



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA



O ACESSO DOS GUARANI E KAIOWÁ AO KARAÍ KUATÍÁ

DOURADOS – MS

2022

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

ISADORA SPADONI SGUAREZI

O ACESSO DOS GUARANI E KAIOWÁ AO KARAÍ KUATÍÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Antropologia, na área de concentração em Antropologia Sociocultural.

Orientadora: Profa. Dra. Aline Castilho Crespe Lutti

DOURADOS – MS

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S586e	Squarezi, Isadora Spadoni
	O acesso dos Guarani e Kaiowá ao karai kuaí. / Isadora Spadoni Squarezi. – Dourados, 2022.
	Orientadora: Profa. Dra. Aline Castilho Crespe Lutti
	Dissertação (Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados.
	1. Guarani. 2. Kaiowá. 3. Nome - noção de pessoa. 4. Parentesco. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

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

ISADORA SPADONI SGUAREZI

O ACESSO DOS GUARANI E KAIOWÁ AO KARAÍ KUATIÁ

BANCA AVALIADORA

Profa. Dra. Aline Castilho Crespe Lutti (UFGD) – presidente da banca

Prof. Dr. Levi Marques Pereira (UFGD) – membro titular

Prof. Dr. Tunico Benites (UFRR) – membro titular

*Conheces o nome que te deram,
não conheces o nome que tens.*

José Saramago

Para Lina.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha mãe, minha parceira e melhor amiga, que sempre me encorajou a ir atrás dos meus sonhos.

Ao Rafa, que aceitou largar tudo em São Paulo e embarcar comigo nessa viagem indigenista, e em tantas outras, sem pensar duas vezes.

A minha sogra, Clarice, pela impecável revisão deste trabalho, e por todo o conhecimento compartilhado ao longo desses quase dez anos sobre produção acadêmica, feminismo, gestação, parto, maternidade e alimentação. Aprendi com ela sobre a existência do “hormônio da academia”, que, se não existe, biologicamente falando, é apenas um detalhe, pois foi pujante em meu corpo durante todo o processo de escrita (foram muitos os hormônios, aliás).

À Lina, que mesmo em tempos sombrios de coronavírus e adoecimento mental, atuou ainda na barriga como uma rita-lina natural, que me deu forças para produzir quando eu menos imaginava que poderia, e me fez companhia nas madrugadas frias de trabalho solitário que é o da escrita de uma dissertação. E aqui do lado de fora, mesmo pequena, já me ensina tanto e despeja um amor tão grande que nunca imaginei que alguém pudesse sentir por mim.

A todos os servidores e ex-servidores da Funai que tive a oportunidade de conhecer e com quem tenho a oportunidade de conviver, em especial Anita, Bruno, Criz, Clari, David, Fábio, Gilmar, João Machado, Josene, Maurício, Renato, Rodrigo, Sílvio, Taís, Vanderson e Vanessa, pelas trocas de conhecimento e pela parceria.

À minha amiga e conterrânea Ellen, que, mesmo ex-servidora, merece um espaço à parte nestes agradecimentos, pois teve papel importante para o meu caminhar na antropologia e cuja trajetória de vida e de academia muito me inspira e me orgulha.

A Cintia, Luís e Priscila, que, mesmo à distância, estão sempre presentes, com suas palavras de apoio, força e amor. Ao Jow e ao Porto, mais que vizinhos, *friends*, que a antropologia (e as artes cênicas?) me apresentou e cujos laços de amizade o Jardim Itália consolidou.

Ao Carlito, com quem muito aprendo sobre os Kaiowá, sobre os *karaí* e sobre paciência. Além de toda a sua história de luta pelo bom viver e pelo território, não posso deixar de lhe reconhecer os conselhos amorosos e receitas culinárias, como farofa de tripada de cascudo e caxi com carne moída.

À Aline Crespe pela orientação deste trabalho, por me encorajar quando eu achava que estava tudo perdido, e pelo acolhimento e palavras gentis em todas as etapas desse processo. Produzir uma dissertação e gerar uma vida ao mesmo tempo não é para qualquer um, e ela sabe bem disso. Toda minha admiração por essa mulher, mãe e antropóloga incrível.

A Levi Marques Pereira e Tônico Benites, pela leitura cuidadosa e pelas grandiosas contribuições a este trabalho. Obrigada também a Marcos Homero Ferreira Lima, sempre muito solícito e atencioso – não por acaso seu nome está em quase todas as dissertações e teses sobre Guarani e Kaiowá produzidas na região.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (PPGAnt/UFGD), na figura dos professores que cruzaram minha trajetória acadêmica no mestrado e que muito contribuíram para minha formação: Esmael Oliveira, Diógenes Cariaga, Grazielle Acçolini, Leif Grunewald, Rosa Colman e Simone Becker. Aos meus colegas de turma Antônio Carlos Benites, Alessandro Zanon, Debora Regonato, Ebifânia Ortiz, Hildyanne Teixeira, Maristela Aquino, Mayara Suni e Roselayne Miguel.

A todos os Guarani e Kaiowá.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. OS GUARANI E KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL.....	30
Dados populacionais.....	34
Parentesco.....	37
2. A CHEGADA DO ESTADO E DOS DOCUMENTOS	43
Aspectos legais dos documentos no Brasil.....	54
As leis para os indígenas	56
As leis gerais.....	63
Os documentos emitidos pela Funai	68
Os documentos pela ótica das teorias não indígenas.....	71
Os documentos para os Mamaindê nhambiquara	75
Os documentos para os Toba e Wichi do Chaco argentino	77
Os documentos para os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul	81
3. NOME, PESSOA E DOCUMENTO	84
Nascimento e batismo.....	88
Nome sagrado	94
Nome de branco.....	97
Nome do documento.....	100
Apelido.....	101
Nome e noção de pessoa	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS.....	111

O ACESSO DOS GUARANI E KAIOWÁ AO KARAI KUATIÁ

RESUMO

Este trabalho se propõe a analisar as relações que os Guarani e Kaiowá estabelecem com os *karaí kuatiá* (documentos de branco), tais como o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) e o Registro Civil de Nascimento, e como o Estado brasileiro atua de forma violenta ao não recepcionar especificidades étnicas nesses dispositivos. Utilizou-se como metodologia a pesquisa de campo etnográfica e a leitura de outras etnografias. O campo/rotina de trabalho como Indigenista Especializada da Funai ocorreu durante todo o ano de 2018, quando atuei na função de “registradora” de documentos na Coordenação Técnica Local de Caarapó, Mato Grosso do Sul. Documentos de identificação são pré-requisitos para direitos básicos como saúde, educação escolar, previdência social e emprego formal, e, em Mato Grosso do Sul, Estado com maior índice de sub-registro entre indígenas no Brasil, a ausência desses *karaí kuatiá* traz grandes transtornos à vida dos Guarani e Kaiowá. Especificidades como nomeação e mudança de nomes ao longo da vida e rupturas e rearranjos de parentelas não são respeitadas nesses documentos, o que traz dificuldades para o acesso a eles. Dinâmicas territoriais também influenciam na obtenção desses papéis. Famílias que moram há mais tempo em reservas demarcadas têm maior facilidade para obter o documento de identificação, enquanto os que resistem em fundos de fazendas permanecem toda a vida sem serem documentados. Indígenas que moram em municípios que fazem fronteira seca com o Paraguai são ainda mais marginalizados, pois, se não têm documentos, são tidos como paraguaios, e vice-versa, em um ciclo de dificuldades sem fim. A Funai, por sua vez, órgão em tese preparado para entender as especificidades dos povos indígenas, vê o RANI como algo menor e que deveria ser extinto, e a quantidade deficitária de servidores, associada ao grande número de demandas atendidas, contribui para o enfraquecimento desse *karaí kuatiá*, sem que seja proposto outro caminho eficaz para resolver a situação de sub-registro desses povos indígenas no país.

Palavras-chave: Documentos, Guarani, Kaiowá, nome, noção de pessoa, parentesco.

THE GUARANI AND KAIOWÁ PEOPLE'S ACCESS TO THE KARAI KUATIÁ

ABSTRACT

This paper aims to analyze the relationships that the Guarani and Kaiowá establish with the *karaí kuatiá* (documents of non-indigenous people), such as the Administrative Registry of Indian Birth (RANI, Registro Administrativo de Nascimento Indígena) and the Civil Registry of Birth, and how the Brazilian Government acts violently by not providing ethnic specificities in these documents. The methodology used was the ethnographic field research and analysis of other ethnographies. The field/routine of work as a Specialized Indigenist of Funai occurred throughout 2018, when I worked as a "registrar" of documents in the Local Technical Coordination of Caarapó, Mato Grosso do Sul. Identification documents are prerequisites for basic rights such as health, school education, social security and formal employment. In Mato Grosso do Sul, a state with the highest rate of under-registration among indigenous people in Brazil, the absence of these *karaí kuatiá* disturbs the lives of the Guarani and Kaiowá. Specificities such as naming and changing names throughout life, and breakdowns and rearrangements of kinship are not respected in these documents, which hardens their access. Territorial dynamics also influence the achievement of these roles. Families who have lived longer in Indian Protection Service demarcated reserves consequently have greater facility to obtain the ID, while those who resist in the back of farms remain undocumented. Indigenous people living in municipalities on the border of Paraguay are even more marginalized because, if they do not have documents, they are considered Paraguayans, and vice versa, in a cycle of endless difficulties. Funai, an entity that should be prepared to understand the specificities of indigenous people, sees RANI as something smaller that should be extinguished. The insufficient number of people working added to the large number of demands met contributes to the weakening of this *karaí kuatiá*. There is no other effective way to solve the situation of under-registration of these indigenous peoples in the country.

Keywords: Documents, Guarani, Kaiowá, name, notion of person, kinship.

LISTAS DE ABREVIATURAS

CEAR	Certidão de Atividade Rural
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNH	Carteira Nacional de Habilitação
CNJ	Conselho Nacional de Justiça
CNMP	Conselho Nacional do Ministério Público
CPF	Cadastro de Pessoa Física
CR	Coordenação Regional
CRAS	Centro de Referência de Assistência Social
CTL	Coordenação Técnica Local
CTPS	Carteira de Trabalho e Previdência Social
DNV	Declaração de Nascido Vivo
DPU	Defensoria Pública da União
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FPE	Frente de Proteção Etnoambiental
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
RACI	Registro Administrativo de Casamento Indígena
RANI	Registro Administrativo de Nascimento Indígena
RAOI	Registro Administrativo de Óbito Indígena
RCN	Registro Civil de Nascimento
RCID	Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação de Terra Indígena
RG	Registro Geral
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UFMT	Universidade Federal de Mato Grosso

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Autora em frente ao posto da CTL Caarapó em seu primeiro dia de trabalho	17
Figura 2	E. no posto da CTL Caarapó ao retirar seu RANI depois de 26 anos de inexistência para o Estado brasileiro	18
Figura 3	Papel com anotações apresentado por indígena para ser usado como “referência” para confecção do RANI.	21
Figura 4	Certidão de RANI emitida pela então Administração Regional de Amambai/MS	22
Figura 5	Modelo de certidão de RANI	23
Figura 6	Localização da aldeia Te'yikuê e das retomadas em seu entorno: Guapo'y guasu (à esquerda), Kunumi Vera, Te'yi Jusu, Jeroki Guasu, Ñamo'i Guaviray, Ñandeva, Itaguá, Pai-Tavyterã, Pindoroky	26
Figura 7	Distribuição da população Guarani segundo a localidade e o número de habitantes	33
Figura 8	Terra Indígena Dourados Amambaiepeguá I, em processo de regularização	38
Figura 9	Documento do SPI que reconhece e contabiliza indígenas morando fora de postos indígenas na região de Mato Grosso do Sul	51
Figura 10	População nas reservas indígenas entre 1947 e 1984	53
Figuras 11 e 12	Vegetações de Mato Grosso do Sul e da aldeia Te'yikuê, no município de Caarapó, nos anos de 1985 e 2020	54
Figura 13	Relatório mensal produzido pelo posto indígena do SPI na reserva de Dourados, com dados sobre nascimentos, óbitos, transferências de indígenas de/para outras reservas e dados sobre frequência escolar e de trabalho	57
Figura 14	Ofício da Inspetoria Regional (IR nº 5) que solicita a um cartório a lavratura do registro de nascimento de uma indígena Kaiowá, à época com 13 anos de idade	60
Figura 15	Cartilha sobre Registro Civil de Nascimento para os povos indígenas no Brasil	62
Figura 16	Fluxo de documentos entre não indígenas	67
Figura 17	Fluxo de documentos entre os indígenas	68

Figuras 18 e 19	RG da Funai emitido em 1988, pelo Posto Indígena (PIN) de Amambai, subordinado à Administração Regional de Amambai (esq.) e RG da Funai emitido em 2001 pelo Núcleo de Apoio Local (NAL) de Dourados	71
Figuras 20 e 21	RG da Funai emitido em 1997 pela Administração Regional de Amambai (acima) e RG da Funai emitido em 2006 pelo Núcleo de Apoio Local (NAL) de Bonito, subordinado à Administração Regional de Campo Grande	72
Figura 22	RG da Funai emitido na década de 1990 (ano ilegível), pela Administração Regional de Amambai	73
Figura 23	Um dia normal de atendimento no antigo posto da Funai na aldeia Te'yikuê	77
Figuras 24 e 25	Telas do “cartorinho” usado pelas CTLs subordinadas à Coordenação Regional de Dourados	89
Figuras 26 e 27	Telas do “Nairo”, programa usado como índice para facilitar a busca de registros emitidos.	89

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se propõe a trazer reflexões sobre como os Guarani e os Kaiowá se relacionam com os “documentos de branco” – *karaí kuatiá*, tais como a certidão de nascimento civil e o registro da Funai, e como a estrutura do Estado brasileiro atua de forma violenta para reduzir essas diferenças ao não recepcionar especificidades étnicas nesses dispositivos, que são requisitos básicos e condicionantes para o acesso a políticas públicas e direitos sociais delas advindos.

Ao longo da minha trajetória de pesquisa, busquei responder a algumas perguntas: Como a noção de pessoa indígena conflita com a noção de indivíduo imposta pelo Estado? Por que os Guarani e os Kaiowá têm e/ou querem ter um documento? Por que muitos não têm? Por que em alguns casos é tão difícil ter um documento? Para que ter um documento? Como o documento ganhou tamanha importância e por quê?

O problema do acesso dos Guarani e Kaiowá aos “documentos de branco” me inquieta desde que assumi o cargo concursado de Indigenista Especializada na Fundação Nacional do Índio (Funai) em Dourados-MS, em janeiro de 2018. Segundo dados da Funai (2014), Mato Grosso do Sul é o Estado com maior número de requerimentos de registros tardios¹ no país e com o maior número de pessoas em situação de sub-registro².

Iniciei meu contato com a antropologia por curiosidade e sem nenhum rigor acadêmico enquanto cursava a graduação de Comunicação Social – Jornalismo, na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), em Cuiabá. A temática indígena no Brasil já me despertava atenção por ser um tema carregado de conflitos (com o “branco” e com o Estado) e do que eu considerava injustiça e sofrimento na luta pela terra e por melhores condições de vida. A noção de que os indígenas enfrentam

¹ Registros tardios são aqueles feitos após o decurso do prazo legal, qual seja, de 15 dias do nascimento, ampliados para até três meses para os lugares distantes mais de 30 quilômetros da sede do cartório, segundo art. 46 e art. 50 da Lei nº 6.015, de 1973. Explico melhor no subitem “Leis gerais” do Capítulo 2 desta dissertação.

² A diferença entre os nascimentos identificados pela pesquisa Estatísticas do Registro Civil e os nascimentos previstos na Projeção da População por Sexo e Idade, ambas realizadas pelo IBGE, gera o percentual de sub-registro de nascimentos, ou seja, o percentual de nascimentos esperados para um determinado ano que não foi registrado em cartório até o primeiro trimestre do ano seguinte (IBGE, 2018).

árduas batalhas há 522 anos ainda é presente para mim, mas durante o caminhar antropológico mudei a forma de enxergá-los como vítimas passivas e vulneráveis a todo tipo de mazela da sociedade ocidental e passei a entendê-los como agentes ativos de luta e transformação.

Em 2016 abriu o concurso para a Funai, com 220 vagas para o cargo de Indigenista Especializado, que permitia qualquer formação de nível superior. O edital muito me interessou, tanto pelas atribuições do cargo³, que são as mais vastas possíveis, como pelos conteúdos cobrados. Muita coisa de antropologia, etnologia, legislação indigenista, mas também o pacote básico e tedioso dos concursos: administração pública, lógica, informática... Passei quase um ano envolvida nas leituras de Lévi-Strauss, Manuela Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, Melatti e outros clássicos. Os relatos das vivências de Funai de Fernando Schiavini (“De Longe Toda Serra é Azul”), Odenir Pinto de Oliveira (“Sinais de Chegada”) e Osny Ferreira (“Na Floresta do Imeri”) foram importantes para que eu tivesse uma ideia, ainda que algumas vezes idílica, do que me esperava. Li também alguns Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação (RCID) produzidos pela Funai – o da Terra Indígena Sawré Muybu (FUNAI, 2013), do povo Munduruku, no Pará, foi um dos que me chamou bastante atenção, pois naquele ano a terra indígena havia sido identificada pela Funai, após um processo que levou mais de dez anos, o que, vim a saber depois, é um espaço temporal recorrente nesses processos. Posteriormente os próprios Munduruku realizaram a demarcação física da área (CIMI, 2016), tendo em vista a morosidade do órgão em regularizar a situação fundiária do território.

O mundo dos concursos possui um amplo leque de cursinhos preparatórios pela internet, mas nenhum à época se dedicava a atender esse edital tão

³ Segundo o edital do concurso (FUNAI, 2016), cabe ao Indigenista Especializado realizar “atividades especializadas de promoção e defesa dos direitos assegurados pela legislação brasileira às populações indígenas, sua proteção e melhoria da qualidade de vida; realização de estudos voltados à demarcação, regularização fundiária e proteção de suas terras; regulação e gestão do acesso e do uso sustentável das terras indígenas; formulação, articulação, coordenação e implementação de políticas dirigidas aos índios e suas comunidades; planejamento, organização, execução e avaliação de atividades inerentes à proteção territorial e ambiental das terras indígenas; acompanhamento e fiscalização de ações desenvolvidas em terras indígenas ou que afetem direta ou indiretamente os índios e suas comunidades; estudos e pesquisas sobre a história dos povos indígenas e do indigenismo; bem como atividades administrativas e logísticas, de nível superior, inerentes às competências institucionais do órgão indigenista e da unidade de lotação”.

antropológico da Funai. Os assuntos me interessavam e isso foi importante para que eu tivesse êxito.

O edital previa que as vagas seriam para as Funai de todo o Brasil, “preferencialmente nas regiões Norte e Centro-Oeste”. Fui aprovada com boa colocação, o que dava vantagens na preferência pela escolha do local. Entre o resultado final e a divulgação das cidades e escolha da lotação passou-se mais de um ano. Eu só sabia que não iria continuar em São Paulo e que não queria trabalhar em Brasília – cenário que me parecia monótono e com custo de vida incompatível com o salário.

Agradava-me a ideia de ir para o norte do país, em especial para o Acre, trabalhar com os Ashaninka e outras etnias daquela região, devido ao que me parecia um cenário ideal de terras demarcadas e pouca dependência de ações governamentais⁴. Mas o extremo oposto me parecia igualmente atraente: trabalhar em regiões com pouca área regularizada e muito a ser feito enquanto Estado – do qual agora eu faria parte como servidora. Entre as opções de lotação no norte de Mato Grosso – onde eu poderia ficar mais próxima de minha família – e sul de Mato Grosso do Sul, em diálogo com meu marido optamos pela segunda. Viajamos para conhecer Dourados em fevereiro de 2017 e nos mudamos algumas semanas depois, sem saber quando eu seria nomeada e, o mais importante, se eu conseguiria ser lotada na cidade. A escolha das lotações e a nomeação só ocorreram no final daquele ano.

Até então nunca havíamos ido para Dourados, e o conhecimento que eu tinha sobre a cidade se resumia a conflitos fundiários, miserabilidade, altas taxas de desnutrição infantil e suicídio entre os Kaiowá e Guarani, constantemente noticiados na mídia. Durante os estudos para o concurso da Funai li reportagens jornalísticas e produções acadêmicas sobre os Kaiowá e Guarani e essas problemáticas. Uma leitura que muito me impactou à época foi a dissertação de mestrado da psicóloga Fabiane Vick (2011) sobre o suicídio nessas populações.

⁴ Durante a pandemia de Covid-19, por exemplo, os Ashaninka arrecadaram mais de R\$ 200 mil para ajudar comunidades indígenas e não indígenas no Acre (RODRIGUES, 2020). Eles também fazem parcerias com empresas e grifes famosas, e com os valores arrecadados promovem melhorias materiais dentro de suas comunidades. Um exemplo de parceria foi com a grife carioca Osklen (MENEZES, 2017). A etnia também possui projetos de monitoramento e proteção territorial, com ajuda de recursos internacionais, de forma a não depender inteiramente da Funai para executar essas ações.

Tomei posse na Funai em 8 de janeiro de 2018, no prédio da Coordenação Regional de Dourados, e, sem passar por qualquer “treinamento” de indigenismo ou mesmo de serviço público, segui no mesmo dia para áreas de Caarapó, acompanhada da então “chefe de posto”⁵ Ellen Cristina de Almeida, que para mim foi uma importante professora de antropologia e de Funai e rapidamente se tornou uma grande amiga. Naquele dia visitamos retomadas⁶ para levar lona plástica e coletar algumas demandas de documentação.



Figura 1 – Autora em frente ao posto da CTL Caarapó em seu primeiro dia de trabalho. Arquivo pessoal (2018).

A emissão de documentos administrativos da Funai, tais como Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI), Registro Administrativo de Óbito de Índio (RAOI) e Certidão de Atividade Rural (CEAR), cabe à Coordenação Técnica Local (CTL), em suas várias unidades, que atuam diretamente nas terras indígenas e que substituíram os antigos Postos Indígenas, criados ainda durante o Serviço de

⁵ Ironicamente eu e outros colegas nos referimos dessa forma ao cargo de “Chefe da Coordenação Técnica Local”, que substituiu o de “Chefe de Posto”, criado durante o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Os indígenas da região também costumam usar a nomenclatura antiga. Os Postos Indígenas (PI) foram extintos com o Decreto nº 7.056, de 28 de dezembro de 2009, e deram lugar às Coordenações Técnicas Locais (CTLs).

⁶ Áreas indígenas não regularizadas.

Proteção ao Índio (SPI), órgão que antecedeu a Funai e existiu entre os anos de 1915 e 1967. As CTLs seriam o setor mais finalístico da instituição atualmente, junto das Frentes de Proteção Etnoambiental (FPE) – estas atendem povos indígenas isolados e de recente contato. Estimo que cerca de 80% de todo o volume de trabalho de uma CTL que atenda aos povos Kaiowá e Guarani consiste em emitir esses documentos. O restante se distribui entre entregas de cestas de alimentos, insumos para agricultura e demais atendimentos.

Em 2018, a CTL Caarapó dedicava um dia na semana para atendimento de documentação no espaço físico da Funai dentro da aldeia Te'yikuê, no entanto as demandas dos indígenas relacionadas aos *kuatiá*⁷ também eram frequentes em todos os outros dias e nas mais diversas situações: em um atendimento de agricultura ou de Direito à Convivência Familiar e Comunitária⁸; caso o indígena encontrasse o servidor da Funai no banco ou no supermercado; ou mesmo em contato por telefone celular (ligação ou *whatsapp*) à noite ou nos finais de semana.

No meu primeiro ano como servidora pública no órgão deparei com indígenas de idade avançada sem nenhuma documentação, e, conseqüentemente, sem acesso a direitos sociais básicos como saúde, educação e previdência social. São pessoas que oficialmente não existem para o Estado, sequer como estatística.

Um dos casos que me marcou na Funai foi o de um jovem de 26 anos sem nenhum documento de identificação, aqui designado como E., que relatou ter nascido nos fundos de uma fazenda, na região de Aral Moreira (MS), e trabalhado desde criança em plantações. Seus pais o deixaram aos cuidados de uma tia e nunca mais deram notícias. Servidores da Funai que acompanharam o caso suspeitavam que o jovem tivesse sido criado como guacho⁹, o que supostamente motivaria sua tia a nunca lhe ter providenciado um registro; um outro servidor afirmou que ele seria

⁷ Papel ou documento, em guarani.

⁸ Ocasões em que o chefe de CTL acompanha servidores do Serviço de Promoção dos Direitos Sociais e Cidadania (Sedisc) – outro setor da Coordenação Regional da Funai – para levantamento de informações sobre convivência familiar e comunitária das crianças Kaiowá e Guarani para posterior produção de relatórios internos da Funai e para o Poder Judiciário.

⁹ Como é chamada a criança adotada entre os Kaiowá. Ela pode receber tratamento diferenciado dos demais filhos, como explica Levi Pereira (2002). O guacho, não raras vezes, é impedido de frequentar a escola, obrigado a fazer trabalhos domésticos com mais rigor que os demais filhos, além de receber castigos físicos e quase não ter tempo para o lazer. “Certos guachos quando adoecem podem ser abandonados à própria sorte” (PEREIRA, Levi, 2002, p. 172).

paraguaio, por isso não possuía documento brasileiro. Mas essa demora pode ter se dado por inúmeras outras razões, já que acessar os documentos não é uma tarefa fácil de realizar.

Esse jovem, ao alcançar a vida adulta, mudou-se para a aldeia Te'yikuê, casou-se e teve três filhos. A esposa possuía documento civil, e os filhos, apenas RANI. Por não ter RANI e, conseqüentemente, registro civil e carteira de trabalho, E. não conseguia emprego formal, somente nas changas¹⁰. Também não lhe era possível registrar os filhos no cartório, o que impedia sua mulher de requerer o salário-maternidade no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS). Essa história me comoveu muito, principalmente ao saber que E. havia dado entrada no processo de assentamento de RANI tardio¹¹ na Funai quando ainda residia em Aral Moreira¹², mas, passados quatro anos, ainda não havia tido êxito.

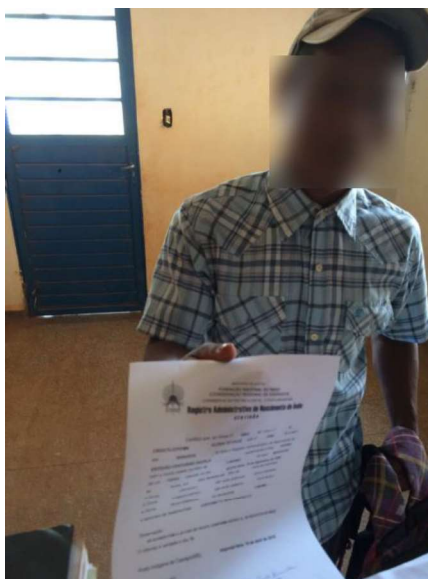


Figura 2 – E. no posto da CTL Caarapó ao retirar seu RANI depois de 26 anos de inexistência para o Estado brasileiro. Fotografia tirada pela autora, em 2018.

Também deparo frequentemente com indígenas que desejam mudar de nome depois da idade adulta, ou que mudaram de nome no passado e hoje enfrentam

¹⁰ Trabalho assalariado temporário nas usinas de álcool e fazendas da região. Uma espécie de “bico”, sem registro em carteira.

¹¹ RANI tardio é uma analogia ao registro tardio de nascimento civil, feito pelos cartórios e regulamentado pela Lei 6.015, de 1973, a Lei de Registros Públicos, como mencionado na primeira nota de rodapé deste trabalho.

¹² A cidade não conta com um escritório da Funai. Para serem atendidos, os indígenas precisam se deslocar até a CTL de Amambai, distante cerca de 80 quilômetros.

problemas para regularizar a situação documental de seus ancestrais. Essa é uma questão central no meu trabalho, pois o nome para os Guarani e os Kaiowá está relacionado a uma fase da vida: se o corpo muda, deve-se mudar o nome. Outros fatores podem motivar a mudança de nome, conforme tratarei adiante. Além da mudança do próprio nome no documento, é igualmente comum que os indígenas procurem a Funai para “arrumar” o nome do pai ou da mãe constante em seu registro. Esse tipo de solicitação gera transtorno para o órgão, que não está preparado para atender às especificidades étnicas dos povos por ele atendidos e considera possuir ferramentas limitadas para tal tipo de averiguação – como se ela fosse circunscrita à consanguinidade e pudesse se resolver com um exame de DNA, por exemplo. Tal dinâmica traz também muita insatisfação para o indígena, que não entende qual a dificuldade da Funai em realizar uma averbação aparentemente simples. Nesses casos, não é incomum que os indígenas, ao procurar a Funai, afirmem nunca terem tido um RANI, talvez porque seria mais “fácil” fazer um registro novo do que pedir para “arrumar”. Neste trabalho busquei trazer reflexões sobre por que essa demanda acontece.

Uma das hipóteses levantadas nesta pesquisa é a de que o ordenamento jurídico brasileiro não está preparado para recepcionar as especificidades étnicas de parentesco dos Kaiowá e Guarani, pois o Código Civil de 2002, por exemplo, considera que existem somente dois tipos de parentesco que podem constar nos registros: o natural, cujo vínculo é consanguíneo, ou o civil, resultante do casamento ou da adoção legal.

A outra hipótese deste trabalho é a de que os documentos, em especial o RANI, sejam vistos pela Funai como algo menor, irrelevante, e que “deveria ser extinto”¹³. Esse desprezo histórico explicaria, por exemplo, por que existem tantos erros nos livros de registros administrativos, pois a função de registrador acaba sendo delegada a servidores terceirizados ou estagiários, visto que é tida como um trabalho inferior dentro da instituição.

Uma outra situação não incomum entre os Guarani e Kaiowá é a de “pegar emprestado” documentos civis de outras pessoas para “não ficarem sem”, pois com eles conseguem emprego, registram filhos, casam “no papel”, mas posteriormente são

¹³ Frase constantemente repetida por servidores da instituição.

impedidos de acessar benefícios assistenciais do governo brasileiro, por divergências cadastrais. Talvez porque, enquanto para nós, não indígenas, os documentos são pessoais e intransferíveis, o mesmo pode ter outro significado para os Guarani e Kaiowá: o documento é só um papel de/para o branco, de natureza fluida e mutável.

Essa situação expõe os povos indígenas da região de fronteira a uma grande criminalização por parte de não indígenas e do próprio Estado, pois não raro são estigmatizados como paraguaios em busca de um documento para usar dos serviços públicos brasileiros, ou acusados por estelionato ou falsidade ideológica, por supostamente usarem documentos pessoais para obter mais de um benefício previdenciário ou cometer crimes com múltiplas identidades e ficarem impunes. Proponho mostrar neste trabalho que o acesso aos documentos é muito difícil, e não raramente, impossível. E essa ausência de documentação pode gerar situações que serão criminalizadas.

