municípios de MS.

Essa configuração foi posta a partir da atuação do SPI, desde 1915, quando recolheu os índios da região para transferi-los para os então inaugurados Postos Indígenas, as reservas, com extensões limitadas a até 3.600 (três mil e seiscentos) hectares, totalizando 8 postos indígenas (BRASIL, 1992, p. 7). A ida das famílias guarani e kaiowá para a reserva se deu com o apoio de ervateiros, fazendeiros e missionários, além da atuação latente dos órgãos estatais, como o SPI, posteriormente a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a partir de 1967. Foi utilizada, também, violência física para a transferência dos índios para essas áreas, obrigando famílias de grupos e etnias diferentes a conviver em um mesmo local (BRASIL, 1992, p. 7).

Essas famílias estavam historicamente dispostas a partir da divisão fluvial estabelecida pelo rio Iguatemi, onde, em sua margem direita, se localizava a ocupação tradicional dos Guarani, enquanto, à esquerda, se encontrava a ocupação tradicional dos Kaiowá, que também ocupavam bacias de outros rios em MS. Essa configuração espacial foi alterada com a ocupação colonial que fez que as famílias guarani se deslocassem para a margem esquerda, adentrando o território kaiowá (PEREIRA, 2014). Todavia, de modo algum isso significa que esses indígenas possuíam divisões rigorosas, sem o estabelecimento de relações múltiplas entre si.

Segundo o Relatório Geral Sobre Área Indígena Guarani Pái-Kaiowá do Rio Iguatemi – MS, Paraguasu, elaborado a pedido da Fundação Nacional do Índio

---

20 O SPI, Serviço de Proteção ao Índio, órgão do Estado Brasileiro, instituiu no MS, entre 1915 e 1928, 8 reservas, sendo elas Amambai, Dourados, Limão Verde, Jakarey, Pirajui, Ramada, Takuapery, Tey’ikue.

21 Essas áreas estão concentradas especialmente nos municípios de Dourados (e distrito de Vila Formosa e Itahun), Antônio João, Amambai, Aral Moreira, Rio Brillante (Distrito de Prudêncio Thomáz, Aroeira), Bataguassu, Bela Vista, Nova Alvorada do Sul, Caarapó, Guia Lopes da Laguna, Iguatemi, Juti, Itaquiraí, Itaporá, Japorá (e distrito Jakarey), Maracaju, Naviraí, Novo Horizonte do Sul, Paranhos, Tacuru, Sete Quedas, Vicentina e Ponta Porá.

22 Áreas recorrentemente identificadas como áreas de retomada ou acampamentos.

23 Estes dados foram levantados em decorrência de minha atuação como assistente da Coordenação Regional da FUNAI de Dourados, de maio de 2014 a maio de 2015. Agradeço aos colegas da FUNAI CRD e CRPP, que sempre se dispuseram a colaborar no aferimento dos dados expostos.

dio, as áreas de reserva foram impostas e escolhidas de maneira aleatória (FUNAI, 1984, p. 8). Há uma

Carta do Estado do Mato Grosso e Regiões Circunvizinhas e o Mapa de Rondon, publicado em 1952, com informações do período de 1890 a 1930 (Folha 30 Processo n. 3942/79), assinalando que sob o Rio Iguatemi, na altura dos córregos Mire e Laranjeira, há índios KAYUÁ (FUNAI, 1984, p. 16).

No pós-guerra do Paraguai, segundo o Diário Oficial da União 1992/06, preocupado com a proteção das fronteiras, o governo brasileiro instituiu uma Comissão de Limites composta por técnicos, militares e pelo então Comendador Tomás Laranjeira, que organizou os levantamentos cartográficos da região, concluindo-os em 1874. Atraído pela riqueza dos ervais nativos e do solo, o comendador estabeleceu-se em uma fazenda nas imediações de Dourados e fundou, em 1877, a Cia. Mate Laranjeira, ocupando o território kaiowá e guarani (BRASIL, 1992, p. 7).

Por volta de 1912, Tomás Laranjeira solicitou a renovação dos arrendamentos ocupados, mas já existiam novas demandas oriundas da migração incentivada pelo governo brasileiro. Então, em 1915, aprovaram a Lei n. 725/1915, que limitou o arrendamento e incentivou o surgimento de núcleos populacionais que se intensificaram com a chegada da estrada de ferro Noroeste Brasil, produzindo o avanço de populações não indígenas sobre o território indígena (BRASIL, 1992, p. 9).

O Governo Brasileiro, tendo em mãos uma série de documentos que comprovavam a ancestralidade Kaiowá e Guarani nessa região, insistiu em assentar a população não indígena no território kaiowá e guarani, omitindo-se em relação ao reconhecimento de suas terras e usando, por vezes, de violência física, para o recolhimento dos indígenas presentes nessa região aos postos indígenas, sem levar em consideração o processo organizacional e a concepção espacial existente entre os Kaiowá e os Guarani (BRASIL, 2014). Isso vem acirrando os conflitos fundiários entre indígenas e não indígenas desde então.

## De reza, canto, política e mulheres: as *aty guasu*

Veio de *Yvykuarusu/Takuaraty* (Paraguasu, Paranhos, MS), da liderança dessa área, Pancho Romero, a primeira e espontânea denúncia relatada de conflitos fundiários entre indígenas e fazendeiros, durante um encontro de líderes (*cabeçantes/cabeças*) de grupos de roças coletivas, denominadas de *Kokue Guasu*,

que consiste de reuniões específicas sobre o trabalho agrícola, organizadas com base no Programa Kaiowá-Ñandeva (PKN), que atuava com especial atenção no incentivo à produção agrícola a partir de meados da década de 1970 no MS.

Em 1977, numa dessas reuniões, no Posto Indígena Pirajui, esse espaço foi usado por Pancho Romero para denunciar que eles estavam sendo expulsos por fazendeiros que ocuparam as suas terras (BRAND, 1997; FUNAI, 1984) de maneira violenta e com o apoio da então recente FUNAI e das forças militares. Essa denúncia já havia sido registrada em 1976 pela FUNAI, em documento oficial disponibilizado no relatório de 1984 sobre a área *Yvykuarusu/Takuaraty*.<sup>24</sup> O antropólogo Spensy Kmitta Pimentel afirma que, em comunicação pessoal, um dos antropólogos do PKN, Rubem Thomáz de Almeida, corrige a data da reunião em Pirajui para o ano de 1979 (PIMENTEL, 2015, p. 5). Na tese de doutorado do antropólogo kaiowá Tônico Benites, há referência a essa reunião dos Cabeçantes das Roças Grandes (*kokue guasu*) como um primeiro movimento do que viriam a ser as atuais *aty guasu* (BENITES, 2014, p. 206).

As *Aty Guasu*, grandes assembleias realizadas pelos Guarani e Kaiowá, compõem um movimento indígena pelo qual os Kaiowá e os Guarani buscam a garantia de seus direitos, principalmente, o direito à terra. Há narrativas, como a de Tônico Benites, que sustentam que a *Aty Guasu* deriva das antigas *Kokue Guasu*, entretanto, não se trata de um consenso. Veronice Rossato, indigenista há mais de 30 anos entre os Kaiowá e os Guarani, afirmou, em comunicação pessoal, que da forma como passou a se configurar as *Aty Guasu*, concorda com Tônico Benites: PKN e CIMI organizavam as grandes roças e faziam reuniões de “cabeçantes de roça”, para discutir a produção. As discussões foram se ampliando, no bojo da luta pela terra. Em 1985, houve a primeira *Aty Guasu*, com esse nome, oficialmente, na reserva Pirajui, motivada pelo movimento de retomada do Pirakua, que aconteceu no fim de 1985.

---

24 Essas informações foram levantadas em virtude da realização de parecer para a II Audiência da Comissão Nacional da Verdade — violações dos direitos indígenas, ocorrida em 25 e 26 de abril de 2014 em Dourados, MS, onde mediei a participação dos indígenas de *Yvykuarusu/Takuaraty* no depoimento a Maria Rita Khel. Agradeço ao Professor Neimar Machado e Levi Marques Pereira pelo convite, ao colega Gabriel Ulian, assistente CRPP pela disponibilização de dados e aos colegas indígenas depoentes Rafael Brites, Ciriaco Romero, Nenito Benites e aos intérpretes Huto Vera e Kelly Duarte Vera. Os depoimentos deles foram ao encontro da narrativa das oito expulsões que sofreram de sua terra por fazendeiros apoiados deliberadamente pelos órgãos do Estado, num período de fechamento político, de ditadura militar. *Yvykuarusu/Takuaraty* só foi homologada em 1993 e, ainda assim, sem uma parte da terra reivindicada (fazenda Califórnia, Palmital).

Outro antropólogo que atuou no PKN, Celso Aoki, afirmou a mim que os Kaiowá e os Guarani sempre realizaram grandes reuniões, entretanto, elas apareciam em outros formatos, proporções e com outras pautas, como o *Jeroky Guasu*, grandes rezas, muito antes da presença do PKN nas terras kaiowá e guarani em MS. No entanto, para Veronice Rossato, os grandes encontros chamados *Jeroky Guasu* — encontro de reza — iniciaram nessa modalidade, que existe até hoje, em 1987, motivados pelo movimento de retomada do Jarará que, segundo os organizadores indígenas, era a solução para que a luta pela terra tivesse êxito, uma vez que só as conversas políticas das *Aty Guasu* não estavam surtindo efeito. No começo, os *Jeroky Guasu* eram só reza. Só depois é que começaram a juntar as duas modalidades em um só encontro.

Nesses espaços, realizavam cantos, rezas e danças, mas também era um momento em que conversavam e se aconselhavam, sem a presença dos não indígenas. Pimentel destaca a fala de um Kaiowá idoso vindo da região do Apa, o senhor Salvador Reinoso, que disse que “Antigamente não existia reunião, só existia festa” (PIMENTEL, 2015, p. 22). Ele propõe uma versão conciliadora dos fatos. Percebe que a bibliografia da época trata das *Kokue Guasu* como originária da atual *Aty Guasu*, entretanto, reconhece que, no mesmo período, outras agências indigenistas estavam atuando nessas áreas. Essas agências apoiavam a proposta de um Conselho Indígena, uma demanda nacional que já estava ocorrendo, desde 1974, em outras terras indígenas de outros estados, como Mato Grosso e Roraima, com articulação do CIMI, Conselho Indigenista Missionário, agência ligada à Igreja Católica. Pimentel relata que em 1977 ocorreu o Encontro Indígena de Dourados, registrado em Boletim do CIMI, que já dava conta das denúncias de esbulho territorial e violações dos direitos indígenas (PIMENTEL, 2015, p. 7).

Embora em esteiras ideologicamente distintas, para Pimentel, CIMI e PKN, ainda assim, pareciam ser complementares em suas ações. O antropólogo chama a atenção para o momento de efervescência política pelo qual passava o Brasil perante a ditadura militar e atribui, à redemocratização, a repercussão midiática e os apoios públicos aos Kaiowá e aos Guarani. Destaca neste período (1980) a criação da UNIND (1980-1985, União das Nações Indígenas) e da UNI (União das Nações Indígenas, 1980-1990), tendo esta última à sua frente lideranças como o Guarani Marçal de Souza e o Terena Marcos Terena (PIMENTEL, 2015, p. 10).

Pimentel defende que, com a morte de Marçal de Souza, em 1983, ocorreu uma virada entre os Kaiowá e os Guarani, que partiu da terra indígena Pirakua,

em Bela Vista, MS, onde começaram a organizar “reuniões ampliadas de caciques” que, segundo o antropólogo, “era mais um passo na direção da articulação política multilocal dos Kaiowá e Guarani” (PIMENTEL, 2015, p. 14). Sublinha que, a partir do movimento Pirakua, entre 1987 e 1988, os xamãs se engajaram nessas articulações multilocais realizadas pelos Kaiowá e Guarani, razão pela qual acredita que “depois da fase das reuniões de cabeçantes e das reuniões de capitães, os *nhanderu* e *nhandesy* foram fundamentais no surgimento das *Jeroky Guasu* (grandes rezas/cantos)” (PIMENTEL, 2015, p. 16). Assim, sintetiza o processo de consolidação do *Aty Guasu*:

Em sua forma atual, as *Aty Guasu* do lado brasileiro se iniciam em algum momento — a depender do observador — entre as reuniões de cabeçantes promovidas pelo PKN em que o tema da terra aparece desde 1979; as assembleias e encontros promovidos pelo CIMI nessa mesma época; a atuação pública de Marçal de Souza; a articulação que permitiu a resistência ao despejo em Pirakua, em 1985; o início das *Jeroky Guasu* e *Aty Guasu* assim denominadas, efetiva e publicamente, em que se busca seguir o modelo do Pirakua e articular pessoas vindas de várias áreas em prol de uma luta local. O momento de “nascimento” das *Aty Guasu* varia conforme o interlocutor. Não há unanimidade entre os indígenas que entrevistei e, se tivesse de dizer o que é mais citado, é certamente a experiência do Pirakua, em função de que ali se deu a primeira experiência de luta conjunta, de gente vinda de várias aldeias. Mesmo assim, isso, em parte dos casos, varia conforme a região de origem dos interlocutores. Benites (2014), por exemplo, que concentra seu estudo em casos da área entre Paranhos e Tacuru, ressalta a formação de uma rede de solidariedade nessa região já desde 1979. (PIMENTEL, 2015, p. 22).

Todavia, Veronice Rossato afirma ter vivenciado pessoalmente, em 1987, vinda do Jarará, a verbalização da parte de uma liderança, da ideia de reunir os rezadores para resolver o que os capitães não estavam conseguindo: recuperar as terras, de onde surgiram os “Encontros de Rezadores”, para realizar as *Jeroky Guasu*. A *Aty Guasu* atual é o espaço onde são discutidos temas gerais relacionados aos direitos kaiowá e guarani, com uma participação de lideranças das várias áreas indígenas. A atenção é voltada para as pautas que envolvem as discussões sobre terra e território. Trata-se de um espaço de denúncias, reflexões, aconselhamentos, canto/reza, composições conjuntas de estratégias de sobrevivência diante de uma situação de “confinamento” (BRAND, 2007) a que estão submetidos os Kaiowá e os Guarani em suas relações com as sociedades não indígenas. Para Pimentel,

[...] as *Aty Guasu* consolidaram-se como espaço por excelência para a discussão da questão fundiária, respeitando-se as formas próprias de decisão por consenso, [...], e contando com o justo — apesar de insuficiente e frequentemente falho — apoio público para sua realização. (PIMENTEL, 2015, p. 19).

Desde então, essas assembleias são frequentes. A partir dos anos 2000, com a aproximação maciça de agências e instâncias nacionais e estrangeiras, indígenas (de outras etnias) e não indígenas com programas e projetos em sua maioria, mas não exclusivamente, de cunho social assistencialista; com a proximidade das cidades; com o diálogo com outros movimentos sociais e, principalmente, com a expulsão dos Guarani e Kaiowá de suas terras tradicionais e sua remoção forçada para as reservas, muitas outras demandas foram sendo construídas em decorrência da necessidade de retomada das terras indígenas, em destaque as relacionadas com as de gênero, geração, saúde e educação. Veronice Rossato registra também que os encontros para discutir educação escolar, como um grupo específico por categoria, com a participação das lideranças, começaram em 1991, com o I Encontro de Professores e Lideranças Guarani e Kaiowá. Outro tipo de encontro foi motivado pela questão dos suicídios, no início da década de 1990. Mas os encontros específicos sobre saúde começaram na década de 2000, com a questão da desnutrição infantil, logo em seguida discussões sobre DST/AIDS, com a interlocução e o apoio de Antonio Brand (UCDB). Já os encontros de mulheres e de jovens começam a ocorrer mais recentemente, depois de 2010.

Desta forma<sup>25</sup>, outras *Aty Guasu* foram sendo demandadas como a *Aty Mitã*, de crianças, a *Aty Jovem*, e também a *Aty Kuña*, *aty guasu* das mulheres. Tenho a impressão de que essas assembleias são constituídas diante da necessidade de se pensar sobre pautas emergenciais e discuti-las com o máximo de presença dos coletivos guarani e kaiowá em MS. A grande demanda que aparece recorrentemente nessas assembleias é a demarcação das terras indígenas; todas as demais orbitam em torno dessa demanda e são discutidas dentro das *Aty Guasu*.

---

25 Não me prolongarei na discussão da história do *Aty Guasu* de maneira geral; entretanto, o antropólogo Spensy Kmitta Pimentel o faz em um artigo de fôlego sobre a temática; eu o agradeço pela disponibilização do material ainda no prelo, fundamental para a conclusão deste texto.

## De mulheres que falam em público: a Aty Kuña

A perda da terra produziu historicamente uma série de problemáticas entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. A vida em reserva, uma dessas problemáticas, contribuiu para que toda a área de matas e rios disponíveis nos territórios kaiowá e guarani fosse devastada pelo contato com as sociedades não indígenas. Além disso, com o confinamento nas áreas de acomodação do Estado, houve a remoção forçosa desses indígenas de suas áreas tradicionais para viverem em reservas, junto com parentes que não conheciam. A partir dos anos de 1970, as reservas, principalmente a de Dourados, foram alvos de inúmeras ações de agências indigenistas e não indigenistas.

Isso fez que, nessas áreas, fosse injetado um grande montante de recursos relacionados à agricultura, saúde, educação, assistência social, políticas econômicas em geral, em detrimento das outras áreas, o que também impulsionou a vinda de um grande número de indígenas para as reservas. Esses indígenas foram deslocados de suas terras tradicionais, por meio de extrema pressão de fazendeiros para que as deixassem e fossem viver em reserva, principalmente a partir dos anos 70 (PEREIRA, 2004, 2014). A demarcação das terras reivindicadas é minimamente a solução diante dessa invenção do Estado, a reserva, marcada por tensões no cotidiano indígena.

A vida dos indígenas em reserva permite aos não indígenas, em especial, aos moradores da cidade de Dourados, MS, perceber a circulação constante de mulheres e crianças no centro comercial da cidade. Isso possibilitou que me aproximasse dessas mulheres. Sobre essa aproximação, eu me prolongo na introdução de minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013). Em resumo: eu, recém-chegada ao MS, me encantei com aquelas mulheres que empunhavam as rédeas dos cavalos que puxavam as carroças com as crianças e mercadorias adquiridas nas vindas ao centro comercial da cidade de Dourados.

A partir de então, me aproximei de algumas delas por meio do trabalho acadêmico e do movimento de mulheres, especificamente, a Marcha Mundial de Mulheres, que emitia, com frequência, boletins informativos sobre pautas feministas e, entre estas, a luta pela terra protagonizada por mulheres camponesas. Sempre que possível, dialogava com as mulheres kaiowá e guarani sobre essa temática e compartilhava materiais impressos, o que contribuía para a participação de algumas indígenas nos espaços de diálogos feministas que ocorriam no MS na primeira década do ano 2000.



No âmbito nacional, Dilma Rousseff se elegeu como a primeira mulher presidenta do Brasil e, em Mato Grosso do Sul, o processo de reestruturação da FUNAI dividia a Coordenação Administrativa do Cone Sul em duas: a Coordenação Regional de Dourados, abrangendo as áreas indígenas da região da Grande Dourados, e a Coordenação Regional de Ponta Porá, que tinha as áreas do extremo sul de MS sobre sua jurisdição. As duas coordenações regionais tiveram, em seu princípio, mulheres à frente de sua chefia.

## Guinada feminina

Em 2012, assumiu a presidência da FUNAI a antropóloga e demógrafa Marta Maria Azevedo, primeira mulher a ocupar o cargo. Marta atuou nos anos 70 e 80 junto aos Kaiowá e aos Guarani em MS. Em 2013, dias após a recuperação de posse da Terra Indígena Buriti, protagonizada pelos Terena, em que a liderança Oziel Terena foi assassinada durante um conflito entre os indígenas, a Polícia Federal e a Força Nacional, na tentativa de reintegração de posse, Marta se exonerou do cargo por motivos de saúde.

Entretanto, deixou em seu lugar outra mulher, Maria Augusta Assirati, como presidente interina, cargo em que permaneceu até 2014, quando saiu, em virtude do cenário político desfavorável aos índios, o que impossibilitava o trabalho, deixando a presidência para o procurador da FUNAI, Flávio Chiarelli que ocupou o cargo também como presidente interino até o ano de 2015. Em 2015, assumiu João Pedro Gonçalves da Costa, presidente de fato até 2016, quando deixou o cargo dias após Dilma Rousseff ser afastada do cargo via golpe civil. Tanto Marta quanto Maria Augusta repetiram inúmeras vezes em público que a prioridade e o compromisso da FUNAI eram com os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul, em decorrência do extenso histórico de violências e subtrações a que foram submetidos pelo Estado.

Tratava-se de um momento político (eleição para o primeiro mandato de Dilma, a entrada de Marta, Maria Augusta, a reestruturação da FUNAI), quando se falava muito da atuação da mulher na política partidária e não partidária e da ocupação dos espaços de decisão pelas mulheres brasileiras. E, nesse cenário, as mulheres kaiowá e as guarani reivindicaram um espaço de fala pública, junto aos homens, junto aos órgãos de governo e não governamentais. Os mais desavisados repetiam que as mulheres kaiowá e guarani ficavam em silêncio durante a fala dos homens nas *aty guasu* e em outros eventos públicos, sempre, aparentemente, um passo atrás

deles. Se partirmos dos pressupostos sociológicos sessentista ocidental, facilmente enquadraremos essas mulheres no quadro teórico de opressão universal e emancipação feminina elaborado por Simone de Beauvoir nos anos 60, importante argumento para a discussão das relações de gênero nas sociedades ocidentais não indígenas.

Entretanto, a categoria gênero vem sendo problematizada na antropologia, sobretudo a partir dos postulados de Marilyn Strathern (2006), que preconiza a atualização da categoria gênero na sociedade estudada, com base no pressuposto de que gênero é uma categoria ocidental. Entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul, pude perceber que as relações de gênero se dão sustentadas pela noção de que homens e mulheres são “opostos equivalentes assimétricos” (SERAGUZA, 2013).

Quando utilizo a categoria gênero, proponho, conforme sublinha Marilyn Strathern (2006, p. 88) acerca das sociedades nas Terras Altas da Papua Nova Guiné, onde for possível, uma aproximação com as sociedades de falantes de Guarani, nas quais “[...] as formas da vida coletiva estão intimamente ligadas aos construtos de parentesco familiar. Mas isso é muito diferente de sugerir que a vida pública (‘sociedade’) seja a vida doméstica (‘parentesco’) em maior escala”.

Entre os Kaiowá e os Guarani, essa dualidade, a da vida pública e privada, não corresponde à realidade dos grupos, diante da “complementariedade” exigida nas relações, em que a vida social das mulheres compreende a dos homens, e o contrário também. De certa maneira, homens e mulheres são considerados “opostos equivalentes e assimétricos” (SERAGUZA, 2013). É possível perceber isso pela proposta de *Ore e Pavê*, apontada por Pereira, em que o *ore* remete ao universo feminino e *pavê* ao masculino ou, em suas palavras: “A maior parte do tempo a sociedade presentifica o princípio *ore*, o que faz da sociedade um ambiente feminino por excelência. O princípio *pavê* só eclode em lampejos esporádicos, fulgurantes, mas efêmeros: os rituais religiosos.” (PEREIRA, 1999, p. 196).

## Aty Kuña

Em conversa com mulheres kaiowá e guarani durante as *aty guasu*, sempre aparecia uma história de que nos anos 70<sup>26</sup> ocorrera uma primeira *Aty Kuña* e que no ano de 2006 também, mas que, desde então, não mais se falara de *Aty Kuña*.

---

26 Até o momento há informações muito dispersas sobre a assembleia de mulheres ocorrida nos anos 70, entretanto, não se pode desprezar o contexto político que vigorava em MS e que era propício para estas ações.

Repetiam constantemente que “precisavam de um espaço” para se reunir, para falar. Durante um *Aty Guasu*, na área indígena Arroyo Kora, em Paranhos, MS, no ano de 2011, os homens discursavam para o público quando uma liderança se alterou numa fala e sua mulher, que estava atrás, balançou a cabeça negativamente e pediu o microfone para falar.

A liderança imediatamente deu o microfone e se afastou, abaixando a cabeça, enquanto a mulher tomou a fala e discursou para o público. Foi quando a ouvi convidando as demais mulheres presentes para discutir em um canto da tenda onde ocorria a *Aty Guasu*; me dirigi até lá.

Quando me aproximei, falavam ora em Guarani, ora em Português, e palavras como terra, *tekoha*, saúde, educação, violências, espaço para falar, entre outras apareciam com frequência. Eis que uma delas sugeriu a retomada da *Aty Kuña*, parada desde 2006, quando ocorreu em Ñanderu Marangatu e originou o retorno do grupo à terra de onde foram despejados. As mulheres se dirigiram em grupo até o microfone da *aty guasu* e anunciaram a decisão: que uma nova *Aty Kuña* aconteceria naquele mesmo ano. E assim foi. Organizaram-se em um Conselho de Mulheres<sup>27</sup>, rezadoras, professoras, agentes de saúde, parteiras, artesãs e demais lideranças de diversas áreas kaiowá e guarani e assumiram a reestruturação da *Aty Kuña*.

A *Aty Kuña* de 2006 foi considerada como a primeira pelas lideranças indígenas e pessoas não indígenas ali presentes, como pode ser percebido no texto de Egon Heck e Rangel para o Porantim no ano de 2006: “De fato, pela primeira vez as mulheres estiveram maciçamente presentes, coordenando as atividades e dando um lugar especial às falas e às decisões das mulheres” (HECK; RANGEL, 2006, p. 11). Com a participação de 500 pessoas, ocorreu, de 22 a 24 de junho, o *aty kuña* em Ñanderu Marangatu, município de Antônio João, MS, numa terra em pleno conflito fundiário e em processo de identificação e delimitação pela FUNAI.

A *Aty Kuña* marcou o retorno das pessoas de Ñanderu Marangatu ao seu *tekoha*, de onde foram despejados em dezembro de 2005. A assembleia encerrou com uma marcha pela terra em reivindicação, com passagens pelos locais onde foram assassinadas lideranças ícones do movimento dos Kaiowá e dos Guarani, como Marçal de Souza. A surpresa pela organização das mulheres e o interesse na pauta da luta pela terra foi destacado na primeira frase do texto de Heck e Rangel

---

27 Este Conselho foi formado por mulheres de áreas regularizadas e em regularização ou, ainda, em recuperação de posse, sendo elas: Limão Verde, Ka’ajary, Apykai, Bororó, Kurusu Amba, Potrero Guasu, Porto Lindo, Ñu Vera, Takuara, Yvy Katu, Jaguapiru, Panambizinho, M’barakai, Laranjeira Ñanderu, Guasuty, Sucuru’y, Cerro ‘i e Laranjal.

(2006): “Talvez cause até estranheza ou admiração, o fato de algumas lideranças Kaiowá Guarani terem sugerido a realização de uma Assembleia das Mulheres de seu povo” (HECK; RANGEL, 2006, p. 11).

Não pudera a estranheza ser diferente, pois, desde os anos 40, Egon Schanden (1974) postulou ser a “cultura guarani marcadamente masculina”, um equívoco desfeito em 2008, quando o antropólogo Levi Marques Pereira postulou sobre a dependência da sociedade kaiowá da mulher; afinal, “sem mulher não há fogo”. O autor concebe o fogo doméstico como módulo organizacional do núcleo doméstico kaiowá e como princípio básico da composição das parentelas, elemento fundador da organização social kaiowá.

Em 2012, após o anúncio feito na *Aty Guasu* em Arroyo Korá, foi realizada a *II Aty Kuña*, na aldeia Jaguapiru, em Dourados, MS, de 24 a 29 de abril; foi a segunda por considerarem que a primeira ocorreu em Nanderu Marangatu. Essa assembleia reuniu aproximadamente 400 pessoas. Em pauta estavam as reivindicações de terra, as demarcações, as questões de saúde, educação, segurança alimentar, segurança pública, sustentabilidade, as de justiça pelas lideranças mortas e desaparecidas, como Nísio Gomes e Odúlia, lideranças de Guaiviry; Xurite Lopes liderança de Kurusu Amba; Rolindo e Genivaldo Vera, de Ypo’i, todas assassinadas. Exigiram ainda “O reconhecimento, fortalecimento de nossas práticas tradicionais, seja medicinal, religiosa, cultural e de produção alimentar voltadas para autonomia e autoafirmação de nossos *Tekoha*” (DOCUMENTO FINAL..., 2012).

Em 2013, ocorreu no *tekoha* Sombreiro, município de Sete Quedas, MS, nos dias 3 a 7 de abril de 2013, a *III Aty Kuña*, chamada de *Kuñangue Guarani ha Kaiowá Aty Guasu Irundyha*, com pautas como “segurança, políticas sociais, sustentabilidade, violências contra mulheres e andamentos sobre o processo da demarcação das terras tradicionais, *tekoha guasu* Guarani e Kaiowá.” (DOCUMENTO FINAL..., 2013, p. 1). Esse município se localiza na fronteira entre Brasil e Paraguai, palco de assassinatos e de desaparecimentos de liderança no Estado. A assembleia foi finalizada com uma marcha até onde se levantavam cruzeiros, em referência ao assassinato de lideranças locais.



*Aty Guasu* das mulheres Guarani e Kaiowá, *Tekoha* Sombreiro, Sete Quedas-MS, 3 a 7 de abril de 2013. Foto: Ruy Sposati.

A senhora Helena Borvão, liderança do *tekoha* Mbaraka'i, em discurso público durante a marcha final da III *Aty Kuña*, lembrou que, em todo *tekoha* em reivindicação, há uma cruz que se levanta por alguém que tombou na luta pela recuperação das terras kaiowá e guarani.

Na IV *Aty Kuña*, ocorrida em Jaguapiru, Dourados, MS, de 23 a 28 de julho de 2013, as mulheres kaiowá e guarani receberam a visita da então presidenta interina da FUNAI, Maria Augusta Assirati que recebeu pessoalmente as reivindicações dessas indígenas. As fotos que seguem demonstram a intrínseca relação das mulheres com a terra, fundamental para a vida social dos Kaiowá e Guarani, que tem à frente suas mulheres. É fato afirmar que, sem as mulheres, não há *tekoha*. Pereira percebe que um fogo doméstico pode ser composto somente por mulheres; no caso de homens, isto não seria possível (PEREIRA, 2004).



Folder da IV *Aty Kuña*. Na foto, Jhon Nara Gomes, neta de Nísio Gomes, o qual, em uma de suas últimas falas públicas, anunciou que estava sendo ameaçado de morte e pediu que sua neta fosse protegida. Até hoje o corpo de Nísio Gomes está desaparecido.



IV *Aty Kuña*, Jaguapiru, Dourados, MS. Foto: Ruy Sposati.

Em 2014, as mesmas preocupações prevaleceram num território declarado em 1999 e homologado em 2012, Sucuri'y, em Maracaju, MS, cenário de conflitos e contestações de reivindicações repetidas diante de um problema não resolvido, um direito não reconhecido: a não demarcação das terras indígenas e a

contínua exploração do agronegócio sobre as terras indígenas guarani e kaiowá. Nos dias 25 a 29 de junho de 2014, ocorreu a *V Aty Kuña*, nominada de *V Aty Guasu Kuñangue Arandu Ka'aguy*. Nessa assembleia foram discutidas as situações da vida desses indígenas, relacionadas aos seus modos de ser e viver e os impeditivos aos direitos básicos, cujo acesso o governo tem a obrigação de garantir. Nessa assembleia, mais uma vez Maria Augusta se fez presente, nos dias mais frios na região da Grande Dourados, em meio à Copa do Mundo realizada no Brasil.



