

Universidade Federal da Grande Dourados
Faculdade de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

JÉSSICA MACIEL DE SOUZA

**ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA
ÑANDERU: A importância do território para as práticas culturais**

Dourados-MS
2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS

JÉSSICA MACIEL DE SOUZA

**ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA
ÑANDERU: A importância do território para as práticas culturais**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Antonio Hilario Aguilera Urquiza

Dourados-MS

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

S729e Souza, Jessica Maciel De
ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA NĀNDERU: A
importância do território para as práticas culturais [recurso eletrônico] / Jessica Maciel De Souza. --
2019.
Arquivo em formato pdf.

Orientador: Antonio Hilario Aguilera Urquiza.
Dissertação (Mestrado em Antropologia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2018.
Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:
<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Mato Grosso do Sul. 2. Território. 3. Laranjeira Nānderu. 4. Crianças Kaiowá. I. Urquiza,
Antonio Hilario Aguilera. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

JÉSSICA MACIEL DE SOUZA

**ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA
ÑANDERU: A importância do território para as práticas culturais**

BANCA EXAMINADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM ANTROPOLOGIA

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Antonio Hilario Aguilera Urquiza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Membro titular: Prof. Dr. Levi Marques Pereira
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

Membro titular: Prof. Dr. Carlos Magno Naglis Vieira
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB

Membro Suplente: Prof. Dra. Nataly Guimarães Foscaches
Universidad de Salamanca - USAL

DOURADOS – MS, agosto de 2018.

Dedico esta dissertação

Aos Guarani Kaiowá, por me ensinarem a experimentar a vida de um jeito mais risonho.

Aos meus pais, obrigada por me ensinarem o significado da palavra AMOR.

À minha amiga Tania, obrigada pelo cuidado e apoio.

“O meu sangue é da cor da minha terra.”

Dona Damiana Cavanha.

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas contribuíram para a realização deste trabalho, cada uma à sua maneira. Por isso, ao escrever os agradecimentos, começo a pensar em muitos momentos vivenciados desde a minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados – PPGAnt/UFGD, até os últimos ajustes realizados nesta dissertação. Sendo assim, expresso em palavras, mas principalmente em pensamento, a minha gratidão a todas as pessoas que ajudaram-me no decorrer desta trajetória.

Ao meu orientador, Prof. Antonio Hilario, pela paciência e pelo carinho durante todos esses anos de orientação. Em 2011, começamos a trabalhar juntos e desde então, este caminho foi semeado por amizade, respeito e aprendizados. Obrigada, professor!

Aos meus pais, Lenir e Militão, pois todas as minhas conquistas advêm da educação, regada com muito amor e dedicação, que vocês puderam proporcionar-me.

Ao meu irmão Jônatha, pelo carinho e pelo incentivo durante a minha trajetória acadêmica.

Aos meus sobrinhos Alessando e Thayla, por trazerem leveza e doçura para a minha vida.

À Tania e ao José Henrique, irmãos que recebi como presentes da vida. Obrigada pela parceria, pelas palavras de apoio e pelos debates que tanto contribuíram para o desenvolvimento da minha pesquisa.

Aos meus queridos amigos, por tornarem a caminhada da vida mais leve e cheia de amor: Ana Carolina, Pamella, Ana Lucia, Joilson, Lilian, Rodrigo, Fernanda, Nívia, Matheus e Nataly.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia que contribuíram para a minha formação acadêmica e para o desenvolvimento desta pesquisa.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelo alicerce necessário à realização deste trabalho.

Aos Guarani Kaiowá de Laranjeira Ñanderu, por viabilizarem a execução desta pesquisa, cedendo-me tempo e espaço na aldeia para conversarmos sobre o seu respectivo modo de ser. Obrigada por inspirarem-me! Para além deste trabalho, carregarei o aprendizado adquirido na aldeia por toda a minha vida. Com vocês, aprendi a olhar o mundo de uma maneira mais serena, compreendendo que tudo tem o seu próprio tempo para acontecer. Muito obrigada!

RESUMO

Propõe-se, neste trabalho, o desenvolvimento de uma etnografia das crianças Kaiowá de Laranjeira Ñanderu. A aldeia encontra-se localizada a 11km de Rio Brilhante (MS), próxima à BR -163, a 4km do posto de pedágio da CCR-Vias (no sentido de quem destina-se a Dourados). Amparada por uma determinação judicial, a comunidade ocupa um espaço da mata ciliar de Rio Brilhante/MS. Analisa-se, neste trabalho, os elementos relacionados às práticas diárias e ritualísticas desenvolvidas pelas crianças Kaiowá. Aborda-se, ainda, o processo histórico de expulsão e retomada do *tekoha* Laranjeira Ñanderu, bem como as consequências desta situação de instabilidade no âmbito da organização social desta comunidade. Propõe-se, também, uma reflexão sobre a importância do espaço territorial para o corpo e para as práticas culturais realizadas neste contexto indígena. Para os Kaiowá, o corpo é compreendido como uma “arena” na qual circulam as suas relações sociais. Partindo desta perspectiva, propõe-se, por fim, um estudo sobre a circulação social das crianças Kaiowá em meio aos ambientes domésticos da aldeia.

Palavras – chave: Mato Grosso do Sul; Território; Laranjeira Ñanderu; Crianças Kaiowá.

ABSTRACT

The present work aims to present an ethnography of the Kaiowá children, more specifically those living in the Laranjeira Ñanderu Village. This area is located in the southern region of the state of Mato Grosso do Sul, 11 km from the city of Rio Brilhante, near BR -163, about 4 km, after the toll station of CCR-Vias, in destined to the city of Dourados. The community occupies a space in the riparian forest of Rio Brilhante / MS, supported by a judicial determination. The research highlights the relationships and elements that surround children, whether in their daily or ritualistic practices. Addressing the process of expulsion and retaking of the Kaiowá of the Tekoha Laranjeira Ñanderu, this transitory process has had consequences for social organization and kinship. The territory has an importance for cultural practices and the understanding of the centrality of the body in these contexts. The body is where all relationships go, it is an "arena." In addition to these themes, I will discuss the circularity of the Kaiowá children, who are educated first within their domestic fire, and then between the fires, bringing about a circularity within the village.

Keywords: Mato Grosso do Sul; Territory; Laranjeira Ñanderu; Kaiowá children.

LISTA DE ABREVIATURAS

CAC - Compromisso de Ajustamento de Conduta

CAND – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

CF – Constituição Federal

CEB - Câmara de Educação Básica

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GT – Grupo de Trabalho

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

LDB - Lei de Diretrizes e Bases da Educação

MPF – Ministério Público Federal

MS – Mato Grosso do Sul

PKÑ - Projeto Kaiowa-Ñandeva

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

SPI - Serviço de Proteção aos Índios

TAC – Termo de ajustamento de conduta

TI – Terra Indígenas

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Crianças Kaiowá voltando da BR-163.	16
Figura 2 - Mapa do Tekoha Guasu Ka'aguyrusu.	38
Figura 3 - Resquícios dos troncos fincados na porteira da fazenda Inho..	44
Figura 4 - Porteira da entrada da Fazenda Inho.....	44
Figura 5 - Casa de reza na Aldeia Laranjeira Ñanderu durante o ritual do batismo do milho saboró.....	47
Figura 6 - Casa em processo de construção.....	50
Figura 7 - Casa com uma extensão.....	50
Figura 8 - Banheiro feito entre a vegetação próxima a casa.....	51
Figura 9 - Time de futebol feminino de Laranjeira Ñanderu treinando.....	55
Figura 10 - Crianças tomando banho no córrego kakrajá arogho'iy.	69
Figura 11 - Partida de futebol na Aldeia Laranjeira Ñanderu.....	71
Figura 12 - Os yvyra'i colocados até a entrada central da casa de reza.	76
Figura 13 - Genieli cuidando dos bebês enquanto seus pais jogavam futebol..	82
Figura 14 - Genieli separando as bolachas para dar as crianças.....	83
Figura 15 - Genieli cuidando das crianças.....	83
Figura 16 - Modelo concêntrico.	98
Figura 17 - Água sendo aquecida no fogão a lenha.....	100
Figura 18 - Mate sendo servido.	100
Figura 20 - Crianças brincando no pátio da aldeia em frente à Casa de Reza.....	105
Figura 19 - Crianças tomando café da manhã – chá e pão.	105
Figura 21 - Criança folheando uma revista..	106
Figura 22 - Cozinha (à direita) e quarto (à esquerda) de um fogo doméstico na aldeia.....	109
Figura 23 - Preparo do Puchero na aldeia.....	110
Figura 24 - Puchero pronto.....	110
Figura 25 - Fogueira para aquecer do frio.	111
Figura 26 - Mate sendo tomado pela manhã em volta da fogueira feita no chão, ao lado da casa de Adelina.	111
Figura 27 - Caminho que leva até a casa de Adalto.....	115
Figura 28 - Final de um dos caminhos encontramos um fogo doméstico.....	115
Figura 29 - Crianças andando no curicho.	123

Figura 30 - Crianças no caminho até o córrego.....	123
Figura 31 - Caminho alagado dentro da aldeia Laranjeira Ñanderu.....	125
Figura 32 - Mãe e filha circulando pela aldeia.	129

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I - GUARANI E KAIOWÁ: PROCESSO HISTÓRICO NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL	22
1.1 Dados do censo demográfico dos Kaiowá e Guarani	22
1.1.1 Frentes de colonização e impacto na organização territorial Guarani e Kaiowá.....	23
1.1.2 Processo de perda e retomada dos <i>tekoha</i>	25
1.1.3 Confinamento, esparramo, acampamento e <i>tekoharã</i>	28
1.2 LEGISLAÇÃO INDIGENISTA.....	31
1.2.1 Compromisso de Ajustamento de Conduta - CAC.....	35
1.3 <i>TEKOHA GUASU KA'AGUYRUSU</i>	36
1.3.1 Kaiowá de Laranjeira Ñanderu: perda e retomada do <i>tekoha</i>	38
1.3.2 Aldeia Laranjeira Ñanderu	48
1.3.3 Pertencimento à terra.....	52
1.3.4 Situação atual do território e o impacto na vida das crianças.....	54
CAPÍTULO II – CRIANÇA KAIOWÁ E CORPORALIDADE	58
2.1 A NOÇÃO DE PESSOA ENTRE AS SOCIEDADES INDÍGENAS SUL-AMERICANAS.....	58
2.2 FAZER-SE CRIANÇA: produção e reprodução das crianças Kaiowá dentro da Aldeia Laranjeira Ñanderu	59
2.2.1 Foco: crianças da aldeia Laranjeira Ñanderu	60
2.2.2 “Bugrinho, Bunda Suja”: Educação compulsória e eurocêntrica.....	61
2.2.3 Aprender brincando	65
2.3 RELAÇÕES DE GÊNERO: rituais entre as crianças Kaiowá	71
2.3.1. Festa de São Pedro.....	72
2.3.2 Batismo do milho <i>saboró</i> ou milho branco	76
2.3.3 Rituais de passagem entre as crianças Kaiowá de Laranjeira Ñanderu.....	79
2.3.4 Menina, “moça”	81
2.3.5 Relações de gênero entre as crianças Kaiowá de Laranjeira Ñanderu	85

2.4 CORPORALIDADE, COSMOLOGIA, E A CRIANÇA KAIOWÁ.....	87
CAPÍTULO III - CRIANÇA KAIOWÁ, FOGO DOMÉSTICO E A CIRCULARIDADE	94
3.1 Fogo doméstico “ <i>Che ypyky kuera</i> ”	94
3.1.1 Fogo doméstico e as crianças em Laranjeira Ñanderu	97
3.1.2 Avó “ <i>jaryi</i> ” e o cuidado dos netos	107
3.2 FOGÃO A LENHA E FOGÃO A GÁS	108
3.3. CRIANÇAS ATUANDO NA CIRCULAÇÃO DE INFORMAÇÕES	112
3.4. CIRCULARIDADE: CAMINHOS POLÍTICOS E DE APRENDIZAGEM	114
3.4.1 Circularidade: caminhar com as crianças	117
3.4.2 Caminho do córrego <i>kakrajá arogho 'iy</i>	121
3.4.3 Sendo acompanhada nas visitas às casas da aldeia.....	124
3.4.4 Caminhos: “Lara fujona”	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136

INTRODUÇÃO

Fazendas, gados e escolas rurais são alguns dos elementos que compuseram o cenário em que vivi até os meus 18 anos. Ainda que indiretamente, tudo isso continua fazendo parte da minha vida, pois os meus pais são trabalhadores rurais. Este foi um dos caminhos que percorri até chegar às pesquisas relacionadas aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul.

Muitas nuances conduziram-me ao envolvimento com a causa indígena e com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Sou natural de Jardim (MS), fui criada em um ambiente rural e tenho um irmão mais velho, Jônathas. Meu pai, Militão, sempre trabalhou em fazenda, como capataz. Minha mãe, Lenir, como trabalhadora rural polivalente.

O ambiente rural no qual fui criada proporcionou-me a influência da cultura paraguaia e a aproximação com os interlocutores desta pesquisa. Muitas histórias narradas pelos Kaiowá, relacionadas aos trabalhos executados em áreas rurais – como a produção de alguns alimentos e remédios naturais – e ao seu respectivo modo de vida, assemelham-se com a minha experiência pessoal. Sendo assim, muitos elementos que possivelmente parecem excêntricos aos olhos de alguns pesquisadores (como a organização social da aldeia), soam de maneira familiar à minha memória.

Assim como as crianças de Laranjeira Ñanderu, fui ensinada a explorar os quintais e os pátios da fazenda onde eu vivia. Com os pés descalços, subia nas árvores e brincava de pega-pega, esconde-esconde e pique-no-alto, além de jogar vôlei e futebol. Acordava de madrugada para ir à escola e esperava a condução em uma estrada de chão, vulgarmente conhecida como “reta”. No pátio de casa, costumava encontrar alguns carrapatos pelo meu corpo ao retornar da mata (depois de acompanhar o meu pai no corte da lenha, por exemplo) ou da beira do rio (depois pescar ou tomar banho). Além de todas essas semelhanças relacionadas à rotina infantil, o fogão a lenha também era utilizado na minha casa para o preparo de alimentos e para o aquecimento da família nos dias frios.

Durante o trabalho de campo, uma das interlocutoras disse-me que quando o ônibus escolar não busca as crianças, em dias chuvosos, elas devem deslocar-se até a BR -163 para acessar o transporte público. Quando isso acontece, algumas crianças envolvem os seus pés com sacos plásticos para não sujar os calçados de barro.

Pensando nisso, relatei a ela que até os meus 8 anos de idade, meu pai levava-me de carro, junto ao meu irmão, ao ponto de ônibus escolar. Posteriormente, a minha mãe assumiu essa função e passou conduzir-nos de carroça. Lembro-me que, aos meus nove anos,

começamos a ir à escola de bicicleta. Como o barro espirrava sobre os nossos calçados nos dias chuvosos, passamos a embrulhar os pés com sacolas plásticas. Quando a chuva era intensa, deixávamos de ir à escola, pois ônibus atolava e/ou quebrava no caminho. Episódios como esses são comuns na rotina das crianças de Laranjeira Ñanderu.

Na foto abaixo, registramos o dia em que o ônibus escolar não entrou na comunidade para buscar as crianças, pois havia chovido. Sendo assim, as crianças locomoveram-se até a BR-163, onde o veículo deveria supostamente passar. Como a condução não apareceu, esses estudantes retornaram para aldeia segurando os seus calçados, para não sujá-los.



Figura 1: Crianças Kaiowá voltando da BR-163. Fonte: Acervo pessoal (2018).

No decorrer do meu trabalho de campo, alguns interlocutores teceram relatos sobre os serviços que haviam prestado para determinadas fazendas. Ao ouvi-los, percebi que os problemas sofridos por esses trabalhadores assemelham-se às experiências vivenciadas pelos meus pais: infelizmente são situações de descaso dos empregadores para com os seus empregados.

Enquanto desenvolvía o meu trabalho de campo, presenciei diversas situações que remeteram-me a sensações vivenciadas durante a minha infância. Até mesmo as brincadeiras

infantis da comunidade evocaram-me lembranças relacionadas aos momentos compartilhados com a minha família: as histórias contadas às crianças Kaiowá são semelhantes às aquelas narradas pelos meus pais e avós, principalmente a lenda sobre o Saci-Pererê. Essas semelhanças culturais entre a rotina da aldeia e a minha história de vida fizeram com que eu sentisse-me cada vez mais próxima da comunidade.