Quando indígenas adultos e idosos em situação de sub-registro procuram a Funai para requerer seu primeiro RANI, é comum que eles apresentem um papel rascunhado com as informações que devem constar em seu RANI, utilizando-se inclusive dos termos constantes na certidão, como “nome indígena: o mesmo” e “foi declarante tal pessoa”. A Funai não solicita esse tipo de “prova”, visto que ela não tem nenhuma validade legal, e os requerentes ficam desconcertados ao serem informados de que aquele documento não é suficiente para emitir o RANI e que será necessário ouvir testemunhas e obter provas documentais. “Mas as informações estão todas aí. O nome do pai, da mãe, avô paterno, materno. É só escrever e fazer o RANI”, me disse um indígena durante um atendimento.

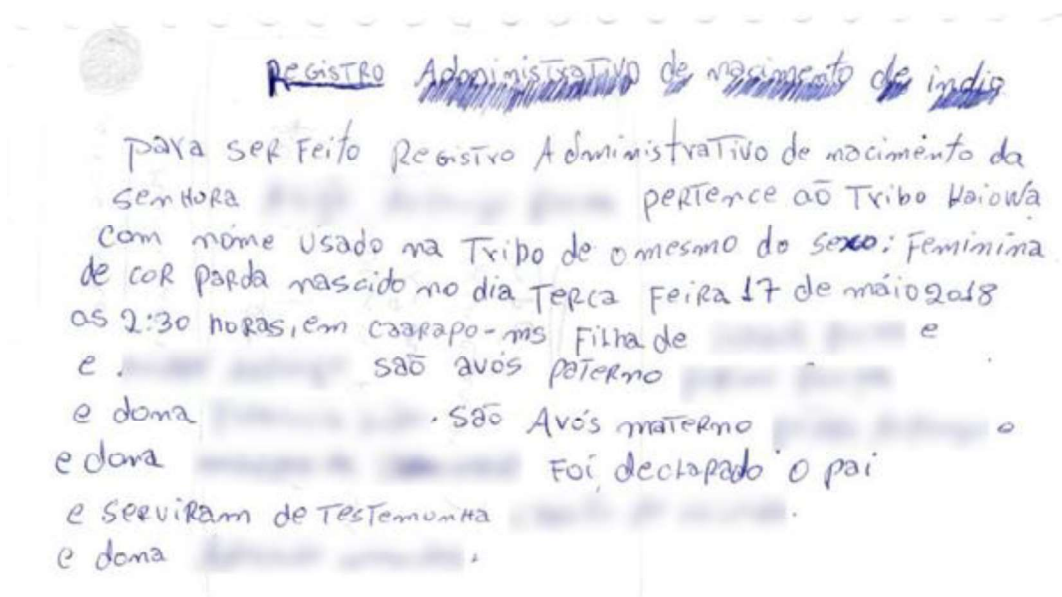


Figura 3 – Papel com anotações apresentado por indígena para ser usado como “referência” para confecção do RANI. Acervo da autora (2018).

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
 FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
 Administração Regional de Amambai
 POSTO INDÍGENA Amambai-Amambai MS

REGISTRO ADMINISTRATIVO DE NASCIMENTO DE ÍNDIO

Certidão

Certifico que, no fl. 64 Livro nº 0 ADR/AMB/PIN Amambai
 Sob nº 5.352, de ori em 23/09/92, foi feito o Registro Administrativo
 de Nascimento do (a) Índio (a) [nome] pertencente a tribo guarani com o [nome] usado na tribo de o mesmo
 de cor masculino de cor parda,
 nascido no dia 24 de agosto de 1991 03:00 horas, em PIN Caarapó-Caarapó MS
 filho de [nome]
 e de D. [nome]
 São avós paternos
 e D. Angelina da Silva
 São avós maternos
 e D. Maria Nunes
 Foi declarante [nome]

Observações Expedido conforme lei 6.001 de 19/12/73.
 Estatuto do Índio
 O referido é verdade e dou fé.
 Posto Indígena Amambai-Amambai MS, 23 de setembro de 19 92

 Chefe do Posto Indígena

VISTO
 EM 01.10.92

 Chefe Posto Indígena Amambai
 ADR Amambai, PP N° 019/92, de 20-01-92

 Administrador Regional
 Administração Regional
 ADR Amambai, PP N° 006/92, de 02/07/92

Figura 4 – Certidão de RANI emitida pela então Administração Regional de Amambai/MS. Fotografia feita pela autora (2018).

MODELO DE CERTIDÃO ADMINISTRATIVA DE NASCIMENTO

ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL _____
 NÚCLEO DE APOIO LOCAL _____
 POSTO INDÍGENA _____

CERTIDÃO DE NASCIMENTO

**O Servidor _____, no uso
 de suas atribuições e de acordo com o Art. 13 da Lei 6.001, de 19.12.73:**

Certifica que, às fls. nº _____ - Livro nº 1 - _____/AER _____/PIN
 _____, sob o nº _____ foi feito o registro administrativo de nascimento
 do indígena _____, nome na língua indígena
 _____, sexo _____, do povo/comunidade indígena
 _____, ocorrido no dia _____ do mês de _____ no ano de _____, às
 _____ horas, na localidade de _____,
 Município de _____, Estado de (o) _____, filho de (nome nacional,
 nome na língua indígena e povo/comunidade indígena do pai e da mãe)

 São avós paternos (nome nacional, nome na língua indígena e povo/comunidade indígena):

 São avós maternos (nome nacional, nome indígena, e povo/comunidade indígena):

 Foi declarante _____ e serviram de testemunhas
 _____ e
 _____.

O referido é verdade e dou fé.
 _____, _____ de _____ de _____.

 FUNCIONÁRIO DA FUNAI

VISTO:

Em: ____/____/____

 ADMINISTRADOR EXECUTIVO REGIONAL OU
 CHEFE DO NÚCLEO DE APOIO LOCAL

Figura 5 – Modelo de certidão de RANI. Funai (2002).

O fato de alguns indígenas passarem toda a vida sem um documento está ainda relacionado às dinâmicas territoriais e a uma diferenciação entre indígenas “aldeados” e “não aldeados”, ou seja, aqueles que se deslocaram para as reservas demarcadas pelo SPI *versus* aqueles que passaram sua vida em terras não “regularizadas”, geralmente habitando em fundos de fazenda na condição de peões. Observei que os indígenas que sempre moraram em reservas tiveram e têm acesso facilitado ao documento pessoal e, conseqüentemente, às políticas públicas e assistenciais, enquanto que os Guarani e Kaiowá que resistiram ao processo de confinamento e trabalharam a vida toda em fundos de fazendas ou viveram em “corredores”, ocupando as margens de rodovias (PEREIRA, Levi, 2006), foram mais prejudicados pelo aspecto de sua inexistência formal perante o Estado brasileiro. Essa discussão é aprofundada nos capítulos 2 e 3.

A dificuldade de acesso ao documento de identificação se dá, entre outras razões, pela complexidade legal do sistema brasileiro, que, ao mesmo tempo que define o RANI como destinado apenas ao “controle estatístico da Funai”, atribui ao registro a importância de prova subsidiária para emissão de Registro Civil de Nascimento e, conseqüentemente, Registro Geral (RG), Cadastro de Pessoa Física (CPF), Carteira de Trabalho, entre outros dispositivos. Se sua finalidade fosse apenas estatística, não haveria tanta insegurança por parte dos servidores da Funai em, por exemplo, realizar averbações na data de nascimento, filiação ou nome do registrado. Sabendo, porém, da importância do registro administrativo para obtenção do documento civil – uma vez que o cartório reproduz as informações contidas no RANI na elaboração do Registro Civil –, os servidores têm grande temor em realizar averbações desse tipo e depois serem responsabilizados criminalmente, caso o Estado entenda que a mudança tenha sido solicitada pelo indígena com o intuito de realizar crimes, obter de forma ilegal benefícios previdenciários ou direitos sucessórios e de família, como herança e pensão por morte. E se nem a Funai, enquanto órgão indigenista oficial brasileiro, está preparada para recepcionar as especificidades étnicas dos Kaiowá e Guarani, que dirá o restante do Estado.

Também me proponho, neste estudo, a refletir sobre o uso indiscriminado do RANI como documento de identidade étnica e ferramenta discriminatória por parte do Estado em procedimentos de acesso a direitos, realidade da qual Mato Grosso do Sul é “referência”, segundo documentos internos da Funai (2014). Nessa região, os indígenas usam e defendem o documento para garantir o seu acesso diferenciado, haja vista que a sociedade e até mesmo as instituições públicas impõem a eles a exigência de um “certificado de indianidade” emitido pelo governo para provar sua condição de indígena, para fins de oferta de serviços públicos diferenciados – previstos na Constituição Federal e em legislações infraconstitucionais, como o direito à educação escolar indígena bilíngue, o acesso a cotas em universidades e concursos públicos, o direito a tratamentos de saúde que respeitem as práticas tradicionais de seu povo e o direito originário à terra que tradicionalmente ocupam.

Todavia há também um vínculo afetivo estabelecido pelos Kaiowá e Guarani para com o RANI. Com base em minhas observações como servidora da Funai, considero que o RANI, além de necessário para pleitear direitos sociais, tem caráter afetivo para os Kaiowá e Guarani, porque é visto como algo de grande importância

para seu povo, pois é o documento que “prova” sua condição de indígena perante o Estado e perante os não indígenas. Não é raro deparar com pessoas que, mesmo possuindo Registro Civil de Nascimento com identificação da etnia, ainda assim solicitam a emissão de seu RANI, para ter também o documento que “comprova” que são índios. No segundo capítulo trago reflexões sobre como esse documento vai ganhando importância para os indígenas da região e por quê.

Isso, entretanto, não é percebido em todo o território brasileiro. No Nordeste, por exemplo, onde há forte presença do fenômeno da etnogênese, os indígenas rechaçam a identificação por meio do RANI, porque entendem que, ao invés de garantir direitos, o documento os segrega, sendo combatido seu uso para fins de identificação étnica. Nas Funais de alguns estados brasileiros, o documento deixou de ser emitido ou sequer o foi algum dia.

Etnogênese é um fenômeno chamado também de “reetnização” e uma forma de resposta ao etnocídio. Segundo o antropólogo baniwa Gersem dos Santos Luciano (2006, p. 28), a etnogênese ocorre quando povos indígenas passam a reassumir e recriar suas tradições indígenas, que, por pressões políticas, econômicas ou religiosas, ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em razão dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder, assim como a negar suas identidades étnicas, como estratégia de sobrevivência. Esse fenômeno é comum principalmente na região Nordeste e no sul da região Norte.

O recorte espacial do presente trabalho se dá nas áreas de ocupação dos Guarani e Kaiowá que coincidem com a divisão político-administrativa do município de Caarapó, mais precisamente a aldeia Te'yikuê, uma das oito reservas indígenas demarcadas pelo SPI, e as retomadas do seu entorno. Chamarei o espaço ora de aldeia, ora de reserva, pois não há consenso quanto a essa nomenclatura por parte dos indígenas. Uns consideram a Te'yikuê apenas reserva, outros uma aldeia, no sentido político de tekoha – geralmente os mais velhos, que já habitavam na região antes de a reserva ser demarcada. A professora Aline Crespe observa que as áreas demarcadas pelo SPI são frequentemente referidas como reservas pelos historiadores e antropólogos, mas como aldeia por parte dos indígenas que vivem nelas.



Figura 6 – Localização da aldeia Te'yikuê e das retomadas em seu entorno: Guapo'y Guasu (à esquerda), Kunumi Vera, Te'yi Jusu, Jeroki Guasu, Namo'i Guaviray, Nandeva, Itaguá, Pai-Tavyterã, Pindoroky. Mapa elaborado pela autora, utilizando o software Google Earth, com base em coordenadas coletadas pela Coordenação Regional de Dourados (2022).

O motivo da escolha desse local se deve à minha experiência como servidora no município durante o ano de 2018, bem como ao fato de que as áreas indígenas da região são majoritariamente habitadas pelos Guarani e Kaiowá, e porque entendo que as demandas pelo documento “de branco” variam por localidade, de forma que não seria possível abordar nesta dissertação as dinâmicas constatadas em todas as áreas da região da Grande Dourados.

Em Dourados, por exemplo, grande parte dos atendimentos de documentação feitos pela Funai são de indígenas que já possuem documento civil e que não se encontram em situação de sub-registro, mas que solicitam a emissão de RANI para fins de reconhecimento étnico (doações informais de terreno dentro da reserva, comprovação de etnia para cotas nas universidades, concursos públicos etc).

O meu projeto, como é natural, sofreu transformações ao longo dessa imersão acadêmica na antropologia. Quando o submeti para a seleção de ingresso ao

programa, era muito mais voltado a dinâmicas “legais”, um universo ao qual eu era acostumada a discutir com meus colegas na Funai, talvez por muitos possuírem formação acadêmica em Direito, e nenhum em Antropologia¹⁴. Com algumas disciplinas cursadas ao longo do programa, contato com teoria, principalmente sobre parentesco, noção de pessoa e etnologias ameríndias, acabei refinando a abordagem. Se no início, ampliar as reflexões para muito além dos aspectos jurídicos “dos documentos” era um grande esforço, esse distanciamento – ou expansão de perspectivas conceituais – tornou-se muito prazeroso e passou a fazer mais sentido para mim, ocupando mais destaque neste trabalho.

Talvez por eu ter vindo de outra área de graduação que não as ciências sociais, e muito habituada às burocracias da escola Funai de indigenismo, o presente trabalho estaria fadado a ser somente uma discussão legal sobre o tema do acesso à documentação “de branco” pelos Kaiowá e Guarani da região da Grande Dourados, caso esse redirecionamento não tivesse acontecido.

No que se refere à metodologia, considero que primeiro realizei minha “pesquisa de campo”, durante o ano de 2018¹⁵, e, com o ingresso no programa de mestrado em 2019, aprofundei-me nas teorias antropológicas, em uma lógica cronológica inversa ao método consagrado pela disciplina. Em um terceiro momento, debruçei-me sobre a análise de anotações pessoais, processos administrativos e outros documentos produzidos por mim e por outros colegas da Funai, o que me trouxe mais segurança quanto à “confiabilidade metodológica” desse processo de junção entre campo e teoria para esta pesquisa. Essa é uma das (únicas) vantagens

¹⁴ João Pacheco de Oliveira (2002, p. 256) conta sobre a escassez de antropólogos nos quadros da Funai desde sua criação, o que levou, nos anos 90, à aproximação da instituição com universidades e com a Associação Brasileira de Antropologia, “com a finalidade de recrutar antropólogos capazes de levar a cabo de maneira adequada a identificação das terras reivindicadas pelos indígenas, em pleitos até então ignorados ou julgados secundários pelos dirigentes da agência indigenista na década anterior”. Percebo que há entre alguns servidores, especialmente do quadro de Mato Grosso do Sul, o imaginário de que antropólogos são figuras exóticas com uma visão romântica da questão indígena local, o que os tornaria distantes da “realidade nua e crua” das rotinas de trabalho da Funai. Não é raro ouvir comentários pejorativos e que colocam em descrédito o trabalho desenvolvido por acadêmicos e profissionais da área, se comparado com os realizados pela instituição. A mesma desconfiança é vista por alguns servidores com relação aos membros de ONGs indigenistas da região.

¹⁵ Atuei intensamente na CTL Caarapó neste meu primeiro ano de Funai, como chefe substituta, com deslocamentos quase diários até o município.

da burocracia: deixar registros, que neste caso serviram para “refrescar” e sistematizar mais adequadamente minhas memórias de campo.

As entrevistas que fiz nesse período de campo não seguiram um roteiro estruturado, mas nem por isso as considero menos roteirizadas, visto que os procedimentos administrativos para emissão de documentos de identificação também possuem um passo a passo a ser seguido – ainda mais rígido que o acadêmico, vez que adstrito apenas ao que permite a lei¹⁶.

João Pacheco de Oliveira (2013) traz reflexões sobre o distanciamento entre as “práticas concretas de investigação” e as “autorrepresentações da disciplina” e como esse desmembramento atemoriza os protocolos de pesquisa da área, sendo o principal deles a externalidade do olhar antropológico,

[...] pressuposição que está diretamente conectada a fatores definidores da natureza da pesquisa (a sua dissociação dos interesses em jogo; a preocupação com a descrição objetiva, baseada na observação, na abstração de inferências e no teste empírico; o uso de categorias analíticas na busca de explicações distanciadas e supostamente mais eficientes do que as “teorias nativas”). (OLIVEIRA, 2013, p. 49-50)

Durante o processo de escrita da presente dissertação, que começou dois anos após o meu campo, fatos que eu não recordava com exatidão e que não constam em processos administrativos, memorandos, relatórios ou em minhas anotações ressurgiam em meus pensamentos de forma muito vívida e atual, tamanho o incômodo que a temática do acesso aos *kuatiá* me causa.

É um tema que me inquieta porque sinto que tenho a obrigação de, enquanto servidora pública, compreender os mecanismos de Estado, e, desse modo, realizar um trabalho melhor; e também porque mexer com documentos de identificação é também mexer com histórias de vida e de parentes – e não há Kaiowá sem parentes, como diz o professor Levi Marques Pereira. Divido-me entre os papéis de pesquisadora e de servidora do Estado, em uma dinâmica estranha que, ao mesmo tempo que me distancia (ou que me impõe a necessidade de distanciamento, como agente de Estado e como pesquisadora “imparcial”), também me aproxima dessas

¹⁶ Enquanto os “particulares” podem fazer tudo aquilo que a lei não proíbe, à administração cabe fazer somente o que a lei determina. Esse é um dos princípios constitucionais que norteiam as ações do Estado. E fazer o que não está previsto na legislação pode ser muito arriscado, especialmente quando se trabalha na Funai, órgão bastante visado politicamente.

peessoas, quase como um membro da família, que detém informações importantes e por vezes muito íntimas sobre as dinâmicas daquela parentela.

Esse campo se deu de maneira bastante intensa, com deslocamentos às terras indígenas quase diariamente durante todo o ano de 2018. Quando eu não estava nas áreas, estava na Coordenação Regional produzindo documentos (os de identificação e os infundáveis memorandos e relatórios) e atendendo indígenas que iam até a Funai ou que me contatavam pelo celular. Nesse período, eu e a chefe da CTL Caarapó atendíamos sozinhas uma população estimada de cerca de 10 mil indígenas, distribuídas entre os municípios de Caarapó, Juti e Naviraí.

A CTL não possuía uma sede¹⁷ em Caarapó, somente uma casinha precária dentro da aldeia, sem acesso à internet nem condições mínimas de trabalho. A estrutura da CTL se resumia a uma camionete L200 – eu e minha colega revezávamos a função de motorista –, livros de RANI, um *notebook* e uma impressora-copiadora, que eram levados nos atendimentos no posto da Te'yikuê e em visitas às aldeias Taquara, Jarará, em Juti, e aos acampamentos em Caarapó e Naviraí.

Minha colega e servidores da Funai que passam por situações semelhantes em outros lugares do Brasil relataram essas condições precárias de trabalho para o *site* jornalístico Agência Pública, que resultou em uma reportagem publicada com o título “Operando com 10% do orçamento, Funai abandona postos e coordenações em áreas indígenas” (BARROS, 2019).

Não ter um espaço adequado de trabalho em Caarapó torna a rotina muito desgastante, pois exige da “eu-quipe”¹⁸ o acúmulo de inúmeras funções e a necessidade de longos deslocamentos de carro todos os dias. Moramos em Dourados¹⁹ e quase todos os dias tínhamos de pegar o carro, carregá-lo com as ferramentas de trabalho e dirigir distâncias que variam entre 60 km (Dourados – Te'yikuê) e 140 km (Dourados – acampamento Juncal, no município de Naviraí), com trechos de estrada de terra e muito atoleiro nos períodos de chuva.

¹⁷ Atualmente está em uma sala cedida pela prefeitura do município, no centro da cidade.

¹⁸ É como os servidores da Funai da região se referem a alguns setores, especialmente às CTLs, que costumam contar com o Chefe como único membro da equipe.

¹⁹ Dourados é minha lotação original, mas, devido à escassez de servidores em Caarapó, fui emprestada para a CTL naquele período.

No capítulo 1 deste trabalho, trago um breve histórico da ocupação e mobilidade dos Guarani e Kaiowá no território de Mato Grosso do Sul, algumas diferenciações entre os Guarani, dados populacionais e distribuição dessa população entre os diferentes tipos de ocupação. Também apresento reflexões sobre as dinâmicas de parentesco dos Guarani e Kaiowá e como elas influenciam no modo de ser e na ocupação territorial desses povos. As rupturas e rearranjos de parentelas interferem nos documentos, pois ao longo da vida a pessoa pode estabelecer novos vínculos com outros parentes e agregados, e espera que isso conste em seu registro de nascimento, por exemplo.

No capítulo 2, apresento um panorama sobre o surgimento dos documentos no Brasil para os não indígenas e para os indígenas, bem como as leis e normativos que regulamentam a emissão desses documentos. Os documentos foram inventados para contabilizar as vidas geridas pelo Estado. Ao falar de documentos para os indígenas, é preciso falar, antes de tudo, sobre o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que inaugurou o monopólio de gestão estatal da vida dos povos indígenas e deu lugar, em 1967, à Funai. Apresento etnografias feitas com outros povos, como os Nhambiquara e Toba e Wichi do chaco argentino, a fim de fazer comparações com as formas de relacionamento deles com os documentos e como isso se dá com os Guarani e Kaiowá.

No capítulo 3, explico sobre os processos de nomeação dos Guarani e Kaiowá, como a escolha do nome de branco e o ritual de batismo tradicional, que é um momento de grande significado cosmológico para os povos indígenas e também uma importante ocasião para reunir parentes e reforçar alianças. Apresento, para fins didáticos, uma categorização de tipos de nomes, tais como nome étnico, nome de branco, nome do documento e apelido. Quando a pessoa muda, o seu nome também muda, e é esperado que o documento se adéque a essas transformações. O processo de construção da pessoa também é abordado no capítulo em questão, e ele está intimamente relacionado ao nome, visto que o nome é a própria pessoa, com características que distinguem um dos demais, e mudar de nome pode ser uma forma de cura e livramento da morte.

1. OS GUARANI E KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL

Os Kaiowá são um grupo étnico pertencente ao tronco Tupi e à família linguística Tupi-Guarani, juntamente dos Ñandeva e dos Mbyá no Brasil. No cone sul de Mato Grosso do Sul, onde se concentra sua população no território brasileiro, eles se identificam apenas como Kaiowá, e o subgrupo Ñandeva se designa e é designado pelos Kaiowá somente como Guarani. Não há presença de Mbyá em Mato Grosso do Sul – eles estão em sua maioria nas regiões sudeste e sul do país.

Este trabalho, em consonância com as abordagens antropológicas atuais, respeita e prioriza a autodenominação dos povos e usará a nomenclatura Kaiowá para se referir ao grupo étnico a que se refere este estudo em questão e Guarani para se referir aos Guarani-Ñandeva.

Os Guarani e Kaiowá ocupam pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cerca de 150 quilômetros na região fronteira entre Mato Grosso do Sul e o Paraguai (PEREIRA, Levi, 2008; 2015). No país vizinho, eles se autodesignam "Pãi-Tavyterã", mas trata-se de um mesmo povo, com relações de parentesco, afinidade e aliança por vezes bastante estreitas, como discutiremos em alguns momentos neste trabalho.

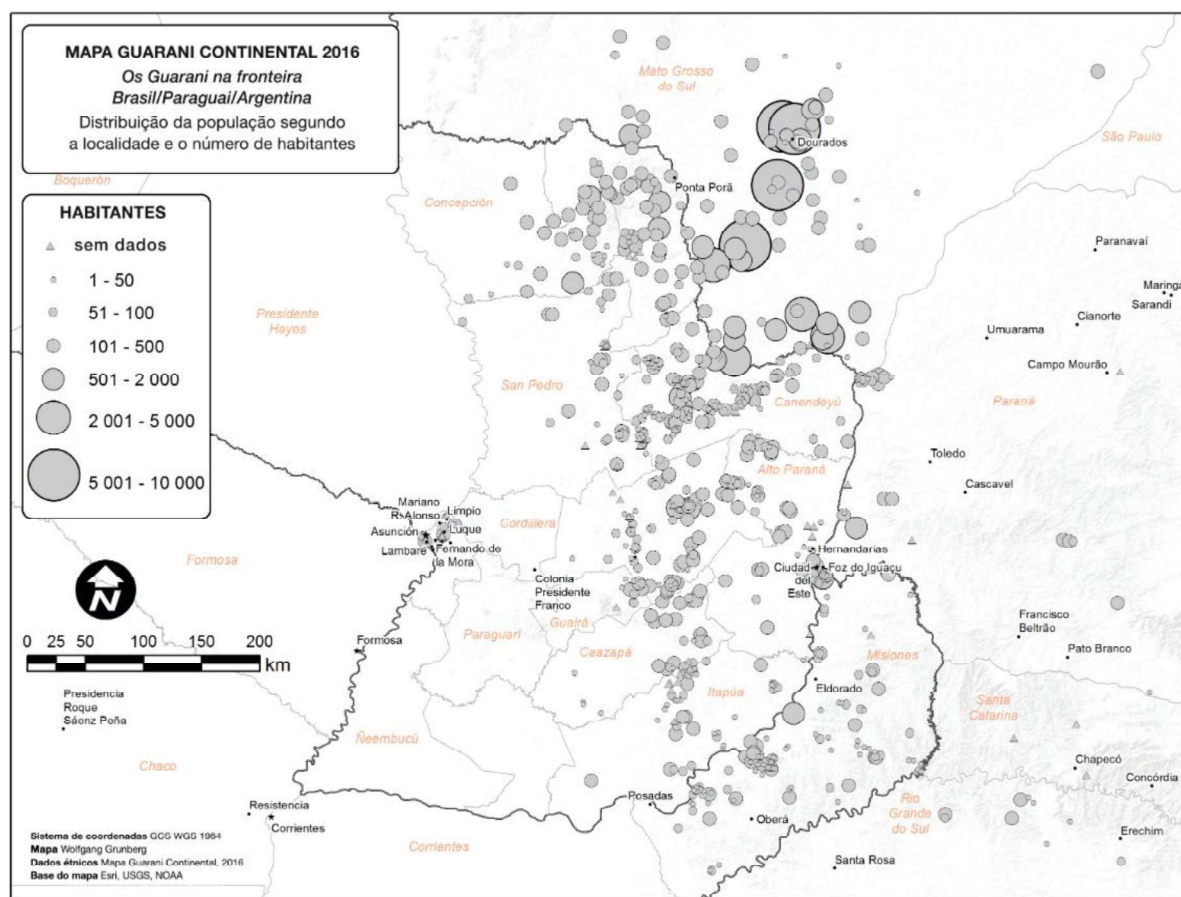


Figura 7 – Distribuição da população Guarani segundo a localidade e o número de habitantes. Fonte: Equipe Mapa Guarani Continental (2016).

O presente trabalho busca refletir sobre os modos como os Kaiowá e Guarani se relacionam com os documentos, apesar de trazer menções aos demais povos que habitam a região do cone sul de Mato Grosso do Sul. Essa escolha se deu pelo fato de eles estarem em maior número na região (PEREIRA, Levi, 2015, p. 16) e porque, especificamente na região de Caazapá – objeto do presente trabalho –, ocupam quase exclusivamente os territórios demarcados e em processo de demarcação. Essa dinâmica difere, por exemplo, do que ocorre na região de Dourados, onde a reserva indígena conta com a presença de Terena, além de outras etnias (incluindo não indígenas), em menor quantidade.

Os Kaiowá, Guarani e Mbyá apresentam grandes semelhanças do ponto de vista linguístico, da organização social e do sistema religioso (PEREIRA, Levi, 1999, p. 14). Entre as diferenças, pode-se ressaltar que os Kaiowá dão maior ênfase à formação religiosa e possuem noção mais precisa do território ocupado por uma parentela, conforme Levi M. Pereira (1999, p. 15), com base nos escritos de Meliá e

Schaden. Importa ressaltar que não há consenso na literatura sobre as semelhanças e distinções entre os subgrupos Guarani, mas em minha experiência de campo percebi que os Kaiowá não gostam e, por vezes, se ofendem quando confundidos com os Guarani, o que é relatado também por Levi M. Pereira (2008, p. 3) e Schaden (1974, p. 16).

A minha percepção, somada aos estudos feitos sobre organização social dos Kaiowá, me leva a apontar que na região da Grande Dourados as diferenças entre esses povos são mais sociais do que étnicas. Entre os estudiosos, agentes públicos, missionários e militantes que possuem contato com os povos indígenas do cone sul de Mato Grosso do Sul, é comum, do ponto de vista ocidental, a noção de que os Kaiowá, em geral, apresentam condições materiais mais precárias que os Guarani e os Terena. Segundo Levi M. Pereira (1999, p. 16), enquanto os Terena seriam mais "aptos e receptivos às iniciativas de desenvolvimento e integração à sociedade nacional", os Kaiowá estariam no "polo oposto", mais apegados aos seus próprios valores, e os Guarani seriam o meio-termo entre ambos.

Nos atendimentos de documentação que realizei no posto da Funai na aldeia Te'yikuê, conseguia notar "diferenças" entre esses dois subgrupos. A maior parte das pessoas atendidas era Kaiowá – eles são a maioria na reserva –, e não me recordo de atender nenhum Guarani que estivesse em situação de sub-registro em Caarapó. Em geral, estes possuem melhores condições materiais e de acesso ao mercado de trabalho formal, à educação superior e a cargos públicos – realidades indisponíveis para aqueles que não possuem o RANI ou o documento civil, por exemplo. As principais demandas de documentação dos Guarani junto à Funai são para fins de comprovação étnica em universidades, concursos públicos e para acessar benefícios do INSS.

Essa precariedade material dos Kaiowá, em comparação com os Guarani, pode ser explicada pela questão fundiária da região, já que os Kaiowá que residem em áreas não regularizadas passam por ainda mais necessidades materiais do que aqueles que moram nas reservas. Ademais, nas terras não regularizadas essas comunidades padecem também pela falta de assistência formal do Estado brasileiro, como aprofundarei mais adiante neste trabalho. Sobre isso, importa dizer que os Kaiowá ficaram conhecidos por esse nome por buscarem refúgio nas florestas com a

expansão das frentes de colonização da região, como explica a professora Graciela Chamorro:

O próprio nome kaiowa, corruptela de kaágua que mantém o sentido de "procedente da mata", diz respeito à história desse povo e a dos não indígenas que incursionaram na região. O tempo aparece associado de forma mais ou menos restrita a esse grupo desde a primeira metade do século XIX, quando os agentes da sociedade e do Estado brasileiro, "descortinando" os sertões do oeste, se depararam com indígenas que diziam ser Cayuáz. Em suma, estes indígenas seriam aqueles que optaram pelo refúgio nas matas altas, longe do assédio mais direto das frentes pioneiras de exploração e ocupação, no antigo sul de Mato Grosso. (CHAMORRO, 2015, p. 22)

Os Guarani, por outro lado, parecem ter se assentado há mais tempo nos espaços demarcados pelo SPI, conforme migravam de suas áreas de ocupação tradicional para trabalharem na erva-mate. Mais tempo na reserva equivaleria a mais tempo de relacionamento com os documentos de branco.