Fonte: FUNAI, acervo, foto de Mário Vilela, *V Aty Kuña*.

Enquanto o Brasil não indígena parava para ver o jogo, o Brasil indígena tentava uma última estratégia para recuperar suas terras. A presença de Maria Augusta, sequencialmente, nas assembleias das mulheres, conferia prestígio a esse evento, que tinha as kaiowá e as guarani à frente.

## De fúria, jaguares, sexualidades e brancos

Durante a *V Aty Kuña* um procurador da república, atuante no Ministério Público Federal da região, se pronunciou e, num tom de desabafo diante da realidade sul-mato-grossense kaiowá e guarani, acabou colocando a então presidenta da FUNAI numa posição indelicada. Sugeriu que ela era a culpada da não demarcação das terras indígenas no MS, ignorando, num primeiro momento, a conjuntura geral que rege a discussão, como a participação do Ministério da Justiça, Casa Civil, bancada ruralista, bancada evangélica, bancada pró-armamento etc. Com os ânimos acirrados, em virtude das variantes sociopolíticas que permeiam

a discussão das demarcações de terras indígenas no MS, essa assembleia foi palco de grandes tensões e discussões.

Uma liderança homem bradou, momentos antes da chegada de Maria Augusta, que prenderiam e amarrariam a presidente até que ela demarcasse as terras dos Kaiowá e Guarani. Nesse momento, uma liderança mulher que assistia as falas, pegou o microfone, assim como ocorrera naquela *aty guasu* de Arroyo Kora. Quando um Kaiowá está falando em público e não “está dando conta do recado”, a mulher pode reivindicar — num modo específico de fazer política — a fala e colocar o homem numa situação de “vexame”, pois o “papel da mulher é de suma importância na organização da parentela” (PEREIRA, 2004).

Com o microfone em mãos, a liderança começou a falar, visivelmente alterada, que ali era a *aty guasu* das mulheres e que “nada iria acontecer com a presidenta”, que foi ao evento porque “as mulheres convidaram”. Afirmou que os Kaiowá e os Guarani “estavam provando que não gostavam das mulheres”, porque se alguém ali iria fazer algo, seriam elas, elas iriam falar e “não permitiriam” qualquer ação contra a presidente da FUNAI. E recordou, ao procurador presente, o papel do Ministério da Justiça que frisaram ser coordenado por um homem. Aparentemente envergonhados, os homens ficaram em silêncio e, quando a presidente chegou, eles rezaram e cantaram para ela. Vale ressaltar que nesse evento das mulheres, a FUNAI revisou, com as lideranças indígenas, processo por processo, área por área, para que as lideranças presentes soubessem como estava a situação da demarcação de suas terras reivindicadas.

É comum, entre os Kaiowá, a ideia de que “língua de mulher ninguém segura” (PEREIRA, 2004), pois “Mulher, quando fala, pode ofender; é desmedida, em virtude de sua alteridade radical, [...] É possuidora de uma *ñe’ẽ*, fala, palavra/alma, eminente” (SERAGUZA, 2013, p. 19); ou, ainda, explicou-me certa vez uma xamã, que “a mulher é um elemento quente, ela é alterada, quando abre a boca sai sempre uma verdade que pode ofender alguém”. Por isso, é preciso tomar cuidado ao falar para não “machucar as pessoas, atingir, pois o que fala acontece”, elas são “*ñaña*” (SERAGUZA, 2013, p. 40). *Ñaña* significa brava, briguenta, um adjetivo comumente atribuído (às vezes de forma até jocosa) às mulheres kaiowá e guarani em MS.

Ao término de cada *Aty Guasu*, os Kaiowá e os Guarani elaboram um documento final que é encaminhado com suas deliberações às instituições e autoridades locais relacionadas à temática indígena. Assim foi feito neste evento. Na leitura do documento final na assembleia, um item foi objeto de discussão



prolongada. Tratava-se da exigência das lideranças presentes, da proibição de “brancos” (não indígenas) viverem dentro dos limites da reserva, em destaque, a de Dourados, pois já não tinham terra nem para os índios, ficaria complicado se os brancos morassem lá.

Além disso, os brancos acusados de responsáveis pela presença das igrejas evangélicas nas áreas indígenas, problemática nociva que atinge diretamente os Kaiowá e os Guarani, mesmo existindo um TAC – Termo de Ajustamento de Conduta firmado em 2008, entre as igrejas e o Ministério Público Estadual de MS, que idealmente regularia a atuação das igrejas em terras indígenas. É recorrente ouvir denúncias e acusações sobre pastores que pegam dinheiro; de pessoas que adoecem ou são machucadas durante batismos; de como atacam os líderes tradicionais e controlam a vida de homens, mulheres, velhos e crianças, além da mal falada “barulheira” que as igrejas causam em terras indígenas, em especial a “Deus é Amor”.

Outro problema levantado na assembleia refere-se aos casamentos mistos e à ocupação do exíguo espaço. Segundo uma mulher kaiowá liderança, “se o índio casa com uma mulher branca, o filho é índio, mas se o branco se casa com a índia, o filho é branco”. Esse tem sido um problema, o de produção de filhos não indígenas, de mães indígenas, vivendo dentro das reservas, tão especialmente disputadas. Dessa forma, seria melhor para o bem estar dos Kaiowá e dos Guarani que os brancos fossem retirados da área, por decisão da *Aty guasu* e com o respaldo (e a ação) da FUNAI. Entretanto, na escrita do documento final, apareceu escrito que era para “ser retirado somente os não indígenas que perturbassem”. Questionados sobre se queriam que a FUNAI retirasse “só os que perturbassem” ou “todos os não indígenas”, eles abriram a discussão para a plenária e se instaurou uma verdadeira guerra de gêneros.

Uma liderança mulher se levantou e, muito brava, gritou algo em guarani de onde só compreendi a palavra *guasu*, que significa “grande” em Português. Ao fim da frase proferida, imediatamente os homens se levantaram soltando uma exclamação de reprovação coletiva e fizeram o *jehovasa*, um movimento com os braços levantados em direção ao norte e ao sul, para espantar os maus espíritos e pensamentos ruins. Tive a impressão de que eles espantavam a fala, alterada e ofensiva, daquela kaiowá. Enquanto os homens se livravam do mal dizer, as demais mulheres riam muito. Então perguntei para uma mulher o que a outra dissera e ela disse não ter entendido; uma colega da FUNAI, que estava junto, perguntou a dois homens que disseram não saber; curiosa, ela se dirigiu à protagonista da fala que não mediu esforços para repetir em alto e bom som para que

todos pudessem, mais uma vez, escutar: “eu disse que as mulheres índias gostam dos homens brancos porque eles têm o ‘negócio maior’ que o dos índios”. O “negócio” referia-se à genitália masculina. Por isso, reivindicavam a permanência dos homens brancos. Esse era o motivo pelo qual os homens espantavam com tanta veemência aquelas palavras *vai*, palavras feias, ruins, desmedidas.

Durante minha pesquisa de mestrado, ouvi de uma de minhas interlocutoras que as situações de paquera entre os Kaiowá e os Guarani, de certa maneira, implicam relações sexuais. Em nossas conversas, algumas indicações sobre a sexualidade dessas mulheres foram apontadas, como o fato de os homens indígenas não gostarem de mulheres não indígenas, preferem as indígenas, porque “é diferente o jeito de se relacionar”, “o homem índio tem uma química diferente”, o “jeito de ser é diferente”.

É frequente ouvir que os indígenas são “muito mais fortes” do que as mulheres não indígenas, por isso essas mulheres teriam dificuldades de estar com um homem indígena para uma relação sexual, pois são “mais fracas”. Mas as mulheres indígenas “se dão bem com os brancos”, contam que “eles são legais.”. O estético, de certa forma, distingue as mulheres. Por mais que os indígenas se misturem com os não indígenas, “sempre seremos índios, ensinamos e aprendemos isso na escola”, disse-me certa vez uma professora indígena.

Um jovem liderança, representante da *aty guasu* jovem, pediu a fala após a turbulência momentânea na *aty kuña*. Afirmou à plenária que não adiantava eles “se iludirem com um homem ou mulher não índio”, pois eles “sempre seriam os índios nas relações interpessoais e discriminados e diminuídos por isso”. Disse ainda que isso era um problema na família kaiowá, que permitia a entrada dos não indígenas na família e, por vezes, incentivavam o casamento das filhas com os não indígenas, pensando em prestígio; entretanto, só aumentavam os problemas. O jovem fez o “discurso dos velhos” e, por isso, foi aplaudido pelos mais velhos e teve o discurso legitimado como liderança jovem.

Um velho rezador, ofendido com a fala das mulheres, levantou e pediu para falar, acusando as mulheres de serem culpadas pela presença dos não indígenas nas áreas indígenas. Segundo o velho, eram elas que os iam buscar na cidade. Ainda reclamou o fato de esses casamentos entre indígenas e não indígenas ocasionarem filhos que não respeitam os rezadores tradicionais e que esses rezadores poderiam desejar — e desejaram — às mulheres que ali falavam que tivessem filhos com deficiências ou, ainda, filhos onças que iriam arranhar e devorar suas mães. Esse maldizer do velho às mulheres traz à cena o *jaguareteava*, o grande inimigo da humani-

dade kaiowá e guarani, a onça-gente que devorou a primeira mãe, *Ñandesy*, quando estava em busca de *Ñanderu*, o primeiro pai, grávida dos gêmeos ontológicos, *Pa'i Kuara* e *Jasy*, no primeiro mundo mítico (SERAGUZA, 2013).

No final, o documento oficial da V *Aty Kuña* constou que seria proibida, a partir de então, a entrada de não indígenas para morar na aldeia, ou seja, de qualquer novo “branco”. Os que já estavam, permaneceriam.

Uma outra liderança se pronunciou reafirmando o compromisso das mulheres com a luta pela terra, sejam grávidas, mães, solteiras, casadas, pois todas são “guerreiras”. Para aqueles que questionam o porquê da *aty kuña* diante da pauta da terra, como se um não completasse o outro, é importante frisar que são as mulheres as donas do fogo (PEREIRA, 2004) e foi na *aty kuña* que a FUNAI deu satisfação dos processos de demarcação das terras indígenas no MS.

As mulheres que colocaram os Kaiowá e os Guarani como prioridade na pauta indigenista brasileira saíram “do poder”; a prioridade foi sufocada por “outras prioridades”. Nas últimas mobilizações pela demarcação das terras indígenas em MS, as mulheres tiveram papéis fundamentais: estavam à frente das mobilizações e confrontos, aguerridas e determinadas, com seus modos específicos e femininos de fazer política, de estabelecer suas relações com os homens e, de certo modo, de exercerem suas sexualidades socialmente construídas.

As kaiowá e as guarani continuam em luta, com fúria, palavras e *jaguares*, para levantar seus fogos domésticos, suas parentelas e seus *tekoha*. Seguem em luta, como costumam dizer, por homens e mulheres como Odúlia, Xurite, Marinalva, Léia e tantos outros e outras que tombaram e não puderam descansar à sombra de seus *tekoha* oficialmente demarcados e reconhecidos.

## Referências bibliográficas

BENITES, T. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando):* o movimento histórico dos Aty Guasu, dos Ava Kaiowá e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2014.

BRAND, A. J. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pái-Kaiowá.* 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaoiwá/guarani:* os difíceis caminhos da palavra. 1997. 378f. Tese (Doutorado em História)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRASIL. Relatório final da Comissão Nacional da Verdade. Volume II, Capítulo V – Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. 10 dez. 2014. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf>>. Acesso em: 26 maio 2015.

\_\_\_\_\_. Relatório do Parecer n. 12, de Alceu Cotia Mariz, 29 de maio de 1992. *Diário Oficial da União*, 16 jun. 1992.

DOCUMENTO FINAL do Aty Kuña, 3., 2013. Sete Quedas-MS. 2013. Mimeo.

DOCUMENTO FINAL do Aty Kuña, 2., 2012. Dourados-MS. 2012. Mimeo.

FUNAI. *Relatório Geral Sobre Área Indígena Guarani Pai-Kaiowá do Rio Iguatemi – MS*. Brasília, 1984. 38p.

HECK, E.; RANGEL, L. *Histórias e lições de Nhanderu Marangatu*. In: *PORANTIM*. 2006. Disponível em: <[http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1155822254\\_Porantim\\_jornal.pdf](http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1155822254_Porantim_jornal.pdf)>. Acesso em: 15 jul. 2007.

PEREIRA, Levi Marques. *A reserva indígena de Dourados, RID, Mato Grosso do Sul: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnica*. Dourados, 2014. Mimeografado.

\_\_\_\_\_. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, Dourados, v.1, n. 1, p. 01-33, jan./jun. 2007.

\_\_\_\_\_. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. 2004. São Paulo. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Tellus*, Campo Grande, Editora UCDB, p. 137-145, 2003.

\_\_\_\_\_. *Parentesco e organização social kaiowa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Estadual de Campinas. 1999.

PIMENTEL, S. K. Aty Guasu, as grandes assembleias kaiowá e guarani – os indígenas de Mato Grosso do Sul e a luta pela redemocratização do país. In: *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul*, UFGD, 2015.

\_\_\_\_\_. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentales de la Cultura Guarani*. Assunción: Universidad Católica, 1974.

SERAGUZA, L. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowá e Guarani*. De Aña a Kuña. 2013. 196f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

STRATHERN, M. *O gênero da dádiva*. Apresentação de Adriana Piscitelli. Tradução de André Villa Lobos. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

## CIRCULAÇÃO DAS CRIANÇAS INDÍGENAS KAIOWÁ ENTRE OS ABRIGOS URBANOS DE DOURADOS-MS<sup>28</sup>

*Silvana Jesus do Nascimento*

Tem sido recorrente, em cidades de Mato Grosso do Sul, a prática do abrigamento urbano de crianças da etnia kaiowá. Nas cidades de Dourados e Caarapó, percebe-se o desconforto da rede de proteção à criança em lidar com tais situações, porque a prática divide opiniões entre aqueles que defendem um tratamento diferenciado para os índios e os que advogam o tratamento igual para todos/universal.

Conforme a Constituição Federal de 1988, a criança indígena não deveria ser retirada de sua comunidade étnica de origem. No caso de necessitar de proteção da rede de atendimento, as crianças deveriam retornar para a sua comunidade, no menor prazo possível. Contudo, no que se refere ao atendimento às crianças kaiowá e guarani de MS, a legislação tem sido descumprida. Em muitos casos, a criança permanece por anos nos abrigos ou, simplesmente, acaba sendo adotada por famílias não indígenas.

A questão do abrigamento torna-se mais conflitante quando tratado por legislações de âmbito nacional (Estatuto da criança e do edolescente – ECA) e internacional (Declaração Universal dos Direitos Humanos e demais convenções). O ECA é a legislação vigente no Brasil, que procura assegurar direitos a todas as crianças e adolescentes, ou seja, universaliza o que se entende por infância,

---

28 O presente capítulo discute alguns dados levantados no acompanhamento em uma perícia antropológica sobre processo de adoção de criança indígena, realizada pelo Prof. Levi Marques Pereira para a Justiça Estadual de Mato Grosso do Sul. Há materiais oriundos de projetos de pesquisa coletivos, que contam com o apoio da FUNDECT e do CNPQ. Inclui, também, dados apresentados na dissertação de mestrado (NASCIMENTO, 2013). Uma versão preliminar foi apresentada em coautoria com Levi Marques Pereira, no encontro da IX RAM 2011, no GT 39 – Famílias, afetos e Patrimônio.

no ocidente, para todos os grupos humanos. A busca por aplicar o ECA entre os Kaiowá é uma das causas da violência contra as crianças dessa etnia, pois, na situação de abrigo, as crianças indígenas passam por constrangimentos, sendo obrigadas, por exemplo, a falar e a entender uma linguagem que desconhecem ou conhecem apenas de modo rudimentar. Além disso, no abrigo se deparam com um modo de viver bem diferente do modo kaiowá e precisam se sujeitar a essa nova conjuntura, longe do grupo étnico, da comunidade, da parentela e até mesmo com a separação entre irmãos, que são abrigados em instituições distintas, segundo a faixa etária e o sexo.

O trabalho dos agentes do Estado torna-se mais complexo, porque esses agentes, muitas vezes, não são preparados para atuar nos casos envolvendo indígenas. Os Kaiowá pertencem à etnia do grupo linguístico Tupi-Guarani e são falantes da língua guarani. Devido ao processo de colonização, foram arrancados de seus territórios de origem e inseridos em reservas indígenas criadas pelo Estado brasileiro. Essa situação provocou diversas transformações no modo de viver desse grupo étnico, reduzindo sua autonomia. Ainda assim, o grupo insiste em manter suas diferenças culturais, em relação à sociedade regional. Devido à proximidade com as cidades e municípios sul-mato-grossenses, os Kaiowá estão em situação de constante contato com a sociedade não indígena, e sobre eles incide a ação de grande número de instituições do Estado e agências da sociedade nacional. Recriar o que reconhece como suas tradições, ao mesmo tempo que se relaciona com os não índios, não é bem compreendido pela sociedade brasileira, que os vê como assimilados ou aculturados, em vias de tornar-se “brancos”. E, nesse sentido, um tratamento diferenciado para as crianças kaiowá não é visto com bons olhos.

Neste capítulo apresento as tensões vivenciadas pelas agências de proteção à criança e ao adolescente, na medida em que precisam compatibilizar o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) com a organização social, os costumes e tradições, valores e moral dos índios kaiowá. Para discutir os problemas de tais procedimentos, será descrito o estudo de caso de Maria e seus irmãos — crianças indígenas kaiowá que passaram por processos de abrigamento, adoção por pessoas não indígenas ou reinserção na comunidade de origem. Este caso etnográfico demonstra que nem sempre os aparatos do Estado têm dado conta de perceber, reconhecer e respeitar as especificidades culturais envolvendo os índios, como está expresso na Constituição Federal de 1988 (CF88). Nas considerações finais do trabalho, destaco que há uma grande contradição entre os avanços das políticas de governo, dentro das reservas indígenas, e o despreparo dos agentes em perceber e compreender o ponto de vis-

ta kaiowá. O reconhecimento da diversidade cultural, apregoado pela CF 88, por vezes, é colocado em segundo plano, visto que os agentes de proteção à criança e ao adolescente se deparam com situações de suposta vulnerabilidade, negligência, abandono ou violência contra a criança kaiowá.

## Breve contextualização da situação dos Kaiowá, em Mato Grosso do Sul

Antes de prosseguir com a discussão dos processos envolvendo abrigamento, adoção e reinserção familiar das crianças kaiowá, será apresentado um breve histórico sobre os Kaiowá e os Guarani sul-mato-grossenses, a fim de perceber a condição de colonialismo em que estão inseridos. Começo a contar esta história a partir da exploração das terras, habitadas pelos Guarani e Kaiowá, pela Companhia Matte Laranjeira; em seguida narro as criações das reservas indígenas e como impactaram e impactam o modo de organização social dessas etnias, sendo atualmente uma das principais causas da violência tão divulgada pela mídia regional.

De acordo com os levantamentos de Levi Marques Pereira (2012), no Mato Grosso do Sul, o período de 1982 a 1915 é marcado pelo domínio exclusivo da posse da terra pela Companhia Matte Laranjeira. Essa empresa detinha a concessão por arrendamento de mais de meio milhão de hectares de terras, nas quais praticava o extrativismo dos ervais nativos e, com isso, impedia que a terra fosse adquirida por particulares. Nesse período, os Kaiowá e os Guarani que habitavam essa região já começam a sofrer os impactos do contato com os brancos, servindo como mão de obra para a Matte Laranjeira. Muitos, no entanto, permaneciam em seus territórios tradicionais. Foi a partir de uma lei estadual de 1915 que se tornou legal o requerimento de terras por particulares.

Com base nessa mesma lei, foram demarcadas na região oito reservas localizadas nas proximidades das cidades de Dourados: Caarapó, Amambai, Limão Verde, Sassoró, Taquaperi, Porto Lindo e Pirajuí. Todas essas reservas foram situadas próximas às cidades nascentes na primeira década do séc. XX, demonstrando a intenção de que os Kaiowá e os Guarani fossem assimilados à sociedade nacional. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) estava imbuído da ideologia de que a proximidade com os não índios iria favorecer a integração cultural dos indígenas. Nesse sentido, as reservas indígenas foram criadas por conveniência do Estado, sem a participação dessas etnias, por isso são áreas em que o ambiente e as pessoas estão reunidas de maneira artificial.

Antes desse processo de colonização, os Kaiowá e os Guarani viviam em pequenos núcleos familiares (família extensa ou parentela). Essa junção se dava por laços de consanguinidade, afinidade, afetividade e aliança. A esse ajuntamento de pessoas de acordo com a organização social, religiosa e moral do grupo dá-se o nome de *tekoha* (aldeia). Pereira (2012) descreve que cada aldeia desenvolvia caça, pesca ou coleta em uma área bastante extensa. As casas eram construídas próximas a rios e córregos e havia uma grande distância entre uma parentela e outra, mas as descrições etnográficas destacam os caminhos que interligavam uma casa a outra, demonstrando a frequência da comunicação entre as aldeias (PEREIRA, 1999).

Ao inventar as reservas, não houve a preocupação de se atentar para as especificidades dessas etnias. Diversas aldeias foram forçadas a habitar juntas nesses espaços pequenos, sem que se considerassem suas interações *sui generis* com o meio ambiente, com os animais, com as plantas e demais seres, com os quais os Kaiowá e os Guarani mantêm uma relação de dependência e respeito. Nos primeiros momentos já surgiram conflitos devido à recusa de índios de etnias diferentes de viverem juntos. Além disso, percebeu-se que havia divergências entre as parentelas.

Apesar das circunstâncias mostrarem que as reservas não eram viáveis, insistiu-se em sua viabilidade. Funcionários do governo e missionários foram inseridos nas reservas, a fim de administrar os conflitos entre as parentelas e grupos que dividiam a mesma reserva. Nem sempre houve a necessária imparcialidade desses agentes, porque, em sua maioria, nutriam uma série de preconceitos sobre os índios, uma vez que desconheciam seu modo organizacional. Entretanto, pesquisadores afirmam que é a presença desses agentes e instituições externas que tornou e tem tornado possível a vivência em reserva, com o ônus de reduzir a autonomia desses grupos étnicos.

Atualmente, os agentes do Estado e até mesmo os índios queixam-se da falta de autoridade nas reservas. As lideranças também ressentem-se do distanciamento da FUNAI no apoio à gestão dos problemas de convivência internos aos indígenas recolhidos na reserva. Tradicionalmente, cada parentela possuía suas próprias lideranças, quando, normalmente, um velho procurava manter a harmonia através de conversas e conselhos. Com as reservas, intentou-se levantar representantes coletivos, e surgem, então, os capitães e os chefes de posto, que são figuras muitas vezes autoritárias que não contam com a legitimidade de toda a reserva. Desde 2008, os capitães e chefes de posto foram destituídos de seus cargos por meio de portaria da FUNAI, mas, na ausência de outro mecanismo, continuam a ser procurados, tanto pelos moradores indígenas quanto por representantes de instituições que atuam nas reservas.



Com efeito, é a condição de reserva que causa, aos Kaiowá e aos Guarani, a impossibilidade de praticar plenamente suas formas próprias de organização da vida social, que gera crises de autoridades e dificuldades para produzir os meios de subsistência, condições que se somam às dificuldades de se relacionarem com instituições despreparadas para atendê-los. São essas situações que tornam esse ambiente propício para o aumento de violência. Nessas circunstâncias, as mulheres e as crianças são as maiores vítimas de situações de violência físicas dentro da comunidade. No próximo item, será desenvolvida a forma de organização social kaiowá e como as reservas interferem no modo de socialização da criança.

### A circulação da criança kaiowá órfã ou de pais separados

É bastante consensual entre os antropólogos que a reserva é um obstáculo para a vivência plena do modo de ser kaiowá (BRAND, 1997; PEREIRA, 1999; MURA, 2006; PIMENTEL, 2012; NASCIMENTO, 2013). Esses antropólogos vêm demonstrando que a vivência nesses espaços interfere nas relações familiares, afetando de diferentes modos homens, mulheres e crianças que precisam agir de acordo com esse novo contexto econômico, social, cultural, político e jurídico, marcado pela dependência das relações com os brancos.

Após o processo de “limpeza das matas”, foram inseridas novas espécies de plantas que eram incomuns na região e que criam empecilhos para o cultivo da agricultura kaiowá. Assim, os Kaiowá dependem de tratores e outras máquinas para o preparo da terra. Além disso, as áreas para cultivo são muito reduzidas, não havendo espaço para que todas as parentelas cultivem. Nessas circunstâncias, os homens jovens e adultos foram levados a trabalhar em fazendas e nas usinas de álcool da região. O tempo longo que passam fora do “fogo doméstico” (PEREIRA, 1999) parece provocar o aumento das separações conjugais e o distanciamento na socialização dos filhos.

No período pré-reserva, segundo Antonio Brand (2011, p. 125), as mulheres ocupavam um lugar de prestígio no interior da sociedade guarani. Elas eram as produtoras e reprodutoras da ordem social, tinham o respeito de sua sociedade, pela sua condição de “produtoras de alimentos”. Em contraposição, atualmente, muitas se encontram presas em casas e quintais reduzidos e precários, tornando-se mais dependentes dos homens. Assim, o autor indica que “a mulher/mãe não encontra mais condições para desempenhar suas funções” (BRAND, 2011, p. 126).

No caso das crianças, as condições atuais, para Brand (2011), as deixam divididas entre a influência da sociedade não indígena para o consumo e a falta de

recursos econômicos para adquiri-los. A “baixa autoestima”<sup>29</sup> (BRAND, 2011, p. 126) das crianças ocorre porque se veem sem lugar dentro e fora da sociedade, pois enfrentam os preconceitos que dificultam sua inserção. Como consequência, algumas se envolveriam com bebidas alcoólicas e drogas, o que faria aumentar a dependência de dinheiro, sendo uma causa para o crescimento da violência nas aldeias.

Todavia, mesmo estando em reservas, as crianças kaiowá não têm apenas problemas, pois é possível supor que também possuem momentos de alegria e de socialização com seus pares. Benefício-me de textos da coletânea, “Criança Indígena: Diversidade Cultural, Educação e Representações Sociais”, organizado por Adir Casaro Nascimento e Antonio Hilário Aguilera Urquiza, publicado em 2011, cujos dez capítulos foram escritos por pessoas que são referência nessa discussão da criança indígena e também sobre o povo kaiowá, para apresentar o modo de socialização das suas crianças e as mudanças causadas pela situação das reservas.

Logo no primeiro capítulo dessa coletânea, os autores Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011) nos informam que:

No desafio de aproximação a esta nova realidade sociocultural, tem sido possível perceber que as crianças kaiowá e guarani constituem fonte de saber e estabelecem negociações com os mais idosos que respeitam as suas vontades no contexto do cotidiano por acreditarem em suas “sabedorias” infantis (NASCIMENTO *et al.* 2011, p. 22).

Isso nos leva a crer que entre os Kaiowá há maior “diálogo” com as crianças por percebê-las como detentoras de conhecimento. Diferente da sociedade ocidental, na qual, em muitos casos, as crianças não são ouvidas por se ter em mente que elas são incapazes de expressar um pensamento “complexo”. Com frequência, o não indígena critica esse modelo de socialização das crianças indígenas porque o entende como um excesso de liberdade para a qual a criança não está pronta.

As crianças kaiowá e guarani costumam acompanhar as mães em todos os lugares, desde reuniões públicas a conversas informais, nas visitas aos familiares,

---

29 O historiador e antropólogo Antonio Brand usava o termo baixa autoestima tanto em seus trabalhos escritos quanto em suas apresentações orais, para referir-se aos impactos psicológicos decorrentes da condição de reserva sobre os Kaiowá. A referência para esse conceito era a pesquisadora Paz Grumberg, que esteve longos períodos entre os Kaiowá e os Guarani. A combinação desse convívio com o diálogo com psicólogos traduziu-se nessa sua observação de que alguns dos problemas envolvendo os Kaiowá são efeitos de uma baixa autoestima — “não sentir-se bem”.

nas coletas de lenha, na busca de água. Daí, concluem os autores, “as crianças são parte integrante do universo adulto” (NASCIMENTO *et al.* 2011, p. 34). Quando as crianças estão maiores, passam a perambular sozinhas pelos espaços que conheceram junto com a mãe, como ir à casa dos parentes, seguindo as trilhas, até o momento em que chegam à idade escolar. Para os Kaiowá, essa idade parece variar entre os sete e oito anos.

Outra pesquisadora que compõe a coletânea citada é Beatriz dos Santos Landa, doutora em arqueologia, que tem realizado pesquisa com as crianças guarani e kaiowá de Porto Lindo, em MS. Nesses trabalhos, a autora tem percebido como os pais passam ensinamentos para os filhos, reproduzindo objetos como o arco e a flecha que, de acordo com a pesquisadora, atualmente possuem poder simbólico mais do que prático, pois é visto pela sociedade envolvente como “coisa de índio”, servindo assim como marcadores de identidade, no momento em que se fizer necessário. Os brinquedos industrializados têm entrado nas reservas com muita frequência e podem ser vistos espalhados pelos terreiros das casas onde há crianças, mas as crianças guarani e kaiowá parecem se apropriar deles de modo particular, compartilhando-os com facilidade.

A participação das crianças no “mundo dos Kaiowá” se estende para aquelas atividades que são atribuídas aos adultos, ou seja, em muitos momentos as crianças maiores cuidam das menores, quando os pais estão afastados ou realizando outra atividade. Imitam práticas dos adultos. A esse respeito, Nascimento *et al.* (2011, p. 36) observam que a imitação, longe de ser uma cópia do comportamento adulto, é percebida como uma atividade criativa que torna a criança um “ser pleno”.

Assim, Landa (2011, p. 65) constata, na aldeia Porto Lindo, que “criança cuida muito de criança”, os irmãos mais velhos estão sempre atentos às necessidades dos menores e vão substituindo um ao outro na atenção desses cuidados.

Na dissertação de mestrado, Pereira (1999) observa que, entre os Kaiowá, o cuidado das crianças também é uma atividade atribuída às crianças “guacho”. Os casais de maior prestígio, como os xamãs, professores e capitães, parecem exigir maior cuidado com seus filhos. Estes dispõem, assim, de uma irmã mais velha ou de um “guacho” à disposição da criança o tempo todo, para carregá-las de um lado para o outro, procurando “manter as nobres crianças calmas e distraídas” (PEREIRA, 2002, p. 172).

Nossa atenção às crianças “guacho” é necessária porque esse é um sistema de “adoção” que há entre os Kaiowá e, segundo Pereira (2002), há indícios de que

essa prática precede o processo de colonização. Por meio da instituição do “guacho”, os Kaiowá realocam aquelas crianças cujos pais formaram outro “fogo doméstico”. Pereira (2002, p. 171) observa que, entre os Kaiowá, não parece haver um forte conteúdo de naturalização da relação entre pais e filhos. Algumas crianças “guacha” podem conviver próximas aos seus pais de sangue, sendo notório entre as pessoas esse vínculo e, ainda assim, entre eles não haver nenhuma forma de ligação, ou seja, a relação entre pais e filhos pode “ser relegada ao esquecimento”.

A ideia temida por pais adotantes de que “o sangue puxa” parece ser menos enfatizada entre os Kaiowá, apontando, assim, mais para as relações sociais como formadora de laços do que propriamente o fator sanguíneo ou genético. Em nossa sociedade, a transmissão de parentesco de geração a geração é determinada pelo sangue, assim, os filhos herdam os parentes consanguíneos do pai e da mãe, mas não herdam os parentes por afinidades. Segundo Pereira (1999), entre os Kaiowá há a transmissão geracional tanto dos parentes consanguíneos quanto dos afins.