A aldeia aqui analisada é formada por três parentelas, divididas e organizadas pelos seguintes indígenas: Seu Olímpio, Alcides e Maria Joana. Descendentes do povo tradicionalmente advindo do *tekoha* Laranjeira Ñanderu, esses indígenas representam a fonte de história mais importante desta comunidade.

Faride, filho de Maria Joana, foi um dos articuladores do movimento de retomada indígena realizado em Lagoa Rica (MS), em 2008. Atualmente, desempenha a função de cacique na aldeia Laranjeira Ñanderu. Seu Olímpio é o rezador da comunidade. Adalto, um de seus filhos, assumiu a liderança da aldeia em 2012, após o falecimento do irmão, Zezinho.

Em 2008, Zezinho foi um dos líderes responsáveis pela retomada do *tekoha* Laranjeira Ñanderu. Casado com Adelina (irmã de Alcides), Zezinho compôs o fogo doméstico no qual fui acolhida durante a minha permanência na aldeia. Atualmente, a família de Adelina é constituída pelos seus respectivos filhos e netos.

Destaquemos, aqui, as crianças pertencentes a este fogo doméstico: Genieli (10 anos), Mannio (8 anos), Lara (05 anos), Jane (02 meses), Manuela (08 anos), Daniela (08 anos) e Mariwel (09 anos). Podemos observar que Genieli é a menina mais velha do grupo. De acordo com a perspectiva ocidental, essa criança vivencia a fase inicial de sua adolescência. Sob a perspectiva da comunidade, no entanto, Genieli vivencia um processo para “virar moça”. Sendo assim, assume mais responsabilidades que as outras crianças.

Mannio, vulgo *capichu*, recebeu este apelido por ser arteiro e não deixar ninguém sossegado. Ao juntar-se à Lara, o menino apronta as mais diversas travessuras com as pessoas da comunidade.

Manuela e Daniela são gêmeas. Apesar da semelhança na aparência, as irmãs têm comportamentos completamente diferentes. A primeira costuma ser mais cuidadosa com as demais crianças. Frequentemente vejo-a corrigindo sua irmã. A segunda, por sua vez, é mais extrovertida. As duas, no entanto, permanecem sempre juntas e adoram contar-me histórias sobre a cosmologia Kaiowá.

Mariwel, irmão delas, é a criança mais quieta deste grupo. Acredito que este seja o interlocutor com quem menos conversei. Como o seu pai passa a maior parte do mês trabalhando fora da aldeia, o menino acaba assumindo algumas responsabilidades relacionadas ao papel de “homem da casa”. Sendo assim, vejo-o constantemente auxiliando a sua mãe em alguns serviços braçais que demandam alguma força, como cortar a lenha.

Liderados por Adelina, esses fogos são politicamente articulados dentro e fora da comunidade. Lucine é o membro do grupo que mais viaja para participar de reuniões e/ou eventos fora da aldeia. Ao analisar a comunidade, pude perceber que o engajamento político relacionado à luta pelo território e pela conquista dos direitos indígenas é um ensinamento repassado de geração a geração.

Após esta breve contextualização da pesquisa, na qual apresento alguns relatos sobre a minha infância e a introdução sobre o meu campo de pesquisa, narrarei de forma sucinta a história da minha carreira acadêmica. Aos 18 anos, participei do vestibular da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), realizado em Campo Grande, e fui aprovada no curso de Ciências Sociais.

Em fevereiro de 2010, ingressei no curso e trabalhei na condição de bolsista com o professor de Teoria Política, Daniel Estevão. No mesmo ano, conheci uma colega que trabalhava com o professor Antonio Hilario e percebi que ela estava sempre envolvida com projetos relacionados às temáticas indígena e quilombola.

Em 2011, consegui mais um ano de bolsa permanência e pedi à minha colega para apresentar-me ao professor Hilario, pois eu tinha interesse em trabalhar nos projetos dele. Ela atendeu prontamente o meu pedido e levou-me à sala do professor. Naquele momento, passamos a trabalhar juntos. Desde então, passaram-se sete anos de aprendizado. Para além da sala de aula, tive a oportunidade de ser orientada pelo professor Hilario em projetos de pesquisa, ensino e extensão. Com o passar do tempo, descobri um mundo de possibilidades, dentre elas, a oportunidade de seguir uma carreira acadêmica.

Em 2013, o professor convidou-me para elaborar um plano de trabalho e concorrer a uma bolsa ofertada pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq). Realizamos, então, um trabalho vinculado ao projeto “Crianças Kaiowá e Guarani em Situação de Acampamento na Região Sul do Estado de Mato Grosso do Sul”, para ser executado na UFMS, entre agosto de 2013 a agosto de 2014. A pesquisa deveria ser realizada em três campos diferentes, localizados em áreas de retomadas indígenas: Laranjeira

Ñanderu, Pakurity e Apyka'i.

Ao participar deste projeto, passei a ver as crianças indígenas de uma outra maneira. E, conforme aprofundava-me nesses estudos, interessava-me ainda mais em aprender sobre/com elas. No decorrer desta pesquisa, acabei aproximando-me dos Kaiowá de Laranjeira Ñanderu. Desde então, costumo pensar que não fui eu que escolhi o campo de estudo: foi o campo que escolheu-me.

Com o passar do tempo, fui tomada pela vontade dar continuidade ao trabalho, especialmente após receber o Prêmio Lévi-Strauss pela realização do trabalho “*Bugrinho, bunda suja, boca preta: violências físicas e simbólicas sofridas por crianças Guarani e Kaiowá em situação de acampamento*” durante a 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Natal (RN), em 2014.

Neste mesmo ano, concluí o curso de Ciências Sociais (UFMS) e participei do processo seletivo do Programa de Pós-graduação em Antropologia, da UFGD. No entanto, não fui aprovada. No ano seguinte, consegui ingressar no curso desejado.

O meu projeto de pesquisa, inicialmente aberto a um leque de possibilidades, sofreu algumas alterações depois de diversos debates, leituras de textos e disciplinas cursadas durante o primeiro ano de estudo no Mestrado. Os interlocutores previamente elencados, no entanto, foram mantidos.

A princípio, o objetivo geral da pesquisa era mapear e entender as relações estabelecidas pelas crianças Kaiowá com o ambiente em que vivem, além de descrever as violências físicas e simbólicas sofridas pelas mesmas. Atualmente, optei por manter e ampliar o primeiro ponto. Sendo assim, procuro compreendê-las a partir da construção de seus respectivos corpos. Pensando em compreender esta questão de maneira mais profunda, acrescentei a este estudo uma análise sobre a produção e a reprodução das práticas culturais no contexto em que as crianças estão inseridas. A discussão relacionada à violência foi deixada para outro momento, talvez para uma futura pesquisa.

Como o objeto geral da pesquisa foi modificado, os objetivos específicos acabaram sendo afunilados. Ao serem revistos, passaram a sinalizar uma meta mais próxima do trabalho que eu havia desenvolvido anteriormente. Sendo assim, a proposta atual desta pesquisa é a compreensão sobre a importância do território para as práticas culturais, para as construções corporais e para as relações estabelecidas pelas crianças Kaiowá – através das brincadeiras, danças, rituais, entre outros – com os seus respectivos territórios.

A metodologia não sofreu mudanças, a pesquisa sempre foi qualitativa. Durante o trabalho de campo, foram utilizados os seguintes meios para o registro dos dados: gravação, fotografia, filmagem e entrevista. Ao longo da pesquisa foi necessário adequar a maneira utilizada para a produção dos dados, pois o meu tempo corre de forma diferente daquele vivido pelos indígenas. O campo e os interlocutores têm o seu próprio tempo, por isso permanecer junto aos indígenas proporcionou-me um aprendizado infinito.

Aprendi a não programar as entrevistas, pois as que preparei com antecedência não aconteceram. Adaptei-me ao tempo deles e durante as conversas direcionei os diálogos, sempre que possível, a fim de obter os dados necessários para delinear o meu trabalho.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. O capítulo I apresenta o processo histórico vivenciado pelos Guarani e Kaiowá, em Mato Grosso do Sul. Para tanto, vali-me de estudos desenvolvidos por intelectuais como Brand (1993;1997), Cavalcante (2013), Lima (2012), Lutti (2009;2015) e Pereira (1999; 2004). Além dos dados históricos, os autores, especialmente Pereira (1999), abordam as noções de organização social e de relações de parentesco, proporcionando um embasamento teórico consistente para discussões sobre o estilo de vida Guarani e sobre o processo de expulsão e retomada dos territórios indígenas.

A narrativa dos interlocutores sobre o processo histórico vivenciado pela aldeia Laranjeira Ñanderu, desde a sua expulsão em meados do século XX até a última retomada realizada em 2011, foi extremamente necessária para a realização desta pesquisa. No decorrer deste trabalho, procurei apresentar o meu campo de pesquisa, descrevendo o local e o estilo de vida desta comunidade. Ao desenvolver este capítulo, pude compreender a importância do território tradicional para as práticas culturais e para a formação das crianças Kaiowá.

No capítulo II, proponho um estudo sobre a construção dos corpos das crianças Kaiowá e a forma pela qual elas reproduzem as práticas culturais de seu respectivo ambiente. Ao lermos os textos de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) podemos compreender que o corpo ocupa um espaço central em meio às sociedades indígenas sul-americanas. Em uma perspectiva análoga e complementar, Morais (2015) propõe uma análise sobre a relação do corpo com o território tradicional em meio às sociedades Guarani e Kaiowá.

Ambos os autores enfatizam a ideia de que o corpo é um espaço transitório de transformações e reproduções culturais. Relacionado ao nome e às relações sociais, políticas e familiares de cada indivíduo, o corpo transcende a noção de pessoa em meio a essas sociedades indígenas.

No capítulo III, apresento as relações estabelecidas entre as famílias da comunidade. No decorrer deste trabalho, procuro enfatizar a ideia de que a aprendizagem infantil acontece inicialmente em seus respectivos núcleos familiares (micro) e, posteriormente, é expandida para demais ambientes domésticos da aldeia (num âmbito macro). Para tanto, valho-me da teoria proposta por Pereira (2004) e exemplificada por Prado (2013), sobre o modelo social concêntrico.

Ainda neste capítulo, procuro analisar os caminhos de Laranjeira Ñanderu, compreendendo que estes espaços físicos e simbólicos viabilizam a circulação dos indígenas pela aldeia. De acordo com Benites (2009), esses caminhos proporcionam a observação e a experimentação necessárias para a aprendizagem das crianças indígenas. Nesta perspectiva, a caminhada pelas trilhas da comunidade proporciona a troca de ensinamentos entre adultos e crianças. Para desenvolver o estudo proposto neste capítulo, vali-me do apoio teórico proposto por autores como Pereira (2011), Nascimento, Aguilera Urquiza, Vieira (2011), Conh (2005) e Gutierrez (2016).

Por fim, vale notar que os discursos dos meus interlocutores não foram alterados na transcrição deste trabalho. Os eventuais vícios de linguagem presentes nestas falas não impossibilitam a compreensão e nem descaracterizam a importância de seu respectivo conteúdo. Embora eu tenha direcionado a maioria dessas conversas, sempre respeitei a comodidade e o tempo de fala dos meus interlocutores.

CAPÍTULO I

GUARANI E KAIOWÁ: PROCESSO HISTÓRICO NO ESTADO DE MATO GROSSO DO SUL

Com este primeiro capítulo, almejo traçar, ainda que rapidamente, uma contextualização sobre o modo de vida das crianças Kaiowá de Laranjeira Nãnderu. Posteriormente, proponho uma reflexão sobre o processo histórico de perda e retomada territorial vivenciado pelos povos Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul.

1.1 Dados do censo demográfico dos Kaiowá e Guarani

Mato Grosso do Sul (MS) acolhe a segunda maior população indígena do país. Segundo o censo do IBGE (2010), o estado é habitado por 77.025 indígenas, divididos em nove etnias: Atikum, Guarani Kaiowá, Guarani Nãndeva, Guató, Kadiwéu, Kinqinai, Ofaié, Terena e Kamba (não reconhecida pela FUNAI). Atualmente essas populações ocupam 75 terras indígenas,¹ distribuídas em 29 municípios.

Há alguns anos, Mato Grosso do Sul passou a ser nacional e internacionalmente conhecido pelos inúmeros casos de violações dos direitos humanos praticados contra os povos indígenas. No entanto, o Estado costuma demonstrar-se indiferente às violências físicas e simbólicas vivenciadas por cerca de 42.409² Guarani Kaiowá e Guarani Nãndeva³, na região sul de MS.

Os Guarani ocupam uma grande extensão territorial na América do Sul. Os Guarani Kaiowá, por exemplo, vivem em territórios localizados entre o Paraguai e Mato Grosso do Sul (em territórios paraguaios, esta etnia é conhecida como *Pay Tavyterã*). Os Guarani Nãndeva, por sua vez, ocupam algumas áreas localizadas em diversos estados brasileiros: Mato Grosso do Sul, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Por fim, os Guarani Mbya habitam territórios situados no Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Pará, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, além de algumas áreas paraguaias, bolivianas, argentinas e uruguaias. Apesar de cada etnia possuir as suas respectivas variações culturais, estas

¹Base de dados da SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena.

²Dados do censo do IBGE de 2010.

³ Em Mato Grosso do Sul vivem os Kaiowá e os Guarani Nãndeva. É muito comum ouvir pessoas de vários meios sociais, incluindo a imprensa, acadêmicos e governos, referirem-se a estes grupos como sendo Guarani-Kaiowá, conotando a ideia de que os Guarani Nãndeva e os Kaiowá são um mesmo grupo étnico. No entanto, somente os Nãndeva é que se autodenominam como Guarani. De fato, o que se tem são dois grupos distintos que frequentemente, a contragosto, são tratados como se fossem um (CALVANCANTE, 2013, p. 21).

comunidades costumam manter uma grande rede de relações políticas e familiares.

1.1.1 Frentes de colonização e impacto na organização territorial Guarani e Kaiowá

As primeiras frentes de colonização sul-mato-grossenses chegaram ao estado entre 1829 a 1857. Joaquim Francisco Lopes, líder de uma expedição pioneira, escreveu diversos relatórios sobre as suas respectivas experiências de desbravamento vivenciadas durante o século XIX, do litoral ao centro do país.

Ao lermos esses relatos, podemos notar que os Guarani e Kaiowá residiam na região sul do estado antes mesmo das primeiras frentes de colonização. De acordo com Lopes, há diversos elementos que caracterizam este modo de vida indígena: suas formas de deslocamento pelo território, sua organização social, a disposição de casas e a desobstrução de caminhos – *tape po'i* – em meio à aldeia.

A delimitação desses caminhos indígenas – *tape po'i* – pode ser compreendida como um mapa de organização social da aldeia. Ao analisarmos essa geografia, podemos notar diversas informações sobre a comunidade: as relações políticas e familiares de seus respectivos habitantes, a quantidade de roças do território, a variedade de plantas da aldeia, etc. Por dependerem dos rios e afluentes para o consumo de água e a prática pesqueira, os povos tradicionais costumam conhecer minuciosamente a geografia do espaço em que vivem.

Tradicionalmente, os Guarani e Kaiowá valiam-se da técnica coivara (*ñemboka'aguryjevy*) para promover o reflorestamento natural de suas respectivas aldeias. Para tanto, cortavam algumas árvores desnecessárias para o cultivo da roça, remanejavam as vegetações rasteiras – que prejudicavam o plantio e colheita – e queimavam as plantas que restavam no espaço. Normalmente, o plantio era realizado durante as estações chuvosas do ano. Por fim, suas roças costumavam ser organizadas de acordo com as extensões familiares da comunidade: quanto maior fosse a família, maior seria a roça.

Confinados em pequenas reservas ambientais, após serem expulsos de seus respectivos territórios, os indígenas deixaram de praticar a técnica coivara, pois a superlotação e a limitação desses espaços inviabilizaram a continuidade deste modo de produção agrícola. Além disso, o contato cada vez mais contínuo com a sociedade ocidental vem influenciando as técnicas agrícolas da aldeia.

Tradicionalmente, estes povos permaneciam longos períodos em determinados lugares.

Segundo Cavalcante (2013), um *tekoha*⁴ ocupava cerca de 50 mil hectares. Até o final do século XIX, as instalações domiciliares da comunidade circulavam de acordo com as relações socioculturais estabelecidas na aldeia. No começo do século XX, entretanto, esta realidade começou a mudar e a mobilidade indígena passou a ser motivada pela chegada das frentes de colonização.