Percebo também que, talvez por essa razão, os Guarani se comunicam melhor na língua portuguesa. Durante meus atendimentos de documentação em Caarapó, não era incomum atender um Kaiowá idoso que entendia pouco ou nada do português. Como os servidores não dominam a língua, uma das formas de driblar esse problema é convidando outro indígena que esteja perto no momento para atuar como intérprete, prática muito distante do ideal, pois os atendimentos de documentação dizem respeito a informações muito pessoais do requerente, e a presença de alguém de fora para traduzir não é algo muito confortável para quem está sendo atendido.

Essa situação foge totalmente da noção de "impessoalidade" que teoricamente o Estado carrega, pois, por desconhecimento do idioma, os servidores poderiam ser facilmente ludibriados pelo intérprete, caso ele tenha problemas pessoais com o requerente, por exemplo. Presenciei isso em um atendimento a uma senhora indígena que solicitava a primeira via do documento da filha criança. Ela pouco falava e entendia português, e eu chamei outra senhora da fila para me ajudar com o guarani. Perguntei quando e onde a filha nasceu (não fora no hospital) e por que a criança ainda não possuía registro, ao que a intérprete me informou que conhecia a requerente e que ela estava mentindo, pois não era mãe biológica da criança.

Um outro aprendizado de servidora recém-chegada que caracteriza a dificuldade de comunicação em português: nunca formular perguntas com respostas. Por exemplo: em vez de questionar se "Foi a Maria quem pediu seu registro na

Funai?”, o mais adequado seria indagar “Quem pediu seu registro na Funai?”. Isso porque, ao lançar a primeira questão, não seria incomum ter como resposta um “sim”, que poderia não condizer com a realidade. Como se os Kaiowá, que não têm o português como língua materna, além de limitar sua comunicação a poucas e breves palavras, também fossem induzidos a sempre concordar com o interlocutor não indígena, como que para “agradar” o *karaí*, ou mesmo por desejo de se desvencilhar rapidamente daquele interrogatório.

Dados populacionais

Mato Grosso do Sul é o Estado com a segunda maior população indígena do Brasil, atrás apenas do Amazonas. Em junho de 2018, eram 81.960 indígenas, segundo a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, 2018), distribuídos em oito etnias: Guarani, Kaiowá, Terena, Kadiwéu, Kinikinaw, Atikum, Ofaié e Guató. Na cidade de Caarapó, com a terceira maior população Guarani e Kaiowá do Estado, eram 6.437 indígenas naquele mês e ano, segundo a secretaria.

No Estado de Mato Grosso do Sul, a maior concentração Guarani e Kaiowá está no município de Dourados, onde se situa a Reserva Indígena de Dourados – reserva indígena urbana mais populosa do país. Dados da Sesai de junho de 2018 contabilizavam 17.892 indígenas²⁰ no município.

A segunda maior concentração populacional de Guarani e Kaiowá está em Amambai, que conta com 15.786 indígenas no total, distribuídos entre a Reserva de Amambai e as terras indígenas Jaguari e Limão Verde.

Não há dados populacionais atualizados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tendo em vista que o último censo ocorreu em 2010 e não houve recenseamento em 2020 devido à pandemia de Covid-19, mas deve ocorrer em 2022.

Os Kaiowá e Guarani do cone sul de Mato Grosso do Sul residem em reservas, áreas reivindicadas e não regularizadas e bairros urbanos periféricos – estes últimos em menor quantidade. Considero como "áreas reivindicadas e não regularizadas" as

²⁰ O quantitativo abrange indígenas de todas as etnias, vez que não consegui dados populacionais atualizados separados por etnia.

condições definidas por Levi Marques Pereira como recuperações de posses e acampamentos. Segundo ele, recuperações de posses são pequenos espaços reocupados dentro de terras tituladas em nome de particulares, as quais os indígenas reivindicam como áreas de ocupação tradicional. Acampamentos, por sua vez, são aqueles feitos às margens de estradas vicinais e rodovias, onde as famílias acampam em frente à terra reivindicada ou em suas proximidades e "esperam o momento mais propício para tomar a iniciativa de recuperação da posse" (PEREIRA, Levi, 2015, p. 72).

Dados populacionais de 2007 trazidos por Alexandra Barbosa da Silva (2007, p. 80) davam conta de que, "da população total guarani, há 10% [cerca de 4 mil pessoas] que pode ser qualificada como desaldeada", ou seja, que residiam fora de terras indígenas.

Na cidade de Caarapó, os indígenas que não habitam na reserva indígena nem nos bairros periféricos do perímetro urbano estão em "recuperações de posses", ou "retomadas", como eles próprios chamam, que hoje se dividem em nove áreas localizadas no entorno da reserva. São elas: Pindo Roky, Pãi-Tavyterã, Itaguá, Ñandeva, Tey Jusu, Kunumi, Ñamoi Guaviray, Jeroky Guasu e Guapo'i Guasu. Essas divisões e nomenclaturas são dadas pelos próprios indígenas e estão contempladas pela Terra Indígena Dourados-Amambaieguá, em processo de regularização, delimitada pelo Despacho nº 59, de 12/05/2016, publicado no Diário Oficial da União nº 91, de 13/05/2016 (FUNAI, 2016), com área estimada em 55.600 hectares – o que faria dela a segunda maior terra indígena do Estado em extensão territorial, atrás apenas da Terra Indígena Kadiwéu, com 539 mil hectares, homologada em 1984.

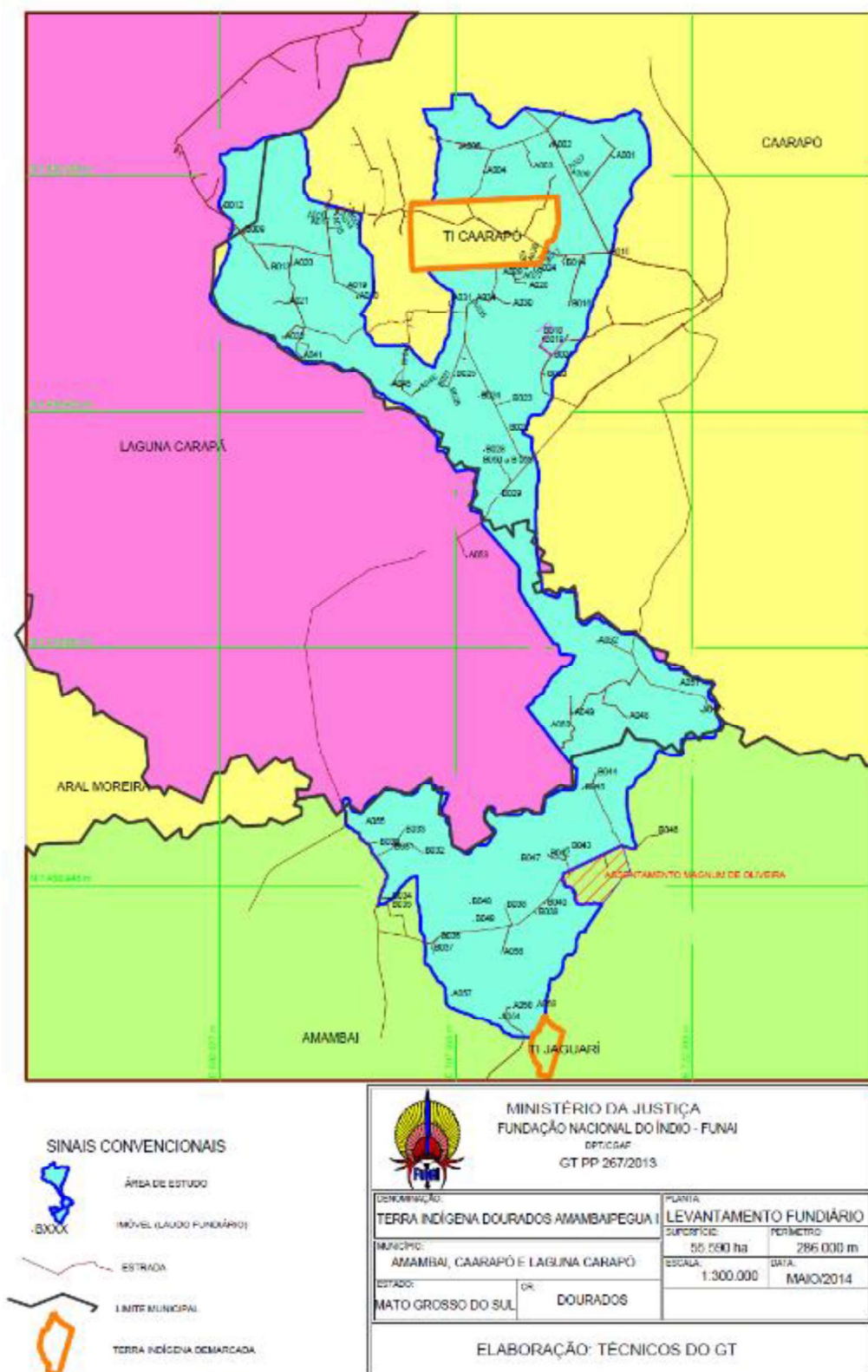


Figura 8 – Terra Indígena Dourados Amambaipugua I, em processo de regularização (PEREIRA, Levi, 2015, p. 328).

Parentesco

Ao começar a trabalhar com os Kaiowá e Guarani em Caarapó, passei a perceber a importância dos parentes na vida deles, assim como de outros povos indígenas, como percebi ao ter contato com etnografias durante o mestrado. Essa importância se manifesta na vida política, na concepção de territórios, no universo mítico-religioso, entre outras áreas da socialidade. Este trabalho se atém em mostrar como a importância dos parentes se manifesta na interação entre os Kaiowá e Guarani e o Estado, aqui expressa na figura dos documentos “de branco”.

Apesar de ter papel central na vida dos Kaiowá, o que se vê é que a morfologia social teria ficado subaproveitada na etnologia Guarani (PEREIRA, Levi, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 1987), e quando tratam do tema, centram-se na apresentação de sistemas sociais mais amplos, como a parentela e o tekoha (PEREIRA, Levi, 2008, p. 22).

Ao sistematizar essas unidades de parentesco, a etnologia pode, em um primeiro olhar, passar a impressão de que se trata de sistemas rígidos e pouco suscetíveis a mudanças. Entretanto os papéis desempenhados por pessoas dentro de cada uma dessas esferas são mutáveis, e esse dinamismo é primordial para a construção de parentes e a consequente manutenção da existência Kaiowá e Guarani.

Vínculos consanguíneos não são exclusividade na dinâmica de parentesco Guarani e Kaiowá e, conseqüentemente, não deveriam ser nos documentos de branco, pois as relações sociais entre eles, assim como em diversas outras comunidades indígenas, permitem a relativização da consanguinidade e o estabelecimento de outros vínculos, tais como de afinidade e aliança. O que percebo é que os indivíduos Kaiowá e Guarani desejam que essa dinâmica seja respeitada e fielmente representada em seus documentos, por isso a grande demanda por averbações, que podem ser inúmeras em um único documento ao longo da vida de seu portador.

Separações de casais e adoção informal de crianças são frequentes e também implicam mudanças nos documentos de identificação. Por isso é tão difícil compatibilizar essa dinâmica parental com os papéis fornecidos pelo Estado, os quais somente contemplam métodos engessados reproduzidos pela Funai e por cartórios, resultando em um ciclo vicioso de entraves burocráticos e constantes violações de

direitos aos Kaiowá e Guarani, que, sem documentos, não podem acessar políticas públicas.

As leis e os normativos que tratam sobre o RANI e o documento civil, por exemplo, são rígidos quanto aos critérios de consanguinidade para filiação – com exceção de processos de adoção que passam pelo devido rito legal dos não indígenas. Na minha ingenuidade de indigenista principiante adstrita ao que aprendi na legislação, ao indagar se determinada pessoa é “pai” de outra, eu considerava que a resposta afirmativa significaria que aquele indivíduo era pai biológico do meu interlocutor. Como eu poderia imaginar que por “pai” a pessoa referia-se ao atual “esposo” de sua mãe, ou que “irmão” poderia ser o filho de seu “padrasto”, ainda que com outra mulher – ou seja, sem qualquer relação de consanguinidade com o interlocutor ou sua genitora. Principalmente porque as respostas, quando o interlocutor não domina o português, são em sua maioria monossilábicas e não dão espaços para ressalvas ou delongas.

Levi M. Pereira (1999) explica que, para os Kaiowá, não existe distinção terminológica entre irmãos filhos do mesmo pai e mãe e meio-irmãos, e que a residência comum parece ser mais determinante na distinção do comportamento recíproco do que a terminologia. “Quando acontece de meio-irmãos serem criados em parentelas diferentes, o reconhecimento social do laço de consanguinidade pode ser praticamente nulo” (p. 132)

Como o aparelho estatal deveria lidar com uma pessoa que solicita a “mudança” de filiação em seu documento pessoal, após a morte de seu genitor, para que passe a constar o nome do atual cônjuge da mãe, ou o nome de um tio com quem o indivíduo reside, por exemplo? Mesmo que o genitor ainda seja vivo, é a proximidade entre “pai” e “filho” que determinará a manutenção desse vínculo.

Nota-se entretanto a existência de casos de comportamento reservado entre pai e filho que moram em tekoha diferentes, e que não se visitam com muita frequência, ao ponto de parecerem estranhos a um observador que não conhece a relação de parentesco entre eles. O mesmo pode ocorrer entre irmãos. Nestes casos, fica evidente que pertencem a grupos de parentela diferentes. (...) A relação mãe-filho/a, bem como a relação pai/filho-a, não é naturalizada, o nexo de ligação entre eles é visto como um constructo social. (PEREIRA, Levi, 1999, p. 135, grifo meu)

A etnologia Guarani e Kaiowá traz importantes reflexões sobre fatores de distanciamento em seu sistema de parentesco, sendo um deles a morte de ascendentes: “não é coisa fora do comum uma pessoa ignorar os nomes dos avós, quando mortos, ou de tias e tios falecidos ou moradores de outra aldeia” (WATSON, 1944, p. 43). Parece se tratar de uma característica comum ao esforço de esquecimento de seus mortos, uma vez que suas almas podem representar um perigo mortal para parentes e pessoas próximas.

Por outro lado, é comum que o parentesco seja expresso de forma ampliada e imprecisa para se referir a habitantes de uma mesma aldeia. “A pessoa não é capaz de indicar com precisão o parentesco, mas sabe contudo que um certo parentesco existe” (WATSON, 1944, p. 34). Isso também causou perplexidade a esta servidora recém-chegada, em seus primeiros atendimentos de documentação no início de 2018, pois no processo burocrático de emissão do documento administrativo de identificação era importante que “tio” fosse mesmo um tio, nos moldes da designação ocidental de parentesco, do contrário sua participação como “testemunha” nesse procedimento poderia ser questionada.

Apresento, a seguir, algumas categorias trabalhadas em outras etnografias que são importantes para entender a organização social dos Kaiowá.

Em sua dissertação de mestrado, Levi M. Pereira traz uma descrição concêntrica das unidades de parentesco Kaiowá, de forma a iniciar pelas unidades de menor abrangência, passando para as mais gerais. São elas: o fogo doméstico, a parentela e o tekoha. Neste trabalho, aproprio-me, com os devidos créditos, dessa forma de descrição.

Quando nasce, uma pessoa pertence ao fogo familiar (*che ypyky kuera*) de seus pais, situado em uma parentela, e pode vir a pertencer a outras, por meio de mecanismos como o da adoção, do casamento fora da parentela e das alianças políticas (PEREIRA, Levi, 1999, p. 91). O fogo familiar ou doméstico é a menor unidade de parentesco e reúne, em média, entre quatro e cinco pessoas. Essa instituição seria próxima à de “família nuclear” entre os não indígenas. O nome “fogo”, segundo Pereira, se deve ao fato de que é em torno dele que essa família nuclear se reúne ao longo do dia para conversar, preparar refeições e tomar mate, por exemplo.

“O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana na sociedade kaiowá” (PEREIRA, Levi, 1999, p. 81).

O fogo familiar costuma ter autonomia em termos produtivos, mas é comum que se associem com outros. “Muitos fogos preferem cultivar suas roças isoladamente, mas a opção implica em restrições do ponto de vista do número de relações estabelecidas com outros fogos” (PEREIRA, Levi, 1999, p. 89-90).

A parentela (*te'yi*) é uma categoria nativa para grupo familiar ou família extensa, que reúne um número variável de fogos familiares e tem como núcleo central um grupo de parentes cognáticos, ou seja, de descendência bilateral, cujas relações são traçadas pelo “pai” e pela “mãe”. As unidades de residência, ou fogos familiares, pertencentes ao *te'yi* aglomeram-se em torno de um centro político, não necessariamente geográfico, como explica Pereira (1999, p. 85-86). Esse centro é a residência do cabeça de parentela (*hi'u*), geralmente um homem de idade avançada, que gerou muitos filhos, que exerce a chefia como nos moldes tradicionais descritos por Clastres (2017). Os membros de uma parentela possuem certa independência quanto ao encaminhamento de questões do dia a dia da vida social e econômica, segundo Pereira.

As relações entre as pessoas no interior da parentela têm importante papel na educação e na socialização das crianças, que aprendem a se relacionar como parentes. (...) Nesse sentido, a parentela é um locus privilegiado de socialização. (...) Assim, a afirmação frequentemente ouvida nas áreas kaiowá de que *aqui somos todos parentes*, pode ser entendida como uma metáfora que informa que *aqui todos somos humanos*, onde se comportar como humano é comportar-se como parente entre parentes. (PEREIRA, Levi, 1999, p. 92)

O tekoha, outra unidade com configurações igualmente flexíveis e variadas, reúne diferentes parentelas. Um conceito clássico é o de Melià, Grünberg e Grünberg, segundo o qual “el tekoha es ‘el lugar en que vivimos según nuestras costumbres”’. Em seus estudos com os Pãi do Paraguai, nos anos 1970, identificaram que o tekoha pode variar em superfície e em quantidade de fogos familiares (de 8 a 120). Sua estrutura e função, por sua vez, mantêm-se sempre igual, com “liderança religiosa própria (*tekoaruvicha*) e política (*mburuvicha, yvyra'ija*) e forte coesão social” (MELIÀ; GRÜNBERG; GRÜNBERG, 2008, p. 131).

Os autores também trazem aspectos teóricos que associam o conceito de “tekoha” a um espaço físico determinado. Segundo Melià, Grünberg & Grünberg, o

tekoha possui uma área bem delimitada, geralmente por morros, córregos e rios, e é propriedade comunal exclusiva (*tekohakuaaha*). Essa concepção espacial é abordada de forma ampla em etnografias mais recentes sobre os Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul, que dialogam sobre as diferenças entre “tekoha” e “aldeia”, “terra indígena”, “reserva”. Em relatórios de identificação e delimitação que subsidiam processos de demarcação de terras indígenas pela Funai, o tekoha preenche todas as características de uma “terra tradicionalmente ocupada”, como preconiza a Constituição Federal em seu art. 231, § 1º (BRASIL, 1988). Esse dispositivo condiciona a declaração de terras indígenas pelo governo àquelas que se enquadrem, cumulativamente, na seguinte descrição: sejam habitadas pelos indígenas em “caráter permanente”²¹, as utilizadas para suas atividades produtivas; as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

A diferenciação entre "tekoha", "aldeia", "terra indígena" e "reserva" é significativa, porque aponta para diferenças na vida cotidiana, nos modos distintos de se relacionar com os brancos, nas condições desiguais de sobrevivência e – o que é principal para este trabalho – para diferenças nos modos de se relacionar com os documentos.

Considero a dimensão do fogo doméstico, a qual Levi M. Pereira chama de “microcosmo” (2008), a de maior importância para a discussão de pessoa e dinâmicas dos documentos proposta neste trabalho, pois entendo que são as relações íntimas estabelecidas nesta menor unidade que vão se configurar em vínculos de conjugalidade e de filiação (consanguínea ou de “pseudoparentesco”, com a instituição da adoção de crianças), ainda que os desmembramentos e as criações de novos fogos familiares – dinâmica que envolve vários “microcosmos” e uma ou mais parentelas – sejam responsáveis por “averbações” dos documentos de identificação, por exemplo.

No espaço comum do tekoha, por sua vez, é onde ocorrem tradicionalmente as grandes festas religiosas, como o *avatikyry* (batismo do milho) e o *kunumi pepy* (festa de iniciação dos meninos), e as decisões em nível político e formal nas reuniões ou

²¹ Leituras tendenciosas sobre a expressão "permanente" contida nesse artigo constitucional podem gerar interpretações equivocadas como a do marco temporal.

assembleias gerais (*aty guasu*). O tekoha é uma instituição divina (*tekoha ñe'e pyru jeguangypy*) criada por *Ñande Ru*, segundo Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 131).

2. A CHEGADA DO ESTADO E DOS DOCUMENTOS

A Guerra do Paraguai (1864-1870), ou da Tríplice Aliança, foi um divisor de águas para a questão fundiária na região sul de Mato Grosso do Sul e a relação problemática do Estado com os Guarani e Kaiowá. Até o final do século XIX, diferentemente de outras regiões do Brasil, onde a ação colonizadora ocorria de forma intensa já em 1500, os Guarani e Kaiowá ocupavam de forma extensa toda a região do cone sul de Mato Grosso do Sul. O contato com os não indígenas, até então esporádico, intensificou-se com o processo de “desbravamento” do interior do Brasil por ocasião da guerra e, posteriormente, da instalação da Companhia Matte Laranjeira, empresa a deter a primeira concessão para exploração de erva-mate em regime de monopólio, em 1882.

Com o fim da guerra e vitória da Tríplice Aliança, formada por Brasil, Argentina e Uruguai, o governo brasileiro lançou, em 1872, uma expedição para realizar a demarcação física da linha de fronteira entre o país e o Paraguai, trabalho que durou dois anos (BRAND, 1993, p. 48). O empresário Thomaz Laranjeira participou desse processo como fornecedor de alimentos para os trabalhadores da comissão de limites, aproximação que foi fundamental para a instalação de sua companhia.

A companhia entrou em funcionamento em 1883 e, em 1895, ampliou ao máximo a área de atuação, chegando a 5,4 milhões de hectares arrendados (PEREIRA, Levi, 2015, p. 45). A partir de 1912, começou a encontrar resistência para a renovação do contrato de monopólio com o Estado. Em 1915, conseguiu renovar seu arrendamento, em uma extensão menor, de cerca de 1,4 milhão de hectares, por meio da Lei nº 725, de 24 de setembro. Essa mesma lei liberou a venda de até dois lotes de 3.600 hectares a terceiros, o que marca o fim do monopólio da Companhia Matte Laranjeira.

Os indígenas representavam cerca de 75% de toda a força de trabalho nas lavouras de mate, segundo relatório de 1927 de um funcionário do SPI (MONTEIRO, 2003, p. 81). A mão de obra se dava em regime de escravidão por dívida, ou seja, trabalhavam em troca de moradia e mercadorias adquiridas no armazém da firma, de modo que nunca conseguiam quitar essas “despesas” e não recebiam nenhum dinheiro pelos serviços prestados. Apesar das condições degradantes de emprego, a companhia representou um importante elemento de proteção do território kaiowá

(BRAND, 1993, p. 51), pois o monopólio da exploração de erva-mate impedia a penetração de outros particulares nas áreas da região e a consequente titulação de propriedades privadas.

O SPI, primeiro serviço de Estado no regime republicano voltado aos povos indígenas (SOUZA LIMA, 2015, p. 428), foi criado pelo Governo Federal em 1910, à época com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN), fruto dos esforços do então tenente-coronel Cândido Rondon em “pacificar” os “silvícolas”, como teria experienciado durante suas incursões no interior do país para a instalação de linhas telegráficas.

Com ideais positivistas, o órgão tinha como propósito contatar povos indígenas e “torná-los civilizados”, intervenção essa que passa a ser monopolizada pelo Estado brasileiro, como tentativa de afastamento das catequeses missionárias. Naquela época, propagava-se a lógica integracionista, segundo a qual os indígenas seriam vistos como hostis, ou infantilizados, ou até mesmo inumanos, de forma que precisariam ter contato e se relacionar com os não indígenas, “civilizados”, a fim de evoluírem e tornarem-se civilizados. Essa integração reflete-se também na produção de documentos de branco para a população indígena, como desenvolverei ao longo deste capítulo.

Ao fazer a analogia dos índios com as crianças selvagens, José Bonifácio comete uma assimilação crucial: os grupos indígenas hostis são o *homo ferus*, o homem abandonado a si mesmo, semelhante ao “animal sylvestre seu companheiro”. O que se deve notar aqui é a passagem de um coletivo, o grupo indígena, para um singular, o *homo ferus*, passagem com implicações importantes, porque é aí que se articula o raciocínio. As nações indígenas, abandonadas a si mesmas, são como uma criança que não conheceu o convívio humano: cumpre trazê-las ao “comércio com as nações civilizadas” para que, comunicando-se com elas, realizem plenamente sua humanidade. Às nações civilizadas compete educar as indígenas, como o médico Itard educou Victor, a criança-lobo, e o fez realizar sua humanidade (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 161).

Além da proteção “moral”, defendida pelo SPI e que objetivava o afastamento da doutrinação religiosa – o que, na prática, nunca ocorreu na região sul de Mato Grosso do Sul, visto que os postos indígenas sempre contavam com a presença de missões evangélicas –, o órgão também pretendia proteger os indígenas por meio do monopólio do uso da violência legítima em prol dessas populações. O SPI pregava que essa tarefa pedagógica violenta se faria também sobre os não indígenas que explorassem a mão de obra indígena (SOUZA LIMA, 1995, p. 128). Em documentos

da época, constam comunicados de funcionários do SPI aos seus superiores denunciando, por exemplo, a escravização de indígenas nas plantações de erva mate.

Em contrapartida, enquanto combatia tais abusos cometidos por particulares, o Serviço se fazia valer da mão de obra dos indígenas por ele “protegidos” para custear o funcionamento do poder tutelar do Estado. Esse custeio se dava com a exploração do trabalho indígena em plantações, criação de gado, beneficiamento de madeira, fabricação de tijolos, entre outras atividades, cujos produtos eram destinados ao consumo interno e o excedente comercializado – o retorno financeiro era destinado à “renda indígena”, administrada pelo SPI e usada como o Serviço bem entendesse. Souza Lima (1995, p. 189) relata que muito trabalho indígena foi usado na montagem de estruturas de trabalho para a administração, como reparos e construção de prédios e abertura de estradas e picadas.

A atuação do SPI em Mato Grosso do Sul juntamente com o fim do monopólio da Companhia Matte Laranjeira foram os principais responsáveis pela perda de territórios dos Kaiowá e Guarani na região. O Estado brasileiro tinha como propósito incorporar os indígenas à categoria de trabalhadores nacionais, pois considerava os “índios” uma condição transitória cuja “evolução” era apenas questão de tempo. Esse processo incluía a liberação de áreas tradicionais por eles ocupadas para o dito desenvolvimento nacional. Para isso, o governo federal demarcou oito reservas, com extensões inferiores a 3.600 hectares cada uma, nos municípios de Amambai, Coronel Sapucaia, Caarapó, Dourados, Japorã, Paranhos e Tacuru. Cada uma dessas áreas era administrada por um Posto Indígena do SPI.

As famílias indígenas que trabalhavam nos ervais foram forçadas a se deslocar de seus *tekoha* de origem em direção às reservas; outras famílias procuraram se abrigar em lugares escondidos das matas, ou continuaram ocupando as suas áreas tradicionais na condição de “peões”, residindo em fundos de fazendas de particulares. Esse é um aspecto importante ao pensarmos a ocupação das reservas e, posteriormente, o acesso aos documentos de branco. Os Kaiowá resistiram o quanto puderam, escondendo-se nas florestas e recusando a vida nas reservas. Nesse período, ocorreu o que os indígenas chamam de *sarambi* (esparramo), processo que

provocou grande transformação no modo de vida (*teko pyahu*²²) dos Kaiowá e Guarani e fez surgir novas modalidades de assentamento (*tekoha pyahu há tekoharã*), como explica o antropólogo Kaiowá Celuniel Aquino Valiente:

1. Tem famílias que foram morar em uma das 8 reservas, radicando-se em uma região com espaço apertado e muitos vizinhos; 2. Algumas famílias ficaram assentadas na beira da estrada, no asfalto; 3. Outras voltaram a ocupar o seu antigo território tradicional, que hoje chamamos de ocupação tradicional ou *tekoharã*, a partir da década de 1980; 4. E outras ainda, foram residir na periferia da cidade (...) convivendo com vizinhos brancos e sendo subalternizadas e discriminadas continuamente. Muitas parentelas, para se manter longe dos *karai* fazendeiros, se refugiavam pelas matas, e lá se mantiveram por décadas, evitando a relação perigosa com os novos proprietários das terras onde viveram por tanto tempo, com autonomia, até sua expulsão dos seus locais originários. Alguns coletivos eram facilmente convencidos a se deslocarem para a Reserva, com a esperança de viverem sem ataques e com discurso do Estado de receberem benefícios, mas somente para os indígenas das reservas e cercados. (VALIENTE, 2019, p. 59, grifo meu)

A Companhia Matte Laranjeira atuou até 1943, momento em que o então presidente Getúlio Vargas cria o Território Federal de Ponta Porã e anula os direitos da companhia Matte Laranjeira, com a justificativa de que era necessário povoar essas regiões distantes e proteger as fronteiras do país, em uma política que ficou conhecida como "Marcha para o Oeste". Também em 1943 é criada a Colônia Agrícola de Dourados, que resultou em mais expulsões de indígenas de suas terras, em especial os de Panambi, rumo à reserva de Dourados. A ocupação da reserva ocorre paulatinamente, à medida em que se intensificam as remoções.

Aline Crespe (2015), em sua tese de doutorado, defende que o processo de colonização do sul de Mato Grosso do Sul não se deu de forma única, linear e retilínea, mas sim em ondas, com a chegada de diferentes frentes de colonização com "interesses heterogêneos e descontinuidades temporais".

Uso a expressão "ondas", porque estas, ao quebrarem na praia, possuem volume e força diferentes e quebram cada uma ao seu modo, apresentando desdobramentos diversos (...). Mapear a chegada das ondas de colonização e suas consequências foi fundamental para apresentar o processo histórico que retirou dos índios o direito de viver em seus territórios. Outro aspecto importante deste processo é o de que ele não está acabado e, como desdobramento dele, aparecem as atuais lutas Guarani e Kaiowá para recuperar o direito de viver em suas terras (CRESPE, 2015, p. 22).

²² Segundo Valiente (2019, p. 94), *teko* = modos de produção de relações, e *pyahu* = atualidade, de hoje; novo e atualizado. "Nesse sentido, podemos traduzir como os modos de viver e relações dos atuais Kaiowá da Reserva".

A expulsão dos indígenas de suas terras tradicionais e seu confinamento em reservas produziram uma diferenciação entre o "índio aldeado" e o "desaldeado", presente até hoje no imaginário dos Guarani e Kaiowá e da sociedade envolvente. Segundo Brand (1997, p. 6), aldeados são “comunidades ou famílias que já foram submetidas ao processo de confinamento, em oposição a aquelas que ainda resistem a este processo, ou seja, os desaldeados”.