Na sociedade ocidental, ainda hoje, procura-se romper com os preconceitos em torno da criança adotada, cuja consequência seria o adotado ter um tratamento diferenciado dos filhos de sangue. Entre os Kaiowá, Pereira (2002) observa que parece haver graus de “guacho”. Explico. As crianças kaiowá, na situação de “guacho”, podem vir a ser criados por avós, tios, xamãs e/ou outras lideranças políticas e religiosas. O “guacho” pode ser tratado de modo diferente em cada fogo doméstico.

Conforme Pereira (2002), a adoção dos netos, realizada por avós, pode ser feita com a intenção educativa e afetiva. Nesse sentido, a criança é adotada a fim de que lhe sejam transmitidos os conhecimentos socialmente valorizados entre os Kaiowá, ou simplesmente porque a pessoa mais velha quer ter a companhia de uma criança. Nessa condição, a criança acompanha os avós em reuniões, frequenta a escola, tem momentos de lazer e faz todas as outras atividades próprias de sua idade.

No entanto, continua Pereira (2002), a prática da adoção pode também ser motivada por razões políticas e econômicas. No sentido político, pode servir para reativar laços de parentesco ou alianças entre as pessoas de prestígio; ou ainda pode estar relacionada com a necessidade de aumentar o tamanho das parentelas em processo de formação. No segundo caso, a prática econômica relaciona-se com a necessidade de mão de obra, pois, na condição de chefe, é preciso prestar serviços à comunidade e, assim, é preciso realizar atividades trabalhosas e cansativas, as quais são atribuídas aos filhos guacho. É nessas duas últimas lógicas que podemos encontrar o “guacho puro”, aquela criança adotada que tem um status marcado pela diferença com os demais filhos. O “guacho puro”, por vezes,

é impedido de frequentar a escola, tem uma dura carga de trabalho, pode receber castigos físicos e quase não tem tempo para o lazer e, em casos extremos, que são reprovados pela sociedade, “certos guacho quando adoecem podem ser abandonados à própria sorte” (PEREIRA, 2002, p. 172).

Há formas diferentes de educar uma criança entre os Kaiowá, condicionados aos papéis que poderão ser desempenhados por ela futuramente. Assim, uma criança educada para ser uma liderança política ou religiosa irá acompanhar os pais ou os avós nas assembleias, nas reuniões políticas, nas relações com os brancos, nas cerimônias religiosas; será incentivada sua frequência à escola para que desenvolva as habilidades de comunicação necessárias no desempenho de papéis futuros. Por outro lado, poderá ser ensinado outro tipo de educação, voltado para atividades técnicas e manuais, como o trabalho braçal. É para esse tipo de papel que os “guachos puros” são “treinados”. Por mais estranhamento que isso nos cause em um primeiro momento, é preciso notar que não é um modelo de educação muito diferente do que recebemos na sociedade “ocidental”: o investimento feito em educação para crianças de classe social alta ou média difere do que é realizado para crianças de classe trabalhadora ou fora do mercado do trabalho.

A condição de reserva traz problemas para todas as crianças kaiowá e, assim, pode contribuir para agravar o caso dos “guachos”. Na mesma lógica, Landa (2011) observa que as crianças têm sido iniciadas em atividades consideradas de adultos com maior frequência. Atualmente, as crianças de sete anos em diante, no caso das meninas, fazem as atividades atribuídas às mulheres, como buscar água nas minas, nas casas que não tenham sistema de água, ou no processamento de alimentos; as meninas aprendem a cozinhar, cuidando das panelas, com mandioca, arroz, feijão e macarrão. No caso dos meninos, participam da roça, buscam água e lenha e cuidam dos menores. A autora observou também que as crianças, até em torno de 3-4 anos, manejam com desenvoltura facas e facões, a fim de cortar carne, descascar mandioca ou cana. Cuidam de gado bovino e equino, soltando-os e voltando a prendê-los ou alimentando-os. Mas as crianças também praticam outras atividades consideradas, por não indígenas, como lazer, tais como a frequência aos córregos nos dias quentes.

Na mesma coletânea organizada por Nascimento *et al.* (2011), há o trabalho de Pereira (2011), que observa a existência de modos diferentes de socialidade entre os Kaiowá, variando de acordo com as famílias extensas. Por conseguinte, cada família compõe um módulo organizacional próprio denominado de *teko laja*, que influencia nos processos de socialização das crianças. Há um esforço

interno entre as parentelas para se diferenciarem umas das outras, o que nos leva a concluir que em cada família há um modelo próprio de socialização da criança e, assim, até mesmo a situação do “guacho” é entendido e tratado de modo diferenciado. A frequência da criança à escola, por exemplo, é uma condição para o recebimento de benefícios, tais como a “bolsa família”, o que contribui para reduzir muito o número de “guachos” sem vínculo escolar.

Essa breve apresentação das crianças kaiowá é importante para melhor compreender os processos envolvendo o abrigamento e a adoção delas por pessoas não indígenas. Mesmo com as condições de vida alteradas pela situação de reserva, é possível perceber que as crianças kaiowá recebem uma educação familiar própria. Junto aos seus familiares aprendem a se identificar com seu grupo étnico, a ter afeto por seus familiares, desenvolver tarefas cotidianas, brincar, dentre outras coisas. A situação do “guacho puro”, que pode ser contraditória, segundo as legislações nacionais e internacionais, dentro do grupo, permite que as crianças se vinculem a uma parentela, o que é uma prática importante para os Kaiowá. Portanto, ser criado longe de sua comunidade implica perdas para o futuro dos Kaiowá, que deixam de aprender seus mitos e suas histórias e, conseqüentemente, deixam de transmiti-las às próximas gerações.

### **Até que ponto o ECA – lei que rege a adoção legal – compreende a adoção no contexto indígena?**

Para a compreensão do problema do abrigamento das crianças kaiowá na cidade — da adoção por não indígena ou da reinserção familiar ou na comunidade de origem — é necessário explicitar a relação dessas práticas com as legislações brasileiras. O desafio se inicia com os modos diversos de conceber categorias como criança e família, que nos códigos legais tendem a aparecer reificadas ou naturalizadas em noções de direitos que se pretendem universais. Os operadores do direito tendem a aplicar às situações que envolvem as crianças indígenas noções oriundas do “nosso” próprio código cultural, sem ponderar sobre o código do Outro, no caso, a sociedade kaiowá. O resultado dessa universalização acontece na realidade empírica, quando esses códigos diferentes se encontram e produzem estranhamentos e contrastes.

Em abril de 2013, o grupo de pesquisa “Gênero e geração em sociedades indígenas” organizou um colóquio com a professora Patrice Schuch, intitulado “Feitiço ou Fetiche? Antropologia e estudo dos direitos”. Com base em suas ex-

periências em pesquisas antropológicas envolvendo profissionais de Porto Alegre que trabalham diretamente com a infância e a adolescência, a pesquisadora observou que eles tendem a criar um fetiche em torno da lei. Assim, para Schuch (2013), parece haver uma sacralização do ECA que torna difícil a esses agentes envolvidos na proteção da criança e do adolescente aplicá-lo em diálogo com outras legislações, adaptando-as às diferentes realidades econômicas, sociais e culturais.

Patrice Schuch tem observações semelhantes às da antropóloga Claudia Fonseca (2004). Esta última defende que o ECA foi feito com base em parâmetros que se pretendem universais, mas que, na maioria das vezes, foram importados de modelos europeus, que não correspondem às práticas presentes nos modos de socialização que são legitimadas pela sociedade brasileira. Claudia Fonseca (1995) trabalhou com os processos de “circulação de crianças” de um bairro de Porto Alegre e, em suas pesquisas, notou que muitas crianças eram criadas por outras pessoas que não a mãe biológica. O fato era de conhecimento da criança e de toda a comunidade e essas relações não eram tratadas de modo dramático. Com efeito, Fonseca (2004) se surpreendeu ao perceber que o ECA não mencionava os “filhos de criação” e insistia na “adoção plena”<sup>30</sup>, pois nesse sentido não dialoga com as práticas e valores locais da região por ela pesquisada, em que havia muitas adoções “à brasileira”, em que as crianças mantêm o duplo vínculo: com a família de origem e com a família substituta.

Contraste semelhante entre a legislação e a prática é percebido pelo doutor em Ciências Sociais Alexandro Machado Namem (2011), durante sua pesquisa na Terra Indígena Ibiramal/*Laklânô*, entre *Laklânô*, grupo Jê do Sul, em Santa Catarina. O autor percebeu que essa comunidade possui um sistema próprio de “adoção-doação de crianças”, mas que, por causa do ECA e da leitura que os legisladores estavam fazendo desta lei, esse povo encontrava dificuldade em praticar seu costume. Segundo Namem (2011), os *Laklânô* “adotam” crianças dos filhos, dos irmãos, de outros parentes consanguíneos, de amigos e até de brancos, independentemente da idade da criança, e algumas, ainda na gestação, são prometidas ou pedidas. Os pais adotantes procuram demonstrar mais “amor” pelos filhos adotados do que pelos biológicos. No entanto, fazem diferença entre os filhos adotados “legítimos”, que são registrados no nome do pai adotante e os filhos de “criação”, que permanecem no nome dos pais de sangue. Essa adoção-doação significa um tipo de aliança que une os doadores e os receptores em uma relação profunda. O problema em praticar esse costume foi percebido em 2009, pois os

---

30 Na adoção plena a criança é afastada de qualquer vínculo familiar anterior e parte para a nova família sem qualquer possibilidade de reaver sua história pré-adoção.

*Laklânô* valorizam o registro em cartórios dos filhos adotados, e os juízes da região passaram a impedir os registros das crianças adotadas dessa terra indígena com base no ECA (Art. 42, §1) que, em seus entendimentos, não permite a adoção de ascendentes e irmãos. A fim de controlar a adoção entre irmãos, o judiciário optou pelo cadastro de interessados na adoção, para que, à medida que surgisse uma criança a ser adotada, fosse obedecida a fila de interessados. Esse sistema encontra a resistência dos *Laklânô*, porque não lhes permite praticar a adoção-doação de acordo com seus costumes.

Esses casos etnográficos apresentados por Fonseca (2004) e Namem (2011) corroboram para a compreensão do problema social entre o abrigo de crianças kaiowá e o ECA. A partir do ECA, os agentes de proteção à criança e ao adolescente passaram por um processo de sensibilização (SCHUCH, 2006), em que a proteção da criança tornou-se prioridade. No entanto, essa proteção passa pela compreensão etnocêntrica de que as crianças são todas iguais, suas necessidades são universalizadas, bem como os modelos de família. Como vimos, os Kaiowá possuem formas próprias de circulação de suas crianças, assim como as famílias pesquisadas por Fonseca (2004), e os *Laklânô*, com quem Namem (2011) manteve interlocução. O não reconhecimento dessas distintas formas de organização social e a imposição de sanções legais contra aqueles que procuram praticar seus costumes contraria o princípio constitucional de um estado que tem o pluralismo jurídico como um direito garantido.

No caso do abrigo de Maria e seus irmãos, fica perceptível que os atores da rede de proteção à criança e ao adolescente agiram motivados, sobretudo pelo ECA, em detrimento até mesmo da própria CF/88, que dá prioridade à organização social, aos costumes e tradições, valores e moral de cada grupo étnico.

### Estudo de caso: Maria e seus irmãos

Conforme os dados levantados pelo Professor Levi Marques Pereira, quando atuou como perito em antropologia no processo de adoção de Maria, no ano de 2005, quatro crianças foram encaminhadas pelos responsáveis, por uma das instituições da esfera municipal, de uma cidade do Mato Grosso do Sul, para o abrigo mais próximo, que ficava na sede de outro município. Eram três meninos e uma menina. Gabriel<sup>31</sup>, um menino de oito anos de idade, Fernando, de três

---

31 Os nomes são fictícios e os municípios não são nominados para preservar a identidade dos sujeitos envolvidos em tais processos.



anos, Davi, com um ano, e Maria, uma menina de seis anos. A entrada das crianças no abrigo é descrita, pelos presidentes executivos do Abrigo, como “marcante”. O Davi tinha o bumbum queimado por fogo, parece que havia caído sobre o fogo aceso no chão, o que provocou queimaduras graves. O Gabriel possuía hematomas provocados por “espancamento”. As outras duas crianças estavam bastante assustadas, com piolhos e outros parasitas. Tal ocorrência marcou muito os responsáveis pelo abrigo, que tiraram uma foto, mantida por muito tempo no mural, que mostrava o estado lastimável como as crianças chegaram ao abrigo.

Em pouco tempo (30 dias) após o abrigamento, Davi, o menino mais novo, foi adotado, inicialmente em caráter de guarda temporária, por um casal não indígena, e depois ficou em definitivo com esse casal. Pelo que foi levantado, por um pastor evangélico e sua esposa, que não possuíam outros filhos. Não se obteve mais informações sobre o Davi.

A segunda a se afastar do abrigo foi Maria. Ela permaneceu um pouco mais de dois anos abrigada e depois desse período foi morar com uma família de japoneses em uma cidade vizinha que, no momento da pesquisa, possuía sua guarda provisória e estava em processo para conseguir a adoção definitiva.

O Gabriel e o Fernando, após três anos de abrigamento, foram reinseridos na comunidade indígena que não a de origem, por intervenção da FUNAI. A adoção se deu por outros grupos familiares, que não são seus parentes consanguíneos. Em agosto de 2011, obteve-se notícia dos dois meninos, que estão muito bem e continuam com os pais substitutos. A família que os adotou tem um filho biológico com deficiência e três filhos adotivos. O homem e a mulher têm aproximadamente 50 anos e possuem algumas plantações ao redor de sua casa, que servem para a subsistência dos membros da família. Faz aproximadamente dois anos que o Gabriel e o Fernando foram por eles adotados. Na época, o Gabriel possuía catorze anos, estava cursando a sexta série do ensino fundamental, e o Fernando tinha nove anos e cursava a quarta série do ensino fundamental. A situação atual dos meninos é um exemplo de como a reinserção na comunidade pode ser bem sucedida e, sobretudo, explícita, como registrou Pereira (1999), que os kaiowá têm modos próprios de resolução dos casos em que suas crianças necessitem ser reinserida em outro “fogo familiar”. Nesse caso, pelo menos uma parte do grupo de irmãos ainda lograram permanecer juntos.

Ainda que a situação envolva as quatro crianças, nesta pesquisa teve-se a oportunidade de obter maiores informações de apenas uma das crianças, Maria. Para a realização da pesquisa, foram feitas visitas à casa da família substituta em

que a menina estava e também ao abrigo no qual ela havia estado acolhida. Nas conversas, Maria afirmou estar muito satisfeita, bem cuidada e feliz com a nova família. Aparentava aspecto saudável e demonstrava muito contentamento com a relação mantida com a família substituta.

Por se tratar de uma pesquisa feita com criança, usou-se de metodologias interdisciplinares. Com efeito, em uma das visitas, foi pedido para Maria desenhar o abrigo em que esteve acolhida. Nesse desenho, todas as pessoas apareceram sem rosto. O desenho tem sido usado na Antropologia como uma estratégia para realizar diálogos com as crianças. Por meio do desenho, foi pedido para que Maria apontasse qual das pessoas era ela, momento em que Maria respondeu que não está no desenho “porque agora eu tenho família”.

Então foi pedido à Maria que desenhasse sua família, (Figura 1), quando então ela se incluiu ao lado da mãe substituta e da avó substituta, e todas aparecem com rostos desenhados, ou seja, com fisionomias, o que foi interpretado como uma manifestação de identidade e identificação como família. De acordo com a descrição de Maria, a Figura 1 apresenta a seguinte disposição: da direita para esquerda, a primeira é ela própria, com evidentes traços infantis, especialmente nos cabelos; mãe substituta ao centro, que se destaca por ser a maior figura; entre as duas, um dos cachorros da família; e à direita e ao fundo, a avó substituta que parece observar as duas. Todas apresentam expressões de felicidade.

**Figura 1-** Desenho de Maria sobre sua família



Nesse caso, a criança aparentou estar muito bem adaptada à família substituta. A permanência de Maria no abrigo e o seu convívio com adultos e crianças não indígenas parecem ter sido fundamentais para configurar esse pertencimento à família substituta. Uma das responsáveis pelo abrigo e pelo cuidado com as

crianças afirmou, “em seguida, que a Maria chegou ao abrigo, ela começou a verbalizar o desejo de *ter uma família com uma casa e um quarto só pra ela*”. Parece que realizar esses desejos tem sido um dos principais motivos de satisfação da menina com a família substituta. No entanto, é interessante notar que essas vontades não são próprias das crianças indígenas. Pesquisadores, como Landa (2011), notaram que uma das características das crianças kaiowá é dar menos exclusividade aos objetos e brinquedos do que as crianças não indígenas. Assim, esse deve ter sido um valor cultivado pelos não indígenas e que, provavelmente, foi aprendido durante sua permanência no abrigo.

No momento em que as crianças são levadas para essas instituições, costumam receber tratamentos diferenciados dos que recebiam na família e na comunidade de origem, o que dificulta seu retorno para a comunidade indígena. Os agentes que operam na rede de atendimento à criança percebem-nas com base em seus próprios valores culturais, que são pensados como universais. No caso das crianças indígenas abrigadas, elas tendem a receber muitos mimos, alimentação por várias vezes ao dia, motoristas que as levam para a escola, banheiro com papel higiênico e água aquecida, camas macias, são presenteadas em datas comemorativas por meio das doações, além de muitas vezes receberem mais atenção dos agentes do que as crianças não indígenas. Esse é um contraste significativo em relação à cultura indígena kaiowá, em que as crianças são educadas, na medida do possível, para serem autônomas. Como foi observado por Landa (2011), com 3-4 anos manejam facões e um pouco maiores auxiliam nos afazeres cotidianos da família, além de cuidarem uns dos outros. Nas famílias kaiowá, as crianças recebem cuidados e proteção, porém, sem excessos de superproteção.

Do mesmo modo, algumas outras experiências vivenciadas pelos Kaiowá no contato com a rede de proteção à criança trazem indicações relevantes para a compreensão do abrigamento na cidade. Em conversa ocorrida em 2009 com a funcionária de um abrigo responsável pelas crianças aí recolhidas, foi possível ouvi-la contar que, mesmo com toda a dificuldade linguística, as crianças indígenas abrigadas nesse orfanato só falam português. Mesmo quando provocadas, se recusam a falar sua língua nativa. Conforme relatou, em mais de 10 anos de trabalho no abrigo, só uma vez surpreendeu duas crianças falando Guarani, os demais, disse ela, “a gente pede para eles falarem, diz que quer aprender com eles, mas eles não falam”. A língua guarani é um sinal diacrítico de afirmação da identidade indígena, e seu uso é pouco valorizado e estimulado na sociedade regional, o que possibilita compreender o esforço feito por esses Kaiowá em se comunicarem em

português em detrimento de sua língua nativa. Não falar o guarani no abrigo é uma evidência material de que o abrigamento acarreta prejuízo à criança indígena.

O caso de Maria e seus irmãos permite afirmar que a retirada da criança indígena, que, em alguns casos, se encontra em situação de violência familiar e é conduzida para abrigos fora de sua comunidade, causa no mínimo um enorme “desconforto cultural”. Considerando que, em sua experiência pregressa, já foram vítimas de violências ou maus tratos, a experiência no abrigo re-vitimiza essas crianças, forçando-as a se adequarem a um novo código linguístico e cultural. Na situação de abrigo, as crianças indígenas passam por constrangimentos, vendo-se obrigadas, por exemplo, a falar e entender uma linguagem que desconhecem ou conhecem apenas de modo rudimentar. Porém, esse não é o único nem o maior “desconforto”. Conforme a legislação vigente no Brasil, a criança indígena não deveria ser retirada de sua comunidade étnica de origem. No caso de necessitar receber proteção da rede de atendimento à criança, elas deveriam retornar para a sua comunidade no menor prazo possível. No que se refere ao atendimento às crianças kaiowá e guarani de MS, a legislação foi diversas vezes descumprida. Em muitos casos, a criança permanecia por anos nos abrigos ou, simplesmente, acabava sendo adotada por famílias não indígenas, rompendo os vínculos com sua comunidade de origem.

### Os equívocos na atuação dos agentes da rede de proteção à criança

Em grande parte das situações envolvendo abrigamento de crianças indígenas, é possível afirmar que todos os equívocos se iniciam com a retirada da criança de junto do seu grupo étnico de origem. É o que ocorreu no caso de Maria e seus irmãos. Sair da comunidade étnica e entrar no abrigo implicou prejuízos no processo de socialização das crianças dentro de sua cultura, e impôs o desafio para a aprendizagem do modo de vida regional, cujo etnocentrismo resulta em um olhar sobre o índio marcado por preconceitos, estereótipos e estigmas.

O relatório do responsável pelo Conselho Tutelar registra que a retirada de Maria e seus irmãos indica que a ação foi realizada no momento em que a mãe e o padrasto teriam deixado as crianças “abandonadas” para se dirigirem até uma cidade vizinha. Na ocasião, teriam sido encontrados consumindo bebidas alcoólicas. No trajeto de deslocamento das crianças, os conselheiros se encontraram no caminho com uma viatura policial, que havia efetuado a prisão da mãe das crianças e seu “amásio”, o que identificaram como situação de flagrante abandono

de menores. O motivo não é explicitado, mas supõe-se que seja por maus tratos e abandono das crianças. Todo o enredo indica a ocorrência de uma ação combinada ou de uma operação articulada, inclusive com a agente de saúde indígena, que teria realizado a denúncia do abandono. Desse momento em diante, a mãe e seu esposo são alijados do processo.

A participação da agente de saúde indígena merece algumas considerações, pois o estudo pericial registrou que a agente de saúde e o “amásio” da mãe da menina pertenciam a famílias extensas que disputam o poder político interno na comunidade. O companheiro da mãe de Maria exerceu o cargo de líder político da comunidade, denominado pela FUNAI de “capitão”, e também foi contratado como servidor de uma instituição da esfera federal por vários anos, exercendo o cargo de “chefe de posto”. Foi também o líder que, no final da década de 1980 e início da década de 1990, conduziu todo o processo de reconhecimento e demarcação dessa terra indígena. O afastamento desses cargos tem relação direta com o consumo abusivo de bebidas alcoólicas e com a oposição que passou a receber da família a que pertence a agente de saúde. Dessa forma, a retirada das crianças envolvia disputas políticas internas e, em nenhum momento, isso foi notado pelos atores da rede de proteção à criança e ao adolescente que atuaram no processo, nem mesmo pela FUNAI, que foi omissa no processo.

Nesse sentido, a análise dos dados levantados do caso de Maria revela que o ônus dos equívocos nos encaminhamentos das quatro crianças recai sobre a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O órgão indigenista deveria ter zelado para que as ações de proteção à Maria e seus irmãos — que, ao que tudo indica, naquele momento se faziam necessárias — não implicassem no afastamento de seu grupo étnico de origem. O abrigo prolongado da menina e sua inclusão em uma família substituta não indígena resultaram no rompimento dos vínculos com a comunidade étnica de origem. Como as instituições municipais e federais estiveram presentes no momento de retirada das crianças da comunidade, era de se esperar que elas tivessem conhecimento e sensibilidade para as características da composição política do grupo étnico e as implicações que elas têm no encaminhamento de gestões que visam proteger o direito das crianças. A expectativa seria que essas instituições buscassem uma solução local, discutindo com as lideranças indígenas da comunidade e os familiares das crianças. Se as parentelas das crianças tivessem sido devidamente acionadas, é provável que uma solução local tivesse aparecido, sem a necessidade de retirar as crianças de junto de sua comunidade étnica.

A atuação da rede de proteção à criança, no sentido de retirar a criança indígena de sua família (e, conseqüentemente, de sua sociedade de origem), para abrigá-la na cidade, reflete o despreparo desses agentes em perceber toda a complexidade envolvida nessas circunstâncias em que atuam como agentes do Estado. Além da ausência de formação voltada para compreender as especificidades da organização social kaiowá, faltam aos agentes da rede referências institucionais, uma vez que as agências que formam a rede de proteção atuam de acordo com concepções cristalizadas sobre os modos de ser criança. Fica evidente a dificuldade que os agentes e instituições têm de perceber os conflitos políticos internos à comunidade e do modo como a atuação da rede de proteção é assimilada na dinâmica política interna à comunidade.

É em conjunturas como essas que retomamos a questão do papel do Estado como autoridade mediadora dessas relações étnicas. Os dados discutidos no presente capítulo evidenciam circunstâncias que envolvem desigualdades sociais e culturais. O abrigamento é feito por membros de outro grupo étnico, orientados por referências jurídicas e políticas externas à comunidade indígena. Por despreparo para lidar com a situação, não deram conta de compreender as divergências internas a essa comunidade. No caso descrito, as instituições estatais não perceberam os conflitos políticos internos ao grupo e efetuaram a retirada das crianças. Além de afastarem as crianças da mãe e de seus parentes, impuseram a separação do grupo de irmãos, pois só dois lograram permanecer juntos.

Retirar a criança do grupo de origem equivale a negar-lhes a possibilidade de recriar o seu modo de vida, o que implica impedir que a criança seja socializada de acordo com sua etnia. Como bem expressou Marianna Holanda e R. Segato (2009), impor categorias jurídicas ocidentais aos povos indígenas é desrespeitá-los em suas diferenças e especificidades. Os casos de adoção das crianças kaiowá por não indígenas representam essa negação de autonomia organizacional do grupo em relação à sociedade nacional. Serve ainda para reforçar “a vigilância e a intrusão permanente [do Estado] nos costumes e na intimidade das aldeias” (HOLANDA; SEGATO, 2009, p. 2).

## Considerações finais

Ao longo deste capítulo, busquei discutir algumas questões que envolvem a generalização de categorias ocidentais em oposição às diferenças e especificidades da cultura kaiowá. Nesse sentido, demonstro a impossibilidade de os Kaiowá

se orientarem por seus próprios modos de circulação de crianças. Tal impossibilidade se relaciona diretamente com o contexto de colonização imposto pelas instituições do Estado. Afinal, no caso aqui descrito, a adoção faz parte da organização interna da comunidade indígena. Afirmar que a retirada da criança indígena de sua família de origem significa a negação da possibilidade de recriar o modo de vida indígena. Com isso, questiono o papel do Estado e identifico sua incapacidade em perceber os problemas internos que envolvem a comunidade. Enfim, fica patente a necessidade de assegurar a esses grupos étnicos o exercício da autonomia na gestão de seus próprios problemas.

Nesse sentido, o ECA necessita ser repensado, pois entendo que a aplicação de legislações, tais como ECA, entre o povo kaiowá, significa, também, a imposição de um modelo de ser criança e de ser família e, ao mesmo tempo, um modo de sanção para que os Kaiowá se adaptem forçosamente ao modo de vida não indígena, considerado civilizado. Insistir na “civilização” dos índios vai contra a própria CF/88, que assegurou o reconhecimento da diversidade cultural. Os problemas práticos envolvidos na aplicação do ECA repercutem entre os agentes locais, mas compreendo que não é responsabilidade exclusiva deles, pois esses problemas estão ligados a uma política de estado que, no plano das ideias, acredita e defende a diversidade humana, porém, na prática, investe em ações universalizantes e até civilizatórias.

## Referências bibliográficas

BRAND, A. J. A criança kaiowá e guarani em contexto de rápidas mudanças – Uma abordagem histórica. In: NASCIMENTO, A. C. et al. (Orgs.). *Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011. p. 78 - 91.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História Ibero Americana)–Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, 1997.

FONSECA, C. Os direitos das crianças: dialogando com o E.C.A. In: \_\_\_\_\_; VERIANO, Tertto Jr.; ALVES, C. (Orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 01 - 09.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez, 1995.

HOLANDA, M.; SEGATO, R. Antropólogas Marianna Holanda e Rita Segato contestam criminalização do infanticídio em matéria no CLICAR BRASÍLIA. In: *ABA*, 2009. Disponível em <[http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/Informativo/informativos\\_2009.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo/001DOCUMENTOS/Informativo/informativos_2009.pdf)>. Acesso em: 06 maio 2017.

LANDA, B. dos S. Crianças guarani: atividades, usos do espaço e a formação do registro arqueológico. In: NASCIMENTO, A. C. et al. (Orgs.). *Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011. p. 22 - 45.

MURA, F. *À procura do “bom viver”*. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

NAMEM, A. M. *Laklânô*: adoção-doação de crianças em uma sociedade Jê do Sul – Estado de Santa Catarina-SC. In: Reunião Equatorial de Antropologia (REA), 3., Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste (ABANNE), 12., Diálogos Interculturais na Panamazônia. Boa Vista: EDUFRR, 2011. v. 1. p. 86; 131-147.

NASCIMENTO, A. C.; URQUIZA A. H. A.; VIEIRA, C. M. N. A cosmovisão e as representações das crianças kaiowá e guarani: o antes e o depois da escolarização. In: \_\_\_\_\_. *et al.* (Orgs.). *Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011. p. 06 - 21.

NASCIMENTO, S. J. *Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal de Dourados- MS, Dourados, 2013.

PEREIRA, L. M. Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: Implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios *tekooharã*. In: *Revista de Antropologia da UFSCAR (RAU)*. São Carlos/SP: UFSCAR, v. 4, n. 2, 2012. p. 124 - 133.

\_\_\_\_\_. A socialização da criança kaiowá e guarani: formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida. In: NASCIMENTO, A. C. *et al.* (Orgs.). *Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais*. Brasília: Liber Livro, 2011. p. 46 - 74.

\_\_\_\_\_. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, A. L. da S.; MACEDO, A. V. L. da S.; NUNES, A. (Orgs.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. p. 168 - 187.

\_\_\_\_\_. *Parentesco e organização social entre os Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHUCH, P. Feitiço ou Fetiche? Antropologia e estudo dos direitos. In: *Colóquio Gênero e geração em sociedades indígenas*. Dourados/MS: PPGAnt/UFGRD, 2013. Mimeografado.

\_\_\_\_\_. Direitos e Sensibilidades: uma etnografia das práticas de justiça da infância e juventude. In: GROSSI, M. P.; MACHADO, L. Z.; HEILBORN, M. L. (Orgs.). *Antropologia e Direitos Humanos IV. Prêmio da ABA/Fundação Ford*. Niterói: EDUFF, 2006. p. 57 - 120.



## METODOLOGIAS INVESTIGATIVAS NAS ALDEIAS/COMUNIDADES INDÍGENAS

*Marina Vinha  
Veronice Lovato Rossato*

O presente texto foi elaborado com o objetivo de apontar fatores significativos que contribuem para a realização de pesquisas realizadas em aldeias, seja por indígena pesquisador de sua própria cultura seja por pesquisador não indígena, mas envolvido com as especificidades dessa população.

A escrita deste texto vem da experiência das autoras, de forma que nos apresentamos da seguinte maneira: (i) Vinha atua, desde 1991, na formação de professores indígenas e em pesquisas com os Kadiwéu<sup>32</sup>, habitantes na fronteira com a Bolívia, sendo formada na área de Educação Física, cujo mestrado (1999) e doutoramento (2004) tiveram foco na abordagem sócio antropológica do movimento humano; (ii) Rossato tem seu foco de pesquisa com os Kaiowá e os Guarani<sup>33</sup> de MS, com base no seu longo percurso de atuação na formação de professores indígenas desta etnia, desde 1985: inicialmente no Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e, posteriormente, no magistério público, em nível Médio e Superior. Sua principal pesquisa, no mestrado em Educação (2002), versou sobre os resultados da escolarização entre os Kaiowá e os Guarani.