Sendo assim, a mudança que mais afetou o modo de organização social dos povos Guarani e Kaiowá foi o confinamento dessas comunidades em meio às pequenas áreas de reserva ambiental, pois até o século XX estes indígenas viviam em casas comunais – *ógajekutu* –, de 300 a 400 m². Desde que foram removidos de seus respectivos *tekoha*, entretanto, passaram a viver em pequenos pedaços territoriais onde organizaram-se em casas monofamiliares, deixando de viver como famílias extensas (Cavalcante, 2013). Sendo assim, a disputa pelo espaço territorial entre as lideranças políticas e religiosas (*rechakare*) das aldeias passou a ser um dos maiores problemas vivenciados nessas comunidades.

Segundo Seu Olímpio (84 anos), um dos rezadores da aldeia Laranjeira Ñanderu, as casas indígenas eram organizadas da seguinte maneira em meio aos seus respectivos territórios:

O meu pai que morava aqui, ele tá no céu ainda. O espanhol, o português quando descobriu o Brasil, encontrou o índio Pataxó, Xavante lá na beira do mar, dali que foram empurrando pra cá. Em Rio Brillhante era lugar de índio também. Por isso que eu falo, antes não tem a FUNAI pro índio, o índio andava esparramado, grande, fazia casa grande, um pra cá, outro pra cá, outro lá longe morava índio, não morava perto como mora hoje, não. Faleceu ali o tio, o pai, a mãe, a avô aqui, daqui muda. Enterra ali, muda, vai lá na ponta, vai fazer casa longe. (Entrevista realizada pela autora no dia 16/07/2017. Sic).

Os relatos tecidos pelos colonizadores permitem-nos compreender que os Guarani e Kaiowá conseguiram manter o seu modo de vida, entre os séculos XVI e XX, devido à ausência das frentes de colonização em seus territórios tradicionais. Em alguns desses relatos, os cronistas narram os momentos em que os colonizadores apresentaram aos indígenas alguns objetos metalizados que acabaram substituindo os utensílios tradicionalmente confeccionados

⁴ *Teko* é o sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowa. *Ha*, por sua vez, é o sufixo nominador que indica a ação que se realiza. Assim, *tekoha* pode ser entendido como o lugar (território) onde uma comunidade Kaiowa (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural, isto é, segundo seus usos, costumes e tradições (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2009 p. 34).

pelas comunidades.

As frentes de exploração interferiram de forma irreversível na organização social das aldeias Guarani e Kaiowá, modificando inclusive a educação direcionada a essas crianças indígenas. No passado, a aprendizagem infantil desenvolvia-se em meio às casas comunitárias de suas famílias extensas. Atualmente, a educação das crianças deve ser iniciada em seus respectivos núcleos familiares. Com o passar do tempo, são preparadas para a convivência com as demais parentelas da aldeia. Por tudo isso, podemos compreender que os resquícios do período colonial permanecem pulsando em meio ao mundo contemporâneo.

1.1.2 Processo de perda e retomada dos *tekoha*

O termo *tekoha* passou a ser conhecido em meio à etnografia desde a publicação de *Pãi Tavyterã*, de Meliá e Grunberg, em 1976⁵. No entanto, o movimento de retomada das terras indígenas, protagonizado pelos Guarani e Kaiowá, promoveu ainda mais a visibilidade desta palavra, pois a busca pelo território tradicional, com o qual esses povos estabelecem uma relação cultural de pertencimento, está sempre presente em seus respectivos discursos.

Em Mato Grosso do Sul, os Guarani e Kaiowá começaram a ser expulsos de seus territórios tradicionais após a chegada das frentes de exploração, no século XIX. Desde então, essas populações passaram por um longo período de instabilidade social. Da expulsão ao movimento de retomada dos *tekoha*, iniciado no final da década de 1970, o processo histórico vivenciado por esses povos foi marcado pela dispersão de suas respectivas famílias extensas: enquanto alguns membros foram confinados nas reservas⁶ implantadas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio), entre 1915 e 1928, outros permaneceram em algumas áreas próximas dos *tekoha*, recusando-se a viver nesses espaços que foram-lhes impostos.

Quando as reservas foram criadas, propagou-se pela sociedade ocidental o senso comum de que os povos indígenas devem viver nos espaços que lhes foram designados. Desde então, aqueles que se recusaram a viver nessas áreas impostas deixaram de ser considerados como índios. Para esclarecermos o processo de perda, confinamento⁷ e retomada

⁵ Obra “*Paî Tavyterã - Etnografia Guarani Del Paraguay Contemporâneo*” veja mais em http://www.portalguarani.com/807_bartomeu_melia_lliteres/13484_pai_tavytera__etnografia_guarani_del_paraguay_contemporaneo_co_autoria_de_bartomeu_melia_.html. Acesso em: 18 de jul. de 2017

⁶ Reserva Amambai (Amambai), Reserva Dourados (Dourados/Itaporã), Reserva Caarapó/Te'yikue (Caarapó), Porto Lindo/Jacarey (Japorã), Taquaperi (Coronel Sapucaia), Sessoró/Ramada (Tacuru), Limão Verde (Amambai) e Pirajuí (Paranhos). (CALVANCANTE, 2013, p. 89).

⁷ Confinamento das populações Guarani e Kaiowá em pequenos espaços, como as reservas que possuíam cerca de 3.600 hectares.

vivenciado pelos Guarani e Kaiowá, faz-se necessário tecermos uma contextualização sobre as políticas nacionais voltadas aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul.

Até meados do século XIX, as frentes de exploração costumavam passar breves temporadas em territórios sul-mato-grossenses. Sendo assim, o contato estabelecido entre os colonizadores e os povos indígenas desta região foi intensificado após o fim da Guerra da Tríplice Aliança (1864 a 1870). Desde então, essa relação passou a desencadear um forte impacto nos modos de organização sociocultural dessas populações.

O primeiro grande impacto sofrido por essas populações tradicionais ocorreu em 1880, após a instauração do processo de povoamento da sociedade ocidental naquela região sul-mato-grossense. Para o governo, aquelas terras eram consideradas como *espaços vazios* (BRAND, 2004). Em nenhum momento a presença dos povos indígenas que ali habitavam foi respeitada.

Após explorar os ervais daquela região, entre 1882 a 1943, Tomás Laranjeira recebeu algumas terras concedidas pelo governo e fundou a Companhia Matte Laranjeira. A companhia começou a declinar, no entanto, com o plano de governo de Getúlio Vargas, conhecido como “Marcha para Oeste”, voltado para o povoamento dos *espaços vazios* situados na fronteira brasileira com o território paraguaio. Para alcançar o seu objetivo, o governo disponibilizou cerca de 30 hectares de terras gratuitas para cada família colona advinda de outros estados brasileiros (Cavalcante, 2013).

Com o apoio governamental brasileiro, uma fase de grandes empreendimentos agropastoris foi iniciada em Mato Grosso do Sul. O momento histórico foi marcado pela implantação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) e pela abertura de fazendas nos municípios de Bela Vista, Ponta Porã e Amambai.

Para dar espaço ao agronegócio, as comunidades indígenas foram expulsas de suas terras e conduzidas às reservas que lhes foram designadas pelo Estado. Em seguida, o governo brasileiro instituiu o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁸ com o intuito de orientá-los a prestar serviços aos fazendeiros que ocuparam as terras das quais foram expulsos.

Segundo Cavalcante (2013), antes da chegada dos colonizadores, os Guarani

⁸ O Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado, em 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional – SPI.

costumavam viver em casas comunais (*te'yi óga*), capazes de comportar sessenta pessoas. As aldeias eram organizadas em macrofamílias (*te'yi*) lideradas pelos seus respectivos patriarcas (*tamõi*) e/ou matriarcas (*jari*).

Quanto maior fosse o número de famílias associadas a um determinado grupo macrofamiliar, maior era o prestígio da parentela diante da comunidade (MURA, 2006). No entanto, quando os “pilares” dessas famílias faleciam, o território do grupo costumava ser reorganizado (BARBOSA, Relatório de Identificação Iguatemi I, FUNAI, 2013).

Sendo assim, o desmantelamento da “grande família” indígena ocorreu entre 1940 a 1990. Durante o século XX, principalmente após a década de 1940, os indígenas que não adaptaram-se às reservas impostas pelo Estado passaram a viver em margens de rodovias e/ou em parcelas de fazendas próximas de seus respectivos territórios tradicionais. Leiamos, a seguir, a reflexão proposta por Aguilera Urquiza e Nascimento (2013), a respeito dessa relação indígenas com seus *tekoha*:

Para o povo Guarani (Kaiowá e Nandeva), seu território tradicional é conhecido como Tekoha que significa espaço, lugar (há), possível para o modo de ser e de viver (teko). Dessa forma, o tekoha não está ligado apenas ao território, estabelece relação também com a estrutura social e política do povo Kaiowá e Guarani (AGUILERA URQUIZA; NASCIMENTO, 2013, p. 65).

Desde o final do século XIX, o Estado brasileiro tem sido um dos maiores responsáveis pela expropriação territorial indígena. Vale notar, no entanto, que ao assumir um posicionamento de omissão e indiferença diante da necessidade de demarcação dos territórios tradicionais, o governo brasileiro descumpre o que foi garantido aos povos indígenas pela Constituição de 1988 (a ser explicada no ponto 1.2 deste capítulo).

Para melhor compreendermos o percurso histórico vivenciado pelos povos Guarani e Kaiowá, ancoramos esta análise aos conceitos teóricos relacionados à *territorialização* e ao *processo de territorialização*, propostos por Pacheco de Oliveira (1998). De acordo com o autor, a *territorialização* pode ser compreendida como o processo, articulado pelo Estado e os colonos, de expropriação e remanejamento territorial dos povos indígenas. Nesta perspectiva, a *territorialização* é desenvolvida por meio das seguintes etapas:

[...] 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação que o

grupo mantém com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55).

O *processo de territorialização*, por sua vez, pode ser compreendido como a transformação, promovida pelos povos indígenas, do ambiente no qual foram realocados. De acordo com Pacheco de Oliveira (1998, p. 56), essa transformação acontece quando as comunidades reorganizam-se sob diversos aspectos, “[...] formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais [...]”.

Em Mato Grosso do Sul, os processos de perda e retomada dos *tekoha* aconteceram em dois contextos históricos distintos: enquanto o primeiro foi imposto pelas frentes de exploração, o segundo resulta de uma articulação protagonizada pelo movimento indígena. Diante deste cenário atravessado por conflitos, compreendemos que as dificuldades enfrentadas pelos povos tradicionais, desde o final do século XIX, resultam das ações executadas pelo Estado em prol da produção em massa e do lucro.

1.1.3 Confinamento, esparramo, acampamento e *tekoharã*

Segundo Brand (1993; 1997), os Guarani e Kaiowá foram forçados a viver em áreas demasiadamente limitadas ao serem remanejados para as reservas ambientais. Leiamos, aqui, a explanação do autor sobre esta questão:

Confinamento é a transferência sistemática e forçada da população indígena das diversas aldeias Kaiowá e Guarani para dentro de oito reservas demarcadas pelo Governo entre 1915 e 1928, no atual sul do Estado de Mato Grosso do Sul (BRAND, 1993; 1997).

Segundo Brand (1993; 1997), este processo de confinamento, definido como *sarambi*, em Guarani, pode ser traduzido como “esparramo”, em Português. Conforme explana o autor, desde o momento em que essas comunidades foram removidas de suas terras, houveram muitos casos de ruptura entre as suas respectivas parentelas⁹. Consequentemente, esses povos tiveram que readequar o seu modo de vida em meio às reservas que lhes foram impostas e/ou às áreas próximas de seus territórios tradicionais.

Pereira (2007) propõe uma nova compreensão sobre esses espaços anteriormente denominados como *reservas* (pelos indigenistas) ou *confinamentos* (pelo historiador Brand).

⁹ Grupo de parentes que possuem laços de consanguinidade, por empatia e integração, e seguem um avô ou avó, líder religioso ou político, Schaden (1974) denominou de “família extensa”, mas Pereira (1999) trouxe um novo termo para uma melhor compreensão da realidade Kaiowá, “parentelas”.

Sob a perspectiva do autor, essas *áreas de acomodação* são organizadas da seguinte maneira:

Como espaço de reterritorialização, as reservas passam a desempenhar a função de áreas de acomodação de populações de várias comunidades. O espaço social da reserva institui novas figurações sociais, com novos padrões demográficos, de manejo dos recursos e de relações políticas. A instauração das áreas de acomodação gera ainda um campo de atuação para inúmeras instituições governamentais de caráter administrativo e assistencial, além de um campo privilegiado para a ação missionária, principalmente de vertente protestante (PEREIRA, 2007, p. 30).

O confinamento em áreas de reserva inviabilizou a manutenção de alguns hábitos indígenas, como o cultivo de plantações e a mobilidade residencial. Com o passar do tempo, essa limitação espacial passou a desencadear também alguns conflitos entre os membros dessas comunidades.

Enquanto viviam em suas próprias terras, as comunidades indígenas costumavam promover o afastamento entre alguns de seus membros, nessas ocasiões de conflito, para evitar a desordem social das aldeias. Desde que foram remanejados para as reservas, no entanto, esta prática passou a ser inviabilizada.

Sendo assim, algumas parentelas começaram a formar acampamentos em fundos de fazendas, às margens de rodovias ou até mesmo em pequenos espaços de seus antigos *tekoha*. Ao formarem estas áreas de resistência, em prol da retomada territorial, os indígenas obrigaram o Estado iniciar um diálogo sobre a necessidade de demarcação dos territórios tradicionais.

Ao promover a demarcação das reservas indígenas, entre 1915 a 1928, o SPI não levou em conta o modo de vida dessas populações. Acreditava-se na ideia de que estes povos viveriam de forma semelhante à cultura ocidental e, com o passar do tempo, desapareceriam. Sendo assim, o processo de remanejamento dessas comunidades serviu ao propósito de ocupação das terras tradicionais com a atividade agrícola e com a população não-indígena. Dessa forma, a tutela do Estado sobre as famílias indígenas foi fortalecida, bem como a entrada de missionários, para a conversão desses povos ao cristianismo, foi facilitada.

Em 1970, as famílias que haviam permanecido em partes e/ou próximas de seus *tekoha* iniciaram um movimento pela demarcação de terras indígenas. Em meio a este contexto histórico, surgiu a *Aty guasu*¹⁰, uma grande assembleia que propicia o

¹⁰ Conheça mais sobre a Aty Guasu: <http://atyguasu.blogspot.com.br/>. Acesso em: 20 de jul. de 2017

compartilhamento de experiências e a articulação política entre as lideranças Guarani e Kaiowá. Segundo Benites (2009):

Essa maneira de organização, as *aty guasu*, emergiu em 1978, a partir de uma reunião realizada pelo PKÑ (Projeto Kaiowa-Ñandeva¹¹), na reserva de Pirajuy, para reunir os líderes (cabecantes) de grupos de roças (*kokue guasu*), organizados por esse projeto. Naquela ocasião, representantes de famílias de Paraguasu manifestaram a preocupação para com a atitude hostil dos fazendeiros, que queriam expulsá-los de suas terras (ver Thomaz de Almeida, 2001). A partir daquele momento, a *aty guasu*, além de se constituir em assembléia de cada aldeia, passou também a ser um fórum geral dos Guarani e Kaiowa, de todo o Mato Grosso do Sul, realizada periodicamente, três ou quatro vezes ao ano. (BENITES, 2009. p. 83)

O movimento indígena ganhou força na década de 1980, especialmente no período da Constituinte, momento em que essas comunidades encontravam-se politicamente organizadas. Foi neste contexto histórico que deram início aos acampamentos, uma ação de resistência que pressiona o Governo Federal a dialogar com os povos tradicionais.

De acordo com Lima (2012), essas áreas de acampamento, denominadas como “*tekoaharã*” ou “partes do *tekoha* ocupado” (o sufixo “*rã*” promove o sentido de “futuro *tekoha*”), são os espaços nos quais os povos indígenas aguardam pelo resultado final dos processos judiciais relacionados à demarcação de seus respectivos *tekoha*.

Segundo Cavalcante (2013), a identificação e a demarcação de vinte e duas terras indígenas são alguns dos resultados advindos desses esforços. Os povos indígenas, no entanto, continuam insatisfeitos com o andamento desses processos.