Esse fenômeno trouxe reflexos diretos para o acesso à documentação, objeto do presente estudo. Com a intensificação da exploração econômica na região e dos projetos de colonização na Era Vargas, presenciou-se grande mobilidade e habitação dos indígenas entre fazendas-aldeia-cidades, processo bastante incômodo para a gestão estatal da vida dos índios. Como forma de contabilizar índios aldeados, em processo de integração, e os não aldeados, surgem dispositivos legais que preveem o registro de nascimentos, óbitos e casamentos de indígenas – dispositivos que até então eram exclusivos aos não indígenas.

O que se percebe com a leitura de outras etnografias sobre a dinâmica fundiária da época e conversas com pessoas mais velhas é que, além dos deslocamentos forçados promovidos pelo Estado, a fim de liberar áreas para titulação de particulares e concentrar os indígenas nas reservas demarcadas, essa migração também ocorria impulsionada por alguns “atrativos”, como serviços de atendimento básico existentes na reserva, a exemplo do posto indígena, da escola e dos serviços de saúde – sendo estes de grande importância, pois, com a maior presença de brancos, aumentou também a incidência de doenças infecciosas. Entretanto a antropóloga Maria Elizabeth Brêa Monteiro (2003), em análise de documentos do SPI à época, menciona que essa não era uma regra: a reserva de Taquaperi (hoje município de Coronel Sapucaia), por exemplo, não recebia nenhuma assistência por parte do órgão tutelar, apesar de possuir título definitivo de posse de terra.

Essa desigualdade na prestação de assistências públicas dentro e fora das áreas demarcadas é percebida até hoje, pois é estratégia do Estado que áreas regularizadas disponham de serviços e que aqueles que optem por reivindicar territórios e morar em acampamentos tenham de lidar com as consequências: viver em condições precárias,

sem infraestrutura básica (energia elétrica), sem atendimentos de saúde²³ (acesso a água e a atendimento médico) e, mais recentemente, sem a Funai²⁴.

²¹ Apesar de a União já ter sido condenada a prestar atendimento de saúde em áreas não demarcadas, em diversas regiões do Brasil há casos de negativas de atendimento por parte da Sesai a indígenas ditos “não aldeados”. Em uma Ação Civil Pública proposta pela Procuradoria da República em Santarém (PA), no ano de 2015, consta que o Secretário Especial de Saúde Indígena (cargo máximo da Sesai) à época afirmou que “[...] proporcionar atendimento diferenciado ao índio urbanizado, não aldeado, pelo simples fato de ser indígena, caracteriza afronta ao princípio constitucional da igualdade, uma vez que não há justificativa a fornecer esse privilégio ante o cidadão não indígena”. Como se um direito básico fosse um privilégio (SGUAREZI; BECKER, 2019, p. 7).

²⁴ Em 2019 se intensificaram as dificuldades da Funai para realizar atendimentos nas áreas não regularizadas. Mato Grosso do Sul foi uma das regiões mais afetadas, considerando a grande quantidade de terras em litígio. A situação foi amplamente divulgada na imprensa nacional, a exemplo da reportagem do jornal O Globo intitulada “Funai não acata recomendação do MPF para entrega de alimentos a índios em MS” (MENDES, 2020). Porém essa não foi uma novidade do governo Bolsonaro, visto que, ainda em 2018, áreas indígenas não regularizadas deixaram de ser atendidas por um programa de distribuição de cisternas do Governo Federal, como noticiou o site Repórter Brasil (DIAZ, 2018).

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

QUADRO III

ESTIMATIVA DA POPULAÇÃO INDÍGENA DE SUL DE MATO GROSSO, QUE VIVE FÓRA DOS POSTOS, EM TERRAS TI-DAS COMO DEVOLUTAS, EM RESERVAS SEM INSTALAÇÃO DO S.P.I. E EM FAZENDAS PARTICULARES. - Junho de 1948.-

BR 105-999-34-10-11

Municípios	Agrupamentos Indígenas	Área em Hectares	POPULAÇÃO		TOTAL
			Aruak	Tupí	
Miranda	Passarinho	8	150	-	150
"	Moreira	12	100	-	100
"	Betione (1)	(Faz.Exerc.) 80	80	-	80
"	Marcolino (2)	(10 hect. Faz.Partic.) 20	20	-	20
Aquidauana	Limão Verde	—	353	-	353
"	Alinane (3)	(Faz.Partic.) 100	—	-	100
Dourados	Panambi	?	-	380	380
"	Povinho	?	-	300	300
Ponta Porã	Cerro Peron	886	-	320	320
"	Pirajuí	2.000	-	350	350
"	Sassoró	2.000	-	250	250
"	Pto. Lindo	2.000	-	250	250
"	Vle. Iguatemy	—	-	1.500	1.500
TOTAIS			803	2.180	2.983

Panambi

150
4203

Figura 9 – Documento do SPI que reconhece e contabiliza indígenas morando fora de postos indígenas na região de Mato Grosso do Sul. Documento obtido pela autora junto ao acervo on-line do Museu do Índio/Funai (2021).

A noção de aldeado estava, desde aquele momento, relacionada à condição de índio. O não aldeado, por sua vez, era considerado integrado e menos índio, visto que ser indígena era considerado uma condição transitória. Ser incluído à categoria jurídica de “índio” tinha como “vantagem” o reconhecimento enquanto legítimo possuidor de porções de terra – ainda que diminutas, como no caso das reservas.

Logo, o espaço do clientelismo, da manipulação/submissão de populações indígenas pelo aparelho já estava presente: na medida em que as benesses da indianidade – atributo a ser imposto por um movimento da administração – se ampliassem, também se ampliaria a demanda indígena pela presença e pelo poder tutor (SOUZA LIMA, 1995, p. 214).

Essa relação entre “aldeado”, logo, “índio”, e “não aldeado” como aquele que “deixou de ser índio” é uma discussão recorrente na antropologia e um pensamento ainda comum no imaginário social, em especial na região sul de Mato Grosso do Sul. Pensamento esse reproduzido pelas agências de Estado da região, o que faz com que os documentos administrativos da Funai tenham tanta importância para a garantia de acesso a serviços básicos. É como se à Funai coubesse definir, por meio do RANI, quem é índio e quem não é, e também executar todos os serviços necessários a essa população, de forma a eximir os demais órgãos de fazê-lo.

Alexandra Barbosa da Silva (2007), em sua tese de doutorado, que aborda a questão, explica que há um entendimento – errôneo – de que “a definição da identidade indígena implica uma necessária experiência como população tutelada”.

Na raiz desse objeto [“aldeia”] está a tarefa do Estado de administrar populações, para tal ordenando-as e classificando-as. A instituição das reservas, mais a criação, nelas, do “Posto”, contando com um “chefe” responsável, é o modelo estabelecido e acabado para dar conta desta tarefa no que diz respeito aos indígenas. É assim que este discurso se estabelece e se torna parâmetro para os administradores, a partir do que se deduz (não só os próprios administradores indigenistas, mas os leigos de modo geral, em um senso comum) que “índio” é o sujeito “aldeado”. Mas, então, o que acontece com os que não são alcançáveis por estes pressupostos, os que aí não se enquadram? Os qualificados de “desaldeados”, ou seja, que não vivem nucleados e sob uma jurisdição administrativa, aparecem como que em um limbo para os órgãos de ação indigenista, que se veem desobrigados de responsabilidade (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 80).

Apesar de algumas semelhanças da dinâmica do século XX com a dos tempos atuais, vale ressaltar duas importantes diferenças: a população residindo nas reservas aumentou vertiginosamente, o que trouxe problemas sociais como criminalidade e miséria. Entre as décadas de 1920 e 1940, a população da Te'yikuê flutuava entre 300 e 400 pessoas, segundo Monteiro (2003, p. 32-34) e Schaden (1974, p. 9-10). Já na década de 1970, Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 85) registram que na área situada entre os Rio Piratini e Amambai havia cerca de 950 pessoas, incluindo um grupo de dez famílias Kaiowá residindo nos fundos de uma área da Companhia Matte Laranjeira. Atualmente a população da Te'yikuê está estimada em cerca de 4.700 indígenas, segundo a Sesai (2018).

	1947	1949	1965	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1981	1983	1984
Piraju'y	350	260					267	267	352	442	448	487	502	500	500	500	588	685	1562
Porto Lindo	250	300	307				310	310			572	591	609	600	600	914	1102	1019	1725
Sassoro	250	150	144				352	352					600			1000	1500	2253K 118N	1563
Limão Verde			311														252		380
Amambai		470	315				677									1846	1617	1947	3428
Takuapiry	520	375	254	211	211	378	371	414	504	536	557	563	609	618	620	814	906		2511
Caarapo		500	382				932									1271	1296	1620	2141
Dourados		548	745K 346N 372T				1902	1902			2171	2348	2344			2700	3354	4490	6075

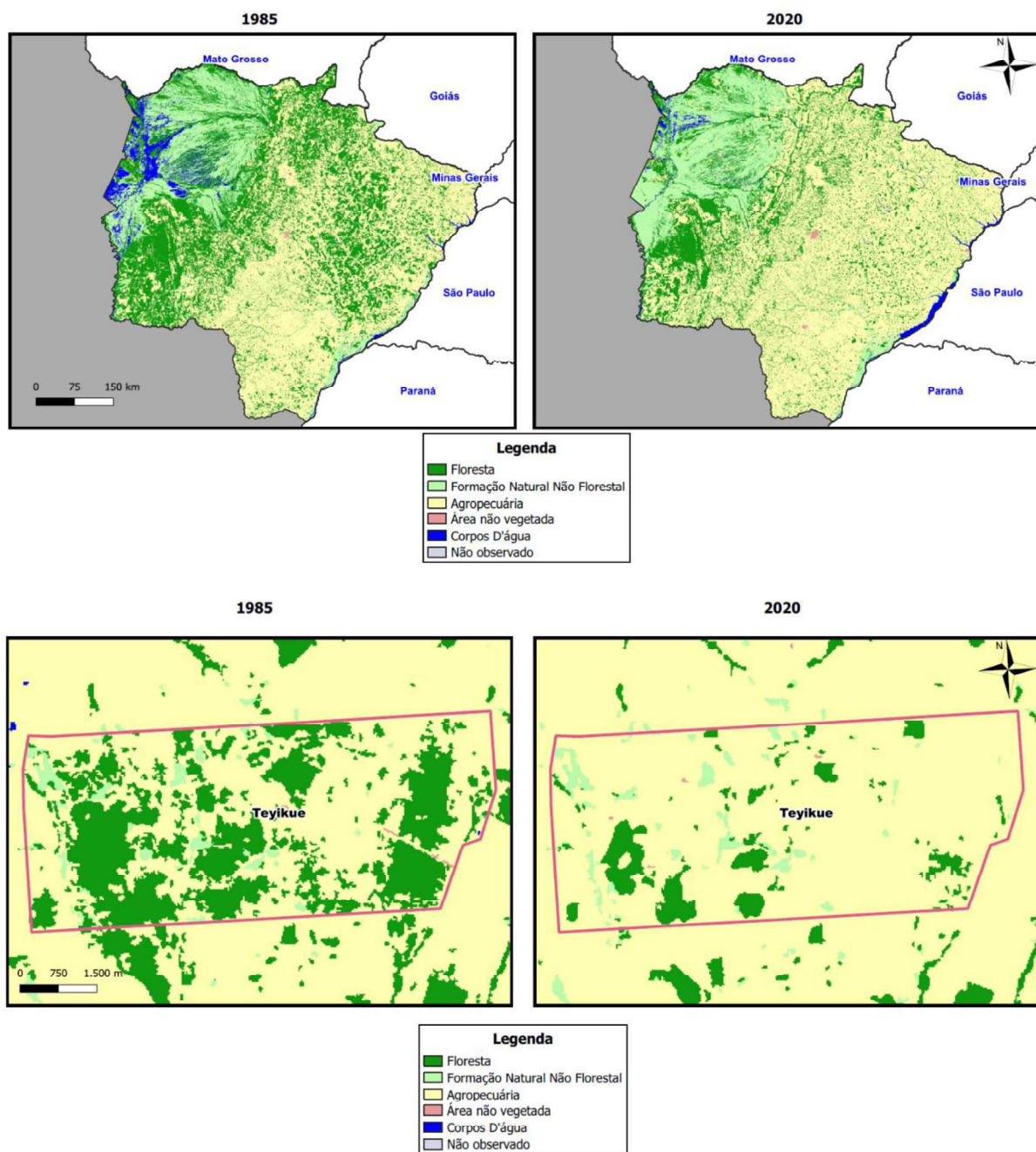
Figura 10 – População nas reservas indígenas entre 1947 e 1984, segundo dados da Funai obtidos por Thomaz de Almeida (1991) *apud* Mura (2019).

Tal variação demográfica ocorre porque, no século passado, ainda que residindo nas reservas, os Kaiowá tinham mais liberdade para circular em outros territórios, como explicado anteriormente. Essa situação mudou com o fim da Companhia Mate Laranjeira e, conseqüentemente, a partir da titulação de terras para particulares e do acirramento de conflitos territoriais entre indígenas e não indígenas, que nos últimos anos atingem seu ápice.

Levi M. Pereira (2007) chama as reservas de “áreas de acomodação”, que têm como características:

- a) a tentativa de recolher a população de diversas comunidades no espaço físico destinado a abrigar a população indígena;
- b) a implantação nesse espaço de programas econômicos voltados ao atendimento de demandas do mercado;
- c) a criação de escolas para que as crianças passem pelo processo de escolarização e adquiram o domínio sobre a língua e as maneiras de conduta da sociedade nacional;
- e) a implantação da organização política baseada na chefia do posto e na capitania (PEREIRA, 2007, p. 11).

Outra importante distinção entre os períodos era a abundante oferta de recursos naturais na região, o que contrasta com os tempos atuais. Os Kaiowá e Guarani são tradicionalmente agricultores de floresta tropical, e praticavam a caça como principal fonte de proteína e a pesca e a coleta como atividades subsidiárias.



Figuras 11 e 12 – Vegetações de Mato Grosso do Sul e da aldeia Te'yikue, no município de Caarapó, nos anos de 1985 e 2020. Mapas elaborados pela autora utilizando o software QGIS, com base em MapBiomas.org (2022).

Na Te'yikue, vê-se, assim como em outras reservas demarcadas pelo SPI, a sobreposição de parentelas após o esparramo (*sarambi*), ou seja, grupos que já moravam na região com grupos de municípios vizinhos (Naviraí, Juti, Amambai) que foram deslocados compulsoriamente para a reserva de Caarapó. Essa compactação populacional pode ter potencializado rugas que são comuns entre parentes, pois, se no passado, um grupo que se desentendesse com outro poderia se mudar para outro

canto do tekoha e estabelecer distância, nas reservas esse afastamento tornou-se inviável, considerando o espaço diminuto e a densidade populacional. Segundo Levi Marques Pereira (1999, p. 104), esse dinamismo não deve ser encarado apenas como uma fonte inesgotável de problemas, vez que também é um importante fator para a continuidade da vida social.

Em 1967, após denúncias de abuso e corrupção apuradas por uma Comissão Parlamentar de Inquérito, o SPI é extinto e, em seu lugar, cria-se a Funai. A fundação do órgão não representou uma ruptura com o modelo protecionista e assimilacionista do Estado: apenas deu continuidade ao que era feito até então. Segundo Souza Lima (2015, p. 436),

O que chamo de agência de poder tutelar existe há um século, com as descontinuidades que qualquer análise sobre a Funai poderá pôr em confronto em face das do SPI. Se olhado do ponto de vista de efetivas ações para os indígenas, um século é tempo considerável para que algo ineficaz — como a Funai foi chamada muitas vezes — permaneça. Dada como quase “morta” em tempos recentes, a Funai “renasceu” sob os governos Lula e, apesar da Constituição Cidadã, voltou ainda a tutelar em suas práticas! (SOUZA LIMA, 2015, p. 436)

Desde a criação das reservas indígenas pelo SPI em Mato Grosso do Sul, pouco foi feito pelo Estado brasileiro quanto ao reconhecimento de novas áreas de habitação para os Kaiowá e Guarani. Somente após a promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988, novas terras passaram a ser demarcadas, porém em quantidades e extensões territoriais diminutas – ainda que maiores se comparadas às reservas – e insuficientes para a reprodução do bom viver Kaiowá e Guarani, o que gera muitos conflitos até o presente momento.

A Constituição de 1988 inovou a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas, pois reconheceu seus direitos originários e a exclusividade do uso sobre as terras que habitam. Segundo o jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2012), a carta é juridicamente revolucionária porque rompe com a repetida visão integracionista. “A partir de 5 de outubro de 1988, o índio, no Brasil, tem o direito de ser índio” (SOUZA FILHO, 2012, p. 107).

Aspectos legais dos documentos no Brasil

O século XVIII parece ter sido a origem histórica dos documentos no mundo ocidental. Da Matta (2002) associa sua criação a uma necessidade em “inventariar” recursos humanos disponíveis na sociedade, por meio da contagem e classificação de seus habitantes (DA MATTA, 2000, p. 50-51).

No Brasil não indígena, a uniformização e o monopólio de documentos de nascimento, casamento e morte pelo Estado ocorreu no século XIX, com a publicação de leis que disciplinam o tema. Até então, o ato de registrar esses acontecimentos era uma prerrogativa da igreja católica²⁵. Escravos e indígenas não eram documentados por seus nomes e filiação, sendo considerados apenas números para as estatísticas. Os escravos constavam nos registros oficiais como mercadorias compradas, vendidas, transacionadas. Eles não tinham “nome de família” ou registro, e sua subexistência na sociedade se dava exclusivamente pela ligação com seus donos, como explica Manuela Carneiro da Cunha, na obra “Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África” (2012).

Os indígenas eram igualmente subexistências e passam a ser catalogados de forma sistemática pelo Estado no início do século XX, com a criação do SPI. Segundo o Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911 (BRASIL, 1911), que regulamenta o órgão, um dos objetivos da assistência aos índios era o de “proceder ao levantamento da estatística geral dos índios, com declaração de suas origens, línguas, profissões e estudar sua situação atual, seus hábitos e tendências”. Dessa forma, seria possível identificar quantos eram e em quais condições, a fim de entender se os objetivos de civilização estavam sendo alcançados.

²⁵ Somente em 1861, por meio do Decreto nº 1.144, de 11 de setembro daquele ano (BRASIL, 1861), os casamentos religiosos passaram a ter “efeitos civis”, ou seja, começaram a valer para fins de disputas por sucessões e heranças.

5-82/88-10

MINISTERIO DA AGRICULTURA SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS INDIOS.

POSTO INDIGINA-FRANCISCO HORTA, 19 de Setembro de 1946.

AVISO MENSAL DE AGOSTO

POPULAÇÃO .Total do mez anterior.....654
 Registrados este mez..... 1
 Mortos durante o mez..... 0
 Entrada nao houve..... 655

ESCOLA DO POSTO. Alunos matriculados este mez.....0
 Matricula dos mezes anteriores.....10
 Frequencia durante o mez.....10
 Tendo havido 23 dias de aulas durante o mez corrente.

VISITAS DE PARTICULARES. Recebemos este mez somentes 4 visitas do Rv. Orlm do de Andrade com o fim de catequese.

ESTADO SANITARIO DOS INDIOS. Este tem sido melhor pois durante omez não houve nem se quer um caso de morte e todos os casos de doensas que ocorreram foram tratados com exito sem nenhuma perca.

MEDICAMENTOS FORNECIDOS. 2 vidros de colírio para dos de olhos
 2 pulgantes de sal amargo
 6 vidros de Ankilostominas e
 50 envelopes de Melhoral
 1 tubo de Algodao 2 tubos de Gaze
 2 latas de pomada Minancora
 2 vidras de agua Oxigenada

TRABALHO DOS DIARISTAS. Estes fizeram os seguintes trabalho durante o mez proximo findo. Rossaram mais 10.000 metros de mato para plantio de milho, plantaram 3.000 pés de mandioca, carpiram um terreno de 2.500 metros quadrados de mandiocal e tiraram 300 lascas de lenha para o consumo do posto. Serraram 271 metros de ripas, 27 metros de caibros, de pe roba, 22 mts. e 70centms. de esteios de arueira sendo esta madeira para a construssao de um nova galinheiro.

HORTA DO POSTO. Foram colhidos este mez 500 cabeças de alho tendo ainda boa parte para colher, a batatinha que foi plantada morreu toda com a geada deste ano, temos ainda cebola de todo ano, cenoura, nabo e etc.

GARRETOS. Foram transportadas da rossa ao posto 300 lascas de lenha e foram transportadas do mato para a serraria 3 toras de arueira.

CRIASÇA DO POSTO. Todos os animais do posto, tanto suinos como bovinos e equinos estaos gordos e fortes.

Francisco Horta
 Agente do posto

BR RJ M1571-125-088-088-10/52

Figura 13 – Relatório mensal produzido pelo posto indígena do SPI na reserva de Dourados, com dados sobre nascimentos, óbitos, transferências de indígenas de/para outras reservas e dados sobre frequência escolar e de trabalho. Documento acessado pela autora junto ao acervo on-line do Museu do Índio/Funai (2018).

As leis para os indígenas

O Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928 (BRASIL, 1928), marca a exclusividade do poder tutelar pelo Estado e extingue a tutela orfanológica. Até aquele momento, os indígenas eram considerados “órfãos”, ou seja, crianças, de forma que seus atos eram decididos por “juízes de órfãos” e outros poderes locais sem qualquer mediação do governo federal (SOUZA LIMA, 2015, p. 433).

O referido decreto classificava os indígenas como a) nômades; b) arranchados ou aldeados; c) pertencentes a povoações indígenas; d) pertencentes a centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com civilizados. Ele previa para todos os indígenas a realização de registros civis de nascimento, casamento e óbito, nos moldes da legislação vigente para os não indígenas²⁶. A diferença é que os que vivessem “promiscuamente com civilizados”, caso não se registrassem ou o fizessem após o prazo, estariam sujeitos a penalidades previstas pelo regime comum do registro, como pagamento de multas, por exemplo. Às outras “categorias” seria aplicada a legislação comum de registros civis “sempre que as circunstâncias permitirem”, ficando eximidas de penalidades. Ou seja, a obrigatoriedade do registro civil era aplicada somente aos indígenas da categoria “d”, os ditos integrados.

O decreto previa ainda que caberia ao SPI realizar os “trabalhos iniciais e subsidiários” do registro civil definitivo para os indígenas nômades, aldeados e pertencentes a povoações. Nesse caso o Serviço tinha como atribuição assentar nascimentos, casamentos e óbitos em livros próprios localizados em suas repartições e, posteriormente, comunicar o ato ao cartório mais próximo, para o processo definitivo do registro” (art. 13, § 1º).

No caso da realização de registros de indígenas “integrados” – ou seja, aqueles que viviam “promiscuamente” com civilizados – feita pelos cartórios de registro civil, estes tinham como atribuição comunicar posteriormente o SPI sobre o feito²⁷.

²⁶ Decreto nº 9.886, de 7 de março de 1888.

²⁷ Essa conduta se mantém nos dias atuais nas serventias de Mato Grosso do Sul. Todos os meses os cartórios comunicam a Funai sobre os registros de indígenas assentados em suas serventias, em atendimento à Resolução Conjunta nº 3/CNJ-CNMP, art. 2º, § 6º, e ao Provimento nº 18, de 4 de agosto de 2009, que acrescentou o art. 624-A ao Código de Normas da Corregedoria Geral de Justiça do TJMS.

A Coordenação Regional de Dourados conta com alguns registros dessa época em seus arquivos. O Museu do Índio, sediado no Rio de Janeiro, também disponibiliza por meio digital o acervo do SPI, pelo qual pode analisar alguns registros e comunicações aos cartórios, feitos pelas Inspetorias Regionais da região.

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA

Campo Grande, Mt.

Of.189/65

12 de outubro 1965

: Chefe da I.R.5 do S.P.I.
: Sr. Oficial de Registro Civil - N E S T A
: registro de nascimento

Solicito a gentileza de vossas providências no sentido de registrar o assentamento nesse Cartório da índia "Caiuá" abaixo, de acôrdo com o Decreto nº 5.484 de 27/6/28:-

MARIA AMELIA DE OLIVEIRA- nascida no dia 10 de Novembro de 1951, no P.I.Francisco Horta- Dourados, Mt.


PAI:- Etelvino Fernandes

MÃE:- Filomena Oliveira

AVÓS PATERNOS:- Ruberval Fernandes e Doralina Frei Andrade.

AVÓS MATERNOs:- Elias Valerio e Geraldina de Oliveira.

Atenciosas saudações


Walter Samari Prado

Chefe da I.R/5

BR R3M1 SPI-1R5-088-082-22-11

Figura 14 – Ofício da Inspetoria Regional (IR nº 5) que solicita a um cartório a lavratura do registro de nascimento de uma indígena Kaiuwá, à época com 13 anos de idade. Documento acessado pela autora junto ao acervo on-line do Museu do Índio/Funai (2018).

A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (BRASIL, 1973), conhecida como Estatuto do Índio, surgiu como resposta do regime militar brasileiro às pressões de organizações internacionais que lutavam por direitos humanos e pelos direitos indígenas (SOUZA LIMA, 2015, p. 439). Ela foi sancionada em 1973 e está vigente até o presente momento, em substituição ao Decreto 5.484, de 1928. Também possui teor assimilacionista e tutelar, em continuidade aos feitos do Estado republicano brasileiro. Assim como o referido decreto, o Estatuto do Índio também classifica os índios conforme suas condições de integração à comunidade nacional, sendo a) isolados; b) em vias de integração; e c) integrados. A lei mantém o entendimento de que nascimentos, óbitos e casamentos civis de indígenas em quaisquer condições sejam registrados de acordo com a legislação comum, por meio do registro civil, ou seja, aquele realizado em cartórios, “atendidas as peculiaridades quanto ao nome, prenome e filiação”.

A “legislação comum” é a Lei nº 6.015 de 1973, de Registros Públicos (BRASIL, 1973), que disciplina os registros de nascimento, casamento e óbito de indígenas e não indígenas, entre outros papéis públicos, em vigor até o momento. Ela foi promulgada 12 dias após o Estatuto do Índio e menciona, em seu art. 51, § 1º, que os indígenas “não integrados” não estão obrigados à inscrição do nascimento, que poderá ser feita em livro próprio da Funai. Ou seja, fica mantida a não obrigatoriedade a todos os indígenas, como nos moldes do decreto de 1928. Esse é o entendimento atual.



Figura 15 – Cartilha sobre Registro Civil de Nascimento para os povos indígenas no Brasil. Fotografia da capa feita pela autora (2018).

A Funai, em parceria com a Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, produziu em 2014 uma cartilha destinada a lideranças indígenas, gestores e registradores civis com informações básicas sobre registro civil de nascimento para os povos indígenas no Brasil. Em sua apresentação, o documento traz que:

Cidadãos e cidadãs indígenas têm o direito de declarar e afirmar sua própria identidade, conforme seus costumes e tradições, e podem fazê-lo, por meio da obtenção do RCN [Registro Civil de Nascimento]. No entanto, é relevante frisar que o RCN, embora seja um documento importante, não configura um requisito obrigatório para que os Povos Indígenas desfrutem dos direitos que lhes são assegurados pela Constituição Federal da República de 1988. Contudo, a partir da posse deste documento, cidadãos e cidadãs indígenas podem usufruir de direitos trabalhistas e previdenciários, realizar matrículas em instituições de ensino e obter acesso a programas sociais, como o Bolsa Família, acesso a crédito para o desenvolvimento de atividades produtivas, assistência técnica, etc. (FUNAI, 2014, p. 5)

O Estatuto do Índio traz que o registro civil “será feito a pedido do interessado ou da autoridade administrativa competente”. O artigo 13, por sua vez, prevê a existência de livros próprios na Fundação para os seguintes tipos de registros administrativos: de nascimentos e óbitos, da cessação de incapacidade, e de casamentos contraídos segundo os costumes tribais. O dispositivo prevê também que o registro administrativo emitido pelo órgão constituirá, quando couber, “documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente”. Caso o indígena não seja registrado em cartório, o registro administrativo pode se valer como um equivalente ao documento civil (Art. 13, parágrafo único).

O Estatuto do Índio e o decreto²⁸ de criação da Funai não trazem expressamente o uso do registro administrativo para fins estatísticos, mas esse entendimento, previsto durante os tempos de SPI, manteve-se pela instituição, apesar de, na prática, tais documentos nunca terem sido usados para este fim. A Funai nunca realizou levantamentos sistematizados e periódicos quanto à quantidade de indígenas no país por região, número de nascimentos, casamentos e óbitos, nem quanto ao seu “nível de integração”. Tanto é que atualmente não dispõe de dados populacionais fidedignos, o que faz da Sesai a fonte mais utilizada para obtenção desses números pelo país, ainda que não seja tão fiel à realidade, pois não reflete dinâmicas de mobilidade Kaiowá, por exemplo, somente nascimentos e óbitos por região, e não contabiliza indígenas que morem em áreas não regularizadas ou em contexto urbano, pois oficialmente não atende esses indivíduos, somente os “aldeados”.

O jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2012) considera o Estatuto do Índio um retrocesso em relação à tutela, se comparado com o decreto de 1928, pois “recria a ideia de emancipação e a possibilidade de devolução das terras indígenas ao Estado, justamente por seus titulares perderem a qualidade de índios” (SOUZA FILHO, 2012, p. 103). Segundo ele, apesar de o dispositivo anterior trazer “defeitos congênitos como a classificação dos índios segundo a proximidade com o Estado e o desprezo olímpico pelas diferenças culturais de cada povo” – violências reiteradamente cometidas pelo Estado brasileiro há 522 anos –, ele traz o poder

²⁸ Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, que “autoriza a instituição da ‘Fundação Nacional do Índio’ e dá outras providências”.

estatal não como um tutor que decide, mas que assiste os povos indígenas e que, em tese, deveria reger seus atos em conformidade com o interesse de seus assistidos.

O avanço dado pela Lei de 1928 perdeu-se na corrupção da burocracia brasileira. De fato, o exercício da tutela pelo SPI acabou por ser fonte de negociatas e desmandos, tendo sido desmantelado – é bem verdade que apenas formalmente – na década de 60, tendo sido então criada, para substituir, a Funai, em 1967. (SOUZA FILHO, 2012)

Entendo que do ponto de vista do acesso ao documento de “branco”, o texto legal de 1973 também representou um retrocesso, pois, apesar de prever que o registro civil poderia ser feito também a pedido do interessado – e não somente por intermédio do órgão indigenista, após este realizar “trabalhos iniciais e subsidiários” para a emissão do registro civil, como em 1928 –, o Estatuto reforçou a existência de livros de registros nas repartições do órgão indigenista oficial e trouxe a validade de tais registros administrativos como documento hábil para proceder ao registro civil ou para produzir efeitos similares ao de um documento civil, caso os indígenas não o tivessem. Em outras palavras, nem nos termos da lei esses registros teriam apenas fins estatísticos, pois eles se equivaleriam a um documento civil, na falta deste.

Importa dizer que, apesar dessa previsão legal da possibilidade de o indígena comparecer sozinho a um cartório e requerer seu registro civil, isso seria inimaginável na prática naquele período. Os indígenas eram tutelados pelo Estado brasileiro e não podiam, por exemplo, ingressar sozinhos em juízo na defesa de seus direitos. É de se imaginar que não teriam, igualmente, liberdade para requerer seu próprio registro junto a um cartório, sem a presença de um representante do órgão indigenista oficial.