Como autoras, temos realizado um trabalho em conjunto com os Kaiowá e os Guarani, buscando metodologias que mais atendam esses povos, habitantes do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai. O presente capítulo, ao dialogar com o autor indígena kaiowá, traz uma referência reflexiva para investigações em comunidades indígenas. Esse autor apresenta uma sistematização de

---

32 Tronco isolado, no Brasil. Vínculo com etnias da Argentina.

33 Tronco Tupi Guarani.

como realiza suas pesquisas, a partir de sua vivência e sensibilidade, não só como cientista, mas também como sujeito de sua história e conhecedor de seu povo.

A relevância de refletir sobre uma sistematização como esta consiste no fato de abrir espaço para o diálogo intercultural entre pesquisadores. Outro fator é o ineditismo do tema, proposto em eventos científicos voltados para a questão do corpo, do jogo e de outras atividades do campo de conhecimento da Educação Física.

O referencial teórico pautou-se nos seguintes autores: Gauthier; Gaillois; Albuquerque e Batista, citados na bibliografia final. A metodologia para a organização do tema foi obtido em: (i) levantamento bibliográfico de estudos que tratam da questão da pesquisa em aldeias; (ii) compatibilização entre teorias; (iii) nosso referencial prático, vivenciado ao longo de mais de duas décadas com estudos entre indígenas.

Nas considerações finais fazemos indicações metodológicas fundadas na teoria/prática de um indígena guarani e kaiowá, contrastando-a com dados do referencial teórico.

## Metodologias investigativas nas aldeias - reflexões

O tema “Metodologias Investigativas nas Aldeias/Comunidades Indígenas”, apresentado em evento realizado na Faculdade de Educação Física e Fisioterapia na UFAM, seguiu o seguinte roteiro: dialogar sobre os acertos e as dificuldades encontradas na realização das pesquisas sob uma nova perspectiva; e apresentar a proposta de metodologia investigativa fundamentada pelo indígena Enoque Batista, no seu texto “Fazendo Pesquisa com meu Povo” (2006).

Esta reflexão busca aberturas para o diálogo intercultural, na perspectiva de que todos têm o que aprender e podemos aprender com os ensinamentos diferentes. Até hoje, a ciência eurocêntrica e a escola ignoraram e até anularam os conhecimentos indígenas, desconsiderando as possibilidades de contribuição dessas sociedades para uma convivência profícua e recíproca entre os povos. Como exemplo desse descompasso entre os conhecimentos indígenas e os não indígenas, a professora Maria José Lima [Xukuru, Pernambuco] registrou no documento intitulado Referenciais para a Formação de Professores Indígenas (LIMA, 2002, p. 59) que “as dificuldades que vivemos para construir a escola diferenciada é que não temos livros diferentes. O que temos são iguais aos da cidade e não falam dos nossos povos indígenas [...]”.

Por isso, entendemos que, em vez de usarmos a expressão “conhecimentos universais”, os quais se referem, geralmente, apenas aos conhecimentos da sociedade não indígena, preferimos fazer jus à expressão “universalização dos conhecimentos”, pressupondo que, nessa nova perspectiva, estamos incluindo e valorizando também os conhecimentos indígenas. Partindo dessa premissa, dialogamos com as possíveis metodologias investigativas nas aldeias, como suporte para sistematizar um *corpus* dos conhecimentos indígenas (GAUTHIER, 2012).

Outro aspecto a ser considerado na metodologia investigativa é o fato de que, no mundo acadêmico, há uma tensão sobre o lugar do conhecimento tradicional indígena. Segundo Gauthier (2012, p. 2), “se eu quiser, se você quiser, se nós quisermos praticar a pesquisa intercultural, devemos suspender nossas crenças sobre os fundamentos da realidade e do saber”, cuja base veio da compreensão europeia de pesquisa. Essa afirmativa nos situa no contexto da nova perspectiva que estamos abordando, a qual está sustentada no “jeito de ser e de fazer” (*teko* para os Kaiowá e os Guarani), para que o conhecimento indígena se consolide no universo acadêmico. A mudança deve partir da nossa desconstrução do que é investigar, dos procedimentos, dos temas, dos sujeitos e, principalmente, da mudança de paradigma. Portanto, as metodologias investigativas nas aldeias trazem uma perspectiva de enfrentamento, pois, além de pesquisar, o resultado do trabalho científico passa por uma “prova”, para ser aceito na academia. Gauthier (2012, p. 1) assim a explicita:

Resistir e inovar na área da produção do conhecimento científico exige de nós uma forma de limpeza mental, uma forma de iniciação. Primeiro, há de desconstruir o que foi enraizado em nós, esvaziar o que enche nossas mentes, para se disponibilizar a acolher a diferença.

Enquanto Gauthier nos alerta para a necessidade de desconstruir o modelo homogeneizante que nos moldou, Albuquerque (2000, p. 1) diz que fazer isso não é fácil e exige de nós uma atitude de entrega:

Abrir-se à diferença é “deixar-se afetar pelas forças do seu tempo”, é deixar-se “atravessar permanentemente pelos outros”<sup>34</sup>. E este “deixar-se atravessar” significa deixar-se modificar, expor-se à força criadora capaz de enfrentar problemas concretos. Abrir-se à diferença é um trabalho coletivo, que precisa ainda ser feito, pois não existem regras prontas para seguir, nem uma

---

34 Entrevista de Suely Rolnik a Lira Neto e Sylvio Gadelha, Caderno Sábado, Jornal *O Povo*, Ceará, 1995.

verdade universal para aceitar. E isso só vai surgir quando as pessoas param para observar e escutar as diferenças. [...] É um momento privilegiado, pelas chances reais de trocas, de novas conexões, de grandes mudanças [...]. [grifos nossos].

A autora afirma que essa nova perspectiva, a de abrir-se à diferença, caracteriza-se por três elementos constitutivos: (i) o trabalho coletivo, (ii) as regras precisam ser construídas no processo e (iii) a destituição do lugar de poder do conhecimento europeizado, dito como “verdade universal”, pregado pela academia tradicional por séculos. Esses elementos tornam-se perceptíveis no estudo de Batista, apresentado na sequência.

A pesquisa produzida de um jeito novo, do jeito que contempla os saberes das aldeias, requer de nós, não indígenas, aquilo que Gauthier (p. 1) observa: o fato de nós sermos “formado[s] pela academia euro descendente, minha [nossa] tarefa é de sair das crenças filosóficas que deram fundamentação e orientaram as pesquisas científicas durante séculos<sup>35</sup> [...]”. Essa saída do paradigma eurocêntrico é argumentada pelo autor da seguinte maneira:

[...] foi erro e crime por parte da Europa colonizadora de desprezar, marginalizar e tentar erradicar o pensamento xamanístico. Hoje, de maneira meio ridícula (mas é melhor tarde que nunca), muitos entre os eurodescendentes (sic) procuram no xamanismo o que a Europa quase unânime matou durante séculos: o respeito à Natureza, à Terra-Mãe. (GAUTHIER, 2012, p. 1).

Entretanto, alguns pesquisadores, sem temor da alcunha de “ridículos”, já se “entregaram” às forças deste tempo novo. O pesquisador espanhol Melià<sup>36</sup>, por exemplo, é um deles, e acredita em um século XXI mais indígena. Outra é a pesquisadora europeia Grünberg<sup>37</sup>, que vivenciou a experiência de educar seus filhos segundo a pedagogia tradicional Guarani.

A nosso ver, esse é o *mote* que as metodologias investigativas precisam captar! Como trazer para o texto científico, acadêmico, ou para o texto escolar, o registro dos saberes étnicos, os quais contrastam os conhecimentos a respeito da natureza, da educação e da terra, que é mãe, com os saberes já registrados durante séculos? Como estabelecer esse diálogo?

---

35 O autor reconhece as conquistas da pesquisa acadêmica secular.

36 Durante 1º Encontro Latino-americano de educação escolar indígena, Dourados, 1999.

37 Em palestra, Dourados, 2003.

## A perspectiva de pesquisa segundo Enoque Batista

Não podemos deixar de observar que, da parte dos indígenas, há enfrentamentos também. Segundo Gallois (2006, p. 59) “os jovens vêm questionando os saberes dos mais velhos, evitando, inclusive, exibir marcas materiais de seus costumes, para não enfrentar os preconceitos arraigados na população não indígena com a qual mantêm contato cada vez mais intenso”. Como exemplo, a autora cita os jovens Wajápi, que acham o conhecimento não indígena bom. Eles entendem até que os “brancos” sabem mais do que os Wajápi, porque fabricam e inventam muitas coisas. Outra jovem de 19 anos também concorda com esse parecer e acrescenta que seu povo, os Wajápi, “sabe só o seu conhecimento, não inventa muita coisa”.

Por outro lado, em outro contexto, jovens indígenas guarani e kaiowá, por meio das próprias pesquisas, se redescobrem pertencentes a uma coletividade e repletos de sabedoria! Essa constatação leva-os a entender que podem repartir esse conhecimento do seu povo com a humanidade, pois “o universo está em você”, como afirmou o jovem Eliel Benites, da aldeia de Caarapó, em 2004. Essa visão revolucionária a perspectiva eurocêntrica, abrindo para um paradigma mais universal e, por isso mesmo, menos preconceituoso, conforme destacaram Gauthier e Albuquerque.

Embora esse universo esteja a exigir mudanças de ambos os lados, indígenas e não indígenas, optamos por enfatizar os argumentos de Enoque Batista, professor indígena kaiowá, no Mato Grosso do Sul, ao realizar o desafio da sua primeira pesquisa, ainda cursando o Projeto *Ára Verá* (Curso Normal Médio Específico e Diferenciado) em 2006, e agora já formado no 3º grau, habilitação em Matemática, pela Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu/UFGD.

### Pesquisa é trabalho para ter um bom relacionamento com as pessoas da aldeia

Batista publicou o texto *Fazendo Pesquisa com meu Povo* (2006, p. 1) e foi categórico ao afirmar sua percepção: “não é fácil dialogar com as pessoas que não conhecemos, mesmo com os que conhecemos é difícil manter um diálogo mais profundo. Mas é importante ouvir as pessoas”. Com essa fala, o autor apresenta uma visão diferente: a de que pesquisa é diálogo, e diálogo pressupõe troca, partilha entre sujeitos em uma relação de igualdade. Apresenta também uma po-

sição de humildade, própria de um sábio: aquele que sabe ouvir, condição sem a qual não é possível haver diálogo.

Mas, para ouvir as pessoas, o autor indígena explica que “é preciso examinar você mesmo, como você é, como você está se relacionando, vivendo com a comunidade. Só depois disso você pode dialogar com outras pessoas”. Ou seja, se alguém quiser conhecer o “outro”, estabelecer um diálogo, ser sujeito desse diálogo, a pessoa precisa conhecer a si próprio e saber qual o seu lugar na comunidade; quer dizer, se a pessoa quer pesquisar, ela também é parte dessa pesquisa, também precisa pesquisar-se. Essa postura dialógica rompe com o paradigma sujeito-objeto. A partir dessa premissa, o autor elabora uma sequência de auto-questionamentos: “Como vou conversar com as pessoas? Como eles me veem na aldeia? Sou uma pessoa honesta, desonesta ou zombadeira [*sic*]? Sou alguém que cumprimenta os outros, falo bem na minha língua?”

Isso implica não só uma postura metodológica, mas também algumas premissas sociais e éticas. Essa triangulação foi uma descoberta processual, que requereu mudança de comportamento e, principalmente, de auto-observação. Batista entendeu que não adianta apenas saber utilizar as melhores técnicas de entrevista, é necessário conhecer o seu sujeito, respeitá-lo, valorizá-lo e inspirar confiança: “Assim o entrevistado percebe que eu não estou indo para enganar ele” (p. 1).

Pesquisar, para o autor, não é ato individual e descomprometido, pois o pesquisador é um sujeito coletivo, isto é, pertencente e comprometido com a comunidade. Para os Kaiowá e os Guarani, a reciprocidade é ato inerente ao ato de pesquisar, pois ambos se observam reciprocamente, como percebeu Batista, a respeito dele próprio: “há outros fatores que as pessoas têm na visão delas a meu respeito”.

Portanto, os objetivos da pesquisa, para Enoque Batista, extrapolam os objetivos meramente acadêmicos do paradigma ocidental. Para ele, o ato de pesquisar é também um ato social e pedagógico: “pesquisa é um dos trabalhos pra gente ter um bom relacionamento com as pessoas mais experientes, com caciques, jovens, mulheres, idosas, idosos etc.”.

Segundo o ensinamento desse autor, pesquisar requer um rigoroso “controle de qualidade”, exigindo cuidado e sutileza na metodologia para conseguir os resultados desejados. A metodologia de pesquisa adotada por Batista segue os seguintes passos:

- conversar com as pessoas e nessa conversa surgem respostas para as pesquisas;

- muitas vezes não precisa ir na casa das pessoas, pode conversar na estrada, na reunião, na hora do tereré, na hora do chimarrão, no trabalho da pessoa. Assim o entrevistado percebe que o pesquisador não está indo para enganar ele;
- a roupa não deve ser chique, nem ter caneta na mão, ou caderno;
- falar bem na língua indígena, não usar empréstimo de outras línguas.
- o professor pesquisador não deve marcar, para ele mesmo, o tempo de pegar informação, porque em qualquer dia surge a resposta que precisa.

Ao seguir esses passos, chega o momento de expor seu objetivo, explica o autor. Mas, observa: “Somente no outro dia pode trazer gravador, caderno, caneta para anotar. Tem que ouvir primeiro se gostou ou não. Só depois disso que eu levo o material de pesquisa e as pessoas se sentirão bem e eles mesmos convidam você para voltar outra vez”.

Dependendo dessa primeira abordagem, as pessoas reagem à conduta do pesquisador de diferentes maneiras. Batista destaca que há quatro modos de responderem ao pesquisador: a) correm; b) se escondem; c) falam nervosos; ou d) dão as costas para o pesquisador. Por isso, alerta ele, “é melhor não arriscar”!

Pelo fato de que a pesquisa é um ato de diálogo, de mão dupla, de respeito mútuo, Batista aponta também para uma fase pós-pesquisa. Nessa fase, ele orienta para não deixar o entrevistado “sem incentivo”, e explica: depois de ouvir, é necessário que o entrevistador se posicione, comente sobre as informações, “sobre a história do mito ou do conto, que são assuntos que a pessoa pesquisada gosta. Tudo que a pessoa conta considerar muito importante. Assim os entrevistados se sentem bem”. Esse procedimento, que o autor denomina de “incentivo”, demonstra que não há neutralidade nas relações e que o pesquisador se deixa atravessar pelo outro, como nos diz Albuquerque. Ou seja, ambos são sujeitos, ambos se perpassam na partilha de saberes.

Batista exemplifica a adoção dos procedimentos estabelecidos por sua experiência, ao relatar sua pesquisa sobre “cobras”. Ao caminhar para a escola, onde lecionava, viu na estrada uma cobra morta. Desceu da bicicleta para observar e depois seguiu para a escola. No outro dia, durante a reunião pedagógica da escola, ouviu as pessoas conversando sobre a vítima que a cobra picara. Na conversa, fez perguntas e surgiram muitas respostas para o estudo que fazia. Esse procedimento está de acordo com sua metodologia: “o professor pesquisador não deve marcar, para ele mesmo, o tempo de pegar informação, porque em qualquer dia surge a resposta que precisa”.

Rolnik e Gadelha (1995), citados por Albuquerque (2000), afirmam que, para abrir-se à diferença, é preciso “deixar-se atravessar permanentemente pelos outros”, o que significa automodificar-se, criando forças para enfrentar problemas concretos, tais como o distanciamento que está havendo entre os jovens e os mais velhos, nas comunidades indígenas. Batista (2006) levou a níveis profundos essa compreensão, ao declarar: “chamo minha pesquisa de *reconciliação*, porque através dela cheguei mais perto dos caciques<sup>38</sup>, idosos, dos mais novos. A pesquisa ajudou muito”.

## Considerações finais

Com o objetivo de apontar fatores significativos que contribuam para a realização de pesquisas realizadas em aldeias, seja por indígena pesquisador de sua própria cultura seja por pesquisador não indígena, mas envolvido com as especificidades dessa população, buscamos na literatura contemporânea autores que estão desconstruindo nossa formação eurocêntrica e os procedimentos de pesquisa registrados pelo indígena Batista.

A pesquisa faz parte do cotidiano de Batista e, por meio dela, ele se envolve e se compromete ainda mais com sua comunidade. Em troca, as pessoas da sua aldeia o conhecem melhor e apoiam seu trabalho; ele conhece melhor sua comunidade e estabelecem um diálogo.

No caso do pesquisador não indígena realizando pesquisa na aldeia, entendemos que o domínio da língua e a reconciliação com o povo sejam fatores pouco realizáveis. No entanto, os demais fatores, como o envolvimento com a comunidade, a diminuição do controle temporal e dos espaços para adquirir as informações, o uso de roupas simples e a pouca exacerbação dos papéis e gravadores contribuirão para aumentar a interação com as pessoas da aldeia.

O fator reconciliação, para Batista, significa o jovem indígena acadêmico reconciliando-se com os saberes do seu povo; para nós, não indígenas, entendemos a reconciliação perpassando a necessidade de revisão íntima, para que possamos ampliar a possibilidade de penetrar no modo de vida do “outro”.

---

38 Líderes religiosos, na cultura guarani e kaiowá.



## Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, J. *Anotações interessantes para acompanhar a construção de um projeto político pedagógico de uma escola*. Cuiabá: UFMT, 2000. Mimeografado.
- BATISTA, E. Fazendo Pesquisa com meu Povo. *Revista Tellus*, n. 10, p. 139 - 142, abr. 2006.
- BRASIL. *Referenciais para a formação de professores indígenas*. Brasília: MEC, SEF, 2002.
- GALLOIS, D. T. (Org.). *Patrimônio Cultural e Imaterial: Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo: Iepé, 2006.
- GAUTHIER, J. Demorei tanto para chegar... – ou: nos vales da epistemologia transcultural da vacuidade. *Revista Tellus*, n. 20, p. 39 - 67, jan./jun. 2012.
- LIMA, J. L. *Referenciais para a Formação de Professores Indígenas – RFPI*. 2002. p. 59. Mimeo.
- VINHA, M. *Corpo-sujeito Kadiwéu: jogo e esporte*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- ROSSATO, V. L. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani de MS*. Será o letrão ainda um dos nossos? 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia)– Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2002.



## OS DESENHOS DOS ALUNOS INDÍGENAS NA ESCOLA URBANA DA CIDADE DE DOURADOS-MS: UM EXERCÍCIO DE INTERPRETAÇÃO DE CENÁRIOS MULTIÉTNICOS

*Selma das Graças de Lima*

Este estudo faz parte das reflexões realizadas para a realização de minha pesquisa de Mestrado em Antropologia Sociocultural. O objetivo da pesquisa foi descobrir os motivos que levam alunos indígenas, residentes em uma das aldeias próximas à cidade, a estudar em escolas estaduais localizadas no meio urbano. Aqui, neste trabalho, proponho refletir sobre as representações que aparecem nos desenhos elaborados pelos alunos indígenas, a meu pedido, como forma de entender as relações sociais vivenciadas por esses alunos no seu cotidiano. Como sou professora da Rede Estadual de Ensino, encontrei facilidade em me aproximar do universo a ser pesquisado.

Os desenhos e interpretações aqui apresentados resultam de entrevistas, conversas, registros dos alunos indígenas com desenhos e textos escritos e observação do cotidiano da escola. Procurei mostrar e discutir esses materiais e relacioná-los às observações de campo à luz dos estudos antropológicos já desenvolvidos.

A pesquisa de Mestrado foi realizada em uma das escolas estaduais que se encontram próximas à Reserva Indígena de Dourados. Como afirmei, o objetivo foi conhecer a realidade dos alunos indígenas que estão matriculados e frequentam a escola e ainda descobrir o motivo pelo qual preferem estudar na cidade e não nas escolas indígenas existentes no interior da aldeia. Para tanto, acompanhei a rotina dos alunos no interior da escola urbana, por meio de diálogos diretos, de participação no dia a dia da escola, e da utilização de desenhos e redações para maior expressividade desses alunos. Também conversas foram feitas com outros segmentos, como professores, coordenadores, pais e alunos não indígenas, no interior da escola, para melhor compreender a realidade dos alunos indígenas.

Meu interesse por esse estudo nasceu quando cheguei à cidade de Dourados, em 2006, e fui lecionar sociologia nas escolas públicas da rede estadual de ensino, após ser aprovada em concurso público. Em uma das muitas aulas que ministrei, propus às turmas debates sobre a diversidade cultural e citei, como exemplo, os indígenas que residem próximo à cidade. As turmas que não tinham aluno indígena presente na sala de aula se revoltavam, pois entendiam que os indígenas eram “preguiçosos”, recebiam toda a ajuda do governo e não trabalhavam. E as turmas nas quais havia alunos indígenas se calavam e não polemizavam. Percebi, então, que existia uma espécie de *pacto de silêncio* sobre temas indígenas, permeado de tensões, ressentimentos e incompreensões. Passei a observar o comportamento dos alunos indígenas em sala e em suas relações com os demais alunos. Em 2011, quando surgiu o Mestrado em Antropologia, na Universidade Federal, logo redigi o projeto para que pudesse desenvolver a pesquisa que foi finalizada em julho de 2014.

Então, o que despertou meu interesse para escrever a pesquisa foi a constatação, logo no meu primeiro contato com o cotidiano escolar, da situação de exposição desses alunos ao problema do preconceito contra os índios, generalizado na cidade de Dourados. Nesse ambiente, como é possível exercer o diálogo e a interculturalidade? Se existe tanto preconceito, explícito e tácito, por que muitos pais indígenas insistem em matricular seus filhos na cidade? São questões intrigantes que a pesquisa busca situar e discutir, pois no espaço educacional, essas diferenças são marcantes, no sentido de que cada aluno pode apresentar seus costumes e expressar suas ideias no ambiente de sala de aula e exercitar raciocínios e modificar seus pensamentos. São reflexões dessa natureza que procurei perceber por meio da análise dos desenhos feitos pelos alunos indígenas, no intuito de melhor entender o que pensam, o que querem e como interpretam suas relações vividas.

A escola selecionada para a pesquisa possuía cerca de 1.200 alunos matriculados, distribuídos em três períodos de ensino: Matutino, Vespertino e Noturno. Pela manhã, estudavam na escola alunos do Ensino Médio, do 1º ao 3º ano, de faixa etária que variava dos 14 aos 18 anos de idade. Vale lembrar que existiam algumas exceções de alunos repetentes com idade acima dessa faixa. Ao todo, eram 18 turmas. No período da tarde, estudavam alunos do 5º ao 9º ano do Ensino Fundamental, de faixa etária entre os 10 e os 14 anos de idade. Também vale considerar os alunos repetentes. Ao todo eram 14 turmas. E, no período noturno, estudavam somente alunos de Ensino Médio, do 1º ao 3º ano, de faixa etária dos 15 aos 18 anos, considerando que, à noite, a presença de alunos mais velhos

é maior. Ao todo eram 6 turmas. A escola, à noite, também recebia alunos para cursinho pré-vestibular e alunos para curso técnico, oferecidos pela Secretaria de Estado de Educação.

Diante de um público variado como esse, a escola apresentava — e ainda possui — uma grande diversidade de alunos, indígenas e não indígenas, com dificuldades de aprendizagem, repetentes e alunos novatos provenientes de outras escolas da cidade, além daqueles que iniciaram seus estudos ali mesmo. Para os portadores de alguma deficiência, existe um atendimento à parte, oferecido pela Secretaria de Educação, com professores específicos. Já para os alunos indígenas, esse atendimento não ocorre, apenas consta, nos Referenciais Curriculares e nos Parâmetros Curriculares Nacionais, alguns temas que devem ser trabalhados com os alunos, tais como: diversidade cultural, história da África e cultura afro-brasileira.

A escola, então, se apresentava como um espaço das diferenças, do qual participavam indivíduos provenientes de diferentes realidades e dotados de costumes culturais arraigados, sob influência de experiências vividas em uma sociedade que também apresenta características étnicas múltiplas. No caso do índio, devemos reconhecê-lo como sujeito histórico atuante, capaz de perceber e apreender a realidade social, como os demais. Todos são sujeitos sociais.

Portanto, reitero, este texto apresenta reflexões sobre parte da pesquisa de Mestrado que realizei e aponta para a possibilidade de compreender o universo vivenciado e interpretado pelos alunos indígenas que saem da Reserva e vêm para a cidade para realizar seus estudos.

## Estudar criança?

A Antropologia, dentre os diversos temas que estuda, também se dedica aos estudos das crianças, na condição de segmento geracional. O movimento de incorporar as crianças como campo de estudo da antropologia situa-se num movimento mais amplo de multiplicação dos objetos dessa área de pesquisa. Se, em seu início, ela se constituiu como disciplina voltada ao estudo dos povos ditos primitivos, nas últimas décadas seu campo de reflexão incorporou uma pluralidade de objetos. Os estudos sobre antropologia da criança chamam a atenção para a necessidade de reconhecê-las como sujeitos sociais plenos, dotados de opiniões próprias. Isso ocorre porque temos uma visão adultocêntrica de mundo, na qual o adulto é o centro das atenções e as crianças são vistas como seres ainda em formação, portanto, culturalmente incompletos.

Nossa sociedade expressa a ideia de que as crianças são seres incompletos, que precisam de toda assistência do Estado e da família para se consolidarem como seres plenos e capazes de participar da vida social em sua plenitude (BEGNANI, 2008). Isso está claro no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Logo, as crianças e adolescentes têm direito à liberdade e à família, pois assim terão assistência para se tornarem adultos. Elas são vistas como seres com necessidade de apoio e formação e, portanto, instáveis. Porém, ignora-se que também são parte da sociedade, dela participam e possuem capacidade de entendimento, integração e se relacionam com o seu entorno.

Na antropologia, a partir da década de 60, segundo Clarice Cohn (2005a), as crianças passaram a fazer parte da pauta das pesquisas. Tornou-se possível considerar a infância como parte de um conjunto de relações e interações entendido como cultura. O modo de vida de um grupo ou sociedade apresenta-se composto por significados resultantes das relações sociais produzidas pelos indivíduos, pelo sentido dado aos símbolos e às interações que formam a cultura. Então, a criança também participa disso e contribui para as transformações da vida social, que está em constante mudança.

Para Cohn (2005a), essa reviravolta, que reconhece a criança como objeto de estudo da Antropologia, ocorreu também nas bases dessa ciência que passou a repensar suas próprias atitudes científicas. Fez uma revisão dos conceitos com os quais trabalhava — cultura e sociedade — considerando também a relação de pesquisa, para produção de conhecimento novo, com as possibilidades de diálogo pesquisador-pesquisado. Na tentativa de novas formas do fazer antropológico, os praticantes da disciplina passaram a se esforçar por reconhecer a criança como parte desse processo, um ser ativo, produtor de cultura e dotado de visão de mundo. Christina Toren (1993) e Margareth Mead (1963) foram precursoras nos estudos com crianças, considerando-as seres completos e com visões de mundo próprias.

Podemos pensar ainda que a criança, inserida na realidade social, interpreta-a de acordo com o que vê, ou seja, o ponto de vista da criança está comprometido com o contexto em que vive. Por isso, as análises realizadas, considerando as crianças como sujeitos sociais, consideram a realidade histórica, social e cultural em que ela está inserida, o que permite pensar, sob o ponto de vista da criança, a sociedade em que ela vive, e isso torna a pesquisa mais rica.

Segundo Patrícia Begnami (2010), a maneira de enxergar as crianças mudou, deixou de ser natural e universal, e passou a ser construída socialmente,

como mostraram as pesquisas de Phillippe Áries, ao escrever a historiografia da criança e da família na sociedade francesa. Hoje, admite-se uma diversidade de infâncias, que depende do contexto social no qual as crianças vivem, sua história, cultura e sociedade. Isso resulta em formas diferentes e específicas de pensar o mundo.

A partir dessas contribuições teóricas da Antropologia para o estudo com crianças, refleti sobre a realidade social instituída pela inserção de alunos indígenas em escolas urbanas, dedicando atenção ao modo como elas participam, entendem e significam sua vivência escolar na cidade. Dessa forma, procurei conhecer a vida desses alunos no interior da aldeia por meio de suas próprias falas, considerando-os sujeitos atuantes, também produtores de cultura, como enfatiza Cohn em seus estudos.

Na escola urbana, as crianças indígenas relacionam-se com outros alunos, professores e demais segmentos, interpretam essas relações, criam outras, percebem, interagem e significam o ambiente de vida. São essas falas e compreensões que busquei em minha pesquisa.

Percebi claramente em suas falas, gestos e escritos que as crianças indígenas possuem um objetivo maior que as impulsiona a frequentar a escola, seja por influência dos pais, que plantam valores para que seus filhos os cultivem, seja por elas mesmas, que querem uma vida diferente e que considerem melhor, com uma profissão específica e conhecimento, associados ao mundo do branco — *karai reko*. No contexto escolar, essas crianças são calmas, quietas e observadoras. Também são muito respeitosas e educadas. Apresentam dificuldades linguísticas e de domínio dos valores da sociedade não indígena, mas entendem perfeitamente o raciocínio, principalmente quando falava da diversidade cultural e da convivência com os diferentes, realidade vivenciada por elas todos os dias.

Aquelas que convivem há mais tempo na cidade, estabelecem contatos com alunos não indígenas de forma mais fácil, dialogam mais e se socializam em grupos. Outras possuem mais dificuldades de relacionamento. Na sala, sentam-se de forma isolada e preferem fazer trabalhos e provas sozinhas, tendo o professor para intermediar as relações.

Na escola pesquisada eram, ao todo, 23 alunos indígenas matriculados. Estavam distribuídos nos três períodos: matutino, vespertino e noturno. De manhã, eram seis alunos, sendo cinco mulheres e um homem. Entre as meninas, duas moravam na aldeia, as demais residiam na cidade, inclusive o menino. Todos conhecem a aldeia. Eles estavam frequentando as aulas no 1º ano do Ensino Médio.

As alunas moradoras da aldeia vinham para a escola de bicicleta todos os dias. Quando chovia, ficava muito difícil, então faltavam às aulas, pois as estradas da aldeia até a rodovia não são asfaltadas. Os demais alunos vêm também de bicicleta, mas residiam mais próximo da escola.

No período vespertino, estava matriculada a maioria dos alunos indígenas que frequentavam a escola. São 16 no total, sendo seis meninas e dez meninos. A maioria residia na aldeia mais próxima. Destes, sete alunos pertencem à mesma parentela, ou seja, são todos primos entre si e netos de uma antiga liderança da aldeia que exercera o cargo de capitão<sup>39</sup> por várias décadas. Ele levava alguns netos para a escola de carro e seu filho também. Em uma redação, uma das alunas indígenas, sua neta, escreveu: “Esse dia jamais esquecerei, graças à natureza podemos brincar sem se preocupar com os perigos, como na cidade acontece varias acidentes e temos que ficar sempre dentro da casa de portão fechado, isso me irrita! Então como dizem viva a natureza.” Ela expressa sua opinião com um argumento negativo sobre residir na cidade, pois a redação trazia uma gravura mostrando a natureza, e como forma de valorizá-la ela escreveu assim. Aqui fica clara sua autonomia de pensamento. Os demais alunos residem também na aldeia, mas não são da mesma parentela e vêm para a escola de bicicleta, já que os pais dispõem de menos recursos.

No período noturno havia somente uma aluna indígena. Ela residia numa fazenda próxima à aldeia, onde o pai trabalhava. Tinha sido minha aluna antes da pesquisa, mas quando a entrevistei, ela cursava o terceiro ano do Ensino Médio. Talvez, por haver participado da Associação de Jovens Indígenas, é mais politizada, tem pensamento bastante crítico e expressou sua opinião de forma clara sobre os alunos indígenas que vinham estudar na escola: “Aqui no ‘Savério’<sup>40</sup> é interessante, é bom que eles venham, para as pessoas conhecê-los, pois são normais, não são ‘bicho de sete cabeças’”. Em sua fala, mostrava-se consciente sobre o preconceito existente em relação ao indígena no interior da escola. Presenciou debates promovidos na escola pelo Programa Institucional de Bolsas de Incentivo à docência – Pibid, promovido pela Universidade, no interior da Escola, nos quais a temática indígena era abordada.