Em novembro de 2011, o movimento *Aty Guasu*, com a colaboração de lideranças Terena, articulou o *I Encontro de Acampamento Indígena*. Desde então, os Guarani e Kaiowá passaram a denominar os seus respectivos acampamentos, instalados em áreas de resistência, como *tekoaharã* (CRESPE, 2015). Para melhor compreendermos este contexto histórico, leiamos algumas passagens da carta publicada pelos representantes deste encontro:

[...] Em Mato Grosso do Sul existem cerca de 31 acampamentos de indígenas situados nas margens de rodovias e em pequenas áreas retomadas pelo nosso povo. Em todos esses lugares, estamos acampados porque nos tomaram nossas terras e porque a situação de violência e miséria nas poucas

¹¹ Projeto Kaiowa-Ñandeva foi criado por Rubem Ferreira Thomaz Almeida, na década de 1970, que tinha como proposta fazer uma crítica a maneira como as pessoas, missionários e funcionários da FUNAI, estavam operando os Projetos de Desenvolvimento Comunitário dentro das reservas, além de trazer uma nova vertente, pondo em questão o ponto de vista e necessidades dessas populações.

reservas já existentes está insuportável. Além de não termos nossos territórios demarcados, ainda passamos por uma série de violações de direitos humanos, como a fome, a falta de água potável, falta de atendimento de saúde e remédios, calor excessivo, inundações, crianças fora da escola e as conhecidas ameaças, atentados, assassinatos e prisões de nossos parentes que estão reivindicando nada mais do que seus direitos assegurados pela Constituição Federal Brasileira.

[...] Em nosso estado, temos a segunda maior população indígena do Brasil. Temos muita força e resistimos às piores condições de sobrevivência. A nossa voz, o nosso conhecimento, nossa sabedoria milenar e a nossa espiritualidade serão as ferramentas de nossa luta pela retomada de nossas terras. Jamais vamos desistir e vamos avançar cada vez mais até que o último palmo de nossa terra nos seja entregue! Com as orações de nossos Nhanderú e Nhandesy vamos retomar todas as nossas terras tradicionais, menos cedo ou menos tarde. Resistimos por mais de 500 anos e não vai ser agora que iremos parar com nossas lutas. (Tekoha Itay, Douradina, MS, 14 de novembro de 2011).¹²

A *Carta do povo Kaiowá e Guarani do MS: 1º Encontro de Tekoharã* expressa o profundo descontentamento dos povos indígenas com a postura de indiferença assumida pelo Estado diante das necessidades daqueles que encontram-se em situação de acampamento.

Esta situação de acampamento vivenciada pelos Guarani e Kaiowá apresenta-se complexa na medida em que propicia a retomada e a revitalização cultural indígena enquanto representa, simultaneamente, um momento de insegurança institucional e jurídica para essas comunidades.

Podemos compreender, portanto, que o movimento indígena encontrou nas retomadas do *tekoharã* os meios necessários para pressionar o Estado a promover as demarcações de suas terras. Dessa forma, muitos indígenas deslocam-se das reservas superpovoadas para voltar a habitar em locais próximos e/ou em partes de seus respectivos territórios tradicionais.

Este movimento entre os territórios foi realizado por famílias inteiras, das crianças aos idosos. Desde então, as crianças aprendem na prática tudo sobre o seus respectivos universos culturais, inclusive estratégias de resistência diante de circunstâncias nas quais poderão estar vulneráveis, pois os mais velhos defendem a ideia de que a nova geração deve estar preparada para qualquer tipo de situação.

1.2 Legislação indigenista

Antes da Constituição de 1888, os direitos dos povos indígenas já eram legalmente

¹² Ver carta completa: <http://www.revistaforum.com.br/mariafro/2011/11/27/carta-do-povo-kaiowa-e-guarani-do-mato-grosso-do-sul/>. Acesso em: 10 de jul. de 2017.

garantidos. Citaremos, aqui, algumas legislações do Brasil República (1889 – 2013), tais como as Constituições de 1934, 1937, 1946 e 1967, que garantiam a permanência dos povos tradicionais em suas respectivas terras:

Constituição Federal de 1934:

Art. 129. Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las.

. Constituição Federal de 1937:

Art.154. Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas.

. Constituição Federal de 1946:

Art. 216. Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem.

.Constituição Federal de 1967 – Emenda Constitucional nº 1 de 1969:

Art. 198 - As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilizadas nelas existentes.

1º - Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

Podemos notar que essas constituições não priorizavam a manutenção sociocultural dos povos indígenas, nem a demarcação dos territórios tradicionais. Desde a Constituição de 1988, no entanto, algumas mudanças vêm acontecendo no cenário legislativo brasileiro.

Tabela: Atos normativos relacionados com o instituto da autonomia dos povos indígenas

	ANO	ATO	CONTEÚDO / OBJETIVO
Visão Integracionista: - Superioridade da cultura hegemônica; - Caráter transitório da Identidade sócio-político – cultural Indígena.	1916	Código Civil	Os índios como relativamente incapazes , sujeitos ao regime tutelar enquanto não fossem adaptados à civilização do país.
	1934	Constituição Federal	“ Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”
	1937	Constituição Federal	Omisso em relação ao status jurídico dos índios
	1946	Constituição Federal	“ Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”
	1966	Convenção 107 da OIT	Proteção e integração das populações tribais e semitribais de Países Independentes
	1967	Constituição Federal	“ Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”
	1969	Emenda Constitucional	“ Incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”

	1973	Estatuto do Índio	“... preservar a sua cultura e integrá-los progressiva e harmoniosamente à comunhão nacional”
Visão pluriétnica e multicultural: - proteção e valorização das diferenças; - convivência respeitosa; - reconhecimento das instituições indígenas próprias, submetidas apenas ao marco jurídico do Estado soberano.	1988	Constituição Federal	- Reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições ; - Reconhecimento do uso das línguas maternas e processos próprios de aprendizagem no ensino fundamental; - Reconhecimento dos direitos originários (de posse e usufruto exclusivos) sobre as terras que tradicionalmente ocupam; - Consulta às comunidades sobre projetos de exploração mineral; - Reconhecimento da capacidade de postulação em juízo para a defesa de seus direitos e interesses; - Dever da União em demarcar as terras e proteger e fazer respeitar todos os bens indígenas;
	1989	Convenção 169 da OIT , (promulgada no Brasil pelo Dec. 5051 de 19.04.2004)	- Sobre povos indígenas e tribais em países independentes. - Reconhece suas aspirações a “ assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões , dentro do âmbito dos Estados onde moram”. - Direito de usufruto das riquezas naturais. - Consulta às comunidades sobre projetos de exploração mineral.
	1996	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional	Educação escolar bilíngüe e intercultural

Fonte: ELOY AMADO, 2014.

A aprovação da Constituição Federal de 1988 significou um avanço em relação aos direitos dos povos indígenas, assegurados pelos poderes Executivo, Legislativo e Judiciário. Ao reconhecer as culturas tradicionais, a Constituição garantiu o direito à ocupação e ao usufruto de seus respectivos territórios.

Diante deste contexto, o processo de demarcação de terras passou a levar em conta a relação sociocultural dos indígenas com os seus respectivos espaços. Para essas comunidades, a terra não significa apenas um abrigo, mas sim um ambiente necessário para a prática de suas tradições socioculturais, ou seja, “sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Nesta perspectiva, o Artigo 231 da Constituição Federal de 1988 propõe a seguinte afirmativa:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, 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.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Nas Disposições Transitórias da Constituição de 1988, o Poder Executivo propôs um prazo de cinco anos¹³ para a demarcação de todas as terras indígenas do Brasil. No entanto, três décadas já se passaram e pouquíssimas terras foram demarcadas. Conseqüentemente, os povos indígenas vivem em situações de extrema vulnerabilidade. Diante da falta de políticas públicas e do descaso dos órgãos governamentais, as crianças e os idosos são os mais afetados, pois precisam de cuidados médicos e educação escolar.

Embora a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 garanta o ensino bilíngue e intercultural aos povos tradicionais, as crianças indígenas costumam estudar em escolas convencionais que não atendem as especificidades de suas respectivas comunidades¹⁴. Em muitos casos, o Estado alega que não pode atender adequadamente a demanda dessas crianças porque esses serviços não são disponibilizados em áreas que encontram-se em processo judicial, ou seja, em espaços que não são oficialmente considerados como territórios indígenas.

¹³ Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - Título X - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Art.67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm#adct. Acesso em: 24 de fev. de 2017.

¹⁴ Este ponto será descrito no capítulo 2, no item 2.2.2.

1.2.1 Compromisso de Ajustamento de Conduta - CAC

Insatisfeitos com o ritmo do andamento do processo de demarcação de terras e percebendo que a FUNAI trabalhava apenas sob pressão, o movimento indígena passou a articular algumas estratégias para fazer com que este órgão governamental tomasse as providências necessárias para acelerar este trabalho.

Ao compreender que perdera o controle sobre os conflitos entre os indígenas e os proprietários das terras, o Estado, por meio do MPF, propôs a criação do Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC).¹⁵ Assim, no dia 12 de novembro de 2007, após realização de algumas reuniões entre representantes da FUNAI, do Estado e de lideranças indígenas, o documento foi assinado, em Brasília, com o objetivo de agilizar os estudos sobre a ampliação da extensão territorial indígena. Propunha-se que a demarcação de terras indígenas, outrora efetuada por meio de uma avaliação sobre as suas respectivas singularidades, passasse a ser analisada por meio de um estudo relacionado às bacias hidrográficas.

Para desenvolver este estudo e atender às novas demandas, a FUNAI, em 2008, dividiu as regiões brasileiras de acordo com as sub-bacias hidrográficas e promoveu a criação de seis GT's: *Amambaipegua*, *Apapegua*, *Brilhantepegua*, *Dourados-Amambaipegua*, *Iguatemipegua* e *Nhadevapegua*. Vale notar que o sufixo *Pegua*, utilizado para compor o nome de cada grupo de trabalho, significa *procedência de*, no idioma Guarani. Sendo assim, o sufixo promove uma referência a cada sub-bacia hidrográfica analisada pela FUNAI.

O CAC é um documento assinado por todos os setores responsáveis pelo processo judicial relacionado à demarcação de terras indígenas: a FUNAI, o MPF, os fazendeiros e as comunidades indígenas que reivindicam o *tekoha*. Propõe-se, neste documento, a prevenção de conflitos e desgastes entre os envolvidos nesta questão. Na aldeia Laranjeira Ñanderu, o CAC assegurou a segurança das crianças no deslocamento percorrido entre a lavoura e a escola. Leiamos, a seguir, um trecho deste documento:

[...] um modo pelo qual é dada ao autor do dano a oportunidade de cumprir as obrigações estabelecidas, comprometendo-se o ente legitimado, de sua parte, a não propor ação civil pública ou a pôr-lhe fim, caso esta já esteja em andamento. Com isso, busca-se evitar processos extremamente custosos, desgastantes e morosos para ambas as partes, fazendo com que o autor do dano pratique ou se abstenha de praticar o ato inquinado ou lesivo, sempre com vistas a atender o bem maior objeto do acordo. Assim, desde que cumprido o ajuste, terá o compromisso alcançado seu objetivo, sem a

¹⁵ Que pode ser conhecido ou denominado como Termo de Ajustamento de Conduta.

necessidade de se movimentar toda a máquina judiciária. É, portanto, um meio rápido e eficaz para a solução de problemas. E, na hipótese de não ser cumprido o TAC, poderá o mesmo ser executado desde logo, eis que constitui título executivo extrajudicial, revelando-se desnecessária qualquer outra discussão em torno dos comportamentos que o instituíram (SOUZA & FONTES, 2007, p. 49 apud CAVALCANTE, 2013, p. 287).

Com o decorrer do tempo, diversas entidades e pessoas interessadas pela causa foram incluídas nos processos de demarcação de territórios tradicionais. Desde então, cada uma delas passou a assumir a responsabilidade de cumprir com as cláusulas propostas no CAC, sob a pena de sofrer ações judiciais, além de responder pelos possíveis conflitos com os fazendeiros e/ou com os indígenas.

1.3 *Tekoha Guasu Ka'aguyrusu*

Criada no dia 28 de outubro de 1943, por meio da demarcação de 409.000 hectares, a Colônia Agrícola de Dourados (CAND) foi instalada em janeiro de 1944 entre as bacias sul-mato-grossenses do Rio Brilhante e Ivinhema, região em que encontra-se a terra indígena Panambi – Lagoa Rica. Desde então, os povos tradicionais resistiram e permaneceram no território em que habitavam, ocupando cerca de 300 hectares, segundo Cavalcante (2013, p.160). Recentemente, os povos tradicionais passaram a reivindicar a demarcação das terras tomadas por não-índios durante a instalação da CAND. Em muitos casos, esses espaços foram revendidos e/ou repassados aos descendentes não-indígenas.

Denominada pelos povos tradicionais como *Ka'aguyrusu*, o *tekoha guasu* é uma terra indígena composta pelas áreas Panambi – Lagoa Rica, Panambizinho e Sucury –, abrangendo os municípios de Dourados, Itaporã, Douradina, Maracajú, Fátima do Sul, Vicentina e Rio Brilhante. De acordo com os estudos desenvolvidos por Vietta (2007), é possível notarmos algumas relações de parentesco estabelecidas em meio a este território indígena.

Em 2005, após o movimento em prol da retomada de terras indígenas próximas do Panambi, o MPF solicitou à FUNAI a publicação de uma portaria com a nomeação do Grupo de Trabalho (GT) responsável pela análise sobre os territórios reivindicados pelos povos tradicionais.

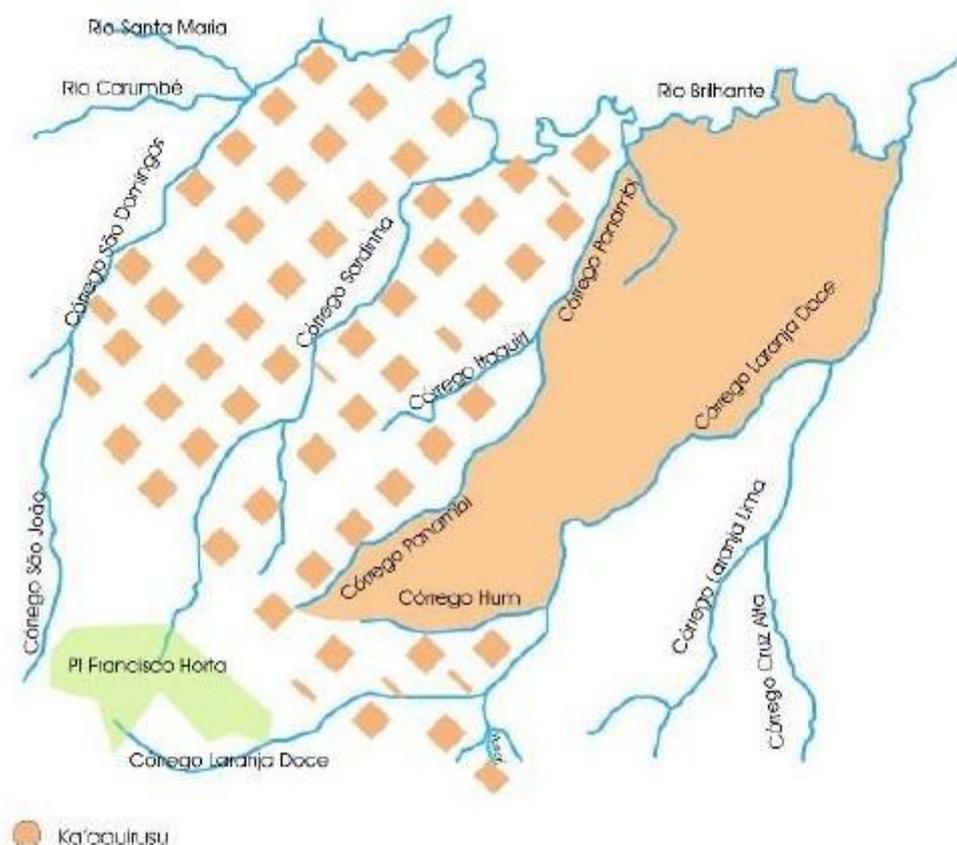
Sem obter resultados, a FUNAI criou um novo Grupo Técnico, *Brilhantepegua*, por meio da portaria nº 791 de 10 de julho de 2008. Como parte integrante do CAC, o Grupo Técnico assumiu a função de estudar área localizada na bacia do Rio Brilhante. Inicialmente, o grupo foi coordenado pela antropóloga Katya Vietta, que incluiu em seus estudos uma

análise sobre a terra indígena Laranjeira Ñanderu. A finalização desses estudos, no entanto, foi realizada pela professora Dra. Joana Aparecida Fernandes Silva Machado (UFG).