A previsão legal do uso do registro administrativo da Funai como documento “hábil” para posterior assentamento de registro civil é a responsável por um dos grandes problemas que a Funai na região de Dourados enfrenta: a exigência de RANI pelos cartórios para realização do registro civil. Atualmente, mesmo com o fim oficial da tutela, os cartórios da região sul de Mato Grosso do Sul mantêm suas práticas tutelares e se negam a realizar registros de indígenas sem que eles possuam documento da Funai.

Desde a publicação do Estatuto do Índio, em 1973, o Capítulo III, que trata do registro civil, foi regulamentado apenas 29 anos depois, em 14 de janeiro de 2002, com a Portaria nº 3/PRES (FUNAI, 2002), que trata sobre os Registros Administrativos

de Nascimento (RANI) e de óbito (RAOI). O dispositivo é omissivo quanto ao assentamento de casamentos e da dita “cessação de incapacidade”. Entendo que este último foi, com razão, ignorado, por não ter sido recepcionado pela Constituição Federal, que põe fim à noção tutelar e assimilacionista do Estado brasileiro e reconhece os costumes e tradições dos indígenas, de forma que eles deixam de ser considerados capazes ou incapazes.

Entretanto, se fosse para estar em completa harmonia com o dispositivo constitucional, a Funai não teria por que reafirmar a continuidade de emissão de registros específicos para indígenas (não são eles pertencentes à comunidade nacional?). Tampouco deveria fazer menção, nessa portaria, à existência de antropólogos para “emitir eventuais laudos, nos casos de dúvida sobre a condição de indígena do indivíduo” (art. 18) – o que é visto como uma aberração após o fim do poder tutelar pelo Estado e o reconhecimento da autoidentificação dos povos indígenas.

As leis gerais

Com a equiparação de indígenas ao status legal dos não indígenas, livres da tutela a partir de 1988, a legislação comum que disciplina os documentos para os não indígenas é usada como subsidiária nos processos de emissão de documentos administrativos da Funai e seguida à risca, com algumas ressalvas, pelos cartórios para a emissão de registros civis para os indígenas. O ordenamento jurídico brasileiro disciplina, por exemplo, que há dois tipos de parentesco que podem constar nos registros: o natural, cujo vínculo é consanguíneo, ou o civil, resultante do casamento ou da adoção legal, conforme o art. 1.593 do Código Civil de 2002 – previsão que não recepciona as especificidades étnicas de parentesco dos Guarani e Kaiowá.

No capítulo IV, “Do nascimento”, a Lei de Registros Públicos (BRASIL, 1973) traz como, quando e onde deve ser feito o registro civil de nascimento, obrigatório aos não indígenas e facultado aos indígenas. Apesar de não ser obrigatório, não ter o registro civil não é uma opção, pois sem o documento os indígenas não podem acessar direitos sociais e ficam à margem da sociedade.

A Lei de Registros Públicos traz ainda que o registro deve ser requerido, em regra, pelos pais e responsáveis, em caso de menor de idade, que devem apresentar seus documentos pessoais, tais como RG, CPF, certidão de nascimento ou de casamento, bem como a Declaração de Nascido Vivo (DNV), emitida pelo hospital e entregue aos pais do bebê após o nascimento. O prazo para a realização do registro é de até 15 dias após o nascimento, prorrogáveis por até três meses para os lugares distantes mais de 30 quilômetros da sede do cartório.

Caso o registro não ocorra nesse período, ele é considerado “tardio” (art. 46). Nessa circunstância, a lei disciplina que a declaração seja registrada no local de residência do interessado e mediante a presença de duas testemunhas. Em caso de suspeita de “falsidade da declaração” do requerente e de suas testemunhas, o oficial do registro civil pode exigir “prova suficiente” (art. 46, § 3º) e, persistindo a suspeita, poderá encaminhar os autos ao juízo competente (art. 46, § 4º) (BRASIL, 1973).

A Resolução Conjunta nº 3, de 19 de abril de 2012, publicada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e Conselho Nacional do Ministério Público (CNMP) (BRASIL, 2012) a fim de regulamentar o assento de nascimento de indígenas nos Serviços de Registro Civil, traz que o tabelião cartorário, ao registrar indígenas “integrados” e “não integrados”, pode requerer a apresentação de RANI ou de requerimento da Funai, ou a presença de um servidor do órgão junto do indígena, tanto para registros dentro do prazo como para registros “tardios”. Apesar de a normativa ter sido publicada mais de 30 anos após a promulgação da carta constitucional, ela emprega termos preconceituosos e em desacordo com a Constituição Federal de 1988, como é o caso de “integrado” e “não integrado”.

Nos registros dentro do prazo, essa solicitação pode ser feita em caso de “dúvida fundada acerca do pedido de registro”. Para os registros tardios de indígenas, a resolução disciplina que eles podem ser realizados I) mediante a apresentação do RANI; II) mediante a apresentação dos dados, em requerimento, por representante da Funai a ser identificado no assento (BRASIL, 2012); ou III) na forma do art. 46, que disciplina o procedimento de registro tardio para não indígenas (mediante presença de duas testemunhas) (BRASIL, 1973).

Durante todo o ano de 2018, em que realizei atendimentos de documentação na CTL Caarapó, não tive conhecimento de nenhum indígena que tivesse conseguido

fazer seu registro civil sem a apresentação do RANI ou sem estar acompanhado por servidor da Funai, fosse esse registro requerido dentro ou fora do prazo legal. Em outras palavras, as dúvidas fundadas sempre existem quando se trata de registrar um indígena, e aplicar a eles o que é aplicado aos não indígenas – solicitar a presença de duas testemunhas, como traz o art. 46 – nunca é uma opção. Essa normativa reforça práticas tutelares e reaviva a função do órgão indigenista como um intermediador de todos os atos praticados pelos indígenas ao longo de sua vida civil.

O fluxo normal de atendimento entre os “não indígenas” para o assentamento do Registro Civil de Nascimento dentro do prazo legal se dá da seguinte forma: mãe e bebê saem do hospital com a DNV e se dirigem a um cartório de pessoas naturais para fazer o registro. A mãe e/ou o pai apresenta(m) seu(s) documento(s) civil(is) de identificação. Caso a mãe vá sem o companheiro, precisa apresentar também a Certidão de Casamento ou de união estável. Se o casal não tiver união formal, o pai precisa comparecer ao cartório ou a mãe precisa levar uma declaração de reconhecimento de paternidade assinada pelo pai e autenticada em cartório (SGUAREZI; BECKER, 2019).

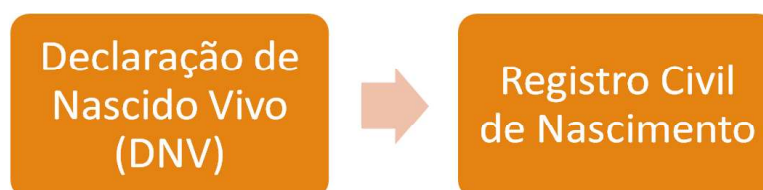


Figura 16 – Fluxo de documentos entre não indígenas. Ilustração produzida pela autora (2019).

Em se tratando da realidade dos Kaiowá e Guarani do cone sul de Mato Grosso do Sul, deparamo-nos com um fluxo mais tortuoso: portando a DNV, mãe e/ou pai procuram a Funai para realizar o RANI da criança e, posteriormente, vão ao cartório com o RANI para assentamento do Registro Civil de Nascimento. Além das constantes negativas dos cartórios em assentarem o registro civil sem o documento da Funai, entendo que a Funai também é procurada para intermediar esse processo pelos seguintes motivos: a) melhor diálogo com os indígenas; b) garantia da inclusão da etnia no documento administrativo e, posteriormente, no documento civil; c)

extrapolamento do prazo legal para assentar o registro civil somente com a DNV (de 15 dias prorrogáveis por até 3 meses, a depender da localidade).



Figura 17 – Fluxo de documentos entre os indígenas. Ilustração produzida pela autora (2019).

Importa dizer que não é incomum que a família tenha perdido a DNV, ou que nunca tenha possuído esse documento, em razão de a criança ter nascido em casa. No primeiro caso, é preciso solicitar uma cópia à maternidade; no segundo, é preciso requerer a emissão de uma DNV ao órgão municipal de saúde e/ou à Sesai, processos que são morosos e tornam o acesso ao documento civil ainda mais difícil. Pode acontecer de ambos os órgãos se negarem a fornecer a DNV, pois, segundo relatos que chegaram até mim, existem metas e punição a equipes de saúde da Sesai a depender do índice de partos ocorridos fora de unidades hospitalares (SGUAREZI; BECKER, 2019).

Em 2018, ao me deparar com tantos casos de indígenas que tiveram o assentamento de seus registros civis negados pelo cartório de Caarapó, produzi um documento que foi encaminhado à Corregedoria-Geral do Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul, responsável por fiscalizar os serviços notariais do Estado. Nele relatei uma ocasião em que acompanhei um indígena para realizar seu registro civil tardio, e o tabelião se negou a fazê-lo, inclusive se negou a fornecer uma negativa por escrito, alegando que eu precisaria solicitá-la também por escrito. Informei no memorando que os registros tardios de indígenas nunca eram realizados sem a apresentação do RANI ou sem o acompanhamento de um servidor da Funai, e que todos os procedimentos emperravam em tais “dúvidas fundadas”. A Corregedoria respondeu o ofício endossando a postura daquele cartório, afirmando que os tabeliães tinham o direito de agir daquela forma, visto que são comuns os casos de registros de indígenas paraguaios e de crimes de falsidade ideológica circundando tais registros.

Quanto à mudança de nome, a legislação disciplina que ela pode ocorrer até um ano após o interessado atingir a maioridade, por qualquer motivo, sem a necessidade de ação judicial, ou, após esse período, pelas seguintes razões, mediante sentença judicial: caso o prenome exponha o portador ao ridículo ou contenha erro gráfico; para incluir apelido público notório ou nome (ex: Xuxa, Lula); alteração do prenome pelo uso prolongado e constante; alteração por conta da pronúncia; por conta da homonímia (ou seja, quando coincide com o nome de outra pessoa, e isso possa trazer prejuízos a cadastros oficiais); alteração de nome estrangeiro; alteração para proteção da vítima ou testemunha; alteração por conta da adoção (tanto do prenome quanto do nome de família, após a devida sentença judicial que reconheça o vínculo da adoção).

A doutrina é consonante no entendimento de que a mudança de nome exige que o interessado percorra um difícil caminho de burocracias, que necessariamente passa pelas vias judiciais. A Resolução Conjunta nº 3 do CNJ e CNMP traz a previsão de mudança de nome nos registros de indígenas, “nos casos em que haja alterações de nome no decorrer da vida em razão da cultura ou do costume indígena” (art. 3º, § 2º) (BRASIL, 2012), mas esta também deve ser solicitada pela via judicial. Seria pertinente um trabalho acadêmico mais aprofundado que trouxesse números obtidos com cartórios de registro no Estado que apontem o número de processos judiciais para retificação de nome movidos por indígenas.

Em minha experiência com atendimento à documentação na Funai não tive conhecimento de nenhum indígena que tenha solicitado e conseguido a mudança de nome judicial em seu registro civil. Se muitos chegam até a idade adulta sem um registro civil, por toda a dificuldade que acessar esse documento implica e não recorrem à justiça para obter esse documento, pois a justiça não é acessível, buscar as vias judiciais para mudar de nome seria então inviável.

Os documentos emitidos pela Funai

São os documentos mais solicitados atualmente pelos indígenas na Funai: o assentamento de novos RANIs e RAOIs e as respectivas segundas vias; a emissão de Certidão de Atividade Rural (CEAR), que é um documento exigido pelo INSS para concessão de benefícios a segurados especiais; a emissão de segunda via de Registros Administrativos de Casamento de Índio (RACI) – que nunca foram regulamentados pela Funai, e por essa razão já não são produzidos, mas foram registrados pela Coordenação Regional de Dourados até a primeira década dos anos 2000. Em alguns casos, os indígenas procuram a Funai para realizar novos registros de casamento – o que é sempre negado –, geralmente a fim de comprovação de união para fins previdenciários, ou por exigência de igrejas pentecostais.

Os registros de casamento não são a única irregularidade na produção de documentos envolvendo a Funai. A outra é a confecção do RG da Funai, uma prática que existiu em algumas regiões do país²⁹, como forma de atender às demandas de outros órgãos públicos por documentos indígenas com foto. Segundo relatos de colegas da Funai na região, o RG da Funai começou a ser emitido – sem nenhuma previsão legal – porque o Governo do Estado exigia que os indígenas apresentassem um documento com foto para poderem receber cestas de alimentos por ele fornecidas.

Em Mato Grosso do Sul, a emissão de RGs na Funai teria começado em 1971, em Campo Grande, segundo relata o antropólogo e servidor da Funai lotado no município, Patrik Adam Alves Pinto, em sua dissertação de mestrado defendida em 2020.

Isso originou porque o indígena pegava o RANI, ele dobrava e colocava no bolso, né? Aí, o que acontecia? Com o suor, em pouco tempo, ele rasgava. Aí, foi quando a 9ª DR [Delegacia Regional da Funai] criou, né? Foi criada aqui por nós essa identidade. [...] nós criamos esse modelinho, justamente para facilitar pro índio, quando ele fosse trabalhar ou viajar, fosse mais flexível colocar no bolso do que o RANI, né? Porque o RANI é uma folha de tamanho

²⁹ Servidores em Mato Grosso do Sul afirmam que o Estado teria sido o único a emitir o RG da Funai, entretanto, em uma rápida busca ao Sistema Eletrônico de Informações (SEI), encontrei um plano de trabalho das CTLs de Ji-Paraná (RO), datado de março de 2022, que menciona a existência de “carteira de identidade indígena expedida antigamente pela Funai” naquela região, usada ainda hoje pelos povos indígenas Gavião e Arara. Segundo o documento, a unidade busca, nesse plano de trabalho, “despertar um interesse maior no sentido dos indígenas buscarem regularizar sua documentação básica (...). Pois o apego que possuem à carteira de identidade da Funai muitas vezes dificulta o trabalho da CTL, que explica que essa carteira da Funai não tem mais valor, porém muitos ainda possuem essa carteira e continuam fazendo uso, até que quando encontram barreiras junto ao banco e outras instituições, buscam pela emissão da RG civil” (FUNAI, 2022).

sulfite, então, fica muito mais difícil de guardar, né? (SERVIDOR TERENA, 2019 *apud* PINTO, 2020)

Nos arquivos da Coordenação Regional de Dourados, o primeiro RG emitido data de 1998 – porém tive conhecimento de cédulas mais antigas emitidas pela Funai de Amambai. Em Dourados, os RGs deixaram de ser emitidos em 2012, porém até hoje alguns indígenas solicitam novos RGs (e não são atendidos), e outros órgãos, por desconhecerem a “ilegalidade” desse documento também o tratam como algo confiável. Por exemplo, não é incomum que os cartórios se utilizem, além do RANI, também deste documento a fim de obter informações como data de nascimento, filiação, nome e prenome do requerente, para assentamento do registro civil. Ou pior: não realizam o registro civil enquanto o indígena não comparecer trazendo, além do RANI, o RG da Funai.



Figuras 18 e 19 – RG da Funai emitido em 1988, pelo Posto Indígena (PIN) de Amambai, subordinado à Administração Regional de Amambai (esq.) e RG da Funai emitido em 2001 pelo Núcleo de Apoio Local (NAL) de Dourados. Fotografias editadas pela autora (2018).

Figura 20 (Top Left): IDENTIDADE Nº 11.071/ADR/AMB/MS. ALDEIADO EM Reserva Indígena Dourados. Não Alfabetizada Ass. do Portador.

Figura 21 (Top Right): Ministério da Justiça FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO ADR/AMAMBAI/MS Reg. Nasc. nº. 9.305 L. 29 F. 6-V. FUNAI. NOME, FILIAÇÃO, E DE NASCID O AOS 18 DE julho DE 1940, EM PIN Dourados/Dourados/MS., CÚTIS Morena TRIBO: Kaiowá, AMAMBAI-MS 07 de agosto de 1997, Valdir Evangelista Araújo Adm. Regional Substituto Port. 391/Pres/97 de 25/04-97.

Figura 22 (Bottom Left): Ministério da Justiça Fundação Nacional do Índio Administração Executiva Regional Campo Grande - MS. FUNAI. NOME, IDENTIDADE Nº 0067/FUNAI -x-x-, CPF, ALDEADO EM Cerro-Y-Guia Lopes MS, EXPEDIDA EM 28 de julho-2006.

Figura 23 (Bottom Right): FILIAÇÃO, PAI, MÃE, DATA NASC. 16-Outubro-1976., LOCAL Ald. Pirakuá/B. Vista MS, MUNICÍPIO Bela Vista-MS, CÚTIS Parda SEXO Masculino, ETNIA C A I U Á -x-x-x-x-, ASSINATURA DO IDENTIFICADO, ADMINISTRADOR REGIONAL Olavar Brasil N. de Oliveira, Chefe Subs. Núcleo de Apoio Local de Bonito-MS/FUNAI, Port. nº 343/Pres de 22/03/06.

Figuras 20 e 21 – RG da Funai emitido em 1997 pela Administração Regional de Amambai (acima) e RG da Funai emitido em 2006 pelo Núcleo de Apoio Local (NAL) de Bonito, subordinado à Administração Regional de Campo Grande. Fotografias editadas pela autora (2018).



Figura 22 – RG da Funai emitido na década de 1990 (ano ilegível), pela Administração Regional de Amambai. Fotografias editadas pela autora (2018).

Os documentos pela ótica das teorias não indígenas

Em cada esquina que eu passava um guarda me parava
 Pedia os meus documentos e depois sorria
 Examinando o 3x4 da fotografia
 E estranhando o nome do lugar de onde eu vinha
 (Belchior, Fotografia 3x4)

Ao analisar a relação dos brasileiros com os documentos, que seriam a “mão visível do Estado”, DaMatta (2000) afirma que eles possuem três características principais: a) são oficiais, federais e nacionais, ou seja, sua emissão é centralizada em determinados entes; b) preocupam e são muito importantes, pois obtê-los é algo trabalhoso e “ninguém quer correr o risco de ser preso ou ter problemas com as autoridades, sobretudo com a polícia, por não ter documentos” (DaMatta, 2000, p. 54); e c) assim como as pessoas, estão hierarquizados: o documento mais importante é a certidão de nascimento, porque ela é geradora de outros documentos. Em seguida, está a carteira de identidade. Sem ela não é possível obter o título de eleitor, a Carteira de Trabalho e Previdência Social (CTPS) e a Carteira Nacional de Habilitação (CNH), por exemplo.

Segundo o referido autor, a valorização dos documentos é retrato de uma profunda preocupação social com o controle e a hierarquização dos indivíduos, “em

uma flagrante limitação da cidadania na sua concepção burguesa ou liberal mais idealizada” (p. 62).

A obrigatoriedade de possuir um documento, central na vida moderna, estaria na contramão do que ocorre nas sociedades indígenas, segundo o autor, onde todos se conhecem e a impessoalidade universalista “é indesejável, senão praticamente impossível” (p. 39). Essa impessoalidade, segundo o autor, contempla a individualidade, a formalidade e a documentação escrita. Ao trazer esse argumento para a realidade local dos Guarani e Kaiowá, entendo que, também entre eles, o anonimato e a singularidade podem ser malvistas socialmente, considerando o forte sistema de parentesco e a necessidade que todos os indivíduos têm de fazer parte de uma parentela – não existe Kaiowá sem parentes, como diz o professor Levi M. Pereira. Entretanto a mobilidade entre os indivíduos é grande, e a densidade populacional é alta nas áreas da região, o que poderia conferir a alguns indivíduos um anonimato relativo. Também devido ao histórico de interação com os não indígenas na região e a necessidade de possuírem documentos sob pena de não existirem formalmente para o Estado – e, com isso, não terem acesso a direitos básicos –, a documentação escrita há muito faz parte do cotidiano Kaiowá, de forma que não é indesejada, pelo contrário, é muito benquista.

DaMatta afirma que mesmo com a instituição da burocracia formalizada em documentos, que possuem um caráter impessoal e universalista, ainda vivemos o “dilema brasileiro”, segundo o qual “de um lado amplia o anonimato que iguala e exige ‘documentos’ e, do outro, sustenta e faz renascer a pessoalidade que hierarquiza e dispensa os papéis pelo uso do ‘você sabe com quem está falando?’” (2002, p. 43).

Mariza Peirano (2006), em seu texto “De que serve um documento?”, explica a utilidade dos dispositivos: “facilitam o ato de contar, somar, agregar a população (e, assim, taxar a riqueza e controlar a produção), ao mesmo tempo em que identificam o indivíduo – para fins de conceder direitos e exigir deveres” (2006, p. 26).

Ao mesmo tempo em que ter um documento torna o cidadão visível, passível de controle e legítimo para o Estado, aquele que não o possui, afirma a autora, sofre do efeito inverso: “o de remover, despossuir, negar e esvaziar o reconhecimento social do indivíduo” (PEIRANO, 2006, p. 27)

Assim como DaMatta, ela também ressalta que ter documentos é uma tarefa difícil. “A obtenção de documentos é objeto de protocolos caracterizados por angústia, tensão, e, com frequência, sacrifícios” (p. 27). Se a tarefa já é complicada para os não indígenas, que dirá para os Kaiowá e Guarani, que compõem o presente estudo, que enfrentam dificuldades pelo idioma, pelas especificidades étnicas e pelo racismo de Estado do qual são vítimas. E mesmo que em um mundo distópico e igualitário não houvesse barreira linguística ou racismo, o processo para obtenção do documento, somente pelo fato de serem indígenas, já seria igualmente complicado e com mais etapas a serem percorridas, como demonstrei anteriormente neste trabalho: com a DNV, os não indígenas vão ao cartório e registram o bebê. Os indígenas Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul, por sua vez, portando a DNV (quando a possuem), precisam buscar a Funai, obter o RANI, e somente então solicitar o registro civil junto ao cartório.

Ao relacionar a discussão dos documentos com conceitos da semiótica, Peirano traz ainda a noção de “mágica” que os documentos podem carregar, como se produzissem efeitos em si mesmos.

O vínculo entre o indivíduo e o documento que o identifica, portanto, não é apenas de representação, mas também de contiguidade e/ou extensão. Quando o indivíduo perde sua “identidade”, essa experiência é verdadeira em vários sentidos (PEIRANO, 2006, p. 34).

Peirano relata dois casos que exemplificam essa dinâmica: um, de uma mulher que foi assaltada e encontrou seus documentos no chão, o que a deixou indignada, como se ela se visse “jogada no meio da rua”; e outro, de uma mulher que quis se vingar do marido e escondeu os documentos dele, danificando-os em seguida. “Essa história, forçosamente selvagem, parece autoexplicativa: aqui, os documentos são o marido na expressão mais óbvia da magia simpática” (p. 33).

A jornalista e antropóloga Fernanda da Escóssia acompanha desde 2002 histórias de pessoas sem documento no Rio de Janeiro – primeiro como repórter, e, depois, como pesquisadora. Em sua tese de doutorado, que virou livro (2021), ela relata inúmeros casos de brasileiros que passam anos sem ter nenhum documento de identificação, à margem do Estado, sem poder acessar políticas públicas, sem poder passar por uma consulta médica, sem poder frequentar uma escola, ter um emprego formal, entre tantas outras consequências que a falta de um documento faz para um

brasileiro, seja ele indígena ou não indígena, como abordo ao longo deste trabalho direcionado aos povos indígenas Guarani e Kaiowá.

Com frequência essas pessoas entrevistadas por ela se definem como “zero à esquerda”, “cachorro”, “um nada”, entre outras expressões que ilustram a imagem que esses brasileiros têm de si, “como alguém sem valor, cuja existência nunca foi oficialmente reconhecida pelo Estado – e que, portanto, até aquela altura da vida não se constituiu em sujeito de direitos”. (ESCÓSSIA, 2021, p. 39)

Segundo a autora, na introdução de seu trabalho, “na ausência da documentação, esse indivíduo relata ter sobre si o conceito de uma não pessoa, uma pessoa que não existe; ao mesmo tempo, surge uma ideia de Estado – um ente capaz de, pela documentação, transformá-lo em alguém”.

Além de buscarem o documento para, com ele, conseguirem acessar direitos, esse processo também revela em muitos brasileiros não documentados o desejo de saberem sua história: quem são seus pais, seus irmãos, por que nunca foram registrados, entre outras perguntas que contam a trajetória de toda uma vida.

Escóssia realizou sua pesquisa de campo junto ao “ônibus da Praça Onze”, no centro do Rio de Janeiro, uma parceria entre dois projetos do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro, a Justiça Itinerante e o Serviço de Promoção à Erradicação do Sub-Registro de Nascimento e à Busca de Certidões, “com a finalidade de reduzir o chamado sub-registro, a proporção de pessoas sem certidão de nascimento” (ESCÓSSIA, 2021, p. 13).

Semelhante ao que ocorre com os Kaiowá e Guarani que buscam obter seu documento de identificação, entre essa população por ela analisada existe o que ela chama de “síndrome do balcão”, expressão muito utilizada por uma assistente social do projeto e que a pesquisadora incorporou como “categoria nativa” à sua etnografia.

Com essa expressão [...] a assistente social se referia às dificuldades enfrentadas por quem buscava documentos e, especificamente, ao modo como o funcionamento dos balcões – usados por ela como sinônimos de instâncias estatais – atrasava a busca (ESCÓSSIA, 2021, p. 64).

Os Guarani e Kaiowá também vivenciam cotidianamente essa síndrome na busca por seus documentos de identificação, em um processo que pode se iniciar na Funai e passar por inúmeros outros estabelecimentos, tais como polo base da Sesai, Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), cartório de registros civis, Defensoria Pública do Estado ou Defensoria Pública da União (DPU).



Figura 23 – Um dia normal de atendimento no antigo posto da Funai na aldeia Te'yikûê. Fotografia publicada na reportagem da Agência Pública (2019).

Os documentos para os Mamaindê nhambiquara

Foi entre os nhambiquara, durante uma expedição ao Brasil, em 1938, que Lévi-Strauss apreendeu importantes reflexões sobre a relação dos povos indígenas na América do Sul com a escrita. Entre as lições aprendidas e destacadas pelo autor está a ideia de que a escrita, apesar de parecer favorecer a comunicação, favorece mesmo a servidão (LÉVI-STRAUSS, 2016 p. 319). Para o autor, a luta contra o analfabetismo nas sociedades ocidentais tem relação direta com o “controle dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso que todos saibam ler para que este possa afirmar: ninguém deve alegar que desconhece a lei” (LÉVI-STRAUSS, 2016, p. 320). A produção da documentação civil pelo Estado se relaciona com o controle por meio da escrita, já que o documento é sempre escrito e a população indígena, com tradição oral, encontra maiores dificuldades no conhecimento e acesso aos documentos. Por

outro lado, as sociedades indígenas podem dar sentidos próprios e se relacionar de modos específicos com os documentos.

Décadas mais tarde, Joana Miller, ao estudar os Mamaindê (MILLER, 2007; 2015), um grupo nhambiquara do noroeste de Mato Grosso, e a relação que eles estabelecem com documentos, insere os dispositivos como pertencentes a categorias ontológicas nativas, da mesma forma que os enfeites corporais.

Tanto a carteira de identidade quanto os enfeites são objetos importantes, e essa importância está relacionada ao perigo de perdê-los e às complicações enfrentadas pela ausência dos enfeites e do documento. Os enfeites corporais podem ser roubados pelos espíritos da floresta, e a carteira de identidade, caso perdida por algum descuido, pode resultar em problemas com a polícia.

Quando os brancos perdem a sua carteira de identidade, a polícia os leva presos, argumentando que sem este objeto eles não são ninguém. O mesmo se passa [...] quando os espíritos da floresta roubam os enfeites dos Mamaindê: eles os escondem dentro de buracos na floresta e, deste modo, o espírito (*yauptidu*) da pessoa fica preso. Ela adocece, não reconhece mais os seus parentes. “Sem os seus enfeites, ela não é ninguém”. (MILLER, 2015, p. 553)

A autora argumenta que a carteira de identidade está longe de ser concebida como um símbolo identitário ou de representação, mas sim algo que remete às noções de alteridade e de transformação, por isso a descreve como uma “carteira de alteridade”. “Assim como os ornamentos corporais, a carteira de identidade é um índice das relações que constituem a pessoa neste contexto etnográfico, mais do que um símbolo que a representa” (p. 555). Apesar de não ter o poder representativo, o documento de identidade é considerado parte constitutiva do indivíduo que o porta.

Ao relacionar a carteira de identidade com os enfeites, Joana Miller não busca desvincular o documento do contexto histórico particular que inseriu os indígenas na burocracia, em relações claramente assimétricas com o Estado, mas traz as reflexões pensadas pelos próprios Mamaindê, que a associam a um objeto xamânico. De posse do documento, eles podem ser reconhecidos como semelhantes pela polícia, assim como o xamã, que, de posse dos enfeites dos mortos, passa a ser visto como um semelhante por eles (p. 562-563).

O objeto é indispensável para que os indígenas atravessassem fronteiras e transitem na cidade, funcionando como uma espécie de “passaporte” – categoria

apreendida também por Gordillo (2006), ao analisar a relação dos Toba e Wichi com os documentos de identidade, como mencionarei no próximo subitem deste trabalho. Durante o período em que realizou seu trabalho de campo, Miller observou que os Mamaindê, residindo próximos às fronteiras de Mato Grosso e Rondônia, eram sempre demandados pelos policiais por seus documentos quando iam até as cidades fazer compras, buscar atendimento médico ou receber auxílios de programas assistenciais do governo (p. 563).

Essa comparação dos enfeites e dos documentos como passaportes encontra relação com o uso dos documentos pelos Kaiowá. De posse do documento, eles podem transitar, figurativamente, da condição de “nativos” para a de brasileiros, e com isso acessar políticas públicas disponíveis a todos os cidadãos. Ter um documento de identidade, diferentemente de um passaporte, não identifica os Kaiowá e os Mamaindê como estrangeiros “em territórios habitados por outras gentes” (MILLER, 2015, p. 565), mas os torna conterrâneos.

Em alguns casos o documento também é usado para diferenciá-los como indígenas e, com isso, dar acesso a políticas específicas para essa população, como é o caso das cotas raciais. Entretanto, como mencionei anteriormente, observo que entre os Kaiowá, devido ao fato de muitos estarem em condição de sub-registro, sem sequer possuírem o documento da Funai (o que, em geral, difere da realidade dos Guarani e Terena), o mecanismo em questão opera mais como um identificador de semelhanças – com o documento, o Kaiowá é também um “brasileiro” – do que de diferenças.

Os documentos para os Toba e Wichi do Chaco argentino

O professor de antropologia Gastón Gordillo (2006), durante seu trabalho de campo com os Toba e Wichi do Chaco argentino, notou que os indivíduos possuem o estranho hábito de sempre querer mostrar seus documentos de identidade, sem que o interlocutor tenha pedido, e sem a intenção de dar “carteirada”, como se faz no Brasil, e pedir favores em troca disso. Gordillo chama esse fenômeno de “fetichismo de Estado”, um tipo similar de fetichização ao teorizado por Karl Marx: o fetichismo de mercadoria.