---

39 Capitão é como os indígenas designam o líder oficial da aldeia, instituição que remete à ação do órgão indigenista oficial nas primeiras décadas do século XX.

40 Nome fictício que atribuí à escola pesquisada. A aluna, em sua fala, diz o nome da escola.



## Metodologias utilizadas com os alunos da escola

As crianças participam do mundo adulto no qual estão inseridas, criam suas formas de pensar com base em suas subjetivações, que são resultados das percepções daquilo que está a sua volta. Segundo Antonella Tassinari (2007), nas concepções indígenas, as crianças são dotadas de potencialidades e mediadoras nos diferentes espaços que circulam. Cada população indígena apresenta sua forma específica de ver as crianças. Para os Kayapó, por exemplo, as crianças e jovens têm autonomia sobre o que querem aprender, são sujeitos de sua própria educação. Observar tudo faz parte da pedagogia nativa. Já entre os Karipuna, as crianças ajudam nos afazeres, mas são as únicas que podem abandonar os trabalhos antes do término. Para os Guarani, as crianças são seres completos, têm proximidade com os deuses e precisam ser convencidas a ficar neste mundo. Ou seja, são também mediadoras cósmicas (PEREIRA, 2004).

Logo, para os povos indígenas, as crianças são vistas de forma diferenciada da nossa visão adultocêntrica de entender o mundo. São respeitadas em suas falas, comportamentos e subjetivações. Os estudos na área da Antropologia da criança também as entendem como sujeitos sociais plenos. Em minha pesquisa, trouxe as vozes dessas crianças, considerando sua capacidade de interpretação de mundo. Para isso, o método utilizado foi a etnografia, para melhor conhecer e compreender o que se passa com os alunos indígenas, principalmente no espaço da escola, o que veem, pensam e como percebem esse espaço. De acordo com Cohn (2005a), é o método etnográfico, na pesquisa com crianças, que permite observações diretas de suas ações e ouvir suas opiniões e pensamentos.

O trabalho etnográfico exigiu o acesso direto ao campo e ofereceu a possibilidade de circular pelo espaço pesquisado. Para isso, o pesquisador buscou contar com as portas abertas para as observações. Porém, apesar de já possuir essa abertura, foi necessário pensar quais outros caminhos poderia utilizar para me aproximar de meus interlocutores. Surgiu então a oportunidade, mesmo após o término dos créditos, de cursar Antropologia da Criança, uma das disciplinas optativas oferecidas pelo programa de mestrado. Foi muito interessante, pois tive acesso à literatura antropológica sobre o tema e, simultaneamente, podia realizar a pesquisa de campo na escola onde leciono, junto aos meus alunos indígenas.

Na escola, a maioria dos alunos era da etnia guarani. Mas também estavam presentes alguns Terena e Kaiowá. Para me aproximar desses alunos, criei algumas estratégias de campo, sob orientação das aulas da disciplina. Elaborei um pequeno

e simples projeto que nomeei “Acompanhamento aos alunos indígenas” e, em visitas à escola, especificamente para isso, apresentei-o para a Direção da escola e para a coordenação nos três períodos de funcionamento: matutino, vespertino e noturno. Fui bem recebida pela escola, pois, como sou professora de cinco turmas de Ensino Médio no período matutino, todos me conhecem e viram com bons olhos minha proposta. Algumas coordenadoras disseram, inclusive, que, devido ao fato de conseguir dialogar com ambas as partes, seria uma boa contribuição com o trabalho delas, esclarecendo-as e também aos alunos sobre questões importantes, como a falta às aulas.

Em seguida, me apresentei aos alunos indígenas. Fiz isso passando de sala em sala, onde identificava os alunos, perguntando se era indígena e qual a sua etnia. Isso foi feito com o consentimento dos professores que já sabiam de minha pesquisa. Chamava os alunos de forma rápida e lhes informava que eu era professora da escola, que estava começando um trabalho direcionado a eles e explicava alguns objetivos.

A pedido das coordenadoras, enviei bilhetes informativos aos pais dos alunos, em que pedia suas assinaturas para autorizar o trabalho e os convidava para uma visita à escola para mais informações. Alguns pais compareceram e aproveitei a oportunidade para conversar com eles sobre os filhos e conhecer os motivos que os levaram a matricular seus filhos na escola da cidade, retirando-os da escola da aldeia. A maioria dos pais relatou que resolveu trazer os filhos para estudar na cidade devido à violência presente nas estradas da aldeia e também nas escolas. Apontaram problemas existentes nas escolas indígenas, como falta de regras, falta de professores, brigas constantes entre os alunos, existência de objetos cortantes e drogas em posse dos alunos no interior da escola e dificuldades de acesso em dias de chuva. Utilizei entrevistas para obter esses relatos dos pais, auxiliada por um roteiro de perguntas previamente elaborado.

Durante três meses de observação participante, comparecia à escola de duas a três vezes por semana, em cada período. Observei a rotina das aulas, a sala dos professores, o recreio dos alunos e as diferentes atividades promovidas pela escola, além de conversas com cada aluno em seu período de estudo. As conversas eram rápidas, mas consegui estabelecer uma relação de confiança e apoio por parte deles e dos outros segmentos da escola para continuar o trabalho — coordenadores, professores e demais funcionários. Ouvia os relatos de cada um e, num diário de campo, registrava tudo, inclusive o que se passava no interior da escola naquele dia.

Além do diário, também solicitei desenhos às crianças. Aos alunos do 5º ao 8º ano, com idades entre 10 e 14 anos, primeiro pedi um desenho livre, depois um desenho da escola. Para os demais alunos, pedi que escrevessem textos. Alguns preferiram escrever poemas, que ficaram bastante interessantes, expressando suas maneiras de pensar.

Na antropologia, o desenho de crianças, como método de pesquisa, foi realizado pela primeira vez por Margareth Mead, nos fins da década de 1920, quando estudou as crianças *manu*, na Nova Guiné. Nesse estudo, ela relatou sobre a vida e a educação daquelas crianças, para possíveis comparações com o sistema educacional norte-americano. Nessa pesquisa, Mead (1963) consegue demonstrar que as crianças não são fantasiosas, não vivem num mundo de “faz de conta” como pensavam seus conterrâneos norte-americanos, mas são exatas e objetivas. A essas conclusões ela chega após uma longa observação participante em meio às crianças *manu*. Um dos métodos-chave utilizados por ela foi a aplicação de desenhos. Aquelas crianças nunca tinham desenhado antes. Mead pedia os desenhos aos poucos, dividindo as crianças por idade e cuidando para que não ocorresse a interferência dos adultos. Os desenhos mostravam figuras simples, relacionadas ao cotidiano das crianças e, ao interpretar esses desenhos, o faziam de forma direta, sem fantasias, mas com exatidão. Isso se confirmou com outro método utilizado por Mead: a interpretação de manchas de tinta no papel. Quando questionadas, as crianças respondiam com precisão. Então, Mead chegou à tese de que a imaginação fantasiosa é algo cultural, relativo e não natural.

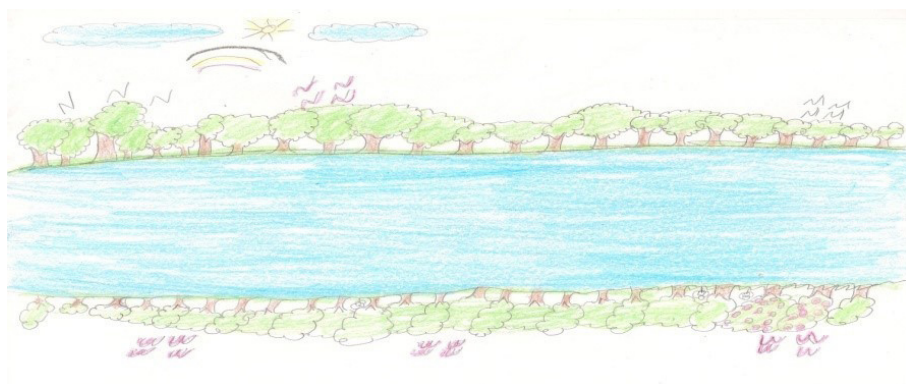
Cristina Toren (1990), décadas depois, também realizou estudos com as crianças *fiji*, para compreender o sentido dado por elas ao mundo em que vivem. Toren utilizou métodos com desenhos para pontuações sobre concepções de hierarquia das crianças. Aplicava desenhos, em seguida, pedia interpretações sobre eles e, a partir daí, entrevistava as crianças. Com métodos de pesquisa bem controlados e com o objetivo de coleta de dados, Toren fez um trabalho que demonstrou a legitimidade das falas das crianças, dotadas de percepções próprias, como um grupo de adultos.

Clarice Cohn (2005b) também utilizou a metodologia de desenhos com as crianças *xikrin*, da terra indígena do Cateté, Pará. Essa etnia vem de longa tradição pictográfica, sendo das mulheres o papel de realizar as pinturas. Os desenhos eram realizados de uma maneira por meninos e, de outra, por meninas, o que permitiu à pesquisadora uma interpretação precisa dos papéis das mulheres e homens daquela sociedade. A análise feita por Cohn revelou detalhes percebidos

nos desenhos dessas crianças, possibilitando maior interpretação da vida social daquele povo. Seus costumes, suas atividades cotidianas, os objetos mais utilizados, tudo ficou expresso nos desenhos das crianças.

Para Cohn (2005b), não cabe escolher qual o método é o melhor, se de desenhos livres ou direcionados por tema, mas, sim, que dos dois modos é possível ao pesquisador compreender como as crianças concebem o mundo em que vivem, como o percebem e quais ideias têm dele.

Aos alunos do 5º ano, solicitei desenhos para que pudessem se expressar melhor e com mais liberdade. Nessa turma eram quatro alunos indígenas matriculados. A professora regente da turma os elogiava bastante, dizia que eram “quietinhos” e muito respeitosos. No quinto ano, as disciplinas de Língua Portuguesa, Matemática, História, Geografia e Ciências eram ministradas pela mesma professora, além de outro professor para Educação Física e Artes. A professora mostrou redações feitas pelos alunos, na qual cada aluno dissertou sobre um acontecimento retratado numa figura. Esses quatro alunos falam Guarani e, por isso, apresentavam, segundo a professora, dificuldades em Português. A maioria dos desenhos livres mostrava a natureza, suas casas e lugares próximos que gostam de frequentar. Outros desenhos eram abstratos, expressando sentimentos, ou ainda mostrando algum acontecimento que chamou atenção e ficou marcado na memória da criança, como o de um helicóptero que sobrevoou a aldeia e o aluno jamais se esqueceu daquele evento. A seguir, alguns desenhos:



Fonte: Desenhos livres. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menina Guarani de 11 anos de idade, 5º ano.



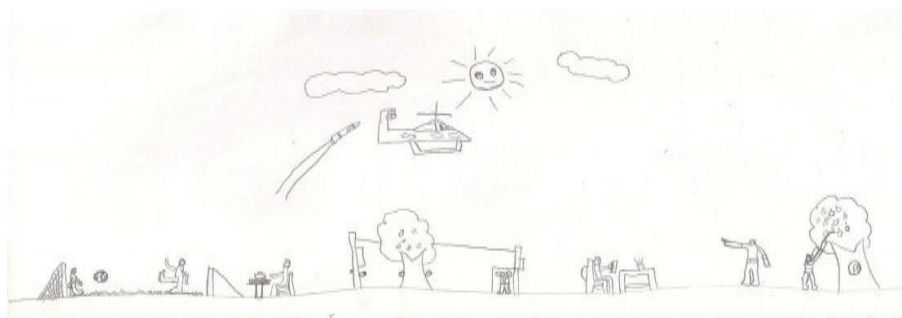
Fonte: Desenhos livres. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menino Guarani de 10 anos de idade do 4º ano.



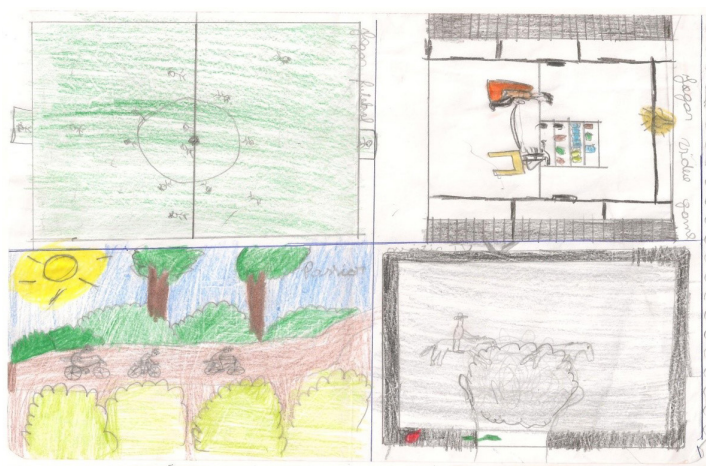
Fonte: Desenhos livres. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menina Guarani de 12 anos de idade, 6º ano.

Nas conversas que tive com os alunos sobre os desenhos, ficou clara a valorização que dão à natureza; para eles o meio ambiente em que vivem tem grande importância e beleza. Uma aluna desenhou o rio que passa próximo de sua casa,

com muitas árvores e algumas com frutos. O aluno que desenhou as flores e o coração não falou muito, se mostrou bastante tímido, mas expressou a beleza e o valor da natureza. A aluna guarani do 6º ano disse ter desenhado sua própria casa e as atividades que ela e a família realizam juntos, as brincadeiras dela com a irmã, como soltar pipa, os frutos produzidos, além de expressar os cuidados do pai com a limpeza da casa e do quintal, fazendo questão de desenhar o cesto de lixo no canto direito do desenho. O desenho de um aluno guarani do 5º ano mostra o dia que um helicóptero passou pela aldeia, as atividades que realiza, como os jogos de futebol, a colheita das frutas e a casa onde mora, descrevendo as práticas do seu dia a dia e o que mais gosta de fazer.



Fonte: Desenho livre. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menino guarani de 10 anos de idade, 4º ano.



Fonte: Desenho livre. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menino guarani de 13 anos de idade, 8º ano.

Este último desenho foi feito por um aluno do 8º ano, representando “o que mais gosta de fazer”. Ele dividiu a folha em quatro partes. Numa parte percebeu que ele retratou fielmente as estradas da aldeia e os passeios de bicicleta, pois, quando estive em visita na reserva, vi algumas crianças no mesmo passeio. Associei o desenho às atividades que fazem parte do dia a dia das crianças. Revelou também o gosto pelo futebol, pelos jogos de videogame e pelos programas de TV.

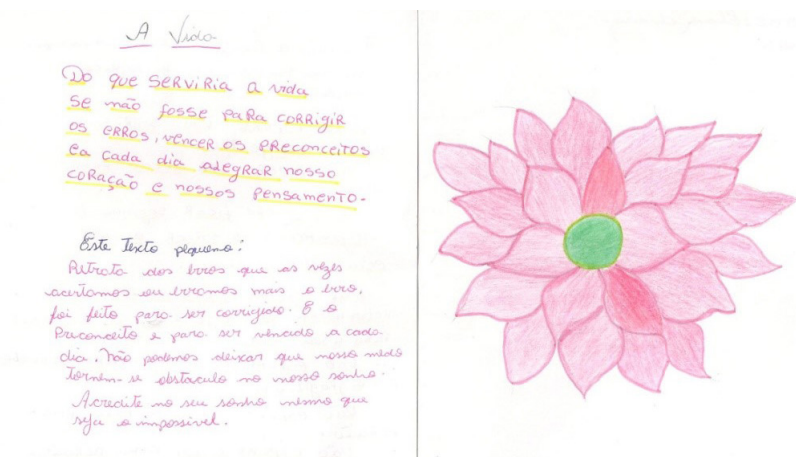
Nos debates em sala de aula, os alunos não indígenas demonstravam, em suas falas, que consideravam um absurdo o fato de os alunos indígenas terem acesso às tecnologias dos “brancos”, como a TV e o videogame. Para eles, os indígenas deveriam viver somente do acesso à natureza, de caça e pesca. Percebi aí uma visão retrógrada e colonialista, o discurso europeu persistindo até os dias de hoje. Por que os indígenas não poderiam ter acesso à sociedade dita “branca” e “civilizada”? Por outro lado, será que muitas de nossas práticas e vivências não têm influências dos povos indígenas? Não seria possível uma troca e convivência recíproca entre culturas diversas?



Fonte: Desenhos livres. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menina guarani de 15 anos, 9º ano.

No desenho anterior, podemos observar a linguagem escrita. Os alunos indígenas pesquisados falam e alguns escrevem em guarani. Vemos, então, a influência da língua materna quando se expressam em Português, como mostra a

figura do beija-flor com o texto ao lado. A aluna não faz a concordância do artigo definido, pois na língua guarani não há o uso do artigo. Na escola, ocorre que os professores de Língua Portuguesa não sabem que os alunos indígenas dominam o guarani. Em conversa com os professores, percebi essa questão. E alguns demonstraram surpresa ao saber que a primeira língua de muitos desses alunos não é o Português. Uma professora da disciplina de Língua Portuguesa me disse: “Nossa! Que situação eles passam né? Difícil. Mas aqui na escola não tem nada pra esses alunos índios? Eles têm de ser avaliados diferentemente. Essa aluna, por exemplo, não posso ser rigorosa na correção pela dificuldade que ela tem com a língua.” Percebemos, então, que as dificuldades escolares apresentadas por esses alunos decorrem do fato de não conseguirem entender a fala dos professores em sala de aula. Interessante que, em conversa com os alunos, fica claro que querem e estão interessados em aprender a língua portuguesa. Uma aluna me disse: “Porque o Português é bom pra ir em todo lugar”.



Fonte: Desenhos livres. Pesquisa direta. Dourados, 2013. Menina guarani de 16 anos, 1º ano do Ensino Médio.

Ao explicar o poema e seu significado, Eliza afirmou:

A gente erra e com erros a gente aprende. Preconceitos são das etnias. Sofremos. Já sofri preconceito na rua. Na escola não. Não sei por que, talvez por ser índia. Um menino passou e me xingou. Ele era negro. Ele falou umas coisas que não gostei. Porque ele também deve sofrer preconceito e quer fazer os outros também sofrerem. Ele estava acompanhado com a irmã dele. E ela não falou nada. Isso não gostei, não podia ter falado. Eu não vou falar nada, jamais vou xingar ninguém. Cada um tem que



respeitar a cultura do outro, a cor, a raça. Todos têm o mesmo direito e liberdade.

Sobre o medo que sente, comentado no poema, ela se refere à entrada na faculdade.

Na ocasião da entrevista com essa aluna, o dia do índio já havia passado e tinham feito um trabalho sobre o tema em sala de aula. Ela apontou pontos positivos e negativos dessa atividade. Para ela foi positivo porque os colegas puderam conhecer um pouco sobre a cultura indígena. Mas o ponto negativo foi mais forte. Em suas palavras, o destaque para este dia cria mais diferença, pois os brancos não têm o seu dia: “Os índios têm o dia 19 de abril para se alegrarem e se pintarem, e o branco não.” Ela disse que a professora de Português comentou sobre isso em sala de aula, e ela concordava:

O lado negativo pesa mais. O professor não deveria falar sobre o dia do índio na sala, porque cria mais a diferença. Eu não gostaria, não, que falasse na sala. Os brancos ficam abatidos por não terem seu dia. Depende da pessoa querer conhecer a cultura indígena, costumes, pintura, etc. [...].

Logo, Eliza não concordava que o tema Dia do Índio fosse enfatizado e discutido em sala de aula. Dessa forma, pelo depoimento dessa aluna, pudemos perceber que ela ficava muito incomodada em falar sobre a cultura indígena. Para ela e para outros alunos indígenas com quem conversei, percebi que discutir sobre esse tema é doloroso. O tema estava escondido. A presença do aluno indígena no interior da escola da cidade não é para ser vista.

O relato da aluna mostrou que falar sobre o índio e sua presença na escola é romper com o *pacto de silêncio* estabelecido por todos, mas não declarado, provavelmente por ser potencialmente perigoso. Então, ela repelia o tema. A aluna não admitia que já tivesse sofrido algum tipo de preconceito na escola. Preferia que ninguém tocasse no assunto e que não houvesse debates sobre isso. Logo, isso reforça a invisibilidade do aluno indígena e camufla sua própria presença no espaço escolar, hegemonicamente branco, embora comporte diversidades outras, mesmo que silenciadas.

Sobre o motivo pelo qual estudam na cidade, os alunos indígenas levantaram vários argumentos. Disseram, dentre outras falas, que a escola da aldeia não é boa, é violenta, o ensino é fraco, ensina guarani, mas já sabem essa língua, não possui regras. Sobre a escola da cidade disseram que é melhor, lá todos os tratam

bem, possui regras, os professores explicam mais e melhor, é a realização de um sonho, querem aprender a Língua Portuguesa, sofrem preconceitos, pois falam mal, e os colegas não chamam para fazer trabalhos juntos. Percebi que suas falas estão pautadas nas experiências de outros estudantes indígenas que estudaram em escolas da cidade e conseguiram melhores condições de vida, bom emprego e mais fácil acesso a cargos efetivos nas instituições que atuam no interior da reserva, como Postos de Saúde e Escolas. O imaginário é que quem está mais próximo do “mundo do branco” alcançará sucesso na vida. Essa ideia está presente nas falas dos segmentos dos familiares dos alunos indígenas, profissionais indígenas e da liderança indígena. Talvez seja uma estratégia para melhor se relacionar com os “brancos” e garantir direitos que consideram importantes para alcançar uma vida melhor. Aprender o conhecimento e a língua do branco significa ter seus direitos atendidos, utilizando dos mesmos acessos praticados por eles, como concursos, por exemplo, para adentrar as instituições existentes no interior da reserva e conseguir empoderamento e atuação de mais destaque, em especial quando se trata das agências da sociedade nacional.

## Considerações finais

Os estudos de Antropologia da criança reconhecem a autonomia e a capacidade de expressar sobre o que pensam e como vivem essas crianças. Não se podem desprezar os significados dados por elas ao mundo que as cerca. Tudo o que está a sua volta é por elas interpretado e tem sentido.

Isso fica claro nos desenhos que fazem, e é um dos caminhos que utilizam para mostrar sua opinião. Falam de sua realidade. E mostram ainda princípios que já possuem, como os cuidados com a natureza, por exemplo, adquiridos em casa ou na escola ou por elas mesmas, mas que são por elas valorizados. Interessante notar que a natureza retratada nos desenhos é muito mais exuberante do que as condições ambientais da reserva. Ao que parece, retratam uma natureza imaginada e valorizada, em vez de uma natureza diretamente experienciada. Conseguem expressar exatamente aquilo que viram, vivenciaram ou ouviram em narrativas de pais e avós, que estava diretamente presente em seu cotidiano vivido e pensado. Quando interpretam os desenhos, contam o ocorrido, mesmo que não saibam os motivos do evento, mas não esquecem.

O material produzido pelas crianças pesquisadas traz muita contribuição para a pesquisa etnográfica, porque permite que opiniões e maneiras de pensar

sejam expressas, as influências sejam identificadas e a realidade vivenciada pelas crianças venha à tona. Nos desenhos, acontecimentos marcantes podem ser observados. Nos textos, além dessas observações, outras, como a forma da escrita, dificuldades com a linguagem e busca de seus sonhos são demonstrados.

Os desenhos são representações da realidade social na qual os alunos estão inseridos (COHN, 2005b). Nas falas desses alunos, estão as relações que estabelecem com a realidade. Tentam reproduzir o que vivem, não fogem, nem fantasiam, como muitos de nós imaginamos que fariam, acreditando que elas vivem num mundo de faz de conta. Não é isso. Embora valorizem a natureza, a ponto de a retratarem exuberante, fazem questão de mostrar a realidade e raramente fogem disso.

Essa metodologia é de grande valia no trabalho etnográfico com crianças. Contribui para um melhor entendimento das concepções de mundo e, num direcionamento bem organizado, permite descobrir mais do que se pensava inicialmente. Os desenhos permitem trazer à tona, com palavras e cores, o mundo por eles experienciado.

## Referências bibliográficas

- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. 1997. *Parâmetros curriculares nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais*. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF. 126p.
- BEGNAMI, P. dos S. As crianças como interlocutoras das pesquisas antropológicas. REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Belém-PA, 27., 2010. *Anais...* Belém, Pará, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Pelos olhos das crianças: uma etnografia da favela do Gonzaga*. 2008. 91 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas)–Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008.
- COHN, C. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005a. 57p.
- \_\_\_\_\_. *O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças mebengokré-xikrin*. REUNIÓN DE ANTROPOLOGÍA DEL MERCOSUL, 6. Montevideo: Uruguay, 2005b.
- \_\_\_\_\_. *A Criança Indígena*. A concepção xikrin de infância e aprendizado. 186 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000. 186p.
- MEAD, M. *Educación y cultura en Nueva Guinea*. Barcelona: Paidós Studio, 1985 [1930].
- \_\_\_\_\_. *Growing up in New Guinea*. London: Penguin Books, 1963 [1930].
- PEREIRA, L. M. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia)–Etnologia, Universidade de São Paulo- USP, São Paulo, 2004.
- PIRES, F. Ser adulta e pesquisar crianças: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. *Revista de Antropologia*, v. 50, n. 1, p. 225 - 270, 2007.
- TASSINARI, A. M. I. Concepções indígenas de Infância no Brasil. *Revista Tellus*, v. 7, n. 13, p. 11-25, p. 11-25, maio/out. 2007.

TOREN, C. Making history: The significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man*, v. 28, p. 461-478. 1993.

\_\_\_\_\_. *Making sense of hierarchy: cognition as social process in Fiji*. London: Athlone Press, 1990.

# NOMES DE PARENTELA, REZAS, ARTEFATOS DE USO RITUAL E PRODUÇÃO DOS ESPAÇOS DOS *TEKOKHA*: UMA ABORDAGEM DOS PROCESSOS DE REPRODUÇÃO SOCIAL ENTRE OS KAIOWÁ ATUAIS A PARTIR DA MEMÓRIA DE SÉRIES SOCIOLÓGICAS E SÉRIES COSMOLÓGICAS

João Machado  
Levi Marques Pereira

O presente capítulo aborda os sentidos das autodenominações de parentelas kaiowá e as implicações existentes entre o sistema de nominação desses coletivos, o acervo de rezas e de artefatos rituais, e os vínculos construídos com espaços exclusivos. Ou seja, o texto procura demonstrar como os coletivos kaiowá se constroem e se reproduzem no tempo, com base nas relações entre rezas, artefatos rituais e espaços construídos como *tekoha*. Tais ingredientes são concebidos como sujeitos sociais, com os quais o coletivo da parentela deve estar em interação constante e regulada por um conjunto de preceitos. A abordagem é realizada considerando o modo como rezas, artefatos rituais e *tekoha* aparecem nas narrativas que discorrem a respeito da trajetória histórica das parentelas e das modalidades de assentamento por elas constituídas — os *tekoha*. Saberes sobre rezas e rituais e o uso de artefatos, entendidos como objetos/sujeitos, intrinsecamente vinculados a sistemas de conhecimentos, são transmitidos de uma geração à outra, assegurando a continuidade histórica dos coletivos parentais.

A pesquisa foi realizada entre xamãs ou rezadores que atualmente vivem nas aldeias Bororó e Jaguapirú, da Terra Indígena Dourados, MS, cujas parentelas foram removidas para o atual local de residência, a partir da expropriação de seus *tekoha*. Reivindicam que estes sejam reconhecidos pelo Estado como terra indígena, mobilizando para isto a agência das rezas e dos artefatos rituais, considerados como exclusivos de suas parentelas. O capítulo procura demonstrar como, na percepção dos xamãs, os nomes atribuídos às parentelas e seus estilos particulares são indissociáveis dos vínculos com determinadas rezas, artefatos rituais e *tekoha* específicos. Os espaços reivindicados se referem aos locais nos quais parentelas

se radicaram no passado, eram *tekoha* e foram palco da realização de rituais e rezas a eles conectados, dos quais a terra, em tais locais, se encontra impregnada. Essa “impregnação” não administrada pelas rezas apropriadas pode gerar efeitos nocivos para a parentela e para a população em geral, inclusive a não indígena, requerendo a retomada das práticas rituais e rezas nesses espaços, como forma de neutralizar seus efeitos negativos e assegurar que atuem em favor da coletividade da parentela e da população em geral.

## Parentelas, rezas, artefatos rituais na produção do *tekoha*

As terras de ocupação tradicional<sup>41</sup> kaiowá se apresentam balizadas por referenciais vinculados a figurações sociais específicas. Cada parentela constrói vínculos especiais com o espaço no qual realiza sua experiência social. Isso remete a clássica formulação de Melià de que “sem *tekoha* não há *teko*”. Segundo o autor, *tekoha* é o espaço físico e *teko* é o modo próprio de ser, ou seja, a cultura. A formulação de Melià foi incorporada ao título da dissertação de Noelli (1993) e retomada por Pereira (2004a, p. 213), que explora a sua consequência lógica reversa, a de que “sem *teko* não há *tekoha*”, em busca de uma relação simétrica entre *teko* e *tekoha*, considerando que as duas categorias seriam igualmente requeridas para a realização da vida social desses coletivos. Os dados discutidos no presente texto representam mais um esforço no sentido de aproximar as duas formulações, como estratégia para aprofundar a discussão da lógica de constituição e reprodução dos coletivos kaiowá.

O argumento central é que o entendimento da configuração dos coletivos kaiowá requer a consideração simultânea de quatro componentes indissociáveis, quais sejam: a) os **nomes dos líderes** de maior expressão que atuaram/atuem como levantadores de parentelas e que, em muitos casos, as nomeiam; b) os **artefatos/sujeitos** de uso ritual, que embora pertençam a um *jára* não humano, estão sob a guarda exclusiva de um xamã específico, com o qual o *jára* se relaciona intimamente (tais artefatos são transferidos de uma geração de xamãs à outra, geralmente entre parentes consanguíneos ou afins); c) o **patrimônio de rezas**, boa parte delas referidas aos artefatos rituais de uso exclusivo da parentela e; d) os **espaços exclusivos da parentela**, nos quais desenvolve sua experiência histórica.

---

41 O uso do termo “tradição” ou “tradicional” no presente texto tem o sentido utilizado atualmente pelos Kaiowá. Refere-se a conhecimentos e práticas que eles consideram oriundas de sua própria formação social, ou seja, ao *ava reko*, o modo próprio de ser kaiowá.

Ao longo do século XX, os Kaiowá que vivem em MS perderam a maior parte das terras de ocupação tradicional para as frentes de expansão agropastoris. Nesse processo, muitas parentelas foram desalojadas de seus espaços de ocupação e foram compulsoriamente recolhidas em pequenas reservas demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), entre os anos de 1915 e 1928. As reservas foram transformadas em áreas de acomodação da população de dezenas de comunidades e o processo de recolhimento da população se estendeu até os dias atuais. Um dos argumentos desenvolvidos no presente texto é que os espaços antes ocupados pelas comunidades reuniam não apenas recursos ambientais propícios à reprodução física das parentelas, mas comportavam também elementos ligados à vida ritual, essenciais para a existência e reprodução desses módulos organizacionais.