Vale lembrar que a Terra Indígena Panambi – Lagoa Rica – acolhia três grupos de parentelas. Devido aos conflitos internos ocorridos nos anos 2000, entretanto, duas delas saíram dessa área e buscaram retomar os seus respectivos *tekoha*. Manifestando a força de suas práticas culturais e sua relação de intensidade com o território tradicional, esses grupos indígenas iniciaram acampamentos: *Laranjeira Ñanderu*, no município de Rio Brillhante, e *Itay Ka'aguy Rusu*, localizado ao lado da TI¹⁶ Panambi, em Douradina. A área denominada como *Ka'aguyrusu*, por sua vez, é composta por várias TI e diversas parentelas que vêm articulando estratégias, com o apoio do movimento indígena de Mato Grosso do Sul, para a retomada de seus territórios tradicionais.

¹⁶ Terra indígena.

Ka'aguirusu



Fonte: (VIETTA, 2007, p. 97).

Segundo a autora, entre os Kaiowa de Panambizinho não há consenso sobre a delimitação da região conhecida como *Ka'aguirusu*. A área pontilhada indica o dissenso. Tal dissenso é discutido no terceiro capítulo da tese de doutorado da autora.

Figura 1 - Mapa do Tekoha Guasu Ka'aguirusu. Fonte: (VIETTA, 2007, p. 97 apud Cavalcante, 2013, p. 275).

1.3.1 Kaiowá de Laranjeira Ñanderu: perda e retomada do *tekoha*

Proponho, neste subcapítulo, abordar o processo de perda e retomada territorial vivenciado pelo povo Kaiowá que, antes de sofrer a expulsão, em meados do século XX, habitava em suas respectivas terras tradicionais. Atualmente, estas áreas foram retomadas pelos indígenas, que aguardam pelo resultado do processo judicial relacionado a esta demarcação territorial.

Com o intuito de manter o vínculo com seus antepassados, o nome da aldeia

“Laranjeira Ñanderu” foi escolhido em homenagem ao avô de Alda¹⁷, Ñanderu Laranjeira. Afinal, conforme Adalto:¹⁸ “*eles que moravam aqui, raiz daqui*”. Como alguns membros desta comunidade – Alda, Alcides, Maria Joana e Olímpio – possuíam relações de parentesco com os indígenas advindos deste território, essa área é denominada como *orenamõĩ guasu rekohaguê*, isto é, “herança dos ancestrais”.

Sendo assim, os indígenas reivindicam as terras da fazenda Santo Antonio da Boa Esperança, anteriormente conhecida como Boa Vista, demarcada em meados do século XIX. A fazenda Boa Vista possuía uma grande extensão territorial, mas o ex-governador Laucídio Coelho vendeu partes dessas terras e desde então muitos conflitos foram vivenciados pelos Kaiowá que ali habitavam. De acordo com os anciãos da aldeia, os indígenas mantinham um bom convívio com Coelho. Na época, o ex-governador concedeu cerca de 11 mil hectares de terras demarcadas a essa comunidade que pagara pela fazenda com trabalho e trocas de objetos.

Atualmente, os indígenas não recordam-se do nome do fazendeiro que tomou as suas terras e expulsou-os daquele território. A fazenda Santo Antonio faz parte de uma propriedade maior, fracionada e vendida em parcelas. Laucídio Coelho foi o proprietário da fazenda entre 1931 a 1932. Após esse período, a venda e a compra dessas terras, em um curto espaço de tempo, passou a ser muito recorrente. Nesta região, na qual foi instalada a CAND, houveram situações que, em apenas um ano, as terras foram assumidas por quatro donos diferentes.

Como os povos indígenas não utilizam o calendário ocidental, podemos pensar no nome de Laucídio Coelho, citado pelos Kaiowá, como o marco histórico vivido naquela região, entre 1931 a 1932. Após a venda dessas terras para terceiros, os indígenas foram expulsos de seus respectivos *tekoha*.

O “povoamento” não-indígena na região sul de Mato Grosso do Sul, realizado pelo Governo de Getúlio Vargas, promoveu a visibilidade e a valorização dessas terras. Naquele contexto, o remanejamento territorial indígena deveria ser executado através da intervenção do SPI, órgão governamental responsável pela condução destas comunidades às reservas impostas pelo governo. Alguns proprietários de terras, no entanto, expulsaram essas famílias por meio de homens montados a cavalo que, além de queimarem as suas casas e roças,

¹⁷Alda é uma senhora de 94 anos, considera uma historiadora dentro da aldeia, pois, quando ocorreu a expulsão dos Kaiowá por volta de 1932 da TI Laranjeira Ñanderu, ela era criança e vivia com sua parentela no *tekoha*.

¹⁸Adalto é liderança da aldeia Laranjeira Ñanderu, filho de Olímpio, que são descendentes de uma das parentelas que viviam neste território.

atiraram nas pessoas. De acordo com os membros mais velhos da aldeia, após receberem dois avisos sobre a venda da propriedade de Laucídio Coelho, os Kaiowá foram violentamente expulsos daquele território, sem a intervenção do SPI, entre 1932 e 1940.

Os traumas relacionados à violência sofrida por esses indígenas atravessam os discursos de seus anciões. Mesmo que algumas histórias tenham ocorrido há mais de 70 anos, os episódios vivenciados durante a infância desses idosos ainda são lembrados e descritos detalhadamente, tal como podemos observar ao lermos o discurso de seu Alcides¹⁹:

Índio foi esparramado tudo por aqui, tudo pelos brancos, portugueses, espanhóis... agora, Alda nasceu aqui, ela tem 93 anos. Quando tiraram meu pai, minha mãe saiu tiroteio pra cima da gente. Por isso que eu falo, o branco compra arma de fogo não é para matar qualquer bicho, é só para matar gente viva. Não sei porque quer tirar a vida dos outros com a arma. (Entrevista realizada pela autora no dia 30/06/2017. Sic).

De acordo com Brand (1997), este fato histórico não pode ser definido como um mero remanejamento territorial indígena, afinal a expulsão interferiu violentamente no modo de organização social dessa comunidade, distribuindo-a em diversos territórios.

Após serem removidos de suas terras, alguns membros da aldeia permaneceram em áreas próximas do *tekoha*, enquanto os demais deslocaram-se para outros territórios tradicionais, como Panambi, Dourados e Amambai. Seu Alcides explana que, antes deste processo expulsão, a aldeia costumava estabelecer as suas relações de parentesco da seguinte maneira:

Meu pai, meu tataravô nasceram tudo aqui, nasceram tudo esparramado por essa região. Fui criado nessa região aqui. Sempre quando branco vem aqui, quando vem de fora passa aqui, índio não, índio por aqui mesmo, meu pai, meu tataravô faleceram tudo aqui. Índio gosta de água grande, de fogo grande para pegar peixe cada dia. Por isso que eu sou daqui. Panambi é tudo nosso pessoal, aqui mesmo que minha mãe morava, que meu pai morava, foi expulso tudo daqui pra lá. Por isso que eu falo, o pessoal de fora pergunta onde morava, é morador tudinho daqui, é tudo pertinho, tudo vizinho. Da região de Dourados, tudo essa região morava junto aqui, só tá tudo esparramado aqui. Daqui mesmo quando saiu tiroteio foi para Amambaí, foi para Caarapó, foi pra pertinho de Ponta Porã, aqui Carumezão, aqui tem tudo reserva, tem aldeia correu tudo pra lá. Foi aqui no taquapiru. Vishí, correu tudo daqui, por isso que não sobrou muito índio. Foi tudo esparramado e matou também. Iiiiihhh, depois que Portugal e Espanha chegaram, esparramaram tudo, colocaram fogo na casa de reza e não sabia nem conversar com o branco, naquele tempo só falava Guarani mesmo. Quando

¹⁹ Alcides é um dos rezadores da aldeia e seus pais, avós e tataravós habitavam a TI Laranjeira Ñanderu.

deu tiroteio jogou tudo no córrego, jogou tudo no mato. Aqui não tinha ponte, não tinha nada, nada. (Entrevista realizada pela autora no dia 30/06/2017. Sic).

De acordo com os membros da comunidade, a expulsão sofrida pelos indígenas ocorreu em duas etapas:

1^a) Ao serem expulsos de suas respectivas moradias, entre 1932 e 1940, os membros de Laranjeira Ñanderu esconderam-se pelas matas, deslocaram-se para a aldeia *Adjacá* e/ou permaneceram próximos do *tekoha* durante 10 anos.

2^a) Ao retornarem ao território tradicional, os indígenas sofreram a segunda expulsão. O mesmo ocorreu quando deslocaram-se para Itakoá e, posteriormente, para Braço Morto. Desde então, a comunidade dividiu-se entre Dourados, Caarapó, Amambai e Panambi – Lagoa Rica. Em 2008, no entanto, essas famílias retornaram ao *tekoha* e permanecem neste lugar por um ano.

3^a) Em meados de 2009, os indígenas receberam uma determinação judicial que anunciava-lhes uma nova expulsão territorial. A partir daquele momento, os Kaiowá passaram a habitar às margens da BR 163. Em maio de 2011, entretanto, a comunidade retomou a Fazenda Santo Antonio e desde então vem permanecendo naquele espaço.

Em fevereiro de 2008, as parentelas lideradas por seu Olimpio e Faride²⁰, instaladas em Panambi – Lagoa Rica –, organizaram-se para retomar o *tekoha* da comunidade Laranjeira Ñanderu. Segundo seu Olimpio, houve uma reunião entre as lideranças dessas duas famílias na véspera da retomada: “*No outro dia tinha reunião com o finado Zezinho e perguntamos quem ia com nós.... eu vou, eu, eu.... falei o restante fica aí olhando nosso barraco, em Lagoa Rica*” (Entrevista realizada pela autora no dia 16/07/2017. Sic).

De acordo com Morais (2015), o processo que antecedeu esta retomada territorial foi marcado por diversas articulações entre o movimento nacional indígena e as famílias diretamente envolvidas nesta questão. Sendo assim, a retomada do *tekoha* não foi uma ação executada repentinamente, houveram muitas reuniões nas quais foram deliberadas diversas decisões relacionadas ao melhor momento e às melhores estratégias para a realização deste objetivo.

‘Erguer’ uma retomada é trabalho dispendioso, e envolve estabelecer ou reestabelecer uma rede de relações internas e externas ao acampamento, o

²⁰ Olímpio é rezador e Faride atual Cacique da aldeia Laranjeira Ñanderu, ambos são descendentes de parentelas que viviam no território tradicional reivindicado.

que demanda tempo, e recursos. É preciso participar das assembleias, retribuir as doações; é preciso por-se em circulação, enfim. Enquanto se encarregam de reunir as condições necessárias para a ocupação, acampados rentes à cerca os indígenas estão em uma posição privilegiada para manter relações também com o território que reclamam (MORAIS, 2015, p. 150).

No dia 15 de fevereiro de 2008, os indígenas ocuparam uma área da mata ciliar de Rio Brilhante, localizada atrás da sua atual casa de reza. Para melhor compreendermos este episódio, leiamos, aqui, um trecho do depoimento de um dos membros da comunidade: “[...] quando vim de lá entrou aqui primeiro e ficou bem ali, quietinho, 18 pessoas”. De acordo com seu Olimpio, havia chuva no dia da retomada e “*assim que parou a chuva entrou por ali assim... a soja estava passando veneno, né. Lugar de pneu estava aberto, bem grande, estava baixo a soja, onde tava passando o pneu entramos por ali*”²¹.

Nos primeiros dias de ocupação, os indígenas não conseguiram dormir. “*Quando está em fase de conflito ninguém dorme, tem que amanhecer o dia*”²², afinal a retomada poderia desencadear conflitos com o fazendeiro e/ou resultar em um mandato judicial de despejo, despachado pela Polícia Rodoviária Federal (PRF). Sendo assim, houve uma tensão entre os indígenas que permaneceram acordados para proteger a retomada.

Depois de nove dias, Raul das Neves, conhecido como “português”²³, ligou para algumas pessoas anunciando a presença indígena na mata. De acordo com a comunidade, Neves recebeu a sugestão de procurar pelo rastro indígena no local: “*ele subiu no morrinho, caçou nós por ali assim, não achou o rastro, não achou o rastro... quase um mês ficou procurando rastro*”²⁴. Isso explica o motivo pelo qual os indígenas optaram por seguir o rastro do pulverizador de veneno ao entrarem na lavoura, pois dessa forma dificultariam o trabalho do proprietário em encontrar as suas pegadas posteriormente.

Após a ocupação da mata, o “português foi pro Paraguai e arrumou doze jagunço, pra mandar sair daqui”²⁵. Esses pistoleiros tinham a função de impedir a entrada e a saída de pessoas que não fossem autorizadas a permanecer no local. A partir de então, os Kaiowá só puderam sair escondidos do território. Com a partida dos pistoleiros, o “português” interditou a entrada da fazenda fincando troncos de árvores no chão e instalando um portão no local de

²¹ Entrevista realizada pela autora no dia 16/07/2017. Sic.

²² Idem 19.

²³ Raul das Neves é dono da Fazenda Do Inho, de 400 hectares, por onde os kaiowá de Laranjeira Nãnderu utilizam a estrada para chegar até a aldeia.

²⁴ Entrevista realizada pela autora no dia 16/07/2017. Sic.

²⁵ Idem 19.

acesso à BR 163. Por tudo isso, o proprietário da terra acabou respondendo por onze processos judiciais. Segundo seu Olímpio:

Português ganhou onze processos... quando entrou ponhô um pau pra não passar mais o carro, moto até tem um toco ali baixinho do palanque que ele ponhô. Quando fincou ali, o poste é grande, só a moto e bicicleta que entrava. Cavouco aqui e ponhô um pau, depois como cal, né, como faz com lama mole, derramou onde tava o pau, três a seis minutos ficou duro. O trator veio ai, tentou tirar, patinou e nem mexeu. Lá na entrada do portão. A primeira vez põe a grade, primeira vez põe a grade grande. Pra não passar mais o índio. Um mês, dois meses, três meses ponhô um pau, um galho inteiro na estrada. Um processo já tem. Depois finado Zezinho ligou lá e falou que tinha colocado um pau de novo. Ponhô outra vez pau pra índio não passar, colocou dois postes pra índio não passar. E nos passava por cima. Passava a bicicleta por cima²⁶.

Seu Olímpio afirma que após a interdição da estrada, os indígenas passaram a entrar e sair do local ocupado por meio de uma trilha que os levava até a BR-163. De acordo com o ancião, poucas pessoas saíam da retomada em meio àquela situação, “*a gente ficava quietinho lá dentro*”. As mulheres e as crianças eram as que mais permaneciam no local, pois a saída de pessoas inexperientes era arriscada com a presença dos pistoleiros. Assim, os indígenas costumavam ir à cidade apenas para buscar algo necessário à comunidade e/ou para recarregar o celular, por meio do qual mantinham contato com as pessoas que acompanhavam esse processo. Segundo Olímpio, dezoito indígenas ocuparam a fazenda montando “barracos” improvisados com algumas lonas.

Analisemos, aqui, duas fotografias registradas no dia 16/07/2017, após a entrevista concedida pelo seu Olímpio. Na primeira foto, podemos notar que ainda há resquícios dos troncos fincados na entrada da Fazenda Do Inho, em 2008. A segunda imagem é um retrato um pouco mais ampliado deste mesmo ambiente, por meio do qual podemos notar as pontas destes troncos, próximos da placa, ao lado esquerdo da entrada.

²⁶ Idem19.



Figura 2 - Resquícios dos troncos fincados na porteira da fazenda Inho. Fonte: Acervo pessoal (2017).



Figura 3 - Porteira da entrada da Fazenda Inho. Fonte: Acervo pessoal (2017).