A primeira diferença entre o fetichismo da carteira de identidade e o de mercadoria, segundo Gordillo, está na não generalização. As pessoas que não estiveram sujeitas a formas profundas de marginalização por não possuírem documentos comumente usam os documentos de Estado como símbolos de cidadania sem necessariamente fetichizá-los. No Chaco, entretanto, muitos indígenas veem a carteira de identidade não simplesmente como símbolos, mas como algo mais: potentes objetos que, em si mesmos, formam o resultado de processos sociais.

A outra diferença está no fato de que as carteiras de identidade não são mercadorias, objetos com valor de uso e de troca, nem produtos da mão de obra indígena. Consequentemente, explica Gordillo, o estranhamento associado às carteiras de identidade não resulta do trabalho alienado, mas de uma distinta separação entre cidadãos e não cidadãos.

Por fim, a terceira principal diferença está em que, enquanto no fetichismo de mercadoria o vínculo entre a mercadoria e seu produtor tende a ser apagado, o fetichismo da carteira de identidade depende, em certo nível, de manter a conexão entre esses objetos e o Estado. Ou seja, enquanto o fetichismo de mercadoria cria a aparência de objetos potentes, flutuantes, desvinculados do trabalho, o fetichismo da carteira de identidade cria a aparência de objetos potentes ancorados na produção do Estado (GORDILLO, 2006, p. 163-164).

Entre os Toba e Wichi do Chaco argentino, essa prática está relacionada a um histórico de violações de direitos que esses grupos étnicos sofreram desde a chegada dos colonizadores. Violações essas ligadas ao fato de eles não terem documentos. Em um primeiro momento histórico, esses grupos experienciaram a violência do exército, a invasão de terras pelos colonos crioulos, o trabalho nas plantações de cana, a missionação anglicana e a marginalização prolongada de direitos políticos.

Alguns indivíduos Toba e Wichi lembram da sua falta de documento como uma condição ontológica que, aos olhos dos agentes de Estado e colonos, merece punição violenta. É como se a violência sofrida fosse uma penalidade por terem falhado em produzir provas escritas de sua confiabilidade (GORDILLO, 2006, p. 168). Angelino, um homem Wichi, relatou ao autor: “Nós não tínhamos documentos, por isso eles nos matavam. Eles têm uma lei que diz que aqueles que não têm documento não valem nada; são como animais, como coelhos. Por isso os crioulos nos matavam”.

Até 1900, os indígenas do Chaco se relacionavam apenas ocasionalmente com documentos escritos. Com a invasão de seus territórios pelo exército argentino, o governo começou a fornecer “certificados de bom comportamento”. A princípio, esses documentos eram escritos à mão pelos oficiais do exército e diziam que aquele indivíduo indígena era confiável e bem-intencionado. Esses documentos eram chamados de “passaportes”, pois permitiam o trânsito dos indígenas no território argentino sem que fossem vítimas de violência por parte do exército. Já em um segundo momento, agentes não estatais também começaram a produzir esses documentos, como proprietários de terras, comerciantes, exploradores e missionários – pessoas influentes e que eram respeitadas pelos oficiais do exército. O autor traz o seguinte relato:

Em agosto de 1899, um cacique Toba chamado Caballero se encontrou com o governador de Formosa e recebeu dele um ‘passaporte’ escrito à mão, que dizia: “Nesta data, cacique Caballero retorna ao interior do território. É recomendado que todas as autoridades de trânsito tratem ele com toda a devida consideração que *un cacique amigo*, que é respeitoso com as leis e autoridades da nação, tem direito. É recomendado que o mesmo tratamento seja dado aos índios que o acompanham” (WRIGHT, 2003, p. 146 *apud* GORDILLO, 2006, p. 166. Tradução livre).

Os indígenas Toba e Wichi também obtinham documentos semelhantes ao trabalhar em plantações de cana. Eram espécies de certificados de trabalhos que provavam que esses homens eram “diferentes” dos demais indígenas que os militares buscavam atacar. Foi também com a produção de registros de trabalhadores na cana que os indígenas passaram a adotar nomes e sobrenomes espanhóis, uma espécie de imposição dos fazendeiros, segundo o autor.

A fetichização dos documentos de identidade do Estado se inicia, segundo o autor, nessa relação com o trabalho nos canaviais. Os indígenas consideram que eram mais explorados que os não indígenas por não possuírem documentos. Segundo Gordillo, os trabalhadores não indígenas eram, em sua maioria, bolivianos, estrangeiros, que provavelmente também não portavam documentos argentinos, mas os indígenas presumiam que eles tinham, pois eram “bem-sucedidos” e trabalhadores “ricos” (GORDILLO, 2006, p. 170).

O indígena Mariano, interlocutor de Gordillo, associa os documentos pessoais à principal força por trás da “riqueza” dos bolivianos. O grande período em que os

Toba ficaram sem documentos é, por sua vez, o principal fator que explica a atual “pobreza” de seu povo. Segundo ele,

Os bolivianos tinham documentos, por isso eles ficaram ricos. Agora eles estão vendendo roupas em Juárez... Se no passado nós tivéssemos documentos, nós poderíamos ter muitas coisas. Como nós não tínhamos documentos, nós temos poucas coisas (GORDILLO, 2006, p. 170).

No final dos anos 1930 o governo argentino iniciou os trabalhos para prover documentação aos indígenas, o que se consolidou efetivamente em 1947, com o governo Perón. Foram iniciadas campanhas de documentação em diferentes partes do país, mas elas tiveram alcance limitado, e a maioria dos indígenas se mantiveram sem documentos por, ao menos, mais duas décadas. Somente durante a ditadura militar argentina, em 1968, o acesso ao documento pelos indígenas foi massivo, segundo o autor. Essas medidas eram parte de um esforço do governo em expandir o aparato de vigilância e legibilidade do Estado em regiões sensíveis de fronteira, e teve como uma das primeiras consequências o alistamento militar de jovens indígenas.

As identidades não especificam a etnia, somente o nome, a data de nascimento, o gênero e uma foto 3x4 de seu portador. Os nomes usados no documento foram os prenomes e sobrenomes espanhóis, inventados nos registros nos engenhos. Muitos indígenas sequer sabiam sua data de nascimento, e o governo estimava um ano, com base na idade aparente do portador. Ter um documento se tornou quase sinônimo de personalidade. Gordillo relata que entre os Mapuche, maior povo indígena na Patagônia, muitos lembram que as carteiras de identidade “nos tornaram pessoas” (p. 171).

O histórico de colonização e violência sofrida pelos indígenas argentinos possui semelhanças com o processo ocorrido no Brasil. Ao analisar o estudo de Gordillo, percebo que as relações que os Kaiowá e Guaraní estabelecem com os documentos são, em alguns pontos, semelhantes às relações dos Toba e Wichí com os dispositivos em questão. Não encontrei registros históricos que apontassem a presença de documentos de identificação para os Kaiowá antes do século XX, porém a criação do dispositivo pelo SPI, reiterada posteriormente pela Funai, teve como finalidade prática funcionar como um passaporte, de forma a controlar o trânsito dos indígenas entre a reserva e as suas antigas terras, agora na condição de peões, visto que esse fluxo

incomodava ao Estado e aos não indígenas. Também com um documento, o órgão indigenista oficial poderia “protegê-los” das violências infligidas pelos proprietários de terra – ao menos essa era a intenção do SPI, mas o que se viu na prática foi somente uma monopolização da violência pelo Estado.

Observo que mesmo na atualidade ter um documento é motivo de orgulho pelos Kaiowá, como constatou Gordillo com os Toba e Wichi, e isso se deve a um passado – em alguns casos muito recente – em que esse direito lhes foi negado. Em outros casos sequer é um passado, mas um presente, quando muitos indivíduos ainda se encontram em situação de sub-registro.

Quanto à dinâmica dos nomes espanhóis, percebo semelhanças com a dinâmica dos nomes brasileiros nos documentos de identificação dos Kaiowá. Um indígena com cerca de 80 anos me relatou que seu prenome “Carlito” foi pensado por sua mãe, em homenagem a um paraguaio com quem trabalhava nas plantações de erva-mate – o que faz entender que, assim como no Chaco argentino, o repertório de nomes brasileiros possivelmente tenha surgido do contato com os não indígenas no trabalho nas fazendas. Outros relatos que ouvi dão conta de que alguns nomes “de branco” eram sugeridos pelos próprios funcionários do SPI e posteriormente da Funai. Aprofundarei a questão dos nomes no próximo capítulo.

Os documentos para os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul

Até por volta dos anos 1990, ter documento não era uma grande questão para os Guarani e Kaiowá, pois as parcas políticas públicas existentes podiam ser acessadas sem a apresentação de um registro civil ou uma carteira de identidade, de forma que os “aldeados” tinham somente o RANI, e os “não aldeados” nem isso, não sendo atendidos por nenhuma política pública. Esse cenário começa a mudar, entre outras razões, pela formalização do trabalho nas usinas de cana, pela implementação da educação escolar indígena, que exigia a documentação para fins de matrícula, e outras políticas públicas tais como o Programa Bolsa Família e a entrega de cestas de alimentos para os povos indígenas, como forma de combater os grandes índices de desnutrição infantil.

A partir dos anos 2000, momento que se potencializou a emissão de documentos administrativos para os indígenas na região, houve também um grande número de queixas por parte da Previdência Social em Mato Grosso do Sul e demais estados da Federação, devido a fraudes previdenciárias usando documentos administrativos para os indígenas, visto que, como mencionado em outros momentos neste trabalho, esses documentos eram e, em algumas situações, ainda são emitidos sem muito rigor. Servidores da Funai chegaram a responder penalmente por emitirem documentos de indígenas com idades falsas para fins de aposentadoria (BRASIL, 2006, p. 4). Em 2002, com a publicação da Portaria que regulamenta a emissão do RANI e do Registro Administrativo de Óbito de Índios (RAOI), a Funai passou a proibir a emissão desses documentos “para outros casos que não os próprios nascimentos e óbitos” (art. 20 da Portaria nº 003/2002/PRES-Funai), o que gerou grandes problemas para os indígenas, pois a emissão dos documentos pela Funai se tornou mais restrita. Nesse movimento, intensificou-se a exigência do documento civil por parte dos órgãos públicos e outros agentes. Então, se antes era possível, por exemplo, tirar uma CNH ou abrir e movimentar conta em bancos somente com o RG da Funai, isso mudou, e passou a ser exigida a apresentação do RG civil, feito somente após o Registro Civil de Nascimento.

Essa mudança na burocracia foi marcada por resistência por parte dos indígenas, principalmente os mais velhos, pois havia uma crença de que, ao tirarem o documento civil, passariam a ser vistos como “civilizados” e “integrados à comunhão nacional”, como aponta um relatório do MPF produzido pelo perito antropólogo Marcos Homero Ferreira Lima. Diversas reuniões foram feitas com os indígenas, Funai, MPF, entre outras autoridades, e o assunto foi debatido em alguns *aty guasu* na primeira década dos anos 2000. “‘Deixar de ser índio’, portanto, constituía um medo atrelado ao possuir o registro civil e a carteira de identidade civil, motivo pelo qual muitos indígenas passaram a postergar a sua emissão” (BRASIL, 2015, p. 25).

Alexandra Barbosa da Silva (2007) relata uma discussão sobre o tema, ocorrida em um *aty guasu* em 2005 na reserva de Takuapiry, município de Coronel Sapucaia (MS). Segundo a antropóloga, alguns indígenas se manifestaram defendendo que a “carteirinha” da Funai – a problemática carteira de identidade mencionada anteriormente neste trabalho – deveria ser o único documento a ser exigido pelos órgãos públicos,

uma vez que eles “eram índios mesmo!”. Aqui se faz presente tanto uma espécie de profissão de fé, uma questão de princípios de parte dos índios, visando remarcar a positividade da identidade indígena, quanto o incômodo real que implicaria a obrigação de providenciar uma documentação a mais, havendo a necessidade de deslocamentos, muitas vezes pagando-se o transporte, tendo-se, de qualquer modo, que disponibilizar tempo para isto. (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 81)

Essa resistência foi dando espaço a uma aceitação gradativa ao documento civil, pois os Guarani e Kaiowá começaram a perceber que, caso não possuíssem tal documentação, ficariam excluídos de diversos benefícios e assistências sociais. Em um relatório de 2006, o perito antropólogo Marcos Homero reproduz uma metáfora frequentemente contada pelos indígenas à época, segundo a qual “as cestas básicas, os cartões de aposentados e as bolsas escola são as roças dos índios que não têm mais para onde plantar” (BRASIL, 2006, p. 6).

Tal fala sintetiza a situação crítica a que esses povos estão sujeitos desde a espoliação de suas terras tradicionais pelos não indígenas colonizadores. São famílias em grande vulnerabilidade social, vivendo em áreas diminutas reservadas e densamente povoadas, ou resistindo nas margens de rodovias e nos fundos de fazenda, que tiveram de se sujeitar a mais violações de direitos para poder obter seus documentos e, com eles, conseguirem acessar paliativos do governo, as “roças substitutas”, como diz Homero. “Contudo, a satisfação dessas necessidades através da assistência [...] fica condicionada a exigências do controle burocrático do Estado, o que implica a apresentação de documentação oficial” (BRASIL, 2006, p. 6-7).

3. NOME, PESSOA E DOCUMENTO

Neste capítulo, buscarei aprofundar as características dos principais documentos acessados pelos indígenas. Neste trabalho, havia pensado inicialmente em separar essas características por marcos de vida, “categorias de pessoas” (PEREIRA, Levi, 1999, p. 150) ou “reajustamentos de estrutura”:

Os casamentos como os nascimentos, mortes, ou iniciações da puberdade, são reajustamentos constantes de estrutura – entendida como estrutura ao nível empírico – que se verificam em qualquer sociedade; elas representam os momentos do processo social contínuo regulado pelo costume; são as formas institucionalizadas de tratar aqueles acontecimentos (RADCLIFFE-BROWN; FORDE, 1950, p. 63 *apud* PEREIRA, Levi, 1999, p. 110-111).

Esses reajustamentos refletem em “averbações” nos documentos, ou seja, desencadeiam novas necessidades a serem adequadas pelos papéis do Estado. Para cada marco de vida, surge uma nova demanda de papel a ser providenciado. A ideia inicial era investigar de que forma os documentos se manifestam em cada etapa de vida dos Guarani e Kaiowá, como infância, juventude, casamento, velhice, morte. Entretanto fugiriam ao escopo e tempo possíveis para a produção de uma dissertação de mestrado, de forma que me restringi somente à primeira etapa, “nascimento e batismo”, que é um dos subitens deste capítulo.

No começo de minha trajetória na Funai, ao me deparar com uma quantidade tão grande de documentos “errados”, tinha certeza de que se tratava de falhas cometidas por servidores antigos, e foi isso que meus colegas da Funai me ensinaram. Jamais pensei que se tratava de modificações que refletiam as transformações pelas quais os indivíduos passavam no decorrer de suas vidas, e que eles queriam que constassem em seus documentos de Estado.

Eu pensava nessas averbações como “erros” pelos seguintes motivos: primeiramente porque, quando os indígenas procuram a Funai para solicitar alguma alteração em seus documentos, é comum que eles não exponham as verdadeiras razões para que as mudanças sejam feitas. Nos atendimentos realizados por mim na CTL Caarapó, que resultaram em processos administrativos autuados, iniciados com um requerimento reduzido a termo pelo servidor público, são inúmeros os casos de indígenas que pedem para “arrumar” o documento que está errado. Imagino que eles não exponham as razões verdadeiras, porque dificilmente seriam compreendidas e/ou com certeza seriam prontamente negadas pelos servidores, afinal, não é razoável,

para nós não indígenas, que a cada separação de minha mãe eu queira trocar o nome do meu pai na certidão para que passe a constar o do meu “padrasto”. Tampouco é razoável para nós que, movida por uma “superstição”, eu queira trocar meu prenome no documento. Essas mudanças poderiam suscitar dúvidas posteriores por parte de outros órgãos e implicar em processos administrativos aos servidores, caso sejam suspeitos de cometer fraudes.

Em meu projeto apresentado na seleção do mestrado, época em que eu ainda era movida por tal crença, justifiquei essa minha hipótese de que se tratava de “erros” nos documentos devido ao desconhecimento que os antigos chefes de posto e atuais chefes de CTL têm com relação às leis brasileiras e à falta de padronização no preenchimento dos livros de registros decorrente da ausência de regulamentação quanto à necessidade, por exemplo, de pai e mãe assinarem. A portaria da Funai que disciplina esse assunto diz somente que os servidores responsáveis pelo assentamento do registro administrativo “coletarão todos os dados necessários à sua efetivação, considerando as peculiaridades e a situação de contato com a sociedade nacional” (FUNAI, 2002).

O Anexo II da referida portaria traz o modelo de folha do livro de registros, apresentando, ao final do registro, duas lacunas para “assinatura das testemunhas” e outra para assinatura do funcionário da Funai. Essas características divergem, por exemplo, da legislação vigente no que se refere ao reconhecimento de paternidade, pois, pela portaria do RANI, qualquer pessoa pode, em tese, declarar o nascimento e a filiação do indivíduo, sem necessidade de comprovação de maternidade e paternidade. Segundo a minha percepção, essa permissividade poderia ser a responsável por tantas divergências nos nomes dos pais, no prenome, na data de nascimento, entre outros campos existentes no documento. Diferentemente dos servidores mais antigos, os servidores que ingressaram na Funai pelo concurso de 2010, passaram a seguir, por analogia, o que determina a Lei de Registro Público ao realizar os registros administrativos de nascimento, o que em tese reduziria o índice desses “erros”.

Também reforçava minha hipótese o fato de que a função de emitir documentos de identificação é vista como algo menor pela Funai e pelos servidores da instituição. Emitir RANI é considerado um trabalho inferior, meramente mecânico, que pode ser

feito sem nenhum cuidado ou capacitação, e por qualquer pessoa. Apesar de, segundo a portaria do RANI, o assentamento do registro ser uma atribuição do antigo chefe de posto e atual chefe de CTL, essa função comumente era – e ainda hoje é – delegada a outros funcionários, como terceirizados e estagiários, de forma que o chefe somente assine o documento ao final, e muitas vezes nem isso. Essa dinâmica traz muitas inconsistências ao processo, como informações erradas e duplicidades de registros, pois existe a ideia de que servidores concursados têm mais cuidado com esse tipo de trabalho, o que não se observaria com os terceirizados, temporários ou comissionados.

A Funai não dispõe atualmente³⁰ de nenhum sistema informatizado para, por exemplo, unificar a base de dados de registros de indígenas a fim de que sejam acessados por todas as Funai do Brasil. Isso pode trazer falhas, como o registro duplicado de uma mesma pessoa. São inúmeros os casos de indígenas que foram registrados mais de uma vez. Em um desses casos, lembro-me de um em particular, em que uma criança foi registrada duas vezes pela Funai, sendo que, na segunda ocasião, a pessoa foi declarada como filha de um homem que já havia falecido anos antes de sua concepção. O chefe da CTL, por não se recordar que já havia registrado aquele bebê – afinal, são cerca de 17 mil registros somente na Reserva Indígena de Dourados –, assentou o nascimento duas vezes, sendo que, na primeira, valeu-se da declaração de um agente de saúde que atendia a família, e na segunda, registrou com as informações relatadas pela genitora, sem que o suposto pai, com quem ela não era legalmente casada, se apresentasse no ato.

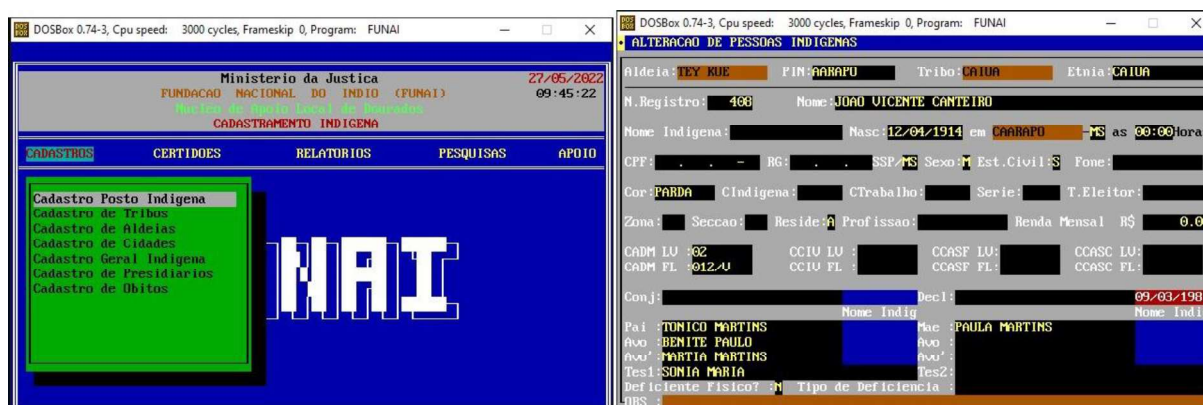
Sem uma base de dados informatizada, em rede e acessível aos servidores, é humanamente impossível lembrar de todos os indígenas atendidos e saber quais foram ou não registrados pela Funai, visto que são comunidades muito populosas, que o chefe de CTL muitas vezes trabalha na modalidade “eu-quipe”, e que a demanda por documentos é muito grande. Junte-se a isso o fato de que as ferramentas para realizar essa “checagem” junto ao banco de dados de RANI são precárias, somadas ao pouco domínio de informática pelos servidores de mais idade. Em geral, a base de dados consiste em arquivos de Excel salvos no computador do chefe de CTL, com os índices dos livros de registros. A Coordenação Regional de

³⁰ Há um projeto de implementação de um cadastro único, porém não foi adotado até a presente data, junho de 2022.

Dourados também dispõe do “cartorinho”, um software um tanto quanto primitivo que, na verdade, é um arquivo do programa Microsoft Access versão 1998, feito sem nenhuma padronização nem unificação com as demais coordenações do país. Antes dele, havia outro ainda mais antigo, compatível com MS-DOS, sistema operacional dos anos 1980, chamado “Nairo”, que, segundo relatos, seria o nome de um funcionário terceirizado, que foi o criador dessa base de dados.



Figuras 24 e 25 – Telas do “cartorinho” usado pelas CTLs subordinadas à Coordenação Regional de Dourados. Imagens registradas pela autora (2021).



Figuras 26 e 27 – Telas do “Nairo”, programa usado como índice para facilitar a busca de registros emitidos. Imagens registradas pela autora (2022).

Nascimento e batismo

O nascimento é o fato gerador do *karaí kuatiá*. Para provar sua existência para o Estado, o indivíduo precisa fazer sua “prova de vida”, e ela se dá com a apresentação desse pedaço de papel em que consta filiação, data, horário e local de nascimento, entre outros dados. Mas antes do momento do nascimento propriamente dito, a mulher que gesta um filho precisa percorrer um difícil caminho.

Ao falar sobre o surgimento da existência do indivíduo Kaiowá, em seu aspecto físico e espiritual trarei reflexões sobre o batismo tradicional e a designação do nome pessoal, e também buscarei explorar o conceito de noção de pessoa na antropologia, a fim de estabelecer algumas relações dessa noção em outras sociedades com o que entendo que ocorra com os Kaiowá. O registro de nascimento para o Estado idealmente precisaria conciliar essas condições em seu conteúdo, mas sabe-se que não é isso que acontece.

Nos municípios que fazem fronteira seca com o Paraguai – onde não há rios e apenas uma linha imaginária separa os dois países –, não é raro que brasileiras grávidas, por não ter documento de identificação, tenham que se deslocar até o país vizinho para serem atendidas. O perito antropólogo Marcos Homero, em relatório de 2015 (BRASIL, 2015) produzido sobre Guarani e Kaiowá residentes em contexto urbano em Aral Moreira, traz o relato de três indígenas que alegaram ter sido conduzidas ao país vizinho em ambulância municipal a fim de darem à luz no Paraguai, por não possuírem documentos. Duas delas até conseguiram fazer exames de pré-natal em Aral Moreira sem documentação, porém, ao entrar em trabalho de parto, foram levadas até Pedro Juan Caballero, no Paraguai, distante cerca de 65 quilômetros.

a) C. R. (mãe). Nascida em 06/07/1994. Deu à luz a S. R., nascida em 15/04/2014, cujo pai é C. M., de destino ignorado. Estando grávida, mesmo não tendo documentação civil, fez os exames em Aral Moreira, porém, quando entrou em trabalho de parto, foi encaminhada a Pedro Juan Caballero (...). Disse que o encaminhamento fora feito pelo Dr. Fernando, já no Hospital Municipal. Permaneceu no Paraguai por 24 horas apenas, retornando ao Brasil de ônibus, cujas despesas foram arcadas por sua irmã. Segundo relata, mesmo tendo nascido no Paraguai, sua filha S. não dispõe de qualquer documento comprobatório de seu nascimento no país vizinho. S. tem carteira de vacinação e, segundo a mãe, quando fica doente, é vista pelo médico de Aral Moreira. Caso o médico não queira atender, fala C., “ligo para o Conselho Tutelar”.

Segundo a mãe da criança, o Conselho tem conhecimento do que acontece quanto aos nascimentos no Paraguai.

b) H. S. (mãe). Data de nascimento 13/03/1998. Deu à luz D. S., em 07/03/2014. H. foi criada na “linha de fronteira”, quando a avó, que era paraguaia, morava por lá. O avô, afirmou ser índio brasileiro, sem saber precisar exatamente de onde. H. disse ser nascida no Paraguai. Não tem documentos civis. Mesmo não estando documentada, conseguiu fazer 4 (quatro) consultas referentes aos exames pré-natais. Sabe que, em tese, não poderia ter feito os referidos exames, pois necessitaria dos documentos, mas conseguiu assim mesmo. Disse que a agente comunitária de saúde (do município) se dirigiu à casa de Helena, onde providenciou os encaminhamentos para a avaliação médica. A criança, contudo, nasceu no Paraguai, no Hospital Regional, em Pedro Juan Caballero. Helena diz que a ida para o Paraguai foi encaminhada pelo Hospital de Aral Moreira, não sabendo exatamente quem fez a determinação. Segundo ela, foi para o hospital no Paraguai em ambulância do Brasil. De acordo com o que pude compreender, Helena foi até o Paraguai acompanhada do Dr. Fernando e da Agente de Saúde Mari. “Fui para o hospital em um dia e ganhei no outro”, informou. Após o nascimento de D., H. ainda ficou internada por mais dois dias. No retorno, foi trazida de ambulância até o posto Taji, de onde tomou um ônibus e pagou do próprio bolso pela passagem. Do Paraguai, trouxe somente uma carteirinha de vacinação e o comprovante do “test del piccito”.

c) M. R. V. (mãe). Nascida em 21/09/1997, em Aral Moreira. Indispõe tanto de Registro Civil, quanto de RANI. Sua filha, F. P., nascida em 26/04/2012, não tem registro. Curiosamente, observa-se, o pai de F., apesar de nascido no Paraguai, e não ser indígena, possui carteira de identidade brasileira. Quando estava grávida de F., não fez os exames pré-natais, “porque a enfermeira não quis fazer o exame sem registro”. F. nasceu em Pedro Juan Caballero, no Hospital Regional. Quando sentiu que a criança estava para nascer, M. se dirigiu para o Hospital Santa Luzia, em Aral Moreira. “Senti dor e me levaram para o Paraguai. Eu fui em uma ambulância de Aral Moreira. Saí de Aral Moreira às 3 da tarde e ganhei às 10 da noite”. Disse que foi acompanhada até Pedro Juan com a sogra, onde permaneceu por dois dias. “Fui em uma quinta e voltei em um sábado”. Voltou na ambulância de Aral Moreira. (...) No Paraguai, quando do nascimento da filha, ganhou uma “carteirinha de vacinação”, mas perdeu. No Brasil, o único documento que F. possui é a “carteira de vacinação” expedido no posto de saúde brasileiro. (BRASIL, 2015, p. 38-39, grifo meu).

Segundo o relatório em questão, o que motivaria o deslocamento dessas mulheres para ter o parto no Paraguai seria o fato de que, por não possuírem documentos, os municípios não teriam como justificar essas despesas. Esse motivo é amplamente relatado por servidores públicos da saúde e da educação, e inclusive foi exposto pela secretária de saúde do município à época: “Sem o respectivo número [do SUS], não se poderia alimentar o sistema. Sem o sistema alimentado, como justificar o atendimento, se não há paciente?” (BRASIL, 2015, p. 37).

Estar na região de fronteira fragiliza essas mulheres em relação ao acesso à documentação pois, entre os não indígenas e os agentes públicos, sempre paira a dúvida de se essas pessoas são mesmo brasileiras, e não paraguaias, e que, caso sejam paraguaias, não podem usar os serviços públicos no Brasil, pois sobrecarregam o sistema e podem gerar ao município sanções por parte dos tribunais de contas, ministérios públicos, entre outros órgãos fiscalizadores. Os estabelecimentos “registradores”, como a Funai e os cartórios de registros civis, sentem-se inseguros em assentar registros de nascimentos a pessoas dessas regiões, pois “não há garantia” de que sejam brasileiros e não paraguaios. Sobre isso, regularmente as coordenações regionais da Funai em regiões de fronteira são alvos de *fake news*³¹ de que estaria fabricando índios para supostamente inflar dados populacionais, demarcar “mais terras do que o necessário” e fornecer documentos brasileiros para paraguaios.

Mas ter documento e, com isso, poder ser atendida pelo sistema de saúde, não exige mulheres indígenas de serem violentadas. A antropóloga kaiowá Lucia Pereira (2020), em sua dissertação de mestrado sobre políticas públicas de saúde para as mulheres Kaiowá da reserva de Amambai (MS), menciona como a necessidade de acesso ao *karai kuatiá* é mais uma violência cometida pelo Estado no atendimento biomédico de parturientes Guarani e Kaiowá da região. “As mulheres indígenas Kaiowá e Guarani sentem medo do hospital” (PEREIRA, Lucia, 2020, p. 61). Esse sentimento é evidenciado em diversos relatos que ela traz de parteiras tradicionais (*jari*³²) e mulheres usuárias do sistema de saúde.

Atualmente, as mulheres indígenas não têm escolha, o sistema exige que elas tenham o parto no hospital, com a desculpa de que, assim, a criança já pode obter o registro de nascimento civil. (...) acontece uma vigilância muito forte sobre as gestantes, em relação aos cuidados: desde o início da gestação precisa fazer o pré-natal, e precisa parir no hospital, para que as crianças possam sair de lá com o registro de nascimento, como foi abordado pelas mulheres indígenas. (PEREIRA, Lucia, 2020, p. 81-82, grifo meu)

As *jari*, assim como as parturientes, são igualmente criminalizadas pelo Estado, situação que foi discutida em um Kuñangue Aty Guasu, em 2019, em Yvy Katu, e que

³¹ Notícias falsas, em inglês. Termo usado para explicar o fenômeno recente de desinformação que ocorre em redes sociais, tais como Facebook e Whatsapp, por meio da replicação de textos travestidos de matérias jornalísticas, sem nenhuma credibilidade, geralmente com uso político.

³² Como é chamada a mulher mais velha, que possui experiências e o modo de cuidados com as famílias nucleares; podem também ser avós ou mães da parturiente (PEREIRA, Lucia, 2020, p. 13)

é ilustrada pela declaração de Orida, parteira kaiowá entrevistada por Lucia Pereira (2020).