O primeiro autor deste capítulo é indígena kaiowá, o que permitiu o acesso a dados oriundos de sua própria experiência de vida, como membro do grupo e de uma parentela específica. Fez mestrado em linguística, motivo pelo qual o estudo aqui apresentado incorpora contribuições da abordagem semiótica. A inspiração deriva principalmente da leitura da tese de doutorado de Rita de Cássia Limbert (LIMBERT, 2003), e a aplicação de recursos da semiótica permite propor que os artefatos rituais se apresentem para os Kaiowá de modo semelhante aos sinais de regulação do trânsito em nossas rodovias. Isso porque, do mesmo modo como as placa de sinalização transmitem mensagens cujos significados são decodificados pelo motorista e instruem seu comportamento na condução do veículo, os artefatos rituais kaiowá, exclusivos de cada parentela, tais como o bastão ritual — *xiru*, bastões cruzados — *kurusu*, chocalho — *mbaraka*, flauta — *mimby*, taquara de percussão — *takuapu*, colar — *po'y*, banco ritual — *apyka*, cocar — *jeguaka*, expressam significados de poder, acesso a determinados conhecimentos, respeito e prestígio de parentelas e rezadores.

O significado do *xiru*, um dos artefatos incorporados na presente discussão, foi objeto de análise de importante artigo de Fábio Mura, denominado *A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowá* (MURA, 2010). O autor discute vários aspectos relacionados à cultura material e à transmissão desses artefatos entre os xamãs. Por duas razões, optamos por não aprofundar o diálogo direto com o artigo: a) primeiro pelo pouco espaço disponível para redação do presente capítulo; b) segundo pelo fato de o autor priorizar a discussão da tradição de conhecimento kaiowá perante a realidade contemporânea, a partir da situação colonial. Tal abordagem se distancia radicalmente da abordagem aqui proposta. O propósito aqui é incorporar algumas contribuições da linguística

para pensar o lugar dos *xiru* e de outros artefatos na produção e reprodução das parentelas, priorizando as implicações sociocosmológicas aí estabelecidas. As duas abordagens podem ser pensadas em vários de seus aspectos como complementares, mas de difícil diálogo direto, tendo em vista que os argumentos se articulam com base em distintos pontos de vistas sobre o *socius*.

O termo *xiru* tem dois sentidos. Pode ser usado para se referir exclusivamente ao bastão ritual, mas também é utilizado para designar o conjunto dos artefatos rituais, como categoria englobante. É nesse segundo sentido que o termo é utilizado na maior parte do artigo. Quando alguém tem sob sua responsabilidade algum *xiru*, isso implica que ele dispõe de uma série de artefatos rituais a ele relacionados, inclusive do conhecimento e autorização para uso das rezas associadas a este *xiru* específico. Nesse sentido, “ter” *xiru* é uma metáfora para a posse/relação com conhecimentos, artefatos rituais e rezas entre os Kaiowá.

Os artefatos rituais expressam a trajetória histórica de líderes de parentela. Suas narrativas discorrem sobre a transmissão de conhecimentos e atribuições entre sucessivos líderes e servem ainda para identificar os locais considerados como espaços exclusivos de ocupação de determinadas parentelas. João Machado destaca que, em seu conjunto, os *xiru* são signos de força, devoção, fé e proteção, evidenciando a trajetória histórica de cada parentela e seu prestígio relativo, no círculo de parentelas aliadas que formam o espaço ampliado, denominado de *tekoha guasu*. A circulação do *xiru* conecta os vínculos intercomunitários das redes supralocais baseadas no parentesco, aliança política e associação ritual.

O *xiru* e demais artefatos de uso ritual são concebidos como sujeitos sociais. Interagem com o xamã por meio da reza, sonhos e visões, interferem na vida das pessoas da parentela e também atuam no ambiente de vida como um todo, inclusive nos eventos climáticos. Para a compreensão dos sentidos das interações que estabelecem, é necessário concebê-los como pessoas de outro tipo. Para seguir nessa reflexão, apoiamo-nos também em autores que se dedicaram ao estudo da relação entre o ambiente humano e as formas de existir dos artefatos. Daí a importância de a análise não adotar a dissociação entre objeto e pessoa, orientação explorada por Ingold (2012) para outros contextos etnográficos, mas que é muito instrutiva para pensar os dados aqui analisados. É necessário reconhecer que os artefatos rituais, como *xiru*, *mbaraka*, *mymby*, *jeguaka* etc., possuem uma existência social. Os humanos agem sobre eles, mas eles também agem sobre os humanos. Essa transcendência do objeto ou das coisas confronta com o encapsulamento imposto pelo pensamento ocidental moderno, aspecto muito bem explorado por



autores como Appadurai (2008). Os *xiru*, aqui discutidos, possuem capacidade de agência intensa e poderosa. Nesse sentido, os coletivos humanos não podem ser pensados de modo radicalmente distinto dos coletivos não humanos que, de modo similar aos humanos, dispõem de habilidades de comunicação e intencionalidade (LATOURET, 2012), sendo tais características identificadas em muitos povos sul-americanos, como em Descola (1988). Neste texto não será aprofundado o diálogo com tais autores, que servem mais como fonte de inspiração analítica.

Os artefatos rituais kaiowá possuem vida, nesse sentido eles podem ser inqueridos e “entrevistados”. Com o xamá como mediador, é possível ouvi-los falar de seus percursos, origens, potências e sentimentos. Cada artefato ritual tem sua própria história. Essa historicidade é indissociável da trajetória dos líderes que os confeccionaram ou herdaram de líderes ainda mais antigos, cuja memória muitas vezes se projeta na dimensão temporal identificada genericamente como “o tempo dos antigos” — *yماغuare*. Tal dimensão temporal se confunde com o tempo dos líderes de parentelas, xamãs, heróis míticos e divindades, chegando mesmo a transcender o tempo histórico da dimensão temporal da terra atual.

O rezador, forma como é denominado o xamá, tem como atribuição e obrigação a transmissão aos seus sucessores dos artefatos rituais herdados dos antigos líderes. Ele é uma ponte entre o passado, o presente e o futuro das figurações sociais kaiowá que se sucedem no tempo, além de ser o mecanismo de transmissão de mensagens entre os diversos planos do cosmo. Aqui facilmente se reconhece que “a antiguidade é posto”, ou seja, agrega prerrogativas de autoridade, e a ancestralidade está vinculada ao reconhecimento da legitimidade, até porque cada rezador — *pa'i* ou *ñanderu* — forma seus discípulos — *yvyra'ija* —, que devem reconhecer a proeminência do líder dos quais aprenderam as rezas e herdaram os artefatos rituais. Quando solicitamos aos xamãs que contem a história dos artefatos por eles “cuidados”, sempre iniciam por mencionar, até onde a memória permite alcançar, os diversos líderes que os precederam no tempo, e como cada um deles, em sua passagem pela comunidade de seu tempo, cumpriram suas obrigações, praticaram os rituais, “cuidaram” de seus *xiru* e os transmitiram aos seus sucessores.

A ideia de cuidado parece bem apropriada. O xamá se concebe como “cuidador” — *ha'e oñangareko xiru kurusu ñe'engatu* — de artefatos que são, eles próprios, um tipo especial de sujeito, pois “eles também são gente”, explicam os Kaiowá, conscientes da nossa dificuldade de entender esse plano de realidade. Como “pessoas”, os artefatos rituais dispõem de uma corporalidade ou materia-

lidade, e facilmente os Kaiowá reconhecem que tais artefatos são confeccionados de determinadas espécies vegetais, adornados com penas e pintados, como os humanos. Mas o fundamental é sua dimensão imaterial ou espiritual. É devido a essa propriedade que os *xiru* dispõem de linguagem e necessitam se comunicar frequentemente com o xamã. Eles “nunca podem ser esquecidos, senão ficam zangados e podem prejudicar os humanos”, costumam explicar. Quando bem cuidados, auxiliam o xamã nas curas e em várias outras modalidades de práticas rituais.

Os *xiru* atuam como espécies de guardiões e protetores do xamã perante os inúmeros perigos que acompanham o exercício de seu ofício. Para contar com esse apoio, o xamã deve sempre cumprir certas obrigações rituais, como a prática constante de determinadas rezas, denominadas genericamente de “rezas do *xiru*”, que são específicas para cada um deles. O xamã só pode cuidar do *xiru* do qual é conhecedor da reza. Além do conhecimento da reza, o xamã deve ainda se impor a disciplina necessária, o que envolve certas atitudes comportamentais, como evitar a ira e seguir uma dieta alimentar. Para traduzir o imenso fardo que significa seguir todos esses procedimentos, certa vez um xamã kaiowá disse que “a vida do Kaiowá verdadeiro não é fácil, é cheia de burocracia”.

No modelo de assentamento kaiowá, a principal referência para a definição do espaço exclusivo de uma parentela é a localização da casa comunal — *ogapysy* ou *ogajekutu* — sempre articulada pela liderança do casal de maior expressão política. Ordinariamente, esse casal agrega funções políticas e de condução das práticas rituais. Atualmente, os Kaiowá abandonaram esse tipo de construção e adotaram as casas em estilo caboclo ou de alvenaria, inclusive de programas habitacionais do governo. Entretanto, as casas das famílias de uma parentela continuam sendo construídas umas próximas às outras, e entre elas se mantêm, basicamente, os mesmos tipos de relações sociais que antes se desenvolviam na casa comunal.

As narrativas sobre *xiru* sempre mencionam os locais de residência das parentelas que administravam o patrimônio de artefatos rituais e rezas. Os espaços de residência da parentela e também os locais destinados a receber os *xiru* eram cuidadosamente escolhidos no interior do amplo espaço de ocupação tradicional — *tekoha guasu*. Os *xiru* são considerados moradores da casa do xamã, responsável por protegê-lo e cuidar dele. Na casa, ocupam o espaço a eles reservado, mas o xamã pode também optar por construir um pequeno abrigo ao lado da casa onde reside, destinada ao uso exclusivo dos *xiru*. Essa tem sido a opção no período recente, quando as casas passaram a dispor de energia elétrica e os índios usam celulares e eletrodomésticos, como a televisão e rádio, cuja presença pode desagradar aos *xiru*.

Dentre os artefatos rituais, o *xiru* propriamente dito, ou seja, o bastão ritual, juntamente com os bastões cruzados — *kurusu* —, ascendem em importância sobre os outros signos do sistema kaiowá — *ava reko*. Por tal motivo, seu nome é tomado como símbolo do amplo conjunto de artefatos rituais, como uma metacategoria que englobaria todos os outros artefatos auxiliares na prática dos rituais. Como nas palavras do xamã *ñanderu* Getulio Juca, da aldeia Jaguapirú, da reserva Dourados-MS: “O *xiru-kurusu* é o nosso *kã*, nossa proteção, nossa segurança, nosso Deus”. A educadora Veronice Rossato, estudiosa dos Kaiowá e Guarani desde a década de 1980, leu e discutiu conosco o presente texto. Ela observou que, segundo Montoya, *kã* se refere a seios da mulher, ato de mamar e leite materno. Nesse sentido, esta palavra tem relação direta com o sentido identificado pelo xamã. O entendimento em torno do *xiru* expressa características importantes do pensamento kaiowá, rigorosamente marcado por categorias hierarquizadas, que vão desde certos termos de parentesco que distinguem os mais velhos dos mais novos, até o mito dos gêmeos, no qual a senioridade dos irmãos míticos é tomada como signo de importantes distinções éticas e morais na orientação da conduta humana (PEREIRA, 2004a). Com base nessa proposição, é possível afirmar que os *xiru* têm ascendência sobre os humanos, daí o sentido da expressão utilizada pelo xamã de que “o *xiru-kurusu* é o nosso *kã*”.

Alguns questionamentos nos desafiaram na busca de avançar na compreensão dos poderes associados aos artefatos que compõem a categoria *xiru*, tais como: Quais os significados dos artefatos utilizados nos cânticos rituais — *porahéi*? Quais as origens e significados do *xiru*? Quais as relações entre a composição e a trajetória das parentelas e a presença dos artefatos rituais? Como o processo de expropriação das terras de ocupação tradicional, denominado pelos Kaiowá de *omosarambipa* ou “esparramo”, influenciou na diminuição da frequência dos rituais por parte dos líderes de parentela? Existiria alguma relação entre o empenho de líderes de parentelas em recuperar os cuidados com artefatos rituais e as práticas a eles associadas e o movimento de recomposição dos grupos políticos mobilizados para as retomadas das terras tradicionais — *tekoha*? Os dados etnográficos apresentados neste capítulo giram em torno dessas questões.

O xamã kaiowá Elias Ramires, já falecido, antigo morador da aldeia Bororó, sogro do primeiro autor, explicou certa vez que o altar ritual — *yvyra'i* — e o bastão ritual — *xiru* — são os suportes dos demais artefatos rituais. Segundo Ramires, tais artefatos devem merecer especial cuidado e respeito. A não observância desses cuidados pode causar sérios danos ao infrator, mesmo que seja

rezador. Isso porque certas espécies de *xiru* podem, inclusive, provocar a morte de animais que dele se aproximem. A presença desses artefatos rituais compoem o *yvyra'i* e o *xiru* já foi identificada por vários autores. Paschoalick (2008) registra, em sua dissertação de mestrado em História, a presença, entre os Kaiowá, do *mimby*, *mbaraka*, *takuapu*, *po'i* e o *apyka*. Segundo a autora, eles comporiam o altar ou lugar de fé e devoção religiosa dos Kaiowá. Ali ocorrem os louvores, benzimentos, batizados de crianças e outras práticas religiosas. Conforme a autora:

[...] o *mimby* é utilizado para espantar a tempestade, o temporal. Segundo os depoimentos, quando começa a armar um temporal é só tocar o instrumento que o temporal vai embora. Através dele a pessoa se comunica com o seu Deus pedindo ajuda para realizar a tarefa que se iniciará, podendo ser de cura ou celebração. Os instrumentos musicais, assim como os artefatos utilizados nos rituais, *xiru*, *mbaraka*, os bastões de ritmo, o cocar, ficam guardados na cruz, ou *xiru*, que fica dentro da casa de reza (PASCHOALICK, 2008, p. 89).

A vinculação entre a parentela e os *xiru* específicos é visível num grupo de parentesco e mesmo os convertidos ao pentecostalismo não se desvinculam totalmente dessa associação. Toda família tem ou tinha líder cerimonial, *ñanderu*<sup>42</sup>, no caso de ser homem, ou *ñandesy*, no caso de ser mulher. Geralmente são pessoas idosas, com muitos filhos e netos, com a função de benzer e curar doentes, batizar as crianças, auxiliar nos partos e orientar a conduta social das pessoas para a convivência harmoniosa.

O xamá Cláudio Gonçalves, líder de parentela, cuja denominação coletiva é *Aguara Guasu* — lobo guará em Português — é tio-avô do primeiro autor e veio para a Reserva de Dourados na década de 1930. Ele explica:

Nós morávamos na serra de Antônio João, viemos para cá, eu, meu irmão Noel Vera Gonçalves (*Gu'a* — arara), Antônio da Silva Gonçalves, Maria, Abrelia, Florência Gonçalves, Vicente (*Kaburé* — coruja) e Hipólito (*Jaguarete* — onça), todos membros da parentela. Passamos por Lima Campo (Ponta Porã) e chegamos aqui. Trouxemos vacas, cavalos, cabritos e outros animais. Mas ficou na serra o nosso *xiru*, depois de alguns tempos fomos buscar. Alexandre, pai do Antônio, era cacique *ñanderu* e ajudou a trazer até no Lima Campo. Daí para cá nós trouxemos a cavalo e rezando *porahéi*

---

42 A etnologia desses termos pode fornecer pistas importantes para o entendimento das implicações sociais desses personagens. *Ñanderu* (*ñande* — nosso, *ru* — pai, literalmente “nosso pai”) e *ñandesy* (*ñande* — nossa, *sy* — mãe). Expressa o cuidado que os articuladores devem dedicar às pessoas que seguem sua orientação, como os pais devem dedicar cuidados aos filhos.

para que o *xiru jára* (dono do *xiru*) acompanhe a mudança, caso contrário o espírito não acompanha a mudança. Gastamos quase uns três meses de viagem (Cláudio Gonçalves, tradução do primeiro autor).

Esse relato sempre era lembrado pelo avô de João Machado, Noel *Guá'a* (arara). A transferência do *xiru* é um evento importante na fixação, mesmo que precária, da parentela na reserva indígena de Dourados. Essa reserva foi demarcada pelo Serviço de Proteção aos Índios em 1917 e destinada ao recolhimento da população de dezenas de comunidades kaiowá que viviam na região. Nesse caso, primeiro as pessoas vieram fazer o reconhecimento do novo local de moradia, deixando para trás os *xiru*, escondidos nas proximidades do local da antiga moradia da parentela *Aguara Guasu*. Depois se dedicaram aos complexos procedimentos ritualísticos requeridos para a transferência dos artefatos rituais até o local destinado ao recolhimento dos membros da parentela.

Cabe esclarecer a denominação dessa parentela como *Aguara Guasu*. Ela é herança do nome de um antigo líder, cujo prestígio e reconhecimento regional levaram seu nome a ser tomado como designativo da parentela por ele liderada. Ele teria vivido no início do século XIX, mas seus descendentes se identificam até os dias atuais como *Aguara Guasu hénte kuéra*, ou seja, o pessoal do *Aguara Guasu*, mesmo após décadas de seu falecimento. O termo também passou a ser usado como topônimo para o local de residência dos membros dessa parentela. Percebe-se que, embora a denominação remeta a um evento histórico específico, no caso a trajetória de líder de amplo reconhecimento, ela tende a se reproduzir no tempo, transcendendo a sua morte e a emergência de novos líderes. As pessoas comuns tinham seus nomes pessoais, como indivíduos, mas só os articuladores de parentela de muito prestígio logravam transferir seu nome como designativo coletivo de todos os membros da parentela. O surgimento de uma nova parentela, normalmente depois do processo de divisão de parentela anterior, implica a atribuição de nova nomeação, embora seu nome de ascendência continue a ser lembrado em certas ocasiões.

Na condição de pessoas com intencionalidade própria, os *xiru* se manifestam em relação ao processo de sua transferência de um local para outro. No relatório de identificação da terra indígena Guyra Roka (PEREIRA, 2002), encontra-se o relato de xamás que afirmam que, quando foram pressionados por particulares a saírem do local, decidiram esconder seus *xiru* no mato antes de se dirigir para a reserva de Dourados, onde verificaram a possibilidade de se recolher naquele local. Entretanto, os *xiru* não concordaram com a transferência — expli-

cam os xamãs — pois, quando retornaram para buscá-los, eles haviam desaparecido do local do esconderijo, ou seja, “*ijára orehaha ichupe*” — foram recolhidos pelos seus respectivos guardiões.

Para que a transferência ocorra sem maiores problemas, o xamã deve mobilizar uma série de rezas e procedimentos rituais com o propósito de convencê-los sobre a necessidade ou conveniência da transferência para o novo local de fixação da parentela. Mas eles podem sentir saudades do antigo local e manifestarem desejo de retornar para lá. É isso que, segundo explicação dos xamãs, parece acontecer com certos *xiru*, cuidados por parentelas que, atualmente, estão mobilizadas para retomar seus *tekoha* de ocupação tradicional.

A força e o poder do *xiru* derivam de seu vínculo com o criador do universo, *Nanderu Vusu* — nosso pai maior — e com *Pa'i Kuara* — nosso irmão mais velho, representado pelo sol. É por isso que o *xiru* é denominado pelos Kaiowá de *teko jára* — guardião das regras de convivência social humana, instauradas por *Pa'i Kuara* em sua peregrinação pela primeira terra. A violação de regras de conduta social é interpretada pelo *xiru* como contestação de seu poder, e o violador fica sujeito a severos castigos, podendo ser castigado até com a morte. O *xiru*, como espírito guardião e aliado do xamã, é menos tolerante com os humanos que as divindades propriamente ditas.

O *nanderu* Jorge da Silva de Dourados explicou que os *xiru* “para nós é uma pessoa... para vocês (não indígenas) pode parecer só um pedaço de pau à toa, mas para nós não é assim, ele tem muito valor, nós precisamos dele pra tudo”. Para manter o *xiru* como aliado, o xamã deve sempre proferir as rezas que sustentam a proximidade e a cooperação entre eles e os humanos. Deve conversar constantemente com ele, expondo os problemas vivenciados na comunidade, explicar quem são os visitantes que recebe em sua casa e aconselhar-se sobre os problemas enfrentados no dia a dia dos parentes. Nesse sentido, o *xiru* é uma espécie de confessor e conselheiro do xamã.

Os *xiru* facilmente alternam o papel de protetor com o de fiscal, juiz e corregedor das ações humanas, não tolerando infrações a certas regras sociais. Se bem tratados pelo xamã, recebendo os cuidados rituais e ouvindo periodicamente as rezas a eles destinadas, auxiliam na condução da comunidade e na cura de doenças. É comum o xamã lavar o *xiru*, identificado também como *yvyra xiru* (bálsamo)<sup>43</sup>, ou fazer infusão de sua raspagem para ministrar aos pacientes. O caldo do

---

43 Muitos xamãs, embora reconheçam a madeira com a qual o *xiru* foi confeccionado, afirmam que ele não é produzido por mãos humanas, mas foi herdado diretamente dos deuses.

*xiru* — *xiru rykuery* — é considerado remédio de alto valor curativo. Entretanto, se for maltratado ou esquecido, pode provocar a doença ou a morte de seu cuidador infiel, ou desencadear pragas de insetos, infestação de onças e de outros animais. Os *xiru* zoomorfixados em espécies animais exacerbam suas características nocivas aos humanos, numa espécie de “jaguarização” de espécies que ocorrem na natureza. Ataques de enxames de abelhas, de onças ou maior ocorrência de acidentes com víboras são facilmente associados ao descontentamento dos *xiru*.

O dono do *xiru* — *xiru jára*, quando não recebe do xamã as rezas — ñembo’ê, porahéi, capazes de produzir e transmitir conhecimentos — *ohendukuaa*, harmonia e alegria — *oñemboróy*, fica muito zangado. No início, sua insatisfação se mostra como a imagem espiritual de um pequeno ser vivo, como um pequeno ratinho, aparentemente inofensivo. Tal aparência deve ser imediatamente reconhecida pelo xamã, que deve retomar os cuidados rituais. Caso isso não aconteça, após algum tempo, esse espírito pode se transformar e se materializar na forma de um gato, que vai crescendo até se transformar em feroz felino, como a onça pintada — *jaguaretê* —, com grande voracidade para devorar seres humanos. Os xamãs insistem que não se trata de animais comuns, são seres de ferocidade e voracidade descomunal.

A importância dos *xiru* fica evidente no relato de Ailton Vieira da Silva, Kaiowá que vive atualmente na terra indígena Lagoa Rica. Em entrevista realizada pelo primeiro autor em 2004, ele ressaltou que:

Na colonização da região da grande Dourados, na década de 1930, um grupo de kaiowá que habitava as margens do Rio São Domingos, próximo ao *tekoha Kanguery*, foi expulso do local. Os anciãos e rezadores, como não tiveram tempo hábil para a cerimônia de transferência do *xiru/kurusu*, jogaram no rio todos os *xiru* e os artefatos rituais. A partir daí, então, nesse local formou um grande lago e que depois teve aparição de bichos, assombração e *anguery* (espírito maligno vinculado à alma imperfeita humana, separada do corpo após a morte). (Ailton Vieira da Silva).

Os Kaiowá acreditam que tudo que é lançado na água é por ela transportado, seguindo o curso do rio. Lançar os *xiru* sobre a água pode ter sido uma tentativa desesperada de se livrar deles, já que, naquele momento, não era possível dar a eles o tratamento apropriado. Entretanto, os *xiru* não se transportaram, fizeram surgir um grande lago ao lado do rio e nele se instalaram, relutando em abandonar seu sítio.

O reconhecimento da força espiritual do *xiru* é, para o Kaiowá, semelhante à fé que os católicos devotam aos santos e à força sagrada da cruz. Alguns

xamãs mais versados no catolicismo fazem essa comparação. Segundo explicam, nenhum católico deve cometer o sacrilégio da cruz, do mesmo modo que nenhum Kaiowá deve cometer o sacrilégio do *xiru*. Quando uma pessoa adulta ou criança está enferma, o xamã —*ñanderu*— dá de beber ao doente o caldo do *xiru* —*xiru rykuere*, ministrado sob os auspícios dos cânticos —*porahéi*, necessários à sua eficácia. É assim que a força do *xiru* pode ajudar a trazer de volta a alma do enfermo que, por algum motivo, quer ir embora, retornando ao céu —*yvaga*, de onde é originária.

O Kaiowá Izaque João, mestre em história pela UFGD, registra, em sua dissertação de mestrado, que os locais onde existiram antigas casas com pátios de rezas ou os locais onde, no passado, foram realizados os cantos de *jerosy puku* (batismo do milho) ou *kunumi pepy* (perfuração do lábio) continuam sendo considerados sagrados. Isso explica a reivindicação de lugares que hoje se encontram ocupados por plantações de soja, cana ou gramíneas para pastagens, mas que, no passado, foram ocupações indígenas. Em suas palavras, o autor afirma que é:

[...] imprescindível entender a importância dos espaços que a sociedade kaiowá ocupava no tempo memorial, aquele registrado na memória dos mais antigos, quando havia as festas de *kunumi pepy* e de *jerosy puku*. Neste sentido, vale a pena repetir que, hoje em dia, embora muitos desses locais estejam ocupados pelo cultivo de soja ou pela criação de gado, no entendimento dos xamãs, o local onde foi realizada uma festa de *kunumi pepy* é considerado sagrado. Ocorre que ali está implantado o *tembeta'y rykuere jusu* (tronco da calda do adorno labial). O local em que havia uma casa com *oka guasu* (terreiro grande), onde no passado se praticava a dança, torna-se sagrado e é denominado *oka monkey rakue* ou *oka mbojegua hague*, ou seja, “local transformado puro e protegido através de inúmeros cantos expressados, ou local pintado de urucum” (JOÃO, 2011, p. 79-80).

As observações do autor são fundamentais para entender a insistência dos Kaiowá e Guarani em reaver áreas atualmente desmatadas, degradadas em termos de recursos ambientais e totalmente ocupadas por atividades do agronegócio. Mesmo alterados em sua fisionomia, esses espaços continuam sendo considerados indígenas, pois foram locais de importantes rituais e cantos. Os Kaiowá reconhecem que os rituais desenvolvidos pelos antigos xamãs agregam a esses locais um potencial regenerador. Ali a floresta poderá voltar a crescer com maior facilidade, atraindo os animais e seus espíritos protetores para recompor a fauna. Do mesmo modo, são locais nos quais as comunidades poderão se reconstituir,



atualizando a memória da ocupação pretérita e as formas de convivialidade estabelecidas no passado.

Izaque João cita a fala de um xamã, segundo o qual, “o espaço onde há rastro de seres humanos é considerado *oka reko avae*”, enfatizando ainda que:

No espaço constituído a partir de muita dança, a força do canto o transforma em lugar puro, onde os espíritos divinos operam positivamente, deixando o povo Kaiowá ser plenamente realizado e feliz. Os Kaiowá passam a ter um corpo leve em todos os sentidos da vida, permitindo viver harmoniosamente e ativo em todas as atividades realizadas (Julio Ortiz Aquino, janeiro de 2011; tradução de Izaque João) (JOÃO, 2011, p. 80).

Os Kaiowá reivindicam terras de ocupação tradicional porque consideram que nelas seus antepassados viveram de modo mais harmonioso. Tais espaços foram deixados como herança, assim como as práticas que aí se desenvolviam. São espaços carregados de significação e embebidos de bênçãos, devido aos rituais e rezas aí executados. Só nesses espaços, repleto de histórias de relações entre humanos e outras categorias de seres, será possível recompor suas comunidades e atualizar formas de convivência mais harmônicas.

Toda parentela deve ser reaglutinada pela força atrativa dos *xiru* familiares. A confiança nos *xiru* permite harmonizar a convivência entre as pessoas e entre elas e as divindades. A integridade da parentela era e continua sendo dependente da força dos *xiru*. Os Kaiowá entendem que a presença dos *xiru* favorece atitudes de respeito, paz e harmonia, enquanto as famílias desprovidas da força do *xiru* ficam sujeitas a uma série de infortúnios, pois o *ñande reko* — modo de ser kaiowá —, não é respeitado, e as pessoas ficam mais vulneráveis à desunião e à discórdia, além de ficarem à mercê dos ataques do próprio *xiru*, insatisfeito com o modo como é tratado ou com o esquecimento. O problema é considerado mais grave nas parentelas que não dispõem de xamã, conhecedores das rezas necessárias para assegurar a atuação favorável dos *xiru*, os *teko jára*.

Os xamãs consideram os *xiru* como referência necessária para a eficácia ritual. A relação com essa categoria de seres é necessária, inclusive, para assegurar a reposição das pessoas na parentela. O nascimento de uma criança é entendido como um presente divino; por seu intermédio, os deuses presenteiam os humanos com um ser que habita as paragens celestes, mantendo vivos os vínculos entre os criadores e as criaturas, renovando a esperança na formação social humana, diga-se, kaiowá. A alma que toma assento no corpo de uma criança, a parte divina

de sua existência, é comparada a um pássaro — *gyra* —, metáfora para se referir às crianças no momento de seu batismo. Como um pássaro facilmente se assusta e desaparece em voo repentino, a alma da criança também pode facilmente se desprender do corpo, retornando aos patamares celestes. O desprendimento é facilitado pela fragilidade dos vínculos sociais instaurados em sua pouca permanência na terra. A criança também está propensa a se descontentar com o modo imperfeito da conduta humana na terra. Para manter a alma fixada ao corpo da criança, a ação dos *xiru* é fundamental.

A fixação da alma-nome no corpo da pessoa depende de complexos procedimentos, como relata Graciela Chamorro:

Ñe'ë está intimamente ligado con el nombre de la persona, nombre que es alma y vida de la misma (ituparéry), representado por un pájaro (guyraru'u, guyraru'i, marakana). Cuando sobreviene una enfermedad, créese que el nombre de la persona se está desprendiendo de ella, y el rezador (heruvyrá) tiene que traer la palabra-nombre-alma de vuelta (guerojevy), hacerla sentar nuevamente (mboguapyne ichupe) (Lauro, 20.12.90). Las crisis de la vida, generalmente, son interpretadas como desapego del nombre, de donde deriva la importancia del rito de imposición del nombre y los rebaustismos em caso de enfermedades y de otros problemas (CHAMORRO, 1995, p. 73).

Nos momentos de crise da pessoa, quando a alma divina ameaça romper seu frágil vínculo com o corpo, entra em cena o xamã, auxiliado pelos seus *xiru*, guardiões e mediadores.

Os xamãs também recorrem aos *xiru* no momento da morte de algum membro da parentela, quando a alma deve reencontrar o caminho de seu retorno ao céu. Em entrevista com Brasilino, xamã da parentela Karaguatá, realizada pelo primeiro autor em 20 de novembro de 2004, ele explicou que, por ser tão importante,

[...] Em toda casa do índio kaiowa, tem que ter *xiru* e *mbaraka*, para ter respeito, assim até o vento respeita. A força do *xiru/kurusu*, acompanha nós desde que nasce até a morte...quando a gente morre o falecido tem que ser levado para o interior da mata, para ser enterrado com todo seus pertences, coberto com rede, porque não usava caixão, acompanhado do cântico *porahéi ñe'ëngara* (um tipo de reza específica para os mortos), para que a alma daquela pessoa encontre sua nova morada e possa ir embora (Brasilino).