Quando a estrada foi bloqueada com troncos fincados na entrada da fazenda, o filho de um casal, Adalto e Claudia, não passava bem. Naquela época, eu realizava o meu trabalho de campo na comunidade. Sendo assim, pude observar que na madrugada do dia 19/04/2017, durante o ritual de batismo do milho, a dona Claudia encontrava-se sozinha, observando o contexto ao seu redor: havia rezadores, crianças, jovens e adultos transitando pelo ritual realizado dentro e fora da casa de reza. Era uma madrugada fria, na qual alguns aproveitavam o calor da fogueira próxima de um orvalho caído e outros formavam grupos em meio ao

acampamento. Aproximei-me dela e começamos a conversar sobre assuntos banais. Depois de um tempo, ela começou a narrar a história de um filho que falecera em 2009. Leiamos, a seguir, o depoimento de Claudia:

Ele gritava “socorro mãe, socorro mãe”, e soltou vômito. Parecia gripe, mas não era. Quando apertava a barriga dele, ele soltava vômito. Nos dias em que ele estava doente Adalto estava trabalhando na fazenda, Zezinho, liderança na época ligou para Adalto voltar. Ele voltou, e levaram ele no portão, por uma trilha... era meia noite e lá a ambulância pegou ele. Mas ele morreu dentro da casa, parecia que ele estava desmaiado. Os dois irmãos levaram ele nas costas, correndo, iam trocando para levar. E eu levava roupa, duas roupas. Até chegarem no portão onde a ambulância estava esperando. Quando chegou no hospital, na missão Kaiowá, eles falaram que já estava morto. Ele tinha sete anos, os doutores colocaram aquele aparelho no coração, não batia mais o coração, falaram que tinha que levar para o IML... Foi em 30 de março de 2009. Ele começou.... inchou o corpo, ele falava: “mãe, parece anestesia, assim, tudo inchando o corpo”. Quando ele morreu o cachão parecia que era para uma criança de 12 anos, ele ficou grandão. No dia que ele estava passando mal ele chamou por todos os irmãos. Aí ele levantou, depois falou “eu vou dormir”. Ali ele já foi embora. Olímpio falou pra mim, deita ele na cama, parecia que tava dormindo, e saiu o sangue pelo nariz, arrebentando o coração, saiu pela boca, pelo nariz, pelo ouvido aí ele foi embora já, foi quando ele mexeu a cabeça. Assim que ele chamou por todos os irmãos, aí depois que ele foi embora. Aí levaram ele lá no portão, a SESAI levou ele, mas não tinha jeito. Ele era bonitão, caçula, gostava de *mbaraka*, ele gostava. Ele cantava *guachire*. Fazer o que, né? (Entrevista realizada pela autora no dia 19/04/2017. Sic.).

Após aquele momento de comoção, percebi que ela mudou de assunto, pois algumas pessoas aproximaram-se. Com a presença de outros integrantes da comunidade, passamos a conversar sobre assuntos aleatórios.

Em 2008, após a morte do filho de Claudia, Mário Cerveira²⁷ prestou suas condolências e dispôs-se a ajudar à família de alguma forma. Leiamos, a seguir, o depoimento de seu Olímpio sobre esta passagem vivenciada na aldeia:

Faleceu o filho do Adalto, só naquela hora que Mario Cerveira mostrou a cara pra nós, trouxe cruz de ferro, depois nunca mais.... nois tava tudo no mato, acabamos de rezar, primeiro Alcides Pedro rezou, depois Marcio Riviera rezou também, pro defunto com a turma dele, né. Ele falou: “quem é o pai do rapaz?”. É o Adalto. Ele falou: “oi, Adalto. Deixa o cemiterinho do rapaz limpo, não deixa suja, quando começar a sujar pegar a enchadinha e começar a catar o matinho, eu vou mandar arame e poste pra poder cercar pro gado de fora não pisar em cima”. Ele mandou mesmo. (Entrevista

²⁷ Mário Cerveira é um dos donos da fazenda Santo Antonio de Nova Esperança, esta propriedade faz parte do território tradicional reivindicado pelos Kaiowá de Laranjeira Ñanderu, em Rio Brillante/MS.

realizada pela autora no dia 17/07/2017. Sic).

Durante esse processo de despejo e retomada, muitas mortes ocorreram enquanto a comunidade vivia à beira da estrada. Em 2008, houve um suicídio, uma morte infantil por causas naturais e duas mortes por atropelamento. Em 2012, o líder José Barbosa, conhecido como Zezinho, foi atropelado na rotatória de acesso à Rio Brilhante, na BR 163.

Durante o período de trabalho de campo, pude constatar, por meio dos relatos concedidos pelos membros da comunidade, a existência de três parentelas (ou *te'yi*, no idioma Guarani) na aldeia Laranjeira Ñanderu. Antes da chegada das frentes de colonização, esses povos mantinham a família extensa como uma forma de organização social, na qual os familiares compartilhavam a mesma casa (*ogu'su* ou *ogajekutu*), formando um *te'yi guasu* e mantendo os seus respectivos laços de parentesco. Segundo os indígenas, haviam três *oga'su* em Laranjeira Ñanderu: a casa do pai de seu Olímpio, a casa do seu Faride e a casa do seu Alcides. Ao tecerem depoimentos sobre as suas memórias, os indígenas explicaram que a junção de vários *te'yi* formam um *tekoha* e, quando há relações entres esses grandes territórios, forma-se um *tekoha-guasu*.

Atualmente, há uma única grande edificação na aldeia, a casa de reza, instalada próxima das residências da comunidade. Quem chega pela BR 163, cerca de 4 km da aldeia, depara-se com essas edificações. Com 25m de comprimento e 10m de largura, a casa de reza é composta por uma estrutura de madeira, unida por pregos e amarrações, coberta por sapés que descem de forma homogênea até o chão. Em um formato triangular, a casa de reza possui três entradas: a principal e duas laterais. A entrada principal, utilizada pelos indígenas quando há algum ritual, foi confeccionada no meio da estrutura e encontra-se posicionada na direção leste (direção do sol nascente).



Figura 4 - Casa de reza na Aldeia Laranjeira Ñanderu durante o ritual do batismo do milho *saboró*. Fonte: Tania Milene Nugoli, (2017).

Neste local acontecem os rituais e as reuniões da aldeia. Caso haja uma aprovação institucional, haverá a oferta de Educação Básica na casa de reza. Embora a aldeia esteja inteiramente envolvida pela mata ciliar, a temperatura deste ambiente é diferente: há frescor e penumbra nesta edificação. De acordo com os indígenas, o frescor da casa de reza deve-se à sua cobertura de sapé.

Vale notar que, além de todas as ocupações anteriormente citadas, este local foi utilizado como “a minha casa” durante os dias de trabalho de campo, quando permaneci na aldeia para conviver, conversar e observar as relações estabelecidas entre essas pessoas.

De acordo com os indígenas, há animais selvagens que transitam nesta região – principalmente na época das plantações de milho – tais como a onça e o porco do mato. Por isso, a família que acolheu-me fez uma advertência sobre o perigo de montar a minha barraca na área externa da casa, afinal esses animais podem significar uma ameaça durante o período noturno. A chuva e o frio noturnos foram outros fatores que contribuíram para que a instalação da minha barraca fosse realizada dentro da casa de reza. Afinal, segundo esta família: “*dentro da casa de reza os bichos não entram, não. Não vai molhar e passar frio*”. Como tive a oportunidade de visitar muitas vezes a aldeia, pude sentir o que essas famílias vivem no decorrer das quatro estações do ano.

Em momentos de rodas de conversa, nos quais as crianças são as principais ouvintes, a história de toda essa transição indígena é narrada pelos que a vivenciaram. Segundo os anciões, é necessário que as crianças conheçam a história de seus antepassados para que mantenham-se motivadas a dar continuidade à luta pelos seus direitos. Nascidas em meio ao movimento de retomada de terras indígenas, iniciado em 2008, as crianças acompanharam esse processo desde a sua articulação.

1.3.2 Aldeia Laranjeira Ñanderu

Localizada na altura na BR 163 Km8, a aldeia Laranjeira Ñanderu encontra-se a 11 km de Rio Brilhante (MS). Desde 2008, os indígenas realizaram três tentativas de retomada deste *tekoharã*. Em duas delas, foram despejados do território por ordens judiciais que deliberavam a reintegração de posse ao atual proprietário da terra.

Em janeiro de 2012, entretanto, a FUNAI suspendeu essa reintegração de posse e os indígenas passaram a ocupar uma área de 30 hectares daquele território. Atualmente, a comunidade aguarda pelo resultado do processo judicial nesta área de preservação ambiental composta por um rio, uma mata e as casas da aldeia. Ao lado dessas edificações indígenas, há uma lavoura pertencente ao proprietário da terra. Devido ao uso de agrotóxicos em seu respectivo plantio, prejudicial à saúde da população que vive ao seu redor, o espaço desta lavoura teve de ser recuado.

Atualmente, esses indígenas habitam em uma mata ciliar de Rio Brilhante. Organizada de acordo com as relações familiares estabelecidas na comunidade, a maioria dessas residências localiza-se às margens da estrada de acesso à aldeia. Algumas dessas parentelas são compostas por três gerações – mãe, pai, filhos e netos – que compartilham a mesma casa e/ou vivem em suas respectivas extensões. Nesta perspectiva cultural, quanto mais filhos e casamentos houver em um grupo familiar, maior é o seu prestígio diante da aldeia.

Notemos que esta unidade mínima de organização social (família) é denominada pelos indígenas como “fogo doméstico”. Segundo Pereira (2004), o “fogo doméstico” (*Che ypykykuera*) pode ser compreendido como um grupo familiar composto pelos pais, filhos, avós e agregados.

A figura feminina desempenha um papel fundamental em meio ao fogo doméstico, pois cabe à mulher exercer a função de comandar o funcionamento da casa: os afazeres das crianças, o recebimento de visitas, a organização do pátio e o gasto do dinheiro. São as

mulheres que preparam os alimentos e responsabilizam-se pela manutenção do ambiente familiar. Nesta perspectiva cultural, ainda que os filhos casem-se e construam novas casas, enquanto não tiverem a sua própria cozinha (*tataypy*), continuarão pertencendo ao fogo doméstico dos pais.

Geralmente, as laterais dessas casas são cobertas por lonas, tábuas e/ou galhos de árvores. Os tetos desses ambientes, por sua vez, são sempre confeccionados com sapé. A cozinha com fogão a lenha costuma ser instalada na área exterior da residência (configurando-se como um “puxadinho”). O pátio ao redor dos lares, com banco e/ou cadeiras, é o espaço no qual os adultos e as crianças encontram-se para conversar e receber visitas. Por fim, a área interna da residência é considerada um ambiente para descanso, rotineiramente utilizada no período noturno.

No cotidiano indígena, as atividades diurnas, como os afazeres domésticos – assistência às crianças e preparação de alimentos –, o trabalho na roça, os momentos de lazer e a roda de tereré são realizadas nas áreas externas da aldeia.

Vejamos, a seguir, dois retratos das casas de Laranjeira Ñanderu. Na figura 5, podemos notar um pátio ocupado com alguns bancos. Ao fundo, há uma casa que vem sendo construída com troncos de árvores. É possível observar que a edificação encontra-se sem o preenchimento das paredes e do teto. Na figura 6, podemos ver uma casa e a sua respectiva extensão (puxadinho), *tataypy*. Ambas as edificações estão cobertas com sapé e valem-se de lonas como paredes.



Figura 5 - Casa em processo de construção. Fonte: Acervo pessoal (2014).



Figura 6 - Casa com uma extensão. Fonte: Acervo pessoal (2014).

Tatapyé é o local onde os alimentos são preparados e as famílias são aquecidas nos dias frios, além de ser um espaço utilizado para a interação entre as crianças e os adultos durante o período matutino. Após tomar o chá mate pela manhã, a comunidade começa a

movimentar-se pela aldeia: as mulheres são responsáveis pela preparação de alimentos, pela manutenção do pátio e das pequenas hortas e pela assistência aos animais de pequeno porte (pato, galinha, poço, e etc.). Os homens trabalham nas fazendas, nas plantações ou no lixão próximo à aldeia. Como a maioria deles não possui carro, é comum haver um grande trânsito de bicicletas na aldeia²⁸ durante a manhã e o final da tarde.

Os banheiros da comunidade costumam estar localizados a 20 metros de suas respectivas residências. Podemos observar, pela foto a seguir, que essas edificações são quadricularmente estruturadas por meio de galhos fincados no chão. Três lados desta estrutura são cobertos por lonas e/ou bolsas de ração. O lado aberto, por sua vez, é utilizado como a entrada do banheiro e costuma estar posicionado de frente para mata, em um ambiente onde não haja circulação de pessoas. No interior desta edificação há um buraco com a profundidade de um metro, sob o qual são postas três tabuas (30cm x 30cm) que viabilizam a utilização deste espaço.



Figura 7 - Banheiro feito entre a vegetação próxima a casa. Fonte: acervo pessoal (2014).

De acordo com a FUNAI, a aldeia Laranjeira Ñanderu é composta por cerca de 140

²⁸ As discussões acerca dessas relações de gênero entre homem e mulher Kaiowá serão expostos no segundo capítulo.

peessoas. As crianças representam 40% dessa população. Atualmente, esta comunidade encontra-se distribuída em meio à mata ciliar de Rio Brilhante, organizando-se de acordo com as suas respectivas relações de parentesco.

1.3.3 Pertencimento à terra

Após 60 anos, a comunidade Kaiowá de Laranjeira Ñanderu retornou ao seu respectivo território tradicional. Durante todo esse tempo de espera, no entanto, os indígenas permaneceram próximos do *tekoha*, trabalhando em fazendas ou em municípios ao redor deste espaço, para manter o vínculo espiritual e a relação de pertencimento com esse território herdado de seus ancestrais.

“Pertencer” a um determinado lugar não se trata de uma questão meramente física. A relação de pertencimento indígena mantida com o seu respectivo *tekoha* pode ser compreendida como um vínculo espiritual que envolve os aromas, as plantas, as memórias e as pessoas que habitam naquele ambiente.

Quem nunca sentiu um aroma que remeteu-lhe a um momento de infância? Ou saboreou uma comida que fez-lhe lembrar de momentos vividos com a família? Viu uma brincadeira e pensou em momentos compartilhados há vinte ou quarenta anos com os amigos?

Há casos cujas “relações de pertencimento” não podem ser precisamente descritas com palavras, pois muitas questões simbólicas, relacionadas a sentimentos e sensações, compõem este tipo de conexão. Para os Kaiowá, por exemplo, este vínculo estabelecido com a terra é o que confere sentido à vida da comunidade.

Por tudo isso, o movimento de retomada indígena não limita-se a uma questão territorial. Trata-se de uma *retomada cultural*, de acordo com os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu. Afinal, ao retomarem o território tradicional, os indígenas podem voltar a praticar os seus respectivos rituais tradicionais e instalar as suas casas de acordo com a organização social da comunidade.

Vale notar que a maioria dos Kaiowá de Mato Grosso do Sul vive em reservas ambientais localizadas no sul do estado. No entanto, a superlotação populacional desses espaços impossibilita o modo de vida dos indígenas. De acordo com Morais (2015, p.67), a limitação dessas áreas impôs uma severa disciplina ao corpo e às relações sociais desses indígenas: “ao impor uma nova disciplina sobre o espaço, a reserva impõe uma nova disciplina sobre o corpo, com a qual os indígenas têm de lidar cotidianamente.”. A restrição de

espaço interfere diretamente na organização social Kaiowá e agrava os conflitos entre os membros dessa comunidade, uma vez que todos passam a ser obrigados a habitar no mesmo local de trânsito e/ou moradia ocupado pelos seus desafetos.

Sendo assim, ao recuperarem o *tekoharã*, os indígenas retomaram o seu respectivo modo de vida, passando a reorganizar-se de acordo com as suas próprias demandas, religiões e relações sociais. Desde então, as crianças de Laranjeira Ñanderu têm a oportunidade de aprender sobre a sua própria cultura com os membros mais velhos da comunidade.

Vale notar que, apesar do histórico de violência vivenciado pelos membros desta aldeia, durante a luta pelos direitos dos povos indígenas, suas crianças vivem alegremente em um pequeno pedaço de seu território tradicional, produzindo e reproduzindo a cultura de seu povo.

É importante observarmos que o vínculo entre os indígenas e o meio-ambiente influencia a formação pessoal de cada membro da comunidade. Por isso, a mata foi preservada no *tekoha* Laranjeira Ñanderu. Para melhor compreendermos a relação estabelecida entre os povos tradicionais e a natureza, leiamos um trecho do depoimento de Adalto a respeito desta questão:

Eu morar aqui eu renasci, sabe por que eu falo: o mato, os bichos, a bicharada. Que vê esse dia veio o pai do meu tio que mora em Jaguapiru e ele chorou por causa da bicharada, lá não tem bicharada. Aqui tem jaó, tem bugio, capivara. A retomada é importante porque eu estou aqui e parece que estou renascendo de novo, se você sai ali no sol você não aguenta, aqui é fresquinho. Se nós conseguimos esse sonho, vai ser um renascimento. (Entrevista realizada pela autora no dia 19/04/2014. Sic).

O *ka'aguy* é um espaço de suma importância para a cultura Kaiowá. Trata-se, pois, de um ambiente composto por diversas plantas medicinais e animais de caça, além de galhos e sapés utilizados para as suas edificações. Nesta perspectiva cultural, para além de um dono, cada um desses elementos naturais possui o seu respectivo espírito.