Ligaram para a Funasa, mas não chegaram a tempo de levar, fui socorrer a mulher, coloquei *yvychim*³³ e a criança nasceu. Chega o plantão e ainda briga comigo, fala que se não mandar para o hospital não irá ter auxílio maternidade, porque ganhou com você. Eles falam que o hospital é mais higienizado e o nosso é relaxado. Mas as mulheres sempre voltam para procurar nosso remédio. No meu tekoha acontece isso, agora eu só vou ficar olhando, porque não posso ajudar (ORIDA, 2019 *apud* PEREIRA, Lucia, 2020, p. 37)

A parteira *Jeguakaju* relatou a Lucia Pereira (2020, p. 49) que, a partir de 2004, o sistema oficial de saúde passou a intervir nos cuidados tradicionais e a coibir as mulheres indígenas de terem seus partos em casa, e desde então muitos partos em domicílio passaram a ser feitos escondidos. Essa *jari* conta que, após atender o parto e cuidar da parturiente,

ela a manda para o hospital, onde recebe outro atendimento, faz o teste do pezinho e já faz o registro de nascimento e o CPF, para, assim, poder receber o auxílio maternidade. Esses procedimentos são frequentes quando a parturiente ganha o bebê em casa (PEREIRA, Lucia, 2020, p. 60).

Não existe nenhum impedimento legal em emitir uma Declaração de Nascido Vivo (DNV) e, posteriormente, um registro civil, para um bebê nascido em casa. Tanto que, entre as não indígenas ativistas do parto natural – sem medicalização –, vem crescendo o número de mulheres que têm seus partos em casa, acompanhadas de pelo menos uma enfermeira obstétrica, que é habilitada a acompanhar o parto nos casos de gravidez de risco habitual.

Além disso, as situações apresentadas pelo analista pericial do MPF, Marcos Homero, apontam para práticas institucionais que contrariam as recomendações da Sesai ao deslocarem mulheres para hospitais no Paraguai, dos quais elas voltam sem nenhum documento de nascimento da criança.

Pela tradição Guarani e Kaiowá, após o parto, como explica Lucia Pereira (2020), a mulher fica em resguardo durante sete dias dentro de casa, período em que não poderá receber visitas, exceto de sua parteira, que leva remédios tradicionais para serem tomados pela puérpera e coloca uma touca vermelha na cabeça da criança. “Depois de oito dias, a criança precisa ser batizada” (PEREIRA, Lucia, 2020, p. 75).

³³ Planta medicinal para auxiliar no parto.

O batismo, segundo Levi M. Pereira (1999, p. 150), abre as portas de ingresso ao universo humano. É nesse momento que a criança recebe um nome sagrado ou kaiowá, e um lugar na sociedade. A prática do batismo tradicional e da designação do nome dito sagrado é relatada em diversas etnografias sobre os povos Kaiowá, Guarani e Mbyá, e é comum que os grupos batizem inclusive aqueles que não fazem parte de sua comunidade, como no caso dos não indígenas. Os etnólogos Curt Nimuendaju e Egon Schaden³⁴, e o cantor Milton Nascimento³⁵ são alguns desses casos. A professora Graciela Chamorro (2015) explica que, nos últimos anos, o *mitã mbo'éry* (batismo) passou a ser celebrado também nas *Aty Guasu*, provavelmente pela falta de líderes religiosos em várias comunidades ou pela perda do hábito de sua realização nas aldeias.

Na ocasião são batizados também adultos que esqueceram seus nomes divinizadores, *itupã réra*, ou nunca os tiveram. Contra os hábitos antigos de extremado zelo por este ritual e pelos seus nomes indígenas, os líderes religiosos convidam hoje em dia as autoridades, os indigenistas e amigos presentes no aty a também ouvirem seus nomes verdadeiros, seu nome indígena. O ritual firma assim uma espécie de aliança com as pessoas simpáticas à causa indígena ou que estão comprometidas com a questão (CHAMORRO, 2015, p. 185).

A pretensão de falar sobre nomes pessoais foi, talvez, uma das que mais me deixou insegura durante esta pesquisa, ainda na fase de elaboração do projeto. Mesmo entre os não indígenas, pensar no “significado” de nomes próprios e como seus pais chegaram até eles para designar seus filhos é uma discussão um tanto quanto efêmera. Durante o período de escrita desta dissertação, eu me vi no mesmo dilema ao ter, enquanto mulher gestante e futura mãe, a obrigação de pensar em que nome dar para minha filha. E era uma preocupação legítima, pois cercada de muita pressão por parte de amigos e parentes. “E o nome, já escolheram?”, “Nossa, até agora ela não tem um nome”. Essa última frase, em específico, evoca noções ainda

³⁴ O etnólogo brasileiro descreve a cerimônia da seguinte forma: “Na noite de 20 a 21 de abril de 1947, na aldeia de Araribá – atual P.I. Curt Nimuendaju – fui submetido ao batismo guarani, recebendo o nome Avanimondyiá. Na mesma aldeia, 41 anos antes, Curt Unkel recebera o nome Nimuendaju, passando pela mesma cerimônia, que o abnegado cientista caracterizou com acerto como “algo complicada e incômoda”. Compreende ela uma série de ritos e danças que se estendem por toda uma noite, desde o pôr-do-sol até o seu retorno na barra do horizonte. Complicada e incômoda, sim, mas também impressionante cerimônia, que constituiu para mim, como deve ter constituído para Nimuendaju, uma vivência inesquecível”. (SCHADEN, 1967, p. 79)

³⁵ O cantor Milton Nascimento, durante participação de um festival de música em Campo Grande, relata que estava no palco, quando “subiram 37 rezadores [...] e falaram que a partir daquela noite meu nome em Guarani Kaiowá seria *ava nhey pyru vyv renhoi* que significa semente ancestral que germina na terra, ou semente da terra”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=2N4X9nBr0QY>.

mais sérias e profundas, com respaldo legal, inclusive. Mesmo antes de nascer, a pessoa já tem o direito ao nome assegurado na legislação³⁶.

Tão logo eu e meu marido fizemos valer essa garantia legal e escolhemos o nome, tivemos de lidar com uma nova demanda social: o que esse nome significa? Essa é uma resposta que não poderemos fornecer e, espero, não seja algo que inquiete nossa filha.

Falar de nomes pessoais entre os Kaiowá traz ainda mais desafios, pois, se eu sequer sei responder o que me levou à escolha do nome de minha filha e o que esse nome “significa”, que ousadia a minha falar sobre esse processo de nomeação entre os indígenas. Especialmente quando se trata dos nomes “de branco”, ou seja, aqueles que não foram designados no ritual de batismo tradicional, mas, sim, simplesmente escolhidos pelos pais da criança.

Stephen Grants Baines, durante suas pesquisas junto aos Waimiri-Atroari, relatou algumas gafes memoráveis protagonizadas por servidores da frente de atração da Funai, em especial quando a questão “nome pessoal” dos indígenas era levantada. Os servidores “remodelavam, de maneira violenta, a sociedade indígena, censurando os costumes Waimiri-Atroari e substituindo-os por comportamentos e ‘tradições’ ensinados conforme os padrões dos servidores da Funai de como deveria ser o ‘índio’” (BAINES, 1995, p. 130).

Os Waimiri-Atroari, segundo relata o autor, tradicionalmente não têm o hábito de proferir seus nomes pessoais “na língua”, porém incorporaram essa prática para atender às constantes indagações dos servidores da frente de atração e outros não indígenas com quem interagem, a exemplo de antropólogos, como o próprio Baines. Para isso, os Waimiri-Atroari que tinham nomes “de branco” e assim eram conhecidos, inventavam “apelidos” em seu idioma, para satisfazerem as exigências dos não indígenas, “pois o Coordenador [da Funai] seguia uma política de ‘conservar’ os nomes ‘tradicionais’” (BAINES, 1991, p. 29).

Um dos Técnicos Indigenistas perguntou a Angelica (wa) seu nome. Seu cônjuge, Romeu, deu o nome em português. O Técnico disse que Angelica era “nome de branco” e perguntou seu nome na sua língua. Romeu respondeu: “Não sei! Isso não sei!”, obviamente incomodado pela pergunta. O Técnico insistiu, até que Angelica deu o apelido que sempre dava para satisfazer servidores teimosos que exigiam um “nome na gíria” ou “nome da tribo”. Romeu concordou: “Ah, é!” (repetiu o apelido) (BAINES, 1991, p. 239).

³⁶ Art. 16 do Código Civil de 2002: Toda pessoa tem direito ao nome, nele compreendido o prenome e o sobrenome (BRASIL, 2002).

Não satisfeito, esse técnico indagou o “significado” do apelido, justificando que “nomes de povos indígenas geralmente têm significado”, e Baines, que presenciava a cena, respondeu, quando indagado com a mesma pergunta: “é a Funai que sabe”³⁷, frase constantemente repetida pelos Waimiri-Atroari e que, segundo o autor, reflete a submissão dos indígenas à dominação dos funcionários da fundação.

Por isso, com receio de reproduzir gafes semelhantes, e ciente do peso histórico que o papel de “servidor da Funai” possui, por ter sido, no passado, agente de uma engrenagem violenta do Estado contra os povos indígenas, esclareço tratar-se de uma tentativa, um início de discussão sobre a problemática “nomes pessoais” entre os Kaiowá e Guarani. Essas reflexões deram-se com base em minha experiência como “registradora” de nascimentos e mortes, com base em informações obtidas com os indígenas e com trabalhos etnográficos que mencionam os nomes pessoais entre os Kaiowá e os Guarani, a exemplo dos escritos de Tônico Benites (2009), Katya Vietta (2007), Levi Pereira (1999), Nimuendaju (1987) e outros.

Para fins didáticos, segundo minhas experiências e leituras de etnografias que abordam o tema e a partir de apontamentos sugeridos no momento de qualificação deste trabalho, sugiro uma distinção de nomes pessoais da seguinte forma, que poderia ser pensada como uma tipologia dos nomes guarani e kaiowá: a) nome sagrado; b) apelido; c) nome de branco; e d) nome do documento. O que percebi em meu campo/rotina de trabalho como servidora da Funai é que dificilmente uma pessoa Kaiowá tenha somente um nome ao longo de sua vida – seja ele um nome sagrado, um nome de documento ou um nome de branco.

Nome sagrado

Em sua etnografia com o povo guarani do Paraguai, designado Aché ou Guayaki, Pierre Clastres (1995) relata como se dá o nascimento e processo de nomeação da criança. A atribuição do nome, segundo ele, é feita pela mãe, que, ao comer diferentes carnes de caça durante a gestação, escolhe uma que mais lhe agrada, aquela de cujo animal deseja que seu filho tenha a mesma “natureza” (*bykwa*). (p. 34). Tanto a designação do nome quanto o ritual de nascimento marcam o

³⁷ Essa frase é título da tese de doutorado do autor, publicada em 1991.

estabelecimento de relações de aliança com pessoas que não necessariamente fazem parte da mesma parentela do casal e do bebê. No ritual de nascimento, duas figuras são importantes: a do *jware*, homem que corta o cordão umbilical do bebê, e que passa a ser o semelhante à figura do padrinho em nossa sociedade, e a *upiaregi*, a mulher que ergue a criança assim que ela cai no chão após o parto – esta exerce a figura de “madrinha” para aquele bebê. No processo de escolha do nome da criança, por sua vez, o homem (*chikwagi*) que oferta a carne de caça à mulher também passa a estabelecer com aquele núcleo familiar as relações de afeição e amizade. “Como o segundo [a criança] poderia esquecer o que ele deve ao primeiro [o caçador], àquele de quem ele toma seu nome, sua identidade pessoal?” (CLASTRES, 1995, p. 34).

Isso reflete como a dinâmica da nomeação dita “sagrada”, ou étnica, não se restringe ao fogo familiar, abrangendo outros agentes. Entre os Kaiowá, a designação do nome sagrado ocorre durante o batismo. Segundo Vietta (2007), o ritual do *ñemogarai* ou *mitã karaí* ocorre entre os dois ou três primeiros meses após o nascimento do bebê. Nesse ritual, conduzido pelo *tekoahuvixa*³⁸ ou um xamã de outro grupo, cabe a esse líder espiritual entrar em contato com o ñadejara, que revela o nome e o dom associado à alma daquela criança a ser batizada (VIETTA, 2007, p. 393).

O antropólogo Kaiowá Tônico Benites (2009) explica que nesse ritual ocorre a recepção do nome da alma (*ayvu rery*) da criança, e é um momento em que todos os presentes passam a conhecer as características e especificidades detalhadas desse nome, como o local de onde veio essa alma, “justamente para poder cuidar bem dela e educa-la de modo especial, conforme a exigência do lugar de origem, em algum patamar do cosmo ao qual está vinculado” (BENITES, 2009, p. 70).

Há divergências nas etnografias guarani quanto a revelar ou manter em segredo o nome recebido nesse batismo. Para Vietta (2007), em seu trabalho junto aos Kaiowá do Panambizinho, eles não apresentam dificuldade para revelar o nome recebido durante o *ñemogarai*, “porém a associação entre o nome e o *jara* que o envia raramente é mencionada” (p. 393).

Nimuendaju relata, por sua vez, que é comum que pais cautelosos guardem segredo sobre o verdadeiro nome da criança, atribuindo a ela um apelido qualquer. O etnólogo menciona ter conhecido vários indivíduos que não sabiam seus próprios

³⁸ Liderança religiosa, xamã de maior prestígio na região.

nomes, porque seus pais morreram sem lhes contar. "O Guaraní não 'se chama' fulano de tal, mas ele 'é' este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador" (NIMUENDAJU, 1987, p. 32).

Levi M. Pereira (1999) conceitua o que aqui chamo de "nome étnico" ou "nome sagrado" apenas como "nome". Segundo ele, o nome é o *ka'aguy rera* "nome do mato", e identifica a alma segundo a região celeste de onde ela veio, como princípio vital para tomar assento no corpo recém-nascido. É a porção divina da pessoa, e o autor, assim como Nimuendaju, entende que esse nome não deve ser pronunciado nem usado como signo distintivo de individualização no convívio pessoal. "O nome é descoberto pelo xamã e revelado aos pais da criança, que deve guardá-lo em segredo, pois um feiticeiro de posse do nome de uma pessoa pode causar-lhes sérios danos, inclusive a morte" (PEREIRA, Levi, 1999, p. 174). Ele ressalta que antigamente os cabeças de parentela eram identificados pelo nome sagrado/étnico, o que pode estar ligado à sua importância e caráter de "homens públicos".

Perguntei a um senhor Kaiowá de prestígio qual era seu nome de batismo, e ele me informou sem reservas: "*Ava Jeguaka'i*", que significa "homem de cocar", o que pode sugerir que o dom associado a ele ainda na infância, durante seu batismo tradicional, se concretizou, pois hoje é uma liderança reconhecida na região.

Ao analisar alguns RANIs antigos registrados na aldeia Te'yikuê, observei que havia o costume de informar não apenas o "nome de branco" como também o nome "na tribo" – esse é um espaço que existe para preenchimento ainda hoje nos registros, porém raramente é utilizado. Aprendi com os servidores com mais tempo de casa a sequer perguntar por essa designação no momento do assentamento do registro, e assim fiz durante todo o tempo em que atuei na CTL Caarapó, deixando o campo em branco nas folhas de livro. Entre os nomes "na tribo" que encontrei nos antigos registros, estão *Ava Rendy*, *Ava dy Guaca*, *Cunhã Poty*, *Cunumim Vera*, *Cunha Vyra Vedyu*, *Konomy Poty Hendy*, *Tupã Yra Yá*, *Tupã Y Poty*, *Meehen*, *Kunumi*, *Hay*, entre outros³⁹.

Vietta menciona outros nomes recebidos no *ñemogaraí*: *Ava Jeguaka Hedyi* = homem do *jeguaka* (cocar) resplandecente; *Ava Hedy* = homem resplandecente; *Kunumi Poty* = menino florido; *Mbo'y Vera* = flor iluminada; *Kuñã Poty Hedy'i* = mulher

³⁹ Foi respeitada a grafia constante no registro.

da flor resplandecente; *Uaxã Po'y Miri* = filha do pequeno *po'y* (semente de cor cinza empregada na confecção dos colares usados por um xamã) (VIETTA, p. 396).

Ao comentar sobre o início da exigência de documentação civil nos atendimentos de saúde, Lucia Pereira relata que, antes de ter *karaí kuatiá*, os indígenas mais antigos usavam apenas o *tupãréry* (nome tradicional) para se identificar. “Mas com a nova exigência, ficaram apenas na apresentação informal e começaram a procurar pela documentação civil” (PEREIRA, Lucia, 2020, p. 100).

A literatura relata ainda que um indivíduo pode passar por mais de um batismo na vida, caso o primeiro tenha sido feito de forma errada, ou a pessoa seja vítima de feitiço e/ou acometida por uma grave doença. Nessa hipótese, o novo batismo e a designação de um novo nome são realizados como uma última tentativa de salvar aquela pessoa da morte.

O nome revelado no ritual *Mitã Mbo'ery* ou em alguma igreja pode ser considerado falso e motivo de doenças que padece a criança. Neste caso, realiza-se um novo ritual de revelação do nome, desta vez o verdadeiro, do qual se espera que irá manter o equilíbrio entre a pessoa e sua alma, representada poeticamente no seu nome que é sua Palavra por excelência. Neste ritual, ao mesmo tempo em que se afirma a capacidade xamânica do líder religioso responsável pelo rebatismo, desqualifica-se aquele que realizou o batismo e não teve a perícia de encontrar o nome verdadeiro da criança (CHAMORRO, 2015, p. 185).

São poucas as crianças atualmente que passam ou passaram pelo ritual do batismo tradicional, e isso se deve, entre outras razões, pelas mudanças sociais ocorridas nos *tekoha*, devido ao confinamento e aos poucos recursos naturais disponíveis.

Nome de branco

Levi M. Pereira (1999, p. 174) chama de "apelido" o que entendo como sendo o "nome de branco" ou o "nome em português" dos Kaiowá e Guarani. Segundo ele, o apelido é usado como vocativo e pode ser um “nome” em português. São eles que constam nos documentos de identificação emitidos pelo Estado. A "origem" desse apelido/nome de branco, segundo Pereira, pode ser aleatória, extraída de um "repertório geral de nomes", como nomes de funcionários da Funai, missionários, comerciantes, fazendeiros com os quais os Kaiowá mais se relacionam. Durante

minha experiência de campo na Te'yikuê, ouvi relatos de que alguns nomes, e inclusive sobrenomes, se deram em "homenagem" a antigos chefes de posto. Também ouvi que era comum no passado os próprios funcionários do SPI/Funai escolherem um nome de branco e um sobrenome para o indígena a ser registrado, e que alguns designavam seu próprio sobrenome nesses registros. Entretanto na etnografia analisada não deparei com relatos sobre esse tipo de costume.

Também não encontrei na literatura relatos mais aprofundados sobre os significados dos nomes "de branco", e minha experiência com o registro desses nomes nos livros de RANI me leva a acreditar que não necessariamente eles tenham algum significado em si mesmos. Observo que as tendências de nomes mais comuns e mais registrados em determinados períodos não coincidem com os nomes mais registrados pelos não indígenas, como Miguel e Helena⁴⁰. Em geral, os nomes "de branco" escolhidos pelos Kaiowá para seus filhos, principalmente nos últimos anos, são estranhos para os nossos padrões ocidentais e constantemente objeto de comentários por parte dos não indígenas que trabalham com essa população, como missionários, funcionários de ONG e servidores da Funai. Alguns exemplos desses nomes: Maikelly, Jack Chan, Fabielison, Andimili, Zeielisson, Gemili, Alkerve, Cleibienison, Taimix, Xhellyn, Princieli, Vagdiel.

Vietta (2007) relata que a adoção de nomes "brasileiros" ou "paraguaios" é bastante antiga. Ela cita uma antiga liderança Kaiowá do Panambizinho que viveu na região antes da Guerra do Paraguai cujo nome étnico era Mbosu'igua, porém era conhecida por Galeano. Segundo a autora, o nome de branco pode ser o único empregado no cotidiano, de forma que muitas pessoas sequer conhecem o "nome kaiowá" de um parente, por exemplo.

Na Coordenação Regional de Dourados, o registro mais antigo que encontrei data de 1928, e trata do nascimento de uma indígena nomeada "Josepha", sem sobrenome. Nos arquivos do SPI disponibilizados pelo acervo digital do Museu do Índio, localizei um registro de 1933, este sem um nome de "branco", apenas a designação "*tapyrcaiua*", o que não parece se tratar de uma alcunha individual, mas um etnônimo usado na época.

⁴⁰ Esses foram os nomes mais registrados em bebês em 2021, pelo segundo ano consecutivo, segundo levantamento da Associação Nacional de Registradores de Pessoas Naturais (Arpen-Brasil) divulgado pelo site de notícias CNN Brasil (TADEU, 2021).

A escolha do nome “de branco” comumente é feita pelo pai e/ou pela mãe, o que reforça a explicação formulada anteriormente neste trabalho sobre a importância e quase exclusividade do microcosmo como agente gerador de demandas junto aos documentos “de branco”.

Há exceções. Certa vez atendi uma jovem que compareceu ao posto da Te'yikûê para registrar sua filha recém-nascida. Com base nas informações contidas na DNV e nos documentos da genitora e de seu companheiro (que não compareceu, pois estava trabalhando na usina), assentei as informações no livro de RANI. Perguntei qual nome seria dado à bebê, e a mãe, que entendia pouco o português, me respondeu com um nome, do qual não me recordo. A sogra, que a acompanhava, então me disse “Não, coloca Calisane, é mais bonito”.

Diante do impasse, perguntei novamente à mãe, que assentiu com ar de dúvida (pelo nome ou por não entender o que eu dizia) que poderia ser Calisane. Perguntei se ela tinha certeza, sem voltar meu olhar para a sogra, e a mãe reafirmou que sim. Então assim seria. Fiz como “manda a lei”: a genitora era a pessoa de direito para escolher o nome da criança e a única habilitada para requerer aquele registro. Por mais que ela tivesse inicialmente dito um nome, e, convencida pela sogra, mudado em seguida, aquela era sua palavra final.

Assim como o nome kaiowá, o nome de branco também pode passar por mudanças ao longo da vida do indivíduo que o porta, da mesma forma que uma pessoa pode ser identificada por mais de um nome ao mesmo tempo. Vietta (2007) não conseguiu obter explicações detalhadas para esses fenômenos; eu tampouco. Entre os casos de pedidos de averbação de nome que atendi, as justificativas em sua maioria se davam por mera preferência do requerente, que passou a gostar mais de outro nome em vez daquele que consta em seu documento. Mas também tive informações de que, em alguns casos, a pessoa havia passado por um grande trauma em sua vida, como a morte de um familiar próximo, ou a suspeita de que tivesse sido acometida por um feitiço – o que levariam ao pedido de mudança de nome nos documentos.

Outros casos de mudanças de nome que me chamaram atenção foram o de uma mãe que quis mudar o prenome da filha, pois era o mesmo de uma prima, e isso trazia problemas de convivência entre os núcleos familiares, e o caso de um homem

adulto que pediu para trocar seu prenome por ser o mesmo de seu irmão mais velho. A mãe não lembrou que já havia dado aquele nome ao seu primogênito e nomeou o filho mais novo da mesma forma. Isso trouxe alguns problemas para a vida burocrática do requerente, visto que se tratava de homônimos (mesmos prenomes e mesmos sobrenomes).

Vietta constatou que a mudança de nome "de branco", assim como do nome kaiowá, após um segundo batismo, significa mais do que apenas uma mudança na forma de identificação pessoal. "Afastar-se de um nome é, igualmente, uma forma de afastar-se de situações de crise como as provocadas pelo 'feitiço' ou por uma doença" (VIETTA, 2007, p. 398). A autora menciona que em Panambizinho observou constantes trocas de nomes em decorrência da morte de um filho ou de mudanças de status, como mulheres que se separam do cônjuge e trocam de grupo familiar, ou um homem publicamente reconhecido como xamã.

Nome do documento

Também é comum que o "nome brasileiro" pelo qual um Kaiowá é conhecido não coincida com aquele que consta nos documentos pessoais. É o caso de uma senhora com quem tive contato, conhecida como dona Maria, mas cujo nome em seus documentos era "Rita". Em uma ocasião, perguntei se ela não desejaria trocar o nome do documento, para que também passasse a constar "Maria", ao que ela me respondeu "Não, deixa como está, é melhor assim". Por essa razão, considero que além do nome Kaiowá e do nome de branco, exista essa terceira categoria, a do nome do documento.

Entendo que a escolha do nome do documento e/ou do nome de branco de um indivíduo em geral não envolve outros fogos familiares e parentelas. Prova disso é que, às vezes, a pessoa opta por mudar de nome, mas seu entorno continua chamando-a pelo nome antigo.

Não pretendo neste trabalho me aprofundar na discussão sobre a escolha e transmissão dos sobrenomes. A tese de Vietta (2007) detalha como se dá essa dinâmica entre os Kaiowá. Importa dizer que, para os Kaiowá, os sobrenomes não são usados da mesma forma que para nós não indígenas. Eles marcam as relações de

filiação, mas principalmente o vínculo da pessoa a um determinado grupo ou à sua liderança (VIETTA, 2007, p. 440). Os documentos de Estado não estão preparados para receptionar essas particularidades. Pela legislação vigente, o filho deve ter o sobrenome de seus pais, ou somente da mãe ou do pai, mas nunca um sobrenome que não seja o mesmo de seus genitores. O emprego de sobrenomes nos documentos também é sempre desencadeador de problemas que os indígenas enfrentam junto aos cartórios da região de Dourados e de Caarapó, pois não raro as serventias se negam a registrar nascimentos civis de indígenas em cujo RANI conste apenas o sobrenome da mãe ou apenas do pai, ou cuja ordem não seja nome + sobrenome da mãe + sobrenome do pai, em lugar de nome + sobrenome do pai + sobrenome da mãe. Isso dificulta ainda mais o acesso dos Kaiowá à documentação.

Apelido

Com base em minha experiência e na bibliografia analisada, é possível identificar duas formas de apelido entre os Kaiowá. Uma, que teria a mesma dinâmica do que ocorre com os não indígenas, seria uma forma de designação jocosa para nomear determinada pessoa, muitas vezes considerando seus traços físicos ou comportamentais. Mas, assim como entende Nimuendaju e Levi M. Pereira, os apelidos seriam também uma forma de proteger o nome real do indivíduo. Vietta (2007) cita alguns exemplos de apelidos conhecidos: *Akãdare* (que tem a cabeça comprida), *karape* (baixinho), *kuãde* (aquele que aponta para quem age de maneira incorreta), bem como *pakova* (banana), *jakare* (jacaré), *suruwi* (peixe pintado); *kururu* (sapo), *ñakirã* (cigarra), *kavaju* (cavalo), *yvyja* (cobra cega), *xe ka'i* (minha macaca prego), *guasu'i huguai* (parte do grande rabo), *haku* (quente), *mokoi* (número três).

Conheci um bebê chamado pelos pais e irmãos de "véinho". Perguntei a um parente próximo o porquê daquele nome, ao que o parente, uma liderança conhecida, me respondeu que era um apelido para proteger a criança, e que esse é um costume dos Kaiowá, como forma de não ficar usando o nome para designar o bebê e com isso protegê-lo de algum feitiço nessa idade vulnerável.

Existe uma quinta categoria de nomeação, que não seria exatamente um nome, mas, sim, uma referência a uma parentela específica, designando o nome do cabeça dessa parentela, segundo o professor Levi M. Pereira.

Como dizem os Kaiowá, ele [o cabeça de parentela – hi'u – ou seu representante – mburuvicha] é o “tronco”, o “esteio da casa”, e serve assim, para identificar a procedência do indivíduo, o que remete à forma de residência baseada no grupo familiar ocupando a casa grande comunal (oga pisy). Assim, em Pirakuá, quando o “pessoal do Pirizinho” quer se referir ao “pessoal do Apa”, podem dizer “Clemente kente kuera” ou “Clemente hoga ypype”, respectivamente, “a gente do Clemente”, ou “os que moram junto ao Clemente”. Clemente é o mburuvicha do pessoal do Appa (PEREIRA, Levi, 1999, p. 147)

Entendo que essa referência seguiria uma lógica parecida com a dos “sobrenomes de branco”, como mencionei anteriormente no subitem “nome de documento”, que se modificam conforme a disposição da pessoa em uma parentela. Desse modo, se a pessoa que hoje pertence à parentela da liderança X futuramente romper e migrar para a parentela da liderança Y, deixará de ser “X *hente kuera*” para ser “Y *hente kuera*”.

Nome e noção de pessoa

Falar do nome é também falar sobre o conceito de noção de pessoa na antropologia. Ao realizar um dos primeiros estudos na disciplina sobre esse tema, Mauss buscou responder à seguinte pergunta: “De que maneira, ao longo dos séculos, através de em umerosas sociedades, se elaborou lentamente, não o senso do ‘eu’, mas a noção, o conceito que os homens das diversas épocas criaram a seu respeito?” (MAUSS, 2017, p. 389).

Para isso, o autor analisou povos indígenas norte-americanos, na Austrália, e indivíduos na Índia, na China e no antigo Império Romano. Algumas características presentes nessas sociedades são a existência de um número determinado de prenomes por clã, por exemplo, de forma que cada um define o papel exato a ser desempenhado pelo indivíduo; seria como a mudança de prenomes conforme as fases da vida, idade e funções que a pessoa assume em decorrência dessa idade, a relação do repertório de nomes com ancestrais, entre outros aspectos.

Essas características também são encontradas por Gonçalves (1992), ao analisar como se dá a designação de nomes próprios em sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas, como os Tupinambá, Guayaki, Apapocuva-Guarani, Tapirapé, Sirionó, Araweté, Yanomami, Sanumã, entre outras sociedades. Os autores analisados por Gonçalves constataram que, entre os Tupinambá, por exemplo, o nome está associado a uma qualidade que se adquire e produz uma diferenciação entre seu possuidor e os demais indivíduos com quem convive. Considero essa uma característica muito importante e que pode sintetizar como se produz a noção de pessoa/indivíduo com a nomeação.

Em geral, o ato de nomear alguém nas sociedades indígenas sul-americanas é um ritual público, que envolve diferentes pessoas. Isso porque os nomes também produzem efeitos sociais de grande importância para aquela comunidade, ainda que sejam tão pessoais, particulares, próprios.

Outras características encontradas nessas etnias e reunidas no texto de Gonçalves são o caráter sigiloso de alguns nomes em algumas sociedades, como parece ocorrer com os Guarani (apesar de essa prática não ser unanimidade entre os etnólogos, como mencionei anteriormente), e com os Yanomami. Estes últimos possuem nomes pessoais e patronímicos, e ambos são secretos. A proibição de pronunciar o nome de uma pessoa em sua presença está relacionada à morte do nomeado. "Dizer o nome pessoal de alguém tem duas consequências: um vivo correr o risco de morrer e um morto, de reaparecer na forma de espectro" (LIZOT, 1973, p. 70 *apud* GONÇALVES, 1992, p. 56).