O Kaiowá Awa Poty Rendyju explicou que foi enfeitado pela senhora Kuhnha Rory. Os sintomas do feitiço consistiam em “sentar, ficar triste e pensar em se suicidar — *oguary ov'yare'y upéi ojejuvy ndovy'avéima*”. Ele acredita que escapou da morte porque o xamá Lorenzo o benzeu e evitou que morresse, pois acredita que o xamá verdadeiro é aquele que benze e faz sarar o enfermo de qualquer mal. A força da fé, para o bem ou para o mal, mais uma vez está centrada na crença no poder do *xiru* e no uso do *mbaraka* para realizar os cantos — *porahéi*. Para isso é necessário acreditar no cântico e no som do chocalho — *ombohovai porahéi ha mbaraka*.

Na cosmologia kaiowá, a figura do “benzedor” ou “curador” — *okuerava* — desempenha papel de suma importância. Ele representa a energia que reflete e irradia segurança e esperança para os membros da parentela. É considerado verdadeiro pai e conselheiro a respeito dos sentidos das práticas rituais kaiowá. É a ele que recorrem todos os membros da parentela que necessitam de algum apoio espiritual. Dele as pessoas sempre esperam o direcionamento para encontrar as soluções mais adequadas para os problemas de suas vidas, desde uma indisposição física até um ataque de espíritos malévolos. Entretanto, sua capacidade de auxiliar aos que o procuram depende diretamente da possibilidade de contar com a colaboração dos *xiru*.

É também por meio dos *xiru* que a alma poderá chegar ao paraíso incorruptível, formulação que aparece com clareza na fala do xamá Paulito Aquino, já falecido, antigo morador da terra indígena Panambizinho, registrada por Graciela Chamorro:

La salvación aguardada por los kaiová incluye a todos aquellos que son fieles a sus propios sistemas (*oikóva hekóicha*). Según Paulito, brasilenos y creyentes seran buscados em sus iglesias, paraguayos em sus tupao, templos; para eso será necesario aproximar el cielo a la tierra (*ombokarape yváy*). Los kaiová serán buscados por un tocador de *mbaraka* que los guiará por el camino que está oculto atrás de la cruz (*tape kurusu ojo-pívare*). El va a arrancar la cruz y com eso se revelará el camino perfecto (*tape aguyje*), por donde caminaremos hasta el *karoapy*, un lugar cerca del *yváy*, donde hay una casa de rezos para nosotros. (CHAMORRO, 1995, p. 65).

Fica evidente que a crença kaiowá na eficácia das rezas, nos rituais e nos *xiru* é fundamental para o destino da pessoa em sua existência terrestre e no destino pós-morte. As práticas rituais com a posse exclusiva dos *xiru* são também imprescindíveis para a articulação e reprodução social das parentelas.

Entretanto, o processo de expropriação dos espaços de ocupação tradicional das parentelas fragilizou os cuidados e práticas rituais e, com isso, a capacidade de ordenamento da vida social ancorado por esses módulos organizacionais. Com a perda das terras, o *ñande reko* — modo próprio de ser dos Kaiowá — foi duramente atingido. Lourenço (2008, p. 96) registra que o processo de *esparramo* caracteriza-se como o movimento de dispersão de dezenas de aldeias tradicionais em todo o sul do estado do Mato Grosso do Sul. Durante todo o século XX, o território kaiowá foi ocupado por sucessivas ondas de expansão extrativista e agropastoris. Essas ondas de expansão iniciaram-se em 1882 com o arrendamento e posse, por parte da Cia. Matte Laranjeira, de uma área que chegou a atingir mais de cinco milhões de hectares (BRAND, 1997). Posteriormente, em 1943, houve a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), que requereu trezentos mil hectares de terras, distribuídos em lotes de trinta hectares, para famílias de agricultores sem-terra. A implantação da CAND foi fundamental para o povoamento do Cone Sul de MS por não indígenas e provocou o desalojamento de dezenas de comunidades kaiowá, cuja população foi recolhida nas reservas (VIETTA, 2007).

Vale lembrar que, a partir de 1915, uma lei estadual permitia o estabelecimento de fazendas, em até dois lotes de 3600 hectares, mesmo no interior das terras sob concessão em arrendamento para a Cia. Matte Laranjeira. Foi também com base nessa mesma lei que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) requereu e implantou as oito pequenas reservas, entre 1915 a 1928, destinadas ao recolhimento compulsório das populações kaiowá e guarani desalojadas de seus espaços (BRAND, 1997).

Elias Ramires, líder da parentela karaguatá, hoje residente na aldeia Bororó, da terra indígena Dourados, afirmou, em entrevista concedida ao primeiro autor, em 22 de novembro de 1986, que as comunidades kaiowá foram prejudicadas culturalmente com a formação das reservas. Isso porque nas terras tradicionais existia a prática de rituais, como o *kunumi pepy* — ritual de perfuração do lábio inferior —, que marca a passagem dos indivíduos do sexo masculino para a vida adulta. Para a celebração dessa cerimônia, faziam festa com chicha — *kagwĩ* —, que durava vários dias, ocasião em que consumiam pratos culinários confeccionados à base de espécies agrícolas indígenas, cujo cultivo exigia sofisticados conhecimentos agrônômicos e rituais (PEREIRA, 2004a, cap. 3). Elias explicou que, para acontecer do ritual do *kunumim pepy*, são necessários recursos naturais e espaços geográficos adequados.

Desde a década de 1980, o ritual foi interrompido<sup>44</sup>, pois os xamás alegam a impossibilidade de sua realização no interior das reservas. A vinculação entre necessidade de espaços adequados e possibilidade de realização de rituais é reconhecida por vários pesquisadores, como Renata Lourenço, que registra:

A perda da terra dificultou sobremaneira a reprodução de seus sistemas tradicionais, os quais, no caso dos Guarani, estão relacionados à religiosidade, a partir da qual organizam todas as demais relações sociais, primeiramente no espaço restrito da família nuclear e/ou extensa, em torno do “fogo doméstico” de que nos fala Pereira (2004), tratados no capítulo I. Esse convívio familiar ganha a abrangência do tekohá, espaço de reprodução das relações sociais em seu sentido mais amplo, com outras parentelas, onde as práticas religiosas se expressam em maior amplitude através dos rituais das festas, em que a reza e o canto ocupam lugar privilegiado (LOURENÇO, 2008, p. 99).

A autora nos lembra que, nas ondas de “esparramo” e “confinamento” dos Kaiowá e Guarani, muitos líderes ficaram sem o *tekoha* e, conseqüentemente, sem possibilidades de dispor de condições mínimas de autonomia para conduzir a vida comunitária de sua parentela. Sem as terras e as matas, ficaram desprovidos dos recursos para unir parentes e fogos domésticos e, assim, reproduzir o modo de ser kaiowá — *ñande-reko*. Lourenço (2008) atesta que muitos rituais tradicionais foram abandonados, como, por exemplo, o do *kunumi pepy*.

A situação de reserva impôs a perda gradativa da autonomia política e ritual das parentelas, objeto de muitas reclamações dos atuais xamás. As parentelas deslocadas para as reservas ficavam subordinadas ao poder central, aí instituído. A organização política da reserva girava em torno do chefe do posto indígena, funcionário do órgão indigenista oficial, e de um líder indígena, regionalmente denominado de “capitão”. Este era indicado pelo chefe de posto e tinha como principal atribuição ser seu auxiliar direto, exigindo o cumprimento das ordens por ele estabelecidas. O sistema de reserva implicou profundas mudanças de comportamento dos membros de suas parentelas. Dentre as mudanças, os Kaiowá apontam a diminuição das formas de reciprocidade que articulavam as redes intercomunitárias, o enfraquecimento da união de parentelas e dos fogos domésticos, o abandono de cerimônias como o *Kunumi Pepy* — iniciação masculina, e da *Ikunhātá’itama* — iniciação feminina. Na compreensão de muitos Kaiowá, tais

---

44 O último ritual de *kunumi pepy* aconteceu em 1993, na aldeia Panambizinho, sob o comando do xamã Paulito Aquino, já falecido.

transformações contribuíram para a desagregação do modo de vida kaiowá — *ava reko*. Segundo entendem, isso fez surgir a “desunião, o egoísmo, o individualismo, a violência e até mesmo o suicídio”. Isso se reflete, segundo eles, especialmente no comportamento das gerações mais novas, cada vez mais receptivas à incorporação da cultura do não índio.

O fenômeno identificado pelos xamãs como crise da tradição kaiowá, pois como afirmam, “os jovens já não se interessam mais pela nossa tradição”, tem sido documentado em vários outros contextos etnográficos. Taussig registra a fala de Frei Plácido, que enfatiza o descrédito dos indígenas nas práticas tradicionais:

Estou convencido de que os índios nos chamam frequentemente para perto deles e recebem os sacramentos não por temerem a morte, mas por acreditarem que o poder de Deus é maior do que o de seus feiticeiros ou talvez por enxergarem em nós um poder superior ao de seus xamãs ou, enfim, por conceberem os sacramentos como um tipo de exorcismo ou conjuro contra os espíritos (TAUSSIG, 1993, p. 343).

A partir da década de 1980, líderes de várias parentelas se converteram ao cristianismo em igrejas neopentecostais (PEREIRA, 2004b). Os pastores dessas igrejas consideram necessário o rompimento com a maior parte das práticas rituais kaiowá, incompatíveis com as doutrinas da igreja. Nos últimos anos, líderes de parentelas se transformaram em pastores das igrejas radicadas nas terras indígenas. Embora haja conflito explícito entre pastores indígenas kaiowá e os xamãs, existem também espaços de negociação, tradução e acomodação entre as duas vertentes (pentecostal e tradicional), o que permite expressivo fluxo de Kaiowá crentes que procuram os xamãs e de praticantes da tradição kaiowá que procuram os pastores evangélicos em situações de doenças graves. Fora as igrejas evangélicas, muitos xamãs também responsabilizam a escola por promover o descrédito nas práticas rituais e por introduzir costumes estranhos ao que denominam de tradição — *ava reko*. No entendimento de vários xamãs, essas mudanças, identificadas como negativas, têm relação direta com o afastamento dos *xirru*. Os xamãs kaiowá costumam identificar a expropriação das terras de ocupação tradicional como raiz de todas as dificuldades para a reprodução de seu sistema social. “O branco tomou a nossa terra e devorou todo o nosso mato para nos afastar do nosso sistema, essa é a esperteza dele” — esse é o tema recorrente nas falas dos xamãs.

Os problemas de convivência nas reservas provocaram a dispersão dos membros das parentelas por várias localidades. É por esse motivo que o recolhi-

mento nas reservas não é descrito como ajuntamento, mas como “espalhamento” — *esparramo* ou *sarambipa*, pois as parentelas tenderam a se dispersar, como módulos organizacionais, a despeito da situação de reserva reunir grande número de pessoas. Isso desarticulou os grupos de reza e dificultou a formação apropriada de novos xamãs. Para muitas parentelas, a vida em reserva está completando um século, como é o caso da reserva de Dourados, demarcada em 1917. Para as parentelas aí recolhidas, o grau de desarticulação levou à quase inexistência de xamãs considerados aptos para conduzir os principais rituais.

O xamã Jorge da Silva, 57, narrou a trágica história de sua parentela. Quando seu pai, Antônio da Silva (1908-1988), tinha apenas cinco anos de idade, sua parentela, que vivia no atual município de Maracaju, já se encontrava assediada por fazendeiros que intentavam expropriar as terras indígenas. O fazendeiro, identificado como Francisco Alves, teria “comprado” Antônio e o levado para ser criado em sua propriedade, prática comum na época. Seu pai foi, então, criado pelo fazendeiro, durante um tempo. Antônio aprendeu a língua portuguesa e a conviver com os regionais. Entretanto, no interior da propriedade de Francisco Alves, existia a comunidade kaiowá de Pindo Roka. Com o tempo, Antônio ficou como preposto do fazendeiro, “encarregado” de lidar com os Kaiowá daquela comunidade, que já estavam envolvidos nas atividades de derrubada do mato e formação da fazenda. Antônio da Silva aprendeu as rezas, casou com mulher da comunidade e, com o tempo, tornou-se herdeiro dos artefatos rituais, porque já descendia de uma linhagem de xamãs importantes (Lúcio de Souza e Areko, respectivamente, pai e avô paterno de Antônio). Jorge vive atualmente na reserva de Dourados, já formou seu filho (Josieu da Silva, 19) como seu futuro sucessor nos ofícios rituais — *ñanderu’i*. Nota-se a existência de cinco gerações de xamãs e a transmissão de rezas e artefatos rituais entre eles. Na geração de Antônio, os artefatos e conhecimentos foram transmitidos por parte dos parentes da esposa, embora ele próprio também fizesse parte de uma linhagem de rezadores, dos quais foi afastado por conta dos deslocamentos produzidos pelo processo de expropriação das terras de ocupação tradicional. Atualmente, Jorge comanda o processo político de retorno ao Pindo Roka, recuperando as rezas e o uso dos artefatos rituais de seus antecessores.



Fonte: Acervo do autor.

Jorge, à esquerda, apoia sua mão direita sobre o *Yvytu Guasu Rehegua* (o *xiru* guardião do vento), originário de seus parentes maternos de Pindo Roka. Seu filho Josiel — *ñanderu'i* — segura o *xiru* que herdou dos parentes de sua mãe, Floriza Souza, que também é xamã, posicionada à sua direita. Sobre a mesa estão dispostos, da esquerda para a direita, a flauta ritual — *mymby* —, usada na comunicação com o guardião da caça — *so'o jára* — e para a comunicação com outros seres xamânicos. Ao centro da mesa, encontra-se a pequena cruz — *kurusu'i* —, usada em rituais de cura, e à direita, o *mbaraka*, que teria pertencido ao pai de Jorge. Todos esses artefatos rituais seriam originários de Pindo Roka.

Os xamãs acreditam que a entrada de religiões neopentecostais e o convívio intenso com os não índios promoveram o enfraquecimento da língua indígena kaiowá. A língua, especialmente o vocabulário utilizado nos cantos, é considerada a essência da tradição kaiowá. Vários xamãs estão envolvidos numa cruzada contra a perda da linguagem xamânica, esforçando-se por convencer os membros de seus grupos de reza da necessidade de efetivo domínio de todos os recursos da língua, patrimônio maior da etnia, considerado como pré-requisito para a reconquista da terra e demais direitos. Acreditam que só por meio das rezas será possível reconquistar a autonomia política de suas comunidades.

Os xamãs que estão mobilizados para retornar aos seus *tekoha* expressaram a percepção da impossibilidade de encontrarem as condições para a sobrevivência



de suas parentelas nas minúsculas reservas criadas pelo Estado brasileiro. Afirmam que é por esse motivo que decidiram retornar aos seus antigos locais de habitação, onde esperam novamente conviver em grupos familiares e ter condições de preservar a língua indígena, as regras de convivência e as práticas rituais. Isso porque, conforme seus relatos, as reservas não oferecem condições para realizar cerimônias e rituais. A principal crítica ao ambiente das reservas é a excessiva mistura de parentelas diferentes e o grande assédio das agências da sociedade nacional, o que impossibilitaria as práticas rituais exclusivas de cada parentela.

### Considerações finais

Espaços desmatados e ocupados por atividades do agronegócio, como o cultivo de pastagens, grãos e cana-de-açúcar, são reivindicados por parentelas que daí foram deslocadas para as reservas. A crença dos xamãs é que tais espaços estão impregnados pela força que emana dos *xiru* e das rezas — ñembo'e, força denominada de *xiru rykuery*, algo como a impregnação pela essência do *xiru*. Mesmo esses espaços se encontrando totalmente desfigurados, pois sua cobertura vegetal original foi totalmente destruída e a água poluída, o que provocou o afastamento dos espíritos guardiões — *jára* — das diversas espécies animais e vegetais, o solo ainda se encontra impregnado pela força dos *xiru* das antigas parentelas que aí residiam, como bem destaca Izaque João (2011). Os xamãs das parentelas oriundas dessas localidades acreditam que podem retornar com seus *xiru* e, por meio das rezas, será possível invocar os *jára* para retornar aos seus antigos espaços e recompor a flora e a fauna. O retorno dos *xiru* e dos *jára* criará as condições necessárias para a restauração das formas de convivialidade na parentela, recompondo as redes sociais que articulavam a convivência social.

No evento acadêmico intitulado *XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas*, ocorrido na UFGD, em 30 de agosto de 2010, Edina Silva de Souza, indígena guarani, apresentou comunicação em um dos seminários temáticos. Em sua exposição, afirmou que:

Antes do aparecimento das religiões não indígenas, o povo guarani exercia a prática religiosa em harmonia com a natureza. O próprio ser guarani é sua religiosidade, que é praticada constantemente no cotidiano, mediada pela natureza. Esse crer é o elo místico de tudo que se apresenta aos seus olhos e sentidos.

É possível dizer que a reserva atingiu duramente as condições para as práticas rituais kaiowá. É contra essa situação que os xamãs hoje se rebelam, apelando, como sempre, aos seus *xiru* e se dispondo a retomar os antigos territórios.

Para os xamãs kaiowá, só a recuperação dos *xiru* e dos cuidados a eles devidos poderá auxiliar na recomposição dos grupos familiares. Com a realização desses cuidados emergirá novamente a reciprocidade social e o florescimento do modo de ser kaiowá. A ideia é que essa potência deve ser despertada, para renascer e novamente florescer a vida comunitária.

Significativo número de parentelas ainda conserva os seus *xiru*, e seus componentes estão envolvidos em processos de retomar os cuidados rituais requeridos por esses seres guardiões das normas de convivência humana e de outras formas de vida. A retomada desses cuidados ocorre de forma correlata ao esforço de fortalecimento dos vínculos societários entre os membros da parentela e a decisão de retomada dos antigos *tekoha*. A memória dos antigos líderes de parentela é revigorada pelos seus descendentes atuais, de modo que as pessoas, mesmo vivendo no espaço quase indistinto da reserva, novamente começam a se identificar como pertencentes a alguma das parentelas aí reunidas. Ressurge o uso de identificações como “o pessoal do Karaguatá”, “o pessoal do Aguará Guasu”, “o pessoal do Karapé” etc. Ressurge também o desejo de retomar os antigos *tekoha* e neles retomar a prática dos rituais que sedimentam as relações entre parentelas.

## Referências bibliográficas

APPADURAI, A. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

BRAND, A. J. Os Kaiowá/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a “entrada de nossos contrários”. In: Conselho Indigenista Missionário; Comissão Pró-Índio; Ministério Público Federal (Orgs.). *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena, 2001, p. 93-131.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

CHAMORRO, G. *Kurusu ñe'ëngatu* – palabras que la historia no podría olvidar. Asunción: CEADUC, 1995.

DESCOLA, P. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. México: Ediciones ABYA-YALA. Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 1988.

JOÃO, I. *Jakaira reko nheypyru marangatu mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul*. 2011. Dissertação (Mestrado em História)–Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

LATOURE, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria ator rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.

LIMBERT, R. de C. A. *A imagem do índio: discursos e representações*. 2003. Tese (Doutorado em Linguística)—Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

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

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, EdUFRGS, v. 18, n. 37, p. 25-44, p. 25-44. 2012.

MURA, F. A trajetória dos chiru na construção da tradição de conhecimento kaiowá. *Revista MANA*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 123-150, 2010.

NOELLI, F. S. *Sem tekoha não há teko* (em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí-RS). 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia)—Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

PASCHOALICK, L. C. A. *A Arte dos índios Kaiowá da reserva indígena de Dourados, MS: transformações e permanência, uma expressão de identidade e afirmação étnica*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2008.

PEREIRA, L. M. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia)—Universidade de São Paulo- USP, São Paulo, 2004a.

\_\_\_\_\_. O pentecostalismo kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, R. (Org.). *Transformando os Deuses, II: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2004b. p. 267-301.

\_\_\_\_\_. *Relatório de identificação da terra indígena Guyra Roka*. Brasília: Funai. 2002. Mimeografado.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem – um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

VIETTA, K. *História sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social)—Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

## Relação dos principais colaboradores na pesquisa

1. Abel Ledesma, (morador na Reserva Indígena Bororó, etnia kaiowá, 35 anos);
2. Arminda Ramires (moradora e nascida na aldeia Bororó, etnia kaiowá, 42 anos);
3. Ailton Vieira da Silva (nascido em São Domingo, etnia kaiowá, 50 anos);
4. Antônio da Silva Gonçalves - *In Memoriam* (nascido em Antônio João, etnia kaiowá);
5. Delvira Espíndula (nascida e moradora na aldeia Bororó, etnia kaiowá, 60 anos);

6. Eugênio Vera Gonçalves (nascido e morador na aldeia Bororó, etnia kaiowá, 72 anos);
7. Edimar Araújo (Professor indígena, nascido na aldeia Te'yi Kue, etnia kaiowá, 22 anos);
8. Elias Ramires - *In Memorian* (morou nas aldeias de Te'yi Kue e Bororó, etnia kaiowá, falecido em 1989);
9. Fermino Cavalheiro (cacique-*yvyra'ija*, morador na aldeia Bororó, etnia kaiowá, 70 anos);
10. Getulio Juca (cacique *ñanderu* da aldeia Jaguapiru, etnia kaiowá, 60 anos);
11. Jorge da Silva (cacique *ñanderu* da aldeia Jaguapiru, etnia kaiowá, 57 anos);
12. Lorenço (cacique *ñanderu* da aldeia Bororó, etnia kaiowá, 55 anos);
13. Nicolau Machado (nascido e morador da aldeia Bororó, etnia terena, 76 anos);
14. Noel Vera Gonçalves - *In Memorian* (nascido em Antônio João, etnia kaiowá, falecido em 1997, Bororó);
15. Tereza Espíndula - *Ñandesy* (nascida e moradora na aldeia Bororó, etnia guarani, 68 anos);
16. Sofia Gonçalves (nascida e moradora na aldeia Bororó, etnia kaiowá, 68 anos).

# TEKOHA, NHANDÉ REKO, KOKUE: O TERRITÓRIO COMO CONDIÇÃO PARA A PRODUÇÃO DE ALIMENTOS E DO MODO DE VIDA BOM E BELO ENTRE OS KAIOWÁ E OS GUARANI

Aline Castilho Crespe  
Célia Foster Silvestre

Os Kaiowá e os Guarani constituem coletivos étnicos que vivem ao sul do Estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. Vivenciam, desde o período colonial, condições históricas de expropriação de suas terras, cujos conflitos foram acirrados a partir de meados do século XX. O confinamento territorial que os atinge provoca sérios impactos em seu modo de vida. Entretanto, desde a década de 1980, esses grupos estão mobilizados para reaver seus territórios e neles se (re)organizarem segundo seus modos próprios de viver. O texto apresenta elementos históricos e culturais referentes a esses coletivos étnicos, a partir de categorias nativas como *teko porã*, *tekoha* e *kokue*, procurando os caminhos da relação entre produção de pessoas e a produção de alimentos e as alternativas da produção econômica, com base no modo de vida guarani e kaiowá, *nhande reko*.

## Considerações iniciais: apresentando os Kaiowá e os Guarani atuais

Os coletivos indígenas identificados como Guarani, no Brasil, subdividem-se em três grupos, sendo eles os Nhandeva, que se autodenominam como Guarani (como aqui serão referidos), os Kaiowá e os M'bya. Esses grupos mantêm entre si diferenças, mas também identificações e são agrupados assim pelo fato de serem falantes da língua guarani, ainda que apresentem variações linguísticas. Segundo o Instituto Sócio Ambiental (ISA)<sup>45</sup>, os índios guarani, juntos, compõem

---

45 Organização Não Governamental (ONG) que, no Brasil, atua na defesa dos direitos das populações tradicionais, incluindo os povos indígenas. Ver: <https://www.socioambiental.org/pt-br> e <http://pib.socioambiental.org/pt>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2016.

a população indígena mais numerosa do país, com cerca de 50.000 pessoas. Os dados apresentados no ISA estão de acordo com o senso realizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)<sup>46</sup> no ano de 2008. Entretanto, esses dados estariam bem aquém do que se estima atualmente. De acordo com Cavalcante (2013, p. 84), apenas no estado de Mato Grosso do Sul (MS) vive, atualmente, uma população maior do que 51.000 pessoas.

Os grupos identificados como Guarani habitam territórios que se dispersam por Espírito Santo, Pará, Paraná, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Tocantins e Mato Grosso do Sul. Habitam também as terras do Paraguai, Argentina e da Bolívia, onde são conhecidos como Ava Chiripa, Pái Tavyterá, Chiriguano. Ao todo, os diversos grupos guarani que habitam o continente sul americano somam, aproximadamente, 250 mil integrantes. (SILVESTRE, 2011).

Este trabalho é resultado de pesquisas, realizadas por ambas as autoras, com os coletivos kaiowá e guarani que habitam a região sul do Mato Grosso do Sul (MS), privilegiadamente na porção territorial conhecida regionalmente como Cone Sul.

A hipótese que tem tido maior credibilidade é a de que os Guarani teriam chegado à região correspondente aos entremeios dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, pelo menos em 1300 d.C<sup>47</sup>. Quando os colonizadores chegaram, esses grupos se encontravam fortemente estabelecidos, com uma cultura material e simbólica que permitia a adaptação aos territórios de suas preferências: terras agricultáveis, com floresta e clima úmido, com dias quentes no verão e muito frios no inverno, com pelo menos cinco dias de geada<sup>48</sup>. (CHAMORRO, 2008; SILVESTRE, 2011).

A denominação Kaiowá, atualmente utilizada como autoidentificação, vem do período colonial. Nas fontes deixadas por missionários e exploradores, os índios kaiowá aparecem como *povo da mata* (*ká'agua*: *ká'a* = mata, *gua* = procedência), que se distribuía por vastas extensões de terra, em núcleos populacionais pequenos,

---

46 Órgão indigenista oficial.

47 Os primeiros habitantes teriam povoado a região por volta de 3.000 a 5.000 a.p (antes da era presente).

48 Uma prática ainda comum é crianças, jovens e velhos irem tomar banho nas minas de água na madrugada da primeira geada, para não ficarem doente. Segundo os Kaiowá e os Guarani, adquiriram esse costume com os pássaros, que se banham nas madrugadas frias e por isso não adoecem.

compostos por grupos macro-familiares que mantinham relações entre elas, incluindo casamentos, festas e visitas para tratamento de saúde. (CRESPE, 2015).

A expressão *ka'agua*, utilizada para denominar os Kaiowá, é explicada por Brand (1998, 2004) como resultante do processo de afastamento buscado por esse grupo em relação ao colonizador. Assim, foram identificados como *Ka'agua* aqueles índios que foram adentrando a mata, no período colonial, fugindo da proximidade com o colonizador, recusando a serem reduzidos.

Nas áreas que ocupavam no século XIX, os índios identificados como Kaiowá cultivavam diversos tipos de alimento, como mandioca, milho, abóboras. Ocupavam vastas extensões territoriais em locais com mata para a caça, rios para pesca, locais para fazer as roças e locais sem mato para amplos quintais em volta da grande casa comunal. (CRESPE, 2015).

Os antigos assentamentos se contrapõem às condições de vida nas aldeias criadas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no início do século XX, quando foram implementadas políticas de reservamento dos índios. As reservas constituem pequenas áreas demarcadas a fim de liberar terras para a colonização da área de fronteira. Entre os anos de 1915 e 1928, foram criadas oito reservas indígenas no sul do estado de Mato Grosso do Sul, onde foram, paulatinamente, reduzidos. A partir da década de 1990, com a abertura política do Brasil e a nova Constituição Federal (promulgada em 1988), os Kaiowá e os Guarani passam a questionar o processo de esbulho de seus territórios e demandar a demarcação de suas terras.

Atualmente, os índios se referem aos antigos assentamentos como *tekoha* e empregam muitos esforços para recuperá-los. Como veremos, *tekoha* é uma denominação polissêmica. Comumente, ela remete ao lugar onde se viveu com e como os antigos, fazendo referência, simultaneamente, a um lugar e a um tempo. A luta dos Kaiowá atuais pela recuperação de seus territórios<sup>49</sup> é, desse modo, também uma tentativa de organizar os modos de viver (*teko*) possíveis no passado, o que só pode acontecer no lugar/território (*ha*). (CRESPE, 2015).

Atualmente, em Mato Grosso do Sul, os territórios guarani e kaiowá se estendem por cerca de duzentos quilômetros, a partir da fronteira com o Paraguai, por toda a extensão ao sul do estado. Entretanto, hoje se encontram divididos em, aproximadamente, 17 administrações municipais e em cerca de 35 aldeias

---

49 Por território entendemos um dado ambiente, ocupado e utilizado de forma específica e de acordo com determinada forma de organização social, como propôs Little (2002). Dessa forma, o território só existe como produção social de um grupo que está sempre em relação com outros grupos.

já demarcadas como terra indígena. Mas eles também vivem em áreas que estão sendo demarcadas, ou que aguardam o procedimento administrativo para que possam vir a ser regularizadas no futuro. Os Kaiowá e os Guarani também estão nos centros urbanos, principalmente nas periferias das cidades. Por isso, o número da população indígena e de suas terras indígenas não é fixo, sendo difícil obter um censo preciso da população guarani e kaiowá.

Os territórios indígenas no estado de Mato Grosso do Sul passam, constantemente, por redefinições resultantes do andamento dos procedimentos administrativos e jurídicos que permeiam a demarcação das terras indígenas no Brasil, cujos promotores, com a parceria da agência dos índios, desde a década de 1980 se articulam politicamente para recuperar áreas tradicionais das quais foram expulsos. Assim, novas aldeias são formadas enquanto outras são destruídas em ataques promovidos por fazendeiros.

A situação social vivida pelos índios guarani e kaiowá é, desse modo, marcada por uma série de problemas resultantes do esbulho de suas terras. Fora dos territórios tradicionais e reduzidos às reservas, os índios perdem a capacidade de manter sua autonomia política e econômica, ficando à mercê das políticas públicas, que não dialogam com seus modos de viver.

Nesse mundo, alguns elementos vividos no passado voltam à cena por meio da narrativa dos mais velhos e dos xamãs. Nessas narrativas eles enfatizam a importância do *tekoha*, da terra, das matas — com suas plantas, bichos e espíritos — e das roças — *kokue*. Para muitos Guarani e Kaiowá a vida na reserva é ruim, porque lá não tem mata, rios e roças, nem disponibilidade de alimentos, condições para a realização do modo de vida bom e belo — *teko porã*. Com tudo isso, fica ruim para as crianças crescerem com saúde. Mobilizados por uma esperança inenarrável, eles lutam para que essa situação possa ser revertida, para que eles voltem para o *tekoha* e tenham, assim, o que oferecer às crianças.

### A perda da terra e as dificuldades de autonomia política econômica

As reservas indígenas criadas pelo SPI não ofereceram condições para a reprodução física e cultural dos Guarani e dos Kaiowá. Além de pequenas, elas foram demarcadas em áreas desmatadas e deterioradas. Em espaços reduzidos e sem a mata, os Kaiowá e os Guarani tiveram dificuldades de dar continuidade às tecnologias de produção utilizadas nos antigos assentamentos. O trabalho realizado



pelos índios nas fazendas também teve impacto na economia indígena, na medida em que se tornava mais difícil ter tempo em casa para manter a roça. A situação de reserva se tornou ainda mais complicada a partir década de 1960, com o aumento das fazendas e a chegada de colonos que pressionavam a saída dos índios. Como havia muitos índios na região, e muitos deles recusavam-se a se deslocarem para a reserva, os fazendeiros recorrem à força, às ameaças e à violência.

Entre os anos de 1970 e 1980, com o desenvolvimento da cultura da soja e da cana e da consequente implementação da agricultura extensiva, as reservas apresentaram um maior crescimento demográfico. Nesse período, muitos indígenas foram levados para os Postos Indígenas pelos próprios fazendeiros. (ALMEIDA, 2001, p. 25).

O crescimento populacional, nas décadas de 1970 e 1980, acompanhou o desmatamento de muitas áreas de mata na região, reduzindo as matas onde os índios pudessem permanecer “escondidos”, deixando-os, assim, diretamente expostos às políticas de aldeamento.