Podemos compreender, dessa maneira, que a natureza é um elemento diretamente relacionado ao modo de vida indígena, desde os seus aspectos materiais até os simbólicos. Vale notar, no entanto, que os Kaiowá não compreendem o território como uma propriedade privada e/ou uma fonte de lucro. Para os indígenas, a terra deve ser respeitada, pois cada um de seus elementos possui um dono, além do seu próprio espírito. Nesta perspectiva, devemos viver harmoniosamente com a natureza, pois é dela que advêm todos os alimentos.

1.3.4 Situação atual do território e o impacto na vida das crianças

Contextualizado o processo de expropriação territorial vivenciado pelos Kaiowá, bem como a luta e a conquista de uma estabilidade provisória em partes deste território indígena, propomos a seguir uma narrativa mais formalizada sobre a situação na qual encontra-se este *tekoha*.

Em 2013, foram publicados o “Laudo-histórico Antropológico”, de Joana Aparecida Fernandes Silva (UFG), e o “Relatório Circunstanciado de Delimitação e Identificação da Terra Indígena Laranjeira Ñanderu, Rio Brilhante, MS”, de Katya Vietta. Desde então, os Kaiowá encontram-se amparados por uma determinação judicial que permite a permanência da comunidade em parte de seu respectivo *tekoharã* (em uma área de 30 ha), enquanto aguardam pelo resultado final deste processo de demarcação territorial. Embora os indígenas não contem com o espaço necessário para o desenvolvimento de sua agricultura, a aldeia consegue manter a criação de alguns animais de pequeno porte, como porcos, galinhas e patos.

Algumas casas possuem pequenas hortas e a pesca é realizada no rio. Esta produção de alimentos, no entanto, não tem sido o suficiente para sustentar as famílias Kaiowá. Dessa forma, os indígenas acabam dependendo de cestas básicas fornecidas pela FUNAI, que muitas vezes chegam à comunidade após de três meses de atraso. Sendo assim, as famílias procuram outros meios de sobrevivência: muitos homens trabalham em lavouras e/ou com a coleta de materiais recicláveis no lixão próximo da aldeia. A maioria das mulheres, por sua vez, permanece a maior parte do tempo no *tekoharã*. Ocupadas com os afazeres domésticos e com a assistência dedicada às crianças, as indígenas costumam sair de seu respectivo território apenas para resolver questões relacionadas à escola e/ou fazer compras na cidade.

Há algumas mulheres, no entanto, que participam do movimento indígena estadual, representando a comunidade em reuniões da *Aty guasu*. Há também aquelas que formam um time de futebol e participam de torneios esportivos intermunicipais. Vajamos, no retrato a seguir, um momento no qual esse time feminino treinava, em seu próprio campo de futebol, para o torneio realizado em Rio Brilhante.



**Figura 8 - Time de futebol feminino de Laranjeira Ñanderu treinando.
Fonte: Acervo pessoal (2017).**

As famílias de Laranjeira Ñanderu fazem compras em Rio Brilhante e costumam pagar uma taxa de R\$140,00 pelo transporte de seus alimentos. Vale lembrar que o percurso percorrido da cidade à aldeia corresponde a 11km. Sabendo que essas famílias não possuem outro meio de transporte, os taxistas costumam tirar proveito da situação. Muitas vezes, mais da metade do valor recebido pela comunidade, referente ao benefício “Bolsa Família”, destina-se a essa taxa de locomoção. Há ainda o abuso praticado por determinados vendedores que visitam a aldeia e cobram valores exorbitantes pelos seus respectivos produtos (como R\$ 190,00 pelo fardo de arroz, por exemplo).

Geralmente, desloco-me para a aldeia por meio de um carro emprestado e ao instalar-me na comunidade, conduzo diariamente alguns de seus membros a Rio Brilhante. Na maioria das vezes, os indígenas precisam da minha ajuda para o transporte de compras de supermercado.

Apesar de todas as dificuldades, os membros da aldeia ajudam-se mutuamente com o compartilhamento de alimentos e com favores do dia a dia. O governo, no entanto, ao posicionar-se indisfarçavelmente comprometido com o agronegócio, apresenta-se indiferente à situação precária vivida por essas famílias.

Envolvido diretamente com a expropriação territorial dos povos indígenas, o estado sul-mato-grossense encontra-se em dívida com essas comunidades. Nesta perspectiva, na medida em que as entidades privadas vêm se valendo da mão de obra barata dessas pessoas

em construções de lavouras, aberturas de estradas, manejo de gado e edificações de novos empreendimentos, como o CAND e a Companhia Erva-Mate Laranjeira, encontram-se igualmente em falta com essas populações.

Além de nunca serem esquecidos, os casos de violência sofridos pelos mais velhos, há cerca de 70 anos, continuam sendo enfrentados pelas crianças da aldeia. Há 60 anos, dona Alda testemunhava, aos seus 10 anos de idade, a expulsão territorial sofrida pelo seu povo. Em 2008, as crianças que atualmente têm aquela mesma idade passaram por uma experiência traumática semelhante enquanto presenciavam a primeira tentativa de retomada territorial indígena. Contemporaneamente, essas gerações descrevem as violências físicas e simbólicas que sofreram nos mais diversos ambientes e situações. Por tudo isso, os membros da comunidade Laranjeira Ñanderu nascem e crescem compreendendo a importância de seu *tekoha*.

A escola (convencional) é um local onde as crianças indígenas são frequentemente expostas a situações traumáticas e constrangedoras. Cotidianamente, os estudantes advindos da aldeia sofrem preconceito de colegas e professores que os veem como pessoas intelectualmente limitadas, anti-higiênicas e dignas de piedade. Dificilmente os Kaiowá encontram na escola alguém que entenda não apenas o seu idioma, mas sobretudo a sua cultura e suas particularidades, inclusive no processo de aprendizagem. Por tudo isso, compreendo que o estudo sobre o cotidiano das crianças indígenas no ambiente escolar pode ser explorado futuramente, em uma pesquisa de fôlego.

De acordo com Lucine²⁹, a relação entre as culturas tradicional e ocidental costuma ser debatida entre os adultos, jovens e crianças da aldeia desde o início desta retomada territorial:

Nós sempre falamos para a juventude não desistir da sua cultura, da sua língua, que a gente possa defender as nossas rezas, defender a si mesmo quando a gente saí pra outra reunião, quando saí sozinho.... tem que usar as nossas rezas para não acontecer nada na estrada. Isso é nossa arma, nossa arma é nossa reza. A gente que ir saindo e rezando. Só o *jehovassa* já espanta o que é ruim de você. A gente marca, a juventude que se organiza para aprender sobre a nossa cultura. (Entrevista - dia 01/07/2017. Sic).

Devido às ameaças sofridas pela comunidade e ao perigo relacionado às máquinas agrícolas, como a possibilidade de atropelamentos e/ou intoxicação por meio dos venenos

²⁹ Lucine é filha de Zezinho e Adelina, tem uma filha, Lara. É uma das mulheres que mais participa do movimento indígena fora da aldeia Laranjeira Ñanderu. Atualmente vive numa extensão da casa de Adelina.

lançados sobre a lavoura, as crianças são orientadas a não deslocarem-se sozinhas em direção às plantações.

Em dias chuvosos, o ônibus escolar não consegue acessar à estrada próxima da aldeia. Dessa forma, as crianças Kaiowá devem caminhar até BR 163, a 4 km do local onde vivem, para ir à escola. As mães afirmam que a liderança Kaiowá solicitou o reparo de algumas partes da estrada à prefeitura. Afinal, se a entrada e a saída de automóveis forem facilitadas nesta região, as crianças não precisarão faltar às aulas e nem percorrer a pé este longo percurso em dias chuvosos. Notemos que, em determinados períodos do ano, os porcos do mato circulam pela região atraídos pelas plantações (especialmente de milho). Como os porcos são perigosos e correm atrás das pessoas, as crianças têm medo e não gostam de andar a pé pela estrada durante estas estações.

Cerca de quatorze crianças estudam no período matutino e nove adolescentes cursam o período noturno de uma escola pública de Rio Brilhante. No entanto, a comunidade Kaiowá vem reivindicando a instalação de uma escola na aldeia, pois a instituição que atualmente recebe as suas crianças não conta com profissionais qualificados para lidar com as especificidades culturais dos povos indígenas.

Vale lembrar, portanto, que as Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena³⁰ (2012) garantem aos povos tradicionais o direito a uma educação de qualidade, na qual as suas respectivas culturas sejam respeitadas. Em uma perspectiva análoga e complementar, o art. 1º da Resolução CEB Nº 3, de 10 de novembro de 1999³¹, assegura a criação de escolas indígenas estruturadas de acordo com as necessidades de cada comunidade.

Chegamos, enfim, ao final deste capítulo no qual apresento o cotidiano das crianças de Laranjeira Ñanderu e o processo histórico de retomada territorial vivenciado pelos Kaiowá de Rio Brilhante, MS.

³⁰ Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10806-pceb013-12-pdf&category_slug=maio-2012-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 24 de out. de 2017.

³¹ Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb03_99.pdf. Acesso em: 24 de out. de 2017.

CAPÍTULO II

CRIANÇA KAIOWÁ E CORPORALIDADE

Buscamos compreender, neste capítulo, a forma pela qual os corpos das crianças Kaiowá são desenvolvidos. Propomos, ainda, uma análise sobre os elementos envolvidos no processo de produção e reprodução de uma organização social, especialmente em meio à aldeia Laranjeira Ñanderu. Para tanto, partimos da ideia de que a constituição do corpo Kaiowá está diretamente relacionada com a alimentação, com as práticas culturais e com relação estabelecida entre a comunidade e o território tradicional.

2.1 A NOÇÃO DE PESSOA ENTRE AS SOCIEDADES INDÍGENAS SUL-AMERICANAS

Ao depararem-se com as sociedades indígenas do Brasil e das demais regiões sul-americanas, muitos antropólogos notaram que os conceitos elaborados e utilizados para a análise antropológica de outras sociedades, como africanas e europeias, não explicariam adequadamente as especificidades relacionadas à noção de pessoa desenvolvida na América do Sul.

As sociedades indígenas sul-americanas compreendem que um sujeito constrói o seu respectivo corpo de forma ampliada, isto é, por meio de uma organização social. Sob a perspectiva desses povos, a constituição de um ser está relacionada ao pressuposto de que o corpo é o foco de uma série de questões práticas e ritualísticas. No entanto, ainda que o corpo seja compreendido como um elemento central, não representa o todo significativo de um sujeito. Sendo assim, para além do corpo, o indivíduo é constituído por outros elementos importantes, como o espírito e as relações sociais estabelecidas entre as suas parentelas.

Para os indígenas, cada sujeito se produz e reproduz por meio das relações que estabelece com os demais membros da comunidade e com o ambiente no qual encontra-se inserido. Na perspectiva dos povos tradicionais, cada membro da comunidade deve desempenhar uma determinada função em meio à sua aldeia.

Podemos compreender, portanto, que a corporalidade e as demais questões relacionadas à formação de um indivíduo formam a base ideológica dos povos indígenas sul-americanos. Trata-se, pois, de uma perspectiva de mundo diferente daquelas adotadas pelas sociedades africanas e europeias:

Nossa tese, portanto, é que a fluidez social sul-americana bem pode ser uma ilusão: que as sociedades do continente se estruturam em termos de idiomas simbólicos que – esta é a diferença para com os símbolos africanos, europeus, etc. – não dizem respeito à definição de grupos e à transmissão de bens, mas à construção de pessoas e à fabricação de corpos (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.10).

De acordo com Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), o corpo é compreendido pelas sociedades indígenas como uma matriz posicionada no centro de todos significados sociais:

[...] o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas: o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 10).

Em determinadas sociedades, o corpo é considerado o centro de vários acontecimentos sociais. Por meio dele, circula-se os rituais e as informações. O corpo, aliás, pode ser compreendido como um meio de comunicação: seu movimento pode tecer uma “teia de significados” e simbologias. Há situações, inclusive em sociedades não indígenas, cujas expressões corporais podem ser lidas e interpretadas como códigos sociais.

Desde o período gestacional, o corpo da criança relaciona-se com o mundo exterior, construindo-se em si e para o outro, integrando-se a um coletivo composto por outros “eus”. Para Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979), o corpo pode ser compreendido como uma “arena” por meio da qual as relações sociais, culturais e políticas de uma sociedade acontecem.

Partindo desta perspectiva, o corpo da criança Kaiowá pode ser interpretado como um espaço por meio do qual os aspectos simbólicos e estruturais de sua cultura são entrecruzados. Para os indígenas, a hereditariedade genética dos pais, a alimentação e os rituais são os elementos que viabilizam a formação material e espiritual de um corpo no decorrer de sua vida. Constituído em si e para os outros, o corpo da criança é compreendido como um importante instrumento espiritual, material e individual em meio à organização social Kaiowá.

2.2 FAZER-SE CRIANÇA: produção e reprodução das crianças Kaiowá dentro da Aldeia Laranjeira Ñanderu

O corpo produz e reproduz, constituindo-se como um “eu” individual em meio ao coletivo. Por isso, a formação do sujeito é um dos alicerces que fundamentam uma sociedade.

Em meio à aldeia Laranjeira Ñanderu, há muitos elementos simbólicos envolvidos no processo de aprendizagem de seus respectivos membros: a alimentação, os rituais, as brincadeiras, as relações de parentesco, a relação com a natureza, entre outros.

Vale lembrar que o *teko* envolve toda a organização política, religiosa e territorial dos Guarani e Kaiowá. Tal como explana Morais (2015, p. 6), esses povos vivenciam uma *natureza de transformações* que “(...) transmuta o cosmos em corpo, o corpo em terra, e a terra em território”.

Atualmente, os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu habitam em um espaço cujas estruturas física e espiritual viabilizam o seu modo de vida. Dessa forma, a retomada de partes do *tekoharã* representa um resgate cultural para essa comunidade, pois o retorno às suas terras possibilita a continuidade de muitas práticas ritualísticas inviabilizadas no período em que os seus membros foram realocados em outros territórios. Sob a perspectiva indígena, a retomada territorial significa um renascimento do corpo, das relações pessoais e da produção e reprodução Kaiowá.

De acordo com Morais, os povos tradicionais mantêm uma ligação com os seus antepassados por meio do território com o qual estabelecem uma relação de pertencimento, “como se as relações que possibilitam erguer um *tekoha*, uma aldeia, uma parentela, um corpo, só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais daquela gente e daquele local” (2015, p.151). Partindo desta perspectiva, analisarei a seguir a maneira pela qual estes elementos culturais manifestam-se nas crianças da aldeia Laranjeira Ñanderu.

2.2.1 Foco: crianças da aldeia Laranjeira Ñanderu

Algumas crianças em idade escolar, entre cinco a doze anos, foram selecionadas para compor o grupo focal deste trabalho de campo realizado na aldeia Laranjeira Ñanderu. Quando comecei a desenvolver esta pesquisa, Lara, uma das minhas intercolutoras, tinha apenas quatro anos.

Embora Lara não adequasse-se ao padrão do grupo selecionado, decidi incluí-la na pesquisa. Ao observar a experiência de vida desta menina, tive a oportunidade de compreender a forma pela qual as crianças aprendem a língua materna (Guarani), no âmbito familiar, e o segundo idioma (Português), no contexto escolar.

Vale contextualizar, aqui, o lugar do qual observei e analisei a aldeia. Como

mencionado anteriormente, a comunidade é atualmente composta por três grandes parentelas. Fui acolhida pela família coordenada por Adelina, viúva de Zezinho, líder Kaiowá atropelado na BR 163, em uma rotatória de acesso a Rio Brilhante. Após a morte de Zezinho, seu irmão, Adalto, assumiu o posto de liderança da aldeia.

Adelina mora com quatro filhas, dois filhos e uma neta. Das oito pessoas que vivem em sua residência, três são crianças: a neta (5 anos), um filho (9 anos) e uma filha (12 anos). Instalados em duas extensões da casa, os familiares distribuem-se em três cômodos: no primeiro, Adelina vive com Genieli e Mannio³²; no segundo, Mari reside com Uemer e Eliza³³; e no terceiro, Lucine convive com Lara, sua filha³⁴. Com mais de cinco crianças – três de 9 anos, uma de 6 anos e outra de 9 meses –, os filhos casados de Adelina formaram outros dois fogos domésticos próximos de sua casa.

Esses três fogos domésticos são conectados pelos pátios de suas respectivas edificações. Entre as moradias de Adelina e Liléia,³⁵ situa-se a casa de reza da comunidade, um espaço utilizado pelas crianças para transitar entre essas residências e/ou para brincar de escolinha, pois há neste ambiente alguns objetos a serem utilizados quando houver o funcionamento da escola da aldeia: uma pequena lousa, giz, cadeiras e mesas.