O papel do nominador é, muitas vezes, de grande importância para o indivíduo nomeado, e se assemelharia à figura dos padrinhos, ou da parteira, para os Kaiowá. Em geral, trata-se de alguém de fora do núcleo familiar daquela pessoa, que fica incumbido de escolher ou de intermediar a escolha do nome a ser designado. Após o nascimento e "batismo" (designação do nome), o nominador e o nomeado podem manter uma relação próxima ao longo da vida. É o que se observa, por exemplo, no relato de Clastres (1995) sobre os Guayaki, citado anteriormente, em que o homem que caça a carne ofertada à gestante influencia no nome a ser dado à criança ainda no ventre, e passa a ter proximidade com aquele indivíduo e sua família.

Viveiros de Castro (1986), ao analisar os Araweté, propôs um modelo de onomástica em diferentes sociedades. Segundo o autor, o processo divide-se entre sistemas canibais ou exonímicos e centrípetos ou dialéticos. São exemplos de

sistemas canibais os das sociedades Tupinambá, Tupi-Guarani, Txicão e Yanomami; de sistemas centrípetos, os dos Timbira, Kayapó e Tukano. Os sistemas canibais possuem a função individualizadora, e os centrípetos, a função classificatória. A origem dos nomes nos sistemas canibais, entre os quais se incluem os Guarani e os Guarani-Kaiowá, advém dos deuses, dos mortos, dos inimigos, dos animais, enfim, dos "outros"; enquanto nos sistemas centrípetos, os nomes "designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva" (p. 384).

Vê-se, por exemplo, no caso dos Krahô e Apinayé (ambos pertencentes ao conjunto Timbira), que a nomenclatura não é somente uma forma de rotular seus membros e atribuir a cada um uma posição dentro de uma estrutura, mas também é um "mecanismo de recrutamento" para um conjunto de grupos cerimoniais, que atribui aos portadores papéis sociais de grande importância (DaMATTA; LARAIA, 1979, 1967, p. 159-160 *apud* GONÇALVES, 1992, p. 59).

Para os Guarani, o nome se confunde com a reza e com a alma (SCHADEN, 1974), todos individuais. Cada pessoa possui uma alma, um nome e uma reza própria, sob pena de não ser considerada um ser social, caso não tenha um nome ou uma reza (GONÇALVES, 1992, p. 54).

Entendo que todas essas características das nomeações trazidas por Gonçalves (1992), Mauss (2017) e Viveiros de Castro (1986) se referem ao que neste trabalho chamo de "nome sagrado" ou "étnico" ou "Kaiowá". Todavia, ao ampliar a análise para a "noção de pessoa", suponho que, para os Kaiowá, enquanto o aspecto social/ritual de seus nomes seja mais manifesto no nome "étnico", talvez no nome "de branco" haja mais espaço para manifestação de suas individualidades.

Ainda que estejam na classificação que Viveiros de Castro chama de "sistemas canibais", o que atribui à onomástica kaiowá um caráter mais individualizador se comparado com as etnias do "sistema centrípeto". Isso porque a designação do nome "sagrado" Kaiowá é feita em um ritual que envolve outros indivíduos do tekoha, e não somente o fogo familiar daquela criança. Esse nome também vai significar o dom que aquela pessoa carregará consigo, atribuição de sua alma, designação buscada dos céus pelo xamã no momento do batismo. Ou seja, esse nome também representa uma função a ser desempenhada pelo indivíduo em sua comunidade.

O nome "de branco", por sua vez, em meu entendimento, está mais relacionado a preferências pessoais do fogo familiar daquela criança, baseadas em estilos estéticos e/ou influenciadas pelos nomes de não indígenas com quem a família

interage, como citado anteriormente neste trabalho. Isso traz um caráter mais individual e personalíssimo a essa escolha. É também o nome "de branco" aquele passível de mudanças ao longo da vida, conforme a idade do indivíduo, por exemplo – característica essa observada em nomes étnicos em outras etnias, como ocorre com os Tapirapé e os Tupinambá.

Como tentei demonstrar neste capítulo, o momento do nascimento e o da nomeação da pessoa são de grande representatividade para a cosmologia dos Guarani e Kaiowá e para o universo dos documentos, além de serem momentos-chave para a reunião de parentes e o reforço de alianças. A escolha do nome, seja ele "de branco", seja ele "do mato", também possui importante significado. Quando a pessoa muda, o seu nome também muda – visto que o nome é a própria pessoa –, e é esperado que o documento se adeque a essas transformações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na semana em que escrevo estas considerações finais, chega até o meu conhecimento no trabalho dois casos envolvendo documentação. Um deles é sobre uma mulher que tem três RANIs, e com eles fez três documentos civis, dois deles com um mesmo prenome, outro com outro prenome, e cada um com um sobrenome diferente. A Polícia Federal encaminhou um ofício à Funai de Dourados a fim de apurar o que se trataria de fraude/falsidade ideológica. O outro caso é de uma criança que foi registrada no nome de um pai e, anos mais tarde, a mãe solicita a retificação para que conste o nome de outro homem que ela diz ser o verdadeiro pai. Estou há somente quatro anos na instituição e, antes de mim, muitos outros servidores se envolveram e por décadas se envolvem com a emissão desses documentos. Mesmo havendo algumas mudanças por parte da Funai sede a fim de otimizar procedimentos para emissão desses documentos, pouca evolução se vê nos normativos, quase sempre com o intuito de diminuir a confecção desses documentos, até por fim extingui-los – um objetivo que parece bem longe de se concretizar, haja vista que algumas mudanças precisariam inclusive passar por votação no Congresso Nacional, como é o caso do Estatuto do Índio.

O que percebo é que esse esforço institucional mais uma vez vem de encontro aos anseios das populações indígenas, em especial os Guarani e Kaiowá, foco deste trabalho. “De encontro” mesmo, como prevê a norma culta: em trajetória de colisão, em confronto, em oposição aos desejos dos povos indígenas. Movimento este que não é nenhuma novidade para o Estado. A regra parece ser não recepcionar especificidades, e sim tentar uniformizar procedimentos e pessoas.

Desses quatro anos que estou “em campo”, como servidora pública que atua junto aos povos indígenas, dois deles se deram em contexto de pandemia do coronavírus, que levou embora muitas vidas, trouxe inúmeros prejuízos para toda a população mundial e nacional e agravou a desigualdade e a exclusão de grupos minoritários, entre eles os Guarani e Kaiowá. Parafraseando Ailton Krenak, a Covid-19 “não veio para ensinar, mas para matar” (MASUTTI, 2021). E foram muitas mortes, muitos documentos de óbito emitidos – assunto este que vai ficar para um segundo momento, quiçá no doutorado.

A ideia inicial era falar, por exemplo, de diferentes marcos de vida, como juventude, casamento, velhice e morte, fases que desencadeiam nos Guarani e Kaiowá novas necessidades a serem adequadas pelos papéis de Estado, e que conseqüentemente refletem em “averbações” nos documentos. Mas seria uma análise muito abrangente e impossível de fazer durante um mestrado. Espero que ao menos o início dessa discussão eu tenha conseguido proporcionar.

Ao longo deste trabalho, tentei responder a algumas perguntas, tais como: Como a noção de pessoa indígena conflita com a noção de indivíduo imposta pelo Estado? Por que os Guarani e os Kaiowá têm e/ou querem ter um documento? Por que muitos não têm? Por que em alguns casos é tão difícil ter um documento? Para que ter um documento? Como o documento ganhou tamanha importância e por quê?

Tive êxito com algumas delas. Outras continuam sem respostas. A noção de pessoa para os Kaiowá e Guarani, em especial adinâmica de fusão e fissão de parentelas, permeia todos esses questionamentos. O Estado, criador do *karai kuatiá*, é o principal empecilho para que essas pessoas consigam se documentar e, conseqüentemente, acessar direitos, visto que o Estado somente considera o indivíduo e não recepciona uma forma de pertencimento coletivo, como se dá com as parentelas Kaiowá e Guarani.

Uma das hipóteses trazidas no início deste trabalho, a de que o ordenamento jurídico brasileiro não está preparado para recepcionar as especificidades étnicas de parentesco dos Kaiowá e Guarani, mostrou-se verdadeira. Neste trabalho, trouxe reflexões sobre leis e normativos que envolvem os documentos, sejam eles os documentos administrativos emitidos pela Funai, sejam eles os documentos civis emitidos pelos cartórios, e o que se observa é que a estrutura legal existente hoje não é compatível com as especificidades étnicas dos Guarani e Kaiowá. Os únicos vínculos reconhecidos pelo Estado são o natural, consanguíneo e o civil, resultante, por exemplo, do casamento oficial/união estável reconhecidos em cartório, ou da adoção legal. E o que falar dos nomes pessoais? Que são vários, e neste trabalho dividi em quatro categorias... A pessoa muda e o nome muda. Mas no documento não pode mudar. E se o documento não é compatível com a pessoa, logo a pessoa deixa de ser compatível com o próprio Estado e, portanto, deixa de ser uma pessoa, um sujeito de direitos.

A outra hipótese deste trabalho é a de que os documentos, em especial o RANI, sejam vistos pela Funai como algo menor, irrelevante, e que “deveria ser extinto”. Esse desprezo histórico explicaria, por exemplo, por que existem tantos erros nos livros de registros administrativos, pois a função de registrador acaba sendo delegada para servidores terceirizados ou estagiários, visto que é tida como um trabalho inferior dentro da instituição.

Essa hipótese se mostrou verdadeira em partes. Em partes porque, de fato, o RANI é visto como algo menor pela instituição e por seus servidores, como demonstrei no decorrer desta dissertação. Mas isso não explica os “erros”. No início desta pesquisa, eu entendia que havia muitos “erros” nos documentos em razão do desconhecimento que os antigos chefes de posto e atuais chefes de CTL têm com relação às leis brasileiras e da falta de padronização no preenchimento dos livros de registros decorrente da ausência de regulamentação quanto à necessidade, por exemplo, de pai e mãe assinarem. Mas durante a realização desta pesquisa entendi que o que eu considerava erros são, na verdade, somente formas que os Kaiowá e Guarani encontraram para adaptar os documentos à sua maneira. Há falhas nos registros, mas elas não são a única explicação para tantas divergências e pedidos de averbações.

Quando se trata de “assuntos indígenas”, as outras instâncias do Estado têm o péssimo hábito de querer delegar para a Funai políticas que, no passado, eram centralizadas nas mãos dela, como é o caso da educação escolar indígena e da saúde indígena. Mas isso sobrecarrega o órgão, que hoje tem em torno de 1.500 servidores em todo o país. Emitir documentos de identificação é uma função que demanda atenção e é muito volumosa, como é o caso de Mato Grosso do Sul, que tem a segunda maior população indígena do Brasil. A Funai sede entende que o melhor a se fazer seria deixar de emitir esses documentos, pois os indígenas precisam ter somente o documento civil, como os não indígenas. E também porque o RANI, na visão da Funai, segrega e pode ser usado para fins pouco nobres, como o de “certificado de indianidade”. A Funai não está totalmente errada em pensar assim. E eu não sou capaz de propor uma solução para esse problema. Mas as decisões precisam ser discutidas com os principais envolvidos, os quase um milhão de indígenas no Brasil, e não é o que tem sido feito.

Também trouxe neste trabalho reflexões sobre como as dinâmicas territoriais exercem grande influência no acesso a esses documentos. As famílias que estão há mais tempo acomodadas nas reservas criadas pelo SPI conseqüentemente tiveram mais facilidade para obter seu documento. Aqueles que resistiram nos fundos de fazenda acabam por ser os mais prejudicados, podendo passar uma vida toda sem serem documentados. Especialmente em municípios que fazem “fronteira seca” com o Paraguai, como é o caso de Aral Moreira (MS), citado neste trabalho. Além de estarem à margem, sem poder acessar direitos básicos por não existirem oficialmente para o Estado, essas pessoas ainda são criminalizadas, acusadas de estelionatárias, de fraudarem a previdência, ou de quererem se passar por outra pessoa para cometerem crimes. Ou são chamadas de paraguaias, em uma lógica dicotômica entre “nós” e “eles”: nós, brasileiros, temos documentos. “Eles” não têm documentos porque são “paraguaios” e, conseqüentemente não têm direito a usar nossos serviços públicos, pois isso onera o Estado e não há como justificar para os órgãos de controle esse gasto. Nesse contexto, o próprio Estado brasileiro, na figura da secretaria municipal de saúde, como trouxe o relatório do MPF, acha-se no direito de deportar, ou extraditar, mulheres grávidas para que tenham seus filhos do lado de lá da fronteira, no Paraguai.

Em 2021, quando eu já encaminhava para os finalmente deste trabalho, foi publicado o livro “Invisíveis: uma etnografia sobre brasileiros sem documento”, da jornalista e antropóloga Fernanda da Escóssia. Tive conhecimento da obra somente em abril de 2022 – dois meses antes da minha defesa –, indicada por um amigo que me perguntou se não era esse o tema da minha dissertação de mestrado. A pergunta me despertou duas sensações: a de lisonja, por ter meu trabalho acadêmico lembrado por alguém com quem apenas mencionei brevemente do que se tratava, e o desconforto de “será que estou falando algo que já foi falado?”, como um plágio inconsciente.

Muitas coisas os relatos dos interlocutores do ônibus da Praça Onze têm em comum com os Kaiowá e Guarani atendidos por mim no posto da Funai em Caarapó. São pessoas vivendo à margem do Estado, sem poderem ter atendimento médico, frequentar uma escola, conseguir um emprego formal e ter direitos básicos, em um ciclo sem fim onde um controle estatal puxa o outro, em que um pai sem documentos gera filhos sem documentos, e filhos sem documentos impossibilitam a mãe de

receber um auxílio-maternidade, por exemplo, como demonstrei no caso de E., 26 anos, e de sua família, na introdução deste trabalho.

Muitos interlocutores não indígenas da etnografia de Escóssia externaram que a busca pelos seus documentos de identificação seria também uma “recuperação da trajetória familiar”, como a autora chama. “Não um propósito facilmente definível, mas sim um sentimento difuso sobre conhecer melhor suas origens e reconstituir a própria história”. Percebo que entre os Guarani e Kaiowá as dimensões familiares são mais esclarecidas, ainda que fluidas, uma vez que as parentelas se rompem e se rearranjam continuamente. Não cabe ao *karaí kuatiá* revelar ao seu possuidor o nome do seu pai ou do seu irmão.

Essa diferença entre os cariocas da etnografia em questão e os moradores da Te'yikuê me chamou bastante a atenção. Apesar de tantos prejuízos que a formação do Estado, tal como conhecemos, trouxe para os Guarani e Kaiowá e outras mais de 300 etnias no Brasil que resistem há 522 anos no país, eles não estão suscetíveis à burocracia a fim de entenderem quem são. Não é um documento quem dirá quem é ou deixa de ser um Kaiowá e um Guarani. O documento é apenas um meio para acessar direitos. Ele ganhou importância na vida dessas pessoas nos últimos anos, à medida em que se tornou mais exigido pelo Estado, e ousei dizer neste trabalho que o documento, em especial o RANI, passou a ter um valor afetivo para os Guarani e Kaiowá. Mas esses povos indígenas não condicionam a sua existência e o seu pertencimento coletivo a uma parentela a esse pedaço de papel. Eles esperam que o documento se adapte a suas especificidades, e não que tome as rédeas de suas vidas.

REFERÊNCIAS

BAINES, Stephen G. **“É a Funai que sabe”**: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR. 1991.

BAINES, Stephen G. Os Waimiri-Atroari e a invenção social da etnicidade pelo indigenismo empresarial. **Anuário Antropológico**, v. 19, n. 1, p. 127-159, 1995.

Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6589>. Acesso em: 20 out. 2020.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”**: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro, 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – PPGAS, 2007.

BARROS, Ciro. Operando com 10% do orçamento, Funai abandona postos e coordenações em áreas indígenas. **Agência Pública**, São Paulo, 25 mar. 2019.

Disponível em: <https://apublica.org/2019/03/operando-com-10-do-orcamento-funai-abandona-postos-e-coordenacoes-em-areas-indigenas>. Acesso em: 10 jun. 2021.

BENITES, Tônico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro, 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional - PPGAS (MN/UFRJ), 2009. Disponível em:

https://dlc.library.columbia.edu/catalog/ldpd:504909/bytestreams/content/content?file_name=TONICO+BENITES.pdf. Acesso em: 7 ago. 2021.

BRAND, Antonio J. **O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá**. Porto Alegre, 1993. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antonio J. **O impacto da perda da terra sobre a tradição**

Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra. Porto Alegre, 1997. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS. 1997. 382p.

BRASIL [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República [2016]. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 5 jul. 2019.

BRASIL. Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928. Regula a situação dos índios nascidos no território nacional. **Diário Oficial da União**, Seção 1, Rio de Janeiro-RJ, p. 17.125, 14 jul. 1928. Disponível em:

<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1920-1929/decreto-5484-27-junho-1928-562434-publicacaooriginal-86456-pl.html>. Acesso em: 5 jul. 2019.

BRASIL. Decreto nº 1.144, de 11 de setembro de 1861. Faz extensivo os efeitos civis dos casamentos, celebrados nas fórmulas das leis do império, aos das pessoas

que professarem religião diferente da do Estado, e determina que sejam regulados ao registro e provas destes casamentos e dos nascimentos e obitos das ditas pessoas, bem como as condições necessárias para que os Pastores de religiões toleradas possam praticar actos que produzão efeitos civis. **Coleção de Leis do Império do Brasil**, Rio de Janeiro-RJ, p. 21, vol. I, pt I, 11 set. 1981. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517-publicacaooriginal-74767-pl.html#:~:text=Faz%20extensivo%20os%20efeitos%20civis,condi%C3%A7%C3%B5es%20necess%C3%A1rias%20para%20que%20os>. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. Decreto nº 9.214, de 15 de dezembro de 1911. Dá novo regulamento ao Serviço de Protecção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionaes. **Diário Oficial da União**, Seção 1, Rio de Janeiro-RJ, p. 16.996, 31 dez. 1911. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 12 ago. 2020.

BRASIL. **Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967**. Autoriza a instituição da “Fundação Nacional do Índio” e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l5371.htm. Acesso em: 7 jun. 2019.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 7 jun. 2022.

BRASIL. **Lei nº 6.015, de 31 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre os registros públicos, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6015compilada.htm. Acesso em: 7 jun. 2019.

BRASIL. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406compilada.htm. Acesso em: 7 jun. 2019.

BRASIL. **Resolução Conjunta nº 3 de 19 de abril de 2012**. CNMP e CNJ. Dispõe sobre o assento de nascimento de indígena no Registro Civil das Pessoas Naturais. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/1731>. Acesso em: 3 out. 2019.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Nota Técnica de Antropologia/RPA/N.º 1**. Relatório de Visita. A situação dos índios urbanos na região de fronteira do município de Aral Moreira – MS. Relator: Marcos Homero Ferreira Lima – analista pericial do MPU em Antropologia. Procuradoria da República no município de Dourados/MS, 2015.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Nota Técnica N.º 005/2006**. Emissão de Documentação de Identificação Indígena. Relator: Marcos Homero Ferreira Lima – analista pericial do MPU em Antropologia. Procuradoria da República em Dourados-MS, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São

Paulo: Cosac Naify, 2009, 440p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Negros, estrangeiros**: os escravos libertos e sua volta à África. 2ª ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowa**. Das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Ed., 2015, 320p.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Ubu Ed., 2017, 240 p.

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, 256p.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO - CIMI. **TI Sawré Muybu**: “Esse é o primeiro passo de vitória, mas a gente vai continuar nossa luta”. Brasília, 20 abr. 2016. Disponível em: <https://cimi.org.br/2016/04/38338>. Acesso em: 10 abr. 2022.

DaMATTA, Roberto. A mão visível do Estado: notas sobre o significado cultural dos documentos. **Anuário Antropológico**, v. 25, n. 1, p. 37–64, 2000. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6762>. Acesso em: 7 out. 2021.

DIAZ, João Cesar. Deputado federal boicota programa de acesso à água para indígenas. **Repórter Brasil**, 16 ago. 2018. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2018/08/deputado-federal-boicota-programa-de-acesso-a-agua-para-indigenas/>. Acesso em: 1º fev. 2020.

EQUIPE MAPA GUARANI CONTINENTAL - EMGC. **Caderno mapa Guarani continental**: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande-MS, Cimi, 2016. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/mgc2016-caderno-portugues-final-mobile.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2020.

ESCÓSSIA, Fernanda Melo da. **Invisíveis**: uma etnografia sobre brasileiros sem documento. Rio de Janeiro: FGV Ed., 2021, 156 p.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. Despacho do Presidente nº 59, de 12 de maio de 2016. Aprovar as conclusões objeto do citado resumo para, afinal, reconhecer os estudos de identificação da Terra Indígena DOURADOS-AMAMBAIPEGUÁ I, de ocupação tradicional dos povos indígenas Guarani e Kaiowá, localizada nos municípios de Amambai, Caarapó e Laguna Carapã, Estado de Mato Grosso do Sul. **Diário Oficial da União**, Seção 1, Brasília-DF, p. 75-78, 13 maio 2016.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Edital ESAF nº 24, de 20 de abril de 2016**. Concurso público para provimento de cargos de Contador, Engenheiro (Agrimensor e Civil) e Indigenista Especializado. Disponível em: [https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggp/concurso/Edital%20de%20abertura%20do%20concurso%](https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggp/concurso/Edital%20de%20abertura%20do%20concurso%20)

[20-%20retificacao](#). Acesso em: 20 jun. 2019.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Nota Técnica nº 67/2014/COPS/CGPDS/DPDS/FUNAI-MJ**. Contexto histórico e situacional da ação de emissão do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). Funai: Brasília, 2014.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Plano de Trabalho Sedisc/CR-JPR**. Exercício de 2022 – Projeto Direitos Sociais e Previdenciários. Funai: Ji-Paraná (RO), 2022.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Portaria nº 03/PRES, de 14 de janeiro de 2002**. Regulamenta o Registro Administrativo de Nascimento e Óbito de Índios, estabelecido pela Lei nº 6.001, de 19.12.73. Funai: Brasília, 2002. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/atos-normativos/arquivos/pdf/separata01de110302.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2022.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Registro Civil de Nascimento para os povos indígenas no Brasil**. Brasília: Ministério da Justiça, 2014. 19 p. Disponível em: <https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/indigenas/cartilharegistronascimento.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2020.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu (Pimental) / PA**. Brasília, 2013. Disponível em: <https://docplayer.com.br/10196885-Relatorio-circunstanciado-de-identificacao-e-delimitacao-da-terra-indigena-sawre-muybu-pimental-pa.html>. Acesso em: 7 jun. 2022.

GONÇALVES, Marco A. Os nomes próprios nas sociedades indígenas das terras baixas na América do Sul. **Anpocs**, Rio de Janeiro, n. 33, p. 51-72, 1º sem. 1992. Disponível em: <https://anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-33/430-os-nomes-proprios-nas-sociedades-indigenas-das-terras-baixas-da-america-do-sul/file>. Acesso em: 07 out. 2021.

GORDILLO, Gastón. The crucible of citizenship: ID-paper fetishism in the Argentinean Chaco. **American Ethnologist**, v. 33, n. 2, p. 162-176, 2006. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.2006.33.2.162>. Acesso em: 20 nov. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Roteiro para acessar informações sobre sub-registro de nascimentos**. Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101598.pdf>. Acesso em: 7 out. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 13ª reimpr., 2016.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de

Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232p.

MASUTTI, Vivian. Covid não veio para ensinar, mas para matar, afirma Ailton Krenak no fim da Flip. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 5 dez. 2021. Ilustrada. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2021/12/covid-nao-veio-para-ensinar-mas-para-matar-afirma-ailton-krenak-no-fim-da-flip.shtml>. Acesso em: 10 abr. 2022.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Ubu Ed., 2017.

MELIÀ, Bartolomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. **Los Pai-tavyterã**. Etnografia guaraní del Paraguay contemporáneo. 2.ed. Asunción: Ceaduc/Cepag, 2008.

MENEZES, Victória Praciano. **O luxo sustentável a partir da coleção Ashaninka da marca Osklen**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Design e Moda) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Fortaleza, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/27139/1/2017_tcc_vpmenezes.pdf.pdf. Acesso em: 20 nov. 2020.

MENDES, Adriana. Funai não acata recomendação do MPF para entrega de alimentos a índios em MS. **O Globo**, Brasília, 14 fev. 2020. Política. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/funai-nao-acata-recomendacao-do-mpf-para-entrega-de-alimentos-indios-em-ms-2-24249598>. Acesso em: 7 out. 2021.

MENDES, Adriana. MPF vai investigar atraso na entrega de cestas básicas a indígenas em MS. **O Globo**, Brasília, 16 jan. 2020. Política. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/mpf-vai-investigar-atraso-na-entrega-de-cestas-basicas-indigenas-em-ms-24193306>. Acesso em: 7 out. 2021.

MILLER, Joana. **As coisas**: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara). 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MILLER, Joana. Carteira de alteridade: transformações Mamaindê (Nambiquara). **Mana**, v. 21, n. 3, p. 553-585, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p553>. Acesso em: 19 dez. 2020.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. **Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá**. Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2019, 632 p.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani**. Tradução: Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987. Disponível em: <http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1987->

[apapocuva/Nimuendaju_1987_LendasApapocuvaGuarani.pdf](#). Acesso em: 6 out. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Desafios da antropologia brasileira**. Brasília: ABA, 2013. p. 47-74. Disponível em: http://www.portal.abant.org.br/publicacoes2/livros/Desafios_Antropologia_Brasileira-Bela_Feldman-Bianco.pdf. Acesso em: 1º fev. 2020.

OLIVEIRA, João Pacheco. O antropólogo como perito: entre o indianismo e o indigenismo. In: L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (Org.). **Antropologia, impérios e estados nacionais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: FAPERJ, 2002. p. 253-277. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2021/02/JPOC-O-antropologo-como-perito.pdf>. Acesso em: 1º fev. 2020.

PEIRANO, Mariza G. S. De que serve um documento? In: PALMEIRA, Moacir; BARREIRA, César. (Orgs.) **Política no Brasil**: visões de antropólogos. 2006. p. 25-49. Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/capitulos/2006_de_que_serve_um_documento.pdf. Acesso em: 20 nov. 2019.

PEREIRA, Levi Marques. A criança kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade infantil. In: Do ponto de vista das crianças: pesquisas recentes em ciências sociais, GT 16. **Anais** [...]. Caxambu-MG: XXXII Encontro Anual da ANPOCS, 2008. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-32-encontro/gt-27/gt16-23/2454-levipereira-a-crianca/file>. Acesso em: 1º jun. 2022.

PEREIRA, Levi Marques. Assentamentos e formas organizacionais dos kaiowá atuais: o caso dos "índios de corredor". **Tellus**, Campo Grande-MS, ano 6, n. 10, p. 69-81, abr. 2006. Disponível em: <http://www.gpec.ucdb.br/projetos/tellus/index.php/tellus/article/view/120>. Acesso em: 6 jan. 2020.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **História em reflexão**, Dourados, v. 1, n. 1, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/490/360>. Acesso em: 6 out 2019.

PEREIRA, Levi Marques. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera; NUNES, Angela. (Orgs.) **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002. p. 168-186.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Campinas, 1999. Disponível em:

<https://www.repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/179239?guid=1651622409600&returnUrl=%2Fresultado%2Flistar%3Fguid%3D1651622409600%26quantidadePaginas%3D1%26codigoRegistro%3D179239%23179239&i=21>. Acesso em: 20 nov. 2019.

PEREIRA, Levi Marques. (Coord.) **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra Indígena Dourados-Amambaiegua I, do Tekoha Guasu das comunidades de Laguna Joha, Km 20, Javorai Kue/Piratini e Pindo Roky no Estado de Mato Grosso do Sul**. Dourados-MS, 2015. Grupo Técnico constituído pela Portaria nº 789, de 10/07/2008/PRES/FUNAI, de 10 de julho de 2008, publicada no Diário Oficial da União - 133 - 14/7/2008 - Seção 2 (p. 36). 2015.

PEREIRA, Lucia. **As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres kaiowá da reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAnt/UFMGD - Dourados, MS, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/4612/1/LuciaPereira.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2021.

PINTO, Patrik A. A. **Os terena de Mato Grosso do Sul e a carteirinha da Funai: de signo material da tutela estatal à resignificação**. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS, Campo Grande, 2020.

RODRIGUES, Iryá. Tribo Ashaninka já arrecadou mais de R\$ 200 mil para ajudar comunidades no AC durante a pandemia. **G1-Globo**, Rio Branco, 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2020/07/12/tribo-ashaninka-ja-arrecadou-mais-de-r-200-mil-para-ajudar-comunidades-no-ac-durante-a-pandemia.ghtml>. Acesso em: 7 out. 2021.

SARAMAGO, José. **Todos os nomes**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: EdUSP, 1974. Nota 13, p. 16. Biblioteca Digital Curt Nimuendajú (Coleção Nicolai). Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschaden-1974-aspectos/Schaden_1974_AspectFundCulturaGuarani.pdf. Acesso em: 1º fev. 2020.

SCHADEN, Egon. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. **Revista de Antropologia**, v. 15 e 16, p. 77-89, 1967-68. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aschaden-1967-notas/schaden_1967_notas.pdf. Acesso em: 11 maio. 2022.

SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA – SESAI. Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – SIASI. **População atendida pelo Distrito Sanitário Especial Indígena de Mato Grosso do Sul**, 2018.

SQUAREZI, Isadora Spadoni; BECKER, Simone. **Os marcos (estatais) de vida e morte dos Kaiowá e o acesso ao documento “de branco”**. II Seminário Internacional Universidade de São Paulo, 24 a 27 set. 2019. Disponível em: <https://ocs.ufgd.edu.br/index.php?conference=etnologiagarani&schedConf=iietnolog>

[ia guarani&page=paper&op=viewFile&path%5B%5D=810&path%5B%5D=861.](#)

Acesso em: 7 jan 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. 8ª reimpr./Curitiba: Juruá, 2012. 212p.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, ago. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n2p425>. Acesso em: 4 ago. 2020.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, 355 p.

TADEU, Vinicius. Miguel e Helena são os nomes mais registrados no Brasil em 2021; veja lista. **CNN Brasil**, 17 dez. 2021. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/miguel-e-helena-sao-os-nomes-mais-registrados-no-brasil-em-2021-veja-lista>. Acesso em: 7 jan. 2022.

VALIENTE, Celuniel Aquino. **Modos de produção de coletivos Kaiowá na situação atual da Reserva de Amambai, MS**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAnt/UFMGD - Dourados, MS, 2019.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa**: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2007.

VICK, Fabiane de Oliveira. **Estudo de caso de uma família indígena Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul com alta prevalência de suicídio**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - PPG da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande – MS, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Nimuendaju e os Guarani - Apresentação, p. xvii. In: NIMUENDAJU, Curt Unkel. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani**. Tradução: Charlotte Emmerich e Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1987. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1987-apapocuva/Nimuendaju_1987_LendasApapocuvaGuarani.pdf. Acesso em: 6 out. 2020.

WATSON, Virginia Drew. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayuá. **Sociologia**, v. 1, n. 1, São Paulo, 1944. p.31-48. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/REVISTAS/revistasociologia/MFN-12127.pdf>. Acesso em: 7 out. 2020.