Com o crescimento populacional das reservas, os problemas internos também aumentaram. Desse modo, houve uma maior “[...] sobreposição de grupos familiares de diferentes origens, obrigando-os a estabelecer relações interfamiliares que não se dariam em situações de disponibilidade de terras, nas quais se acomodariam segundo critérios próprios”. (ALMEIDA, 2001, p. 25).

Além da intenção de liberar áreas indígenas para a propriedade privada, a reserva tinha também o objetivo de integrar o índio à sociedade nacional, para mão-de-obra. Para controlar os índios era necessário reduzi-los quantitativamente e territorialmente. Assim, foram estabelecidos os PIs (postos indígenas), com a casa do posto, escola, casa de máquinas, abertura de estradas etc. e com seus limites e cercas. Para ajudar o chefe do posto em sua tarefa de controlar os índios, foi instituído o cargo de “capitão”. O ocupante do cargo atuava como um intermediário entre os índios removidos para as reservas e o encarregado do posto. O capitão passa a concentrar um poder até então desconhecido pelos Kaiowá. Até então era o chefe de parentela quem organizava seu grupo, não havendo uma centralização do poder político, como passa a acontecer dentro das reservas.

Assim, com as reservas cercadas, chefe do posto, capitão, trabalho e escola, intensifica-se o cerco contra os Kaiowá e os Guarani. Com elas e dentro delas, os índios passam a ser reduzidos a pequenos espaços. (CRESPE, 2015).

Antônio Brand (1997) denominou esse processo de *confinamento*, termo muito difundido entre pesquisadores que trabalham com os Kaiowá e os Guarani

no sul do MS. Entretanto, mesmo com as reservas e as cercas, os Kaiowá e os Guarani vêm agindo no sentido de manter certa mobilidade espacial e escapar ao confinamento proposto pelo SPI.

Como a reserva não corresponde aos modos de vida experimentados no passado, muitos índios passaram a recusar permanecer nelas. A partir da década de 1980, muitas famílias kaiowá e guarani se mobilizaram para retornarem aos antigos assentamentos de onde foram expulsos pelas ondas de expansão colonial. (PEREIRA, 2003).

### Tempo da abundância: imagens do passado, perspectivas de futuro

De acordo com o etno-historiador Bartolomeu Melià, os ancestrais dos Kaiowá viviam em terras férteis, com disponibilidade de alimentos e eram exímios agricultores, como apontam os estudos arqueológicos e etno-históricos.

Las evidencias arqueológicas muestran que los guaraní llegaron a ocupar las mejores tierras de la cuenca de los ríos Paraguay, Paraná e Uruguay, y del pie de monte cordillerano. Se trata de tierras aptas para el cultivo del maíz, de la mandioca, de vários tipos de porotos, zapallos, batata y maní. Son tierras en las cuales la técnica agrícola del rozado permite una producción altamente satisfactoria. (MELIÀ, 1989, p. 492).

Segundo Melià (1989), na arqueologia, os Guarani aparecem como horticultores, ceramistas e realizadores de grandes festas. As cerâmicas adornadas e as festas (quando ocorre a distribuição de comida e bebida) seriam a manifestação de uma vida plena, isto é, bela e alegre. É assim também que muitos Kaiowá e Guarani identificam o passado, como um tempo de fartura de alimentos, com roças, matas, remédios, caças, rios e muitas festas. Na memória das pessoas com mais idade, o tempo dos antigos assentamentos foi um tempo bom, marcado pela fartura de alimentos, pelos poderosos xamãs e grandes anfitriões. Segundo os índios, o tempo de quando havia espaço para viver no mundo, marcado pela presença das matas e das roças, está mais próximo ao tempo ideal vivido pelas divindades.

Fora de seus territórios de ocupação tradicional, esses grupos vivem uma situação de escassez e dependência de políticas públicas de distribuição de alimento que raramente atende as necessidades das famílias. Essa situação desagrade as pessoas mais velhas, que sonham em voltar para o *tekoha*, onde se vivia entre parentes, havia autonomia política e econômica, disponibilidade de alimentos, roças e festas.

A falta de terra e as dificuldades sociais resultantes dela preocupam as pessoas mais velhas das aldeias, que sonham voltar a viver no *tekoha*. Para isso, é necessário conhecer o tempo passado, que deve ser revivido. Esse conhecimento é de domínio das pessoas velhas, rezadores e rezadoras. São os que conhecem as histórias dos lugares e dos caminhos que compõem os antigos assentamentos. É em torno dessa memória que se organizam os grupos que desejam retornar a viver no *tekoha*. (CRESPE, 2015).

As lembranças dos mais velhos apontam para os modos de viver no tempo do *tekoha*, com abundância de alimentos e relações sociais pautadas no *teko porã*, traduzido por eles como bom modo de ser e de viver. Trazem a expectativa de um futuro melhor, de volta na terra, quando novamente terão condições de produzir alimentos. Sem a terra, e espremidos em reservas, fazem um esforço incalculável para voltarem a viver como antes, com o *teko porã*.

O bom modo de viver implica uma determinada relação com os parentes, bem como com os demais elementos que compõem o cosmo guarani e kaiowá. Para isso é necessário que determinados saberes sejam ensinados às crianças quando bem pequenas. O problema atual é que o ambiente onde se ensinavam as crianças foi, paulatinamente, explorado e expropriado. Restaram atualmente poucas áreas de mata. Com o desmatamento, os bichos também foram embora e com eles fugiram os seus donos espirituais, os *jará*. Impedidos de usufruírem do ambiente em que viviam — e distantes dos seres espirituais, que também foram embora — os Kaiowá e os Guarani vivem o desafio de continuar rezando e vivendo o *teko porã* em um ambiente transformado pela colonização. Como aponta Freidl Grünberg (1999), com a colonização os índios tiveram prejuízo em sua vida econômica, social, política, e isso teve efeito direto na realização de sua vida religiosa (*teko marangatu*), condição para a realização do *teko porã*.

Assim, os Kaiowá e os Guarani atuais, ao lutarem pela terra, estão em busca de um lugar onde possam voltar a viver de um jeito não mais possível nas reservas. Nas reservas, ao contrário da experiência do *teko porã*, *a criança não podia mais falar guarani, dançar, caçar e isso começou por em risco nosso costume*. Para viver o *teko porã* é preciso rezar, viver entre os parentes, viver em terras férteis, ter fartura de alimento e deve-se cuidar das crianças para que elas possam crescer, levantar. A preocupação com as crianças nos encontros entre professores indígenas, lideranças e rezadores fica sempre evidente. Enquanto os professores discutem a importância da luta pela terra e qual a relação da escola com a pauta política, os rezadores se preocupam com aquilo que se tem ensinado para as crian-

ças nas escolas dentro das aldeias, enfatizando a importância da educação indígena. (SILVESTRE, 2011).

As visitas aos parentes são práticas cotidianas muito valorizadas pelos Guarani e Kaiowá, principalmente pelas mulheres que ficam nas aldeias no tempo que os maridos saem para trabalhar, como ocorre nos períodos do corte da cana. Além da conversa, as visitas são fonte de coletas de frutos e plantas medicinais. Muitas vezes as mulheres e as crianças voltam carregando plantas, remédios e frutas. Nos trajetos percorridos para visitar os parentes ou ir à roça (que pode estar localizada a alguns metros de distância da casa), também é possível coletar plantas medicinais, assim como frutos ou flores, encontradas no caminho entre a casa e a roça.

A manutenção das relações de solidariedade nem sempre são possíveis na reserva. Para que elas ocorram é necessário fazer parte de um grupo, um *nembo-aty*, reunião de pessoas. O ato de levantar um grupo exige um novo território, o que foge das possibilidades dos espaços das reversas, atualmente marcadas por disputas. A proximidade entre grupos que se opõem acabam em conflitos internos, que muitas vezes resultam em mortos. O modo de ser agressivo é reprovado pelas pessoas mais velhas, principalmente os rezadores, que alertam sobre a necessidade de voltar para a terra onde seja possível cultivar um temperamento mais calmo, necessário para a realização do *teko porã*. Para os rezadores, educar as crianças dentro das reservas é um desafio cada dia mais difícil.

Por essas e outras razões, a retomada dos antigos assentamentos é um acontecimento sagrado para muitos dos Kaiowá e Guarani. A partir da *retomada* é possível reorganizar um grupo, seus assentamentos e as relações de reciprocidade entre humanos, animais, plantas e seres espirituais que viviam no *tekoha*. A *retomada* é o movimento contrário às retiradas forçadas para as reservas.

Para alguns Kaiowá, que vivem o tempo de carência das reservas e dos acampamentos, é necessário fechar esse ciclo e iniciar um novo ciclo, o que só é possível se o *tekoha* renascer. *Nascer de novo o tekoha* significa também que todas as coisas que nasciam e eram possíveis nele voltarão a nascer. No *tekoha* que se levanta será possível cultivar, deixar crescer coisas que não são mais possíveis nas reservas. Daí a importância de as crianças empreenderem a luta pela terra. Nas reservas, as crianças têm ficado doentes, já que a alimentação inadequada tem resultado em muitos casos de desnutrição infantil. (VIUDES, 2009).

Segundo os rezadores, isso acontece porque já não é mais possível viver o *teko porã* e as crianças têm dificuldade de crescer, de ficar em pé, de levantar-se.

## *Teko porã, tekoha e kokue*

Dizer que no *tekoha* vai ter tudo novamente significa que, nele, as rezas, as casas, as roças, as matas, os animais vão retornar. Para isso eles devem rezar, para que voltem o dono da mata e os donos dos bichos, sendo possível superar a atual condição de carência e recuperar o tempo de abundância de alimentos, quando as crianças podiam crescer com saúde. É no *tekoha* que se levanta novamente que as crianças poderão, de novo, crescer bem, alegres, com saúde e aprender o bom modo de ser. (CRESPE, 2015).

Para muitas pessoas que vivem o projeto de recuperar o *tekoha*, a *retomada* gera vida, “gera saúde”, como disse uma liderança de uma área de retomada. Seu inverso constitui o espaço da reserva. Nas palavras da liderança, a reserva é o lugar da doença, da desnutrição, da violência, da não liberdade e do sufocamento. Nas palavras do historiador Antônio Brand, a reserva é o lugar do *confinamento*. (BRAND, 1997).

Entretanto, como mencionamos antes, o processo de confinamento não se encerra em si mesmo. Os Kaiowá e os Guarani, sujeitos da história, procuram a todo tempo escapar das cercas e do sufocamento criado pelas reservas. Voltar para o *tekoha* é a expectativa de uma vida nova, marcada pelas ideias de nutrição, saúde, alegria, crescimento e conhecimento. (CRESPE, 2015).

Desse modo, existe uma relação profunda entre nutrição e conhecimento, e ambos estão relacionados à terra. As crianças estão especialmente relacionadas a esse processo de nutrição. São elas que primeiramente precisam ser nutridas, crescer e ficar em pé. Ao mesmo tempo, são elas que primeiro adoecem, quando não se tem o que comer. Logo, na reserva, com a falta de espaço e alimento para cultivar, as crianças não podem ter sucesso na vida.

A situação de carência a que os Kaiowá e os Guarani foram submetidos teve um momento trágico na primeira década do século XXI, período marcado pelo alto índice de desnutrição e mortalidade infantil entre os Kaiowá e os Guarani da reserva de Dourados, MS. Nessa ocasião, os Kaiowá, a reserva e o município de Dourados apareceram com recorrência na imprensa brasileira devido às mortes de crianças indígenas. Viúdes, historiadora que trabalhou com a representação da desnutrição infantil em um jornal impresso do município, chamado “O Progresso”, critica a maneira como a desnutrição foi representada pelo folheto, que ignorou a história e desconsiderou a autonomia econômica que os índios possuíam quando ocupavam seus territórios. (VIUDES, 2009, p. 98).

As situações de escassez vividas atualmente representam o desdobramento da chegada dos brancos, chamados pelos Guarani e pelos Kaiowá de *karái*, e de uma situação histórica que inviabiliza a continuidade de sua autonomia política e econômica. O contrário do tempo atual é a autonomia econômica do tempo do *tekoha*, marcado por situações de fartura e excedente de alimentos.

Graciela Chamorro (2008) escreveu sobre a riqueza alimentar dos Kaiowá e apresentou uma grande variedade de produtos agrícolas conhecidos e cultivados pelos grupos Guarani no passado:

No âmbito das agriculturas amazônicas, a roça guarani supera quase todas as suas congêneres pelo número de espécies que nela são cultivadas. Entre elas figuram nos léxicos de Ruiz de Montoya em torno de oito variedades de mandioca, seis de milho, dezoito de batata, cinco de cará, dez de feijão, cinco de pimenta, onze de maracujá, três de moranga, sete de goiaba e inúmeras raízes e ervas de espécie não determinada. (CHAMORRO, 2008, p. 42).

A abundância de alimentos era resultado da relação com diferentes tipos de ambientes, como os rios, as matas e as roças (*kokue*). A roça era feita pelos homens e, no passado, ficavam localizadas em clareiras dentro das matas. (PEREIRA, 2004).

*Kokue* é um rastro de vida que se deixa na terra (*ko* significava vida, enquanto *kue* é um sufixo indicativo de passado). Assim, a roça é a vida que se deixa na terra para nascer, e que também precisa crescer, ficar em pé.

Para a época presente, com a saída dos homens para o trabalho externo, cabe às mulheres seguir com a roça. A expressão *kunhã katupyry* significa que a mulher, na contemporaneidade, deve ser capaz de preservar a semente e dar continuidade ao que existia. A expressão é usada não apenas para fazer referência à roça, mas para as vivências de uma forma geral, da mesma forma que *kokue* expressa a vivência segundo o *teko porã*. Dessa forma, *teko porã*, *tekoha* e *kokue* são dimensões inter-relacionadas. (PROJETO PEDAGÓGICO, 2015).

Além dos parentes, das matas, roças e bichos, no *tekoha* também viviam os seres espirituais, expulsos na medida em que o sul de Mato Grosso do Sul foi gradativamente desmatado. O processo de desmatamento tirou os índios dos lugares onde estavam, espantou e destruiu espécies vegetais e espantou os seres sagrados que tiveram que subir para o céu, fugidos da devastação feita pelo *karái*. (CRESPE, 2015).

No *tekoha*, os seres espirituais precisam ser convidados a retornar, os *jára* das plantas e os *jára* dos bichos precisam voltar para que as plantas voltem a nascer no *tekoha* e os bichos também retornem para viver nas matas. Assim, a retomada também é sagrada porque, a partir dela, e com as rezas, é possível pensar no retorno dos seres espirituais que cuidam da manutenção do cosmo, também dos bichos, dos alimentos e da saúde.

A presença de uma cosmologia atenta ao ambiente, e a procura pelos recursos ambientais atualmente escassos, faz que as retomadas sejam feitas, preferencialmente, nos locais em que ainda restam matas, dentro da área onde reconhecem o antigo assentamento. Assim, algumas retomadas foram feitas nas áreas de reserva ambiental obrigatória nas fazendas. Mas essas áreas são, atualmente, pequenas ilhas de mata e faixas estreitas nos cursos dos rios. O desafio futuro do Kaiowá e Guarani, depois da demarcação das terras indígenas, será o de aumentar as áreas de mata e recuperar parte do ambiente devastado pela agricultura extensiva e pecuária.

A reza/canto é fundamental para a recuperação dos antigos assentamentos. É com o batismo da terra e com a reza que *tudo que existia lá vai existir novamente*. A partir disso, da recuperação do lugar e também de parte do ambiente em que viviam, os Kaiowá poderão acessar novamente os recursos que foram deixados por seus avós (*jary'i*), mas que, com a chegada das ondas de colonização, foram impedidos de usar.

Fazer tudo isso nascer de novo no *tekoha* é o grande desafio que os Kaiowá e os Guarani enfrentam após a demarcação de seus território. Assim, os xamãs e as pessoas mais velhas são fundamentais para o futuro. São eles quem tem a reza e a memória do ambiente que compunham os antigos assentamentos. O reestabelecimento da vegetação também dependerá de práticas de reflorestamento e cultivo adequadas às atuais condições ambientais das áreas demarcadas.

Para que projetos de manejo ambiental das áreas indígenas tenham sucesso, acreditamos que devam ser realizados levando em consideração três figuras importantes nas atuais áreas indígenas: os *ñanderu*, os mais velhos, incluindo mulheres e homens, e a escola. Os velhos e *ñanderu*, pelas razões já apresentadas, detêm a memória dos antigos assentamentos, bem como conhecem as técnicas de manejo do território em períodos anteriores à chegada da colonização.

Quanto à escola, ela também tem lugar nesse novo desafio, que o tempo futuro coloca diante dos Kaiowá e dos Guarani. Constitui espaço importante, que tanto pode ser usado para fomentar a autonomia quanto para reproduzir o conhecimento ocidental. Entretanto, o modelo escolar constituído dentro das aldeias

separa as crianças dos saberes transmitidos via oralidade, no cotidiano, nos encontros, nas brincadeiras, nas caminhadas, nas visitas e nas rezas. (ROSSATO, 2002).

Essa expectativa implica a utilização de metodologias de ensino/aprendizagem diferenciadas, que se valham dos conhecimentos tradicionais; a diversificação da formação de professores e agentes da educação escolar indígena; e na busca da resposta à questão fundamental do “formar para quê?”, radicalmente relacionada a um projeto político pautado na autonomia desses coletivos étnicos.

No tempo do *tekoha*, as crianças aprendiam visitando os parentes, indo para uma festa ou ritual religioso ou, ainda, indo à casa de um importante xamã para buscar um remédio ou receber uma reza. Era nos caminhos que se conheciam o ambiente, os remédios, as plantas frutíferas, os animais. Assim, os caminhos compunham parte importante do processo educacional das crianças, do mesmo modo que as visitas aos parentes e a realização das rezas. (BENITES, 2009).

Levando em consideração a importância da mobilidade para a produção dos conhecimentos sobre o ambiente, é desejável pensar em um projeto pedagógico mais afinado com os saberes das pessoas mais velhas e dos xamãs, voltado para a autonomia dos Kaiowá e dos Guarani, e em uma “agroecologia guarani e kaiowá”, com base na memória dos mais velhos sobre o ambiente.

O desafio atual é com a reza, bem como com as novas tecnologias de produção que os Kaiowá e os Guarani vêm adquirindo. Juntas, elas devem ajudar a recuperar áreas devastadas pela monocultura da soja e da cana. Reverter a situação em que se encontra o ambiente dos antigos assentamentos é uma questão urgente para os Kaiowá e os Guarani atuais. Mas, nesse caso, trata-se de um projeto de futuro que recebe inspiração do passado, daí a importância dos rezadores e velhos que detêm a memória dos antigos sítios ocupados por eles quando crianças, ou ainda, por seus pais.

## Considerações finais

Como apresentamos ao longo do trabalho, os coletivos guarani e kaiowá no sul do estado de Mato Grosso do Sul tiveram seus modos de viver duramente impactados pelo avanço das frentes de colonização. Com isso, eles foram forçados a viver em pequenas reservas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). As reservas foram implementadas em áreas deterioradas, que já haviam sido desmatadas e exploradas. O espaço exíguo impediu a reprodução das tecnologias de produção possíveis no território tradicional, afetando diretamente a vida desses



grupos. Sem matas, roças e rios, em pequenas reservas, e servindo de mão-de-obra para os colonos, os Kaiowá e os Guarani passaram a depender, paulatinamente, do auxílio do estado para se alimentar. Atualmente, grande parte da população guarani e kaiowá que vive no sul do estado de Mato Grosso do Sul depende integralmente ou parcialmente de cestas básicas distribuídas pela FUNAI. Isso tem gerado uma série de problemas relacionados à má nutrição, e as crianças são diretamente impactadas.

Entretanto, desde a década de 1980, com a redemocratização do país, a nova Constituição Federal, promulgada no ano de 1988, e o fortalecimento dos movimentos sociais no Brasil e América Latina, os Kaiowá e os Guarani deram início ao movimento étnico social para a demarcação de seus territórios tradicionais.

As tentativas indígenas de retornarem para seus territórios, denominado por eles de *tekoha*, é uma tentativa de recuperar modos de viver possíveis no passado, mas inviáveis nas pequenas reservas. O *tekoha* era composto por diversos ambientes, como o espaço das casas, das florestas, das roças e dos rios. Isso garantia uma vida plena, feliz, o que era possível graças à autonomia política que as parentelas tinham e à abundância de alimentos que garantiam a subsistência, bem como pelo fato de as trocas serem realizadas com os parentes. No tempo do *tekoha* era, desse modo, possível viver o *teko porã*, *bom modo de ser e viver*, marcado por um tipo de relação com o ambiente e com os parentes, e orientado pelo *teko marangatu*, que deve organizar a vida espiritual de acordo com preceitos cosmológicos.

Mas, para isso acontecer, os Kaiowá e os e os Guarani precisarão ultrapassar dois grandes desafios. O primeiro é a concretização da regularização fundiária de seus territórios. Esse desafio é particularmente difícil, já que enfrentam a oposição dos grandes produtores rurais e da elite política relacionada ao agronegócio. O segundo é a recuperação ambiental dos territórios tradicionais que foram devastados pelo avanço das frentes coloniais. Sem mata e com os rios poluídos por agrotóxicos, os Kaiowá e os Guarani precisarão dominar tecnologias de manejo da terra, para que seja possível recuperar seus territórios tradicionais. Para isso, são necessários não só a apropriação de tecnologias ocidentais para a recuperação das florestas, rios e solo, mas, também, o conhecimento dos xamãs e as suas rezas. Só com as rezas, os seres espirituais que viviam no território poderão voltar. Com o desmatamento, os donos (*jara*) das plantas e dos bichos foram embora e eles precisam voltar para que seja possível recuperar o equilíbrio do ambiente.

Desse modo, a recuperação do território guarani e kaiowá implica, de um lado, a (re)organização das relações com o ambiente, bem como a recuperação de

relações possíveis entre os parentes e com os *jara*, seres espirituais que se comunicam com os xamãs e que auxiliam no equilíbrio da vida e do cosmo. Para isso, os Kaiowá e os Guarani produzem uma bricolagem de regimes de conhecimentos sobre o ambiente, onde aparecem, simultaneamente, o novo e o velho como elementos fundamentais para a recuperação de sua autonomia.

Entretanto, nada será possível sem a demarcação de seus territórios. Sem a terra, os Kaiowá e os Guarani não conseguem pôr em ação as práticas sociais inspiradas pelas divindades, como as festas que acionam a economia da reciprocidade, não podem ver as crianças crescerem com saúde, não conseguem ter alegria. A busca dos Kaiowá que lutam é pela terra, pelo seu lugar no mundo, pelo direito de viver perto dos antepassados mortos, pela saúde, pela alegria, pela vida, pelo *teko marangatu* e *teko porá*.

## Referências bibliográficas

ALMEIDA, R. T. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política* – O projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

BENITES, T. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá*. Impactos e interpretações indígenas. 2009. 112 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu do Índio, Rio de Janeiro, 2009.

BRAND, A. J. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Revista Tellus*, Campo Grande, n. 6, p. 137-150, abr. 2004.

\_\_\_\_\_. Quando chegou esses que são nossos contrários: a ocupação espacial e o processo de confinamento dos kaiowá/guarani no Mato Grosso do Sul. *Multitemas*, Campo Grande, v. 12, p. 21-51, nov. 1998.

\_\_\_\_\_. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani*: Os difíceis caminhos da palavra. 1997. 392 f. Tese (Doutorado em História Ibero Americana)–Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

CAVALCANTE, T. L. V. *Colonialismo, território e territorialidade*: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. 2013. 470 f. Tese (Doutorado em História e Sociedade)–Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP, Assis, 2013.

CHAMORRO, G. *Terra Madura. Yvy araguyje*: Fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD, 2008.

CRESPE, A. C. *Mobilidade e temporalidade kaiowá*. Do tekoha à reserva, do tekohará ao tekoha. 2015. 428 f. Tese (Doutorado em História)–Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.

GRÜNBERG, F. P. Religiosidad Guarani. In: *Anais da JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA*, 9., 1999, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ. 6f. Mimeografado.

LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia da UnB, Brasília, n. 322, p. 251 - 290. 2002.

MELIÀ, B. La tierra sin mal de los guarani. Economía y profecía. *Suplemento Antropológico*, Asunción. v. 22, n. 2, p. 81-98, Dic. 1989.

PEREIRA, L. M. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 425 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 137-145, abr. 2003.

PROJETO PEDAGÓGICO. *Curso Superior Intercultural em Agroecologia*. Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul-UEMS. Campus de Amambai-MS, 2015. Documento interno.

ROSSATO, V. L. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o “letrao” ainda um dos nossos?* 2002. 169 f. Dissertação (Mestrado em Educação)–Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2002.

SILVESTRE, C. M. F. *Entretempos: Experiências de vida entre os Kaiowá e Guarani a partir de seus jovens*. 206 f. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais)–Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”- UNESP, Araraquara, 2011.

VIUDES, P. *Índios nas páginas D’O Progresso: Representações da desnutrição infantil no jornal*. 2009. Dissertação (Mestrado em História)–Universidade Federal da Grande Dourados, 2009.



## SOBRE OS AUTORES

**Aline Castilho Crespe:** Professora de Antropologia no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Dourados (UFGD). Doutora em História, na linha de pesquisa em História Indígena, pela UFGD. Mestre em História, na linha de pesquisa em História Indígena, pela mesma Universidade. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Desenvolve pesquisa na interface da Antropologia e da História Indígena com grupos Kaiowá e Guarani no estado de Mato Grosso do Sul. Atua principalmente nos seguintes temas: etnologia indígena e história indígena; territorialidade, mobilidade e temporalidade Guarani e Kaiowá; História e cosmologia Guarani e Kaiowá.

**Célia Foster Silvestre (organizadora):** Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP/FCL/Araraquara (1997); mestrado em Sociologia (2002) e doutorado em Ciências Sociais (2011) pela mesma Universidade. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia da Juventude, atuando principalmente nos seguintes temas: juventude, direitos sociais, gênero, formação de professores indígenas. Integra o corpo docente da UEMS, Unidade de Amambai, na categoria de professora efetiva, desde 2010. É membro dos grupos de pesquisa “Segurança urbana, juventude e prevenção de delitos” (UNESP) e “Etnologia e história indígena” (UFGD). É líder do grupo de pesquisa “Pensamento social e processos históricos”. Coordena o subprojeto interdisciplinar do PIBID/UEMS/Amambai, que envolve estudantes kaiowá e guarani dos cursos de Ciências Sociais e História. Integra o corpo docente do Mestrado em Desenvolvimento Regional e de Sistemas Produtivos e do Mestrado Profissional em Ensino de História – PROFHISTÓRIA/UEMS.

**Diógenes Egídio Cariaga (organizador):** Realizou o pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, onde desenvolve pesquisa sobre as transformações nos modos e estilos de lideranças entre os Kaiowá no Mato Grosso do Sul, vinculadas aos projetos do Núcleo de Estudos de Populações Indígenas do PPGAS/UFSC e ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural. Mestre em História pela linha de pesquisa História Indígena no PPGH da Universidade Federal da Grande Dourados e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Filiado à Associação de Antropologia Brasileira. Participa de redes

de pesquisas relacionadas ao Grupo de Pesquisa em Etnologia e História Indígena da FCH/UFGD e ao Laboratório de Estudos Pesquisas em Antropologia da Criança – Observatório de Educação Escolar Indígena PPGAS/UFSCar, centrados nas áreas de Etnologia Sul-Americana, Parentesco e História Indígena.

**João Machado:** Mestre em Letras, Linguística e Transculturalidade pela Universidade Federal da Grande Dourados (2013). Graduado em Pedagogia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (1988). Atualmente é assistente técnico de ensino da Fundação Nacional do Índio. Professor pesquisador do Projeto Saberes Indígenas na Escola, vinculado à Universidade Federal da Grande Dourados, Faculdade Intercultural Indígena (2014). Pesquisador da Língua Guarani-Kaiowá. Faz parte da liderança Kaiowá de Dourados-MS.

**Lauriene Seraguza Olegário e Souza:** Graduada em Letras Licenciatura com habilitação em Português pela UFMS (2005) e em Inglês pela UFGD (2006). Mestre em Antropologia Sociocultural pela UFGD/PPGAnt (2013), na linha de pesquisa em Etnologia Indígena. Doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/USP. Atua nas áreas de Etnologia Indígena, com ênfase nas temáticas de organização social, parentesco, transformações e cosmologias ameríndias e gênero entre os Kaiowá e os Guarani em MS. Atualmente atua como docente substituta na Universidade Federal da Grande Dourados, na Faculdade Indígena no curso de Licenciatura Intercultural Indígena e como docente temporária na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Unidade de Amambai, curso de Ciências Sociais.

**Levi Marques Pereira (organizador):** Graduado e licenciado em Ciências Sociais pela PUCCAMP, especialista em História da América Latina (UFMS), mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (1999), doutor em Ciências (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (2004), pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (2009) e pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2016). Professor associado na Universidade Federal da Grande Dourados, na Faculdade Intercultural Indígena (Licenciatura Intercultural Indígena – Teko Arandu, desde 2006) e nos programas de pós-graduação em Antropologia e História. Coordena o Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Sul-americana, atuando principalmente nos seguintes temas: parentesco e organização social, educação indígena, antropologia da religião, infância e gênero, história indígena, terras indígenas e movimento social.

**Marcilene Martins Lescano:** Indígena Kaiowá, moradora da aldeia Takuapery- MS, professora na Educação Básica em sua comunidade desde o ano 2000. Em Dourados- MS concluiu o Curso Normal Médio Ára Verá, assim como o curso superior de Licenciatura Intercultural Teko Arandu na Universidade Federal da Grande Dourados, na área de Linguagens.

**Marina Vinha:** Mestre e doutora em Educação Física pela Universidade Estadual de Campinas. Possui experiências na formação de professores indígenas em nível médio e superior. É pesquisadora nas linhas de Educação, Lazer e Esporte com enfoque sócioantropológico, atuando com as seguintes temáticas: ludodiversidade; lazer; educação escolar indígena; e educação física escolar. É professora efetiva na Universidade Federal da Grande Dourados, Mato Grosso do Sul.

**Selma das Graças de Lima:** Mestre em Antropologia Sociocultural pela Universidade Federal da Grande Dourados. Especialista em Metodologias de Ensino pela Universidade Federal de Uberlândia. Possui experiência em formação de professores em nível superior pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. É professora efetiva de Sociologia da Rede Estadual de Ensino de Mato Grosso do Sul. É diretora da Escola Estadual Rita Angelina Barbosa Silveira no Programa de Educação Integral em tempo Integral e também leciona na Escola da Autoria, em Dourados- MS.

**Silvana Jesus do Nascimento:** Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestre em Antropologia e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Grande Dourados. Tem atuação e pesquisa relacionadas à violação dos direitos humanos de crianças e famílias guarani e kaiowá e às políticas públicas sócioassistencial de proteção à infância.

**Veronice Lovato Rossato:** Professora, jornalista e mestre em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco. Atua como formadora de professores indígenas, em nível médio e superior, na assessoria às escolas indígenas, como revisora de textos e edição de material didático e literário para o contexto indígena. Professora efetiva da Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul. Trabalha junto aos povos Guarani e Kaiowá desde 1985, na região do Cone Sul de MS. Secretaria de Estado de Educação-MS.

Diagramação, impressão e acabamento:



Assis - SP  
Fone: (18) 3322-5775  
Fone/Fax: (18) 3324-3614  
[vendas@graficatriunfal.com.br](mailto:vendas@graficatriunfal.com.br)  
[www.graficatriunfal.com.br](http://www.graficatriunfal.com.br)