Sendo assim, convivi a maior parte do tempo com as crianças Kaiowá em meio a esses três fogos domésticos, acompanhando-as enquanto desenvolviam as suas respectivas atividades. Vale notar que as brincadeiras, as refeições, as conversas, as festas e os rituais da comunidade costumavam ser realizados em meio aos pátios, ao córrego arrojo e aos caminhos da mata que conectam as casas da aldeia. Foi a partir desta perspectiva, portanto, que o trabalho de campo desta pesquisa foi realizado.

2.2.2 “Bugrinho, Bunda Suja”: Educação compulsória e eurocêntrica

O modelo educacional que impõe o ensino eurocêntrico³⁶ às crianças indígenas é denominado, neste trabalho, como educação compulsória. Até mesmo o trânsito percorrido da aldeia à instituição de ensino pode ser compreendido como um deslocamento epistêmico, pois

³² Genielli e Mannio são filhos de Adelina.

³³ Idem 1.

³⁴ Lucine é filha e Lara neta de Adelina.

³⁵ Idem 1.

³⁶ É o modelo ocidental que adquirimos ou herdamos dos europeus, na política, religião, formas de pensar, agir dentro da nossa sociedade, entre outros. Assim, nossos pensamentos e condutas são moldados por estes modelos ocidentais, não praticando a alteridade, de pensar e ver o outro a partir da sua cultura.

promove a ideia de que o saber encontra-se no meio urbano e não entre os indígenas.

As crianças indígenas começam a frequentar a escola ocidental a partir dos cinco anos de idade. Aos quatro anos, algumas delas aprendem o alfabeto, os números e algumas palavras em Português, com as suas mães. Dessa forma, as crianças são inicialmente inseridas em um ambiente familiar bilíngue. Em meio a este contexto cultural, o Guarani é a língua materna e o Português é o segundo idioma da comunidade.

Ao completar cinco anos, no segundo semestre de 2017, Lara ainda falava poucas palavras, mas compreendia bem a Língua Portuguesa. No intuito de amenizar as possíveis dificuldades a serem vivenciadas durante a aprendizagem e as relações estabelecidas na escola, sua mãe começou a ensinar-lhe, em casa, o alfabeto e os números em Português. Em 2018, Lara iniciou o seu primeiro ano letivo em uma escola pública de Rio Brillhante. Sendo assim, quando visitei a comunidade, em janeiro deste mesmo ano, pude notar que a menina já falava fluentemente a Língua Portuguesa.

Diferentemente de Lara, Wesley ingressou na escola com cinco anos de idade, em 2017. No entanto, não foi preparado para iniciar os seus estudos e, ao chegar à instituição de ensino, não compreendeu a razão de seus colegas falarem uma língua diferente. Posteriormente, essas barreiras idiomáticas resultaram em muitos mal-entendidos e discussões entre as crianças indígenas e não indígenas.

Fundamentadas em um modelo de educação ocidental, as escolas que atualmente acolhem essas crianças indígenas não estão preparadas para atendê-las. Ao chegarem às instituições de ensino, os Kaiowá não deparam-se com uma educação alicerçada em um diálogo intercultural. Podemos compreender, portanto, que a falta de interesse do Estado em capacitar os seus profissionais desencadeia diversas consequências na aprendizagem dessas crianças, pois a falha na comunicação entre os indígenas e não-indígenas prejudica as suas primeiras experiências na escola.

Segundo uma das mães da aldeia, as crianças do terceiro ano do Ensino Fundamental vivenciaram uma situação de constrangimento em sala de aula quando não souberam traduzir uma palavra em Guarani para a Língua Portuguesa. Depois de muito tempo tentando explicar o sentido da palavra para a professora, conseguiram chegar a um consenso sobre o assunto. Podemos compreender, portanto, que uma das dificuldades enfrentadas pelos indígenas durante a aprendizagem é a falta de preparo e sensibilidade dos professores para compreender o contexto, o modo de vida e as especificidades culturais do povo Kaiowá.

Diversos professores exigem que os alunos tomem banho antes de ir à escola, pois esta é uma rotina comum em meio ao contexto das crianças urbanas. As mães Kaiowá, por sua vez, explicam que não possuem água encanada em suas casas: para tomar banho na aldeia, utiliza-se a água de poço. As crianças, no entanto, acordam às 4h40min para ir à escola. Neste horário, o ambiente ainda está escuro e a água de poço muito gelada para o banho.

Em uma das rodas de conversa realizadas após o almoço, presenciei um momento em que as crianças narravam uma situação ocorrida na escola. Na maior parte do tempo, os Kaiowá falavam em Guarani. Algumas palavras, no entanto, foram ditas em Português. Pude compreender que a narrativa referia-se à escola porque a professora das crianças foi citada por Mannio (9 anos) no decorrer da narrativa. Interessada pelo assunto, perguntei se poderiam relatar-me o ocorrido em Português. Ao aceitar o pedido, Mannio explicou-me que a sua professora acusara-o de mau cheiro e ele encerrou o assunto negando a acusação. Ainda que finalizada, a circunstância provocou muito mal-estar e constrangimento na criança que sentiu-se discriminada diante de seus colegas em sala de aula. Após o relato, comecei a conversar com Adelina, suas filhas e as crianças que ali encontravam-se. Naquele momento, uma das mães Kaiowá expôs a seguinte reflexão:

A professora falou que Mannio, Manuela e Daniela estavam fedendo. Nós não temos água quente na torneira, se for esquentar a água no fogão, vamos ter que acordar as 03h da manhã. E se chover o ônibus não entra aqui, daí as crianças tem que ir até no portão. O ônibus, aqui é o último ponto dele, vem até aqui e volta (Entrevista realizada pela autora no dia 03/06/2017. Sic).

Duas outras meninas indígenas da turma de Mannio já haviam reclamado sobre esse tipo de constrangimento vivenciado em sala de aula. Inicialmente, as mães não deram importância a esses relatos. No entanto, as reclamações passaram a ser cada vez mais frequentes e o assunto começou a preocupar a comunidade.

Além das dificuldades relacionadas à pronúncia da Língua Portuguesa, as crianças e os jovens de Laranjeira Ñanderu lidam com diversos outros problemas no decorrer de seus estudos, especialmente quando não podem contar com o auxílio dos professores durante as avaliações. Afinal, para responder adequadamente às questões enunciadas em Português, os indígenas precisam traduzi-las previamente para o Guarani, idioma cujo pensamento da cultura Kaiowá encontra-se estruturado.

A educação compulsória pode ser compreendida, portanto, como um processo traumático vivenciado pela criança que não é alfabetizada em sua língua materna e/ou não

tem acesso a um material didático voltado para o seu respectivo contexto cultural. Trata-se, pois, de uma realidade etnocêntrica na qual as crianças indígenas são alfabetizadas em uma segunda língua, por meio de profissionais despreparados e/ou com o suporte de materiais didáticos defasados, fundamentados em um contexto cultural alheio.

Sendo assim, podemos compreender que a violência simbólica é vivenciada pelas crianças Kaiowá desde o momento em que são separadas de suas parentelas para deslocar-se à escola. Ao serem retirados da aldeia, os estudantes indígenas são obrigados a seguir as normas culturais impostas pelas instituições educacionais de Rio Brilhante.

Para as crianças de Laranjeira Ñanderu, acostumadas a circular livremente pela aldeia, a escola convencional apresenta-se como um ambiente hostil, onde devem permanecer sentadas em cadeiras que impõem até mesmo uma determinada posição corporal. Para melhor compreendermos essa questão, leiamos um trecho de um estudo desenvolvido por Moraes (2015), no qual o autor expõe o ponto de vista de um professor em relação à diferença entre a escola convencional e a educação tradicional:

João Machado vive na Reserva de Dourados e é professor, sua resposta foi uma reflexão em torno da oposição entre a escola e a educação tradicional. Enquanto a escola “dá letramento e a leitura”, é a educação tradicional e a reflexão motivada pela experiência do contato com a natureza –prejudicada na reserva– que **preenche** o jovem. Se fôssemos mais fundo nessa dicotomia, imagino, esbarraríamos naquilo que os estudos sobre ensino formal indígena têm apurado já há algum tempo, que seja, na educação tradicional o conhecimento –ou ‘preenchimento’, nos termos nativos de João Machado– se dá a partir de relações e não a partir da imposição de “conteúdo”, como é o pressuposto do modelo escolar (MORAIS, 2015, p. 68).

Embora a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9394/96) garanta uma educação que respeite as línguas e os processos de aprendizagem das comunidades indígenas, as crianças Kaiowá ainda são obrigadas a frequentar estabelecimentos de ensino arbitrários e indiferentes à sua cultura.

Segundo uma das crianças da aldeia Laranjeira Ñanderu, seus colegas não-indígenas frequentemente o agridem com expressões pejorativas como “*bugrinho*”, “*bunda suja*” e “*boca preta*”. São ofensas que manifestam-se como reproduções daquilo que as crianças não-indígenas ouvem em suas respectivas casas e/ou na própria escola, afinal ninguém nasce preconceituoso: o preconceito é aprendido socialmente.

Por tudo isso, uma das reivindicações dos Kaiowá é a instalação de uma escola na aldeia. Segundo os indígenas, além de professores aptos para lecionar, há cerca de vinte mesas

e cadeiras (recebidas como doação) no local escolhido pela comunidade para sediar a futura escola das crianças. Enquanto isso não acontece, as mesas e cadeiras são utilizadas nas festas e nos rituais promovidos pela aldeia.

Ao ser instalada na aldeia Laranjeira Ñanderu, a escola funcionará como uma extensão da comunidade: os aprendizados em Língua Portuguesa e em Guaraní serão vinculados aos ensinamentos da cultura Kaiowá, pois assim as famílias poderão acompanhar e contribuir com todos os elementos necessários à educação de suas crianças. Dessa maneira, a escola poderá colaborar com o processo de retomada cultural indígena.

O Estado, no entanto, não tem sido eficaz em cumprir seu dever de promover uma educação intercultural. De acordo com o governo, enquanto o *tekoha* não for demarcado, não haverá a projeção de uma sala de aula para esta comunidade. Sendo assim, as crianças de Laranjeira Ñanderu ainda são obrigadas a frequentar as escolas públicas de Rio Brilhante, nas quais vivenciam as mais diversas experiências traumáticas advindas da convivência conflituosa com seus colegas e professores não-indígenas.

2.2.3 Aprender brincando

O processo de aprendizagem indígena transcende todas as noções de ensino pré-estabelecidas em meio à cultura ocidental. Desenvolvida dentro e fora da aldeia, a metodologia de ensino dos povos tradicionais dificilmente é compreendida em meio aos modelos convencionais de educação, pois as suas formas de aprendizagem, ações e pensamentos são alicerçados em uma outra lógica cultural.

Nas sociedades indígenas, os conhecimentos são adquiridos ao longo da vida, respeitando-se o gênero, o estado civil e a idade de cada membro da comunidade. Na aldeia, as crianças Kaiowá vivenciam um processo de aprendizagem independente, amplo e corresponsável, sem permanecer o tempo todo no colo dos pais e/ou dentro de uma sala de aula.

Os rituais, as brincadeiras, a alimentação, os cantos, as danças, o contato com a natureza, os conteúdos escolares e a luta pelo *tekoha*, com toda a sua simbologia, são alguns dos elementos envolvidos na aprendizagem das crianças Kaiowá. Ao observar e interagir com algumas delas, durante a realização do meu trabalho de campo, pude notar que essas atividades não são meras “brincadeiras”: ao correrem, pularem, sentarem e tocarem umas às outras, essas crianças reproduzem a cosmologia indígena de sua comunidade.

Os pátios da aldeia, os caminhos da mata, o córrego *kakrajá arogho'iy* e o campo de futebol são os espaços onde as brincadeiras acontecem. Ao interagirem com esses ambientes, as crianças respeitam todos os seus elementos vivos, pois cada um desses corpos possui o seu próprio dono e espírito.

Frequentemente ouço as crianças dizerem “*nós vamos sujar, mas depois tomar banho*”. “Ficar sujo”, no entanto, é uma noção ocidental recentemente introduzida nas aldeias. Para os indígenas, a terra é compreendida como algo sagrado, pois além de produzir o alimento, “*sem tekoha não há teko – sem terra não há cultura*” (LITAIFF, 2008, p. 117). Por tudo isso, as crianças passam a maior parte do tempo em contato com a natureza, onde aprendem, brincam e sujam-se. Para melhor compreendermos esta relação indígena com a terra, leiamos a seguir uma passagem do texto de Moraes (2015), na qual o autor propõe uma reflexão sobre o modo de vida Guarani:

Otoniel é uma liderança kaiowá, que assumiu a frente do movimento de retomadas tomando cadeira como conselheiro da Aty Guasu. Se bem o entendo, ele estava me explicando que durante a vida as atividades da pessoa vão sediando o corpo no terreno, vão mesclando-o com a terra, até o ponto em que ele se confunde com ela mesma. O corpo “faz parte do local”, ao mesmo tempo que seu pó escatológico, sua poeira, se mistura com a terra, e em alguma dimensão é a terra ela mesma. A princípio, essa confusão material da pessoa com o espaço só está dada na relação com os parentes e familiares –o avô, o tio, o primo–, mas vivendo, comendo, dormindo, casando, fazendo filho e, principalmente, morrendo, a pessoa vai se misturando progressivamente ao terreno (MORAIS, 2015, p. 213;214).

Ao observarmos a rotina de Lara (4 anos), podemos aprender um pouco mais sobre a relação estabelecida entre o indígena e a natureza. Certo dia, eu e sua mãe caminhávamos em direção ao córrego *kakrajá arogho'iy*, localizado a 200 metros da casa de Adelina. No decorrer do percurso, encontramos Lara voltando da nascente, onde havia se higienizado. Sua mãe, no entanto, declarou que o corpo da criança continuava sujo e ordenou-lhe um segundo banho. Ao chegarmos ao córrego, Lucine ajudou sua filha a esfregar os pés e lavou seu chinelo.

Como o sol estava se pondo, voltamos para a casa, trocamos de roupa e sentamo-nos ao redor de uma fogueira montada no mesmo local onde tomamos mate pela manhã. Enquanto isso, Adelina finalizava o preparo do jantar. Ao ser servida, Lara colocou o seu prato de comida entre as pernas e utilizou o chão como uma mesa. Após o jantar, todos se sentaram

próximos à fogueira. Neste momento, Lara começou a brincar de bote³⁷ comigo. Deitando-se e escondendo-se atrás da minha cadeira, a menina rolou inúmeras vezes pelo chão e não foi repreendida por isso. Assim como as outras crianças da aldeia, Lara tem o hábito de brincar no chão após o banho.

Houve uma noite em que as crianças fizeram uma roda de *guaxire*³⁸ com o objetivo de ensinar-me a recitar suas cantigas. Após declamarem pausadamente um verso, cabia a mim repeti-lo. Quando eu conseguia pronunciar as palavras e os versos na sequência correta, todos dançavam e cantavam de mãos dadas. Assim, no decorrer da brincadeira, assumi a função de iniciar as canções enquanto elas observavam-me e diziam: “Isso!”, ou “Não! Está errado!”. Quando eu errava, as crianças corrigiam-me e recomeçávamos a atividade.

Com o tempo, as crianças quiseram ensinar-me a falar Guarani, para que eu pudesse conversar e cantar com os indígenas durante os rituais, rodas de *guaxiré* e festividades da aldeia. Houve um dia em que Adelina disse-me: “*Você que está sempre nas aldeias, tem que aprender a falar em Guarani*”.

Com efeito, concordo com a ideia de que esse diálogo intercultural é necessário. Nós, pesquisadores da academia, costumamos criar empecilhos para a efetivação desta reciprocidade sociocultural com os povos indígenas e um deles é o idioma. Se aprendêssemos o Guarani, poderíamos compreender mais profundamente o modo de vida Kaiowá. A interculturalidade³⁹, no entanto, costuma ocorrer apenas por parte dos povos indígenas, dispostos a falar duas línguas e aprender os códigos da sociedade ocidental.

Durante a nossa convivência, as crianças fizeram inúmeras perguntas relacionadas à minha história de vida e eu achei interessante compartilhar com elas um pouco do meu dia-a-dia. Sempre preocupei-me em não comportar-me como uma pesquisadora que desaparece da aldeia após realizar o trabalho de campo. Por isso, ao indagarem se eu iria “*sumir depois de concluir o trabalho*”, os indígenas fizeram-me desenvolver uma reflexão sobre este assunto.

No meu ponto de vista, os interlocutores permanecerão constantemente na vida dos pesquisadores do mundo contemporâneo, uma vez que os novos meios de comunicação possibilitam a conexão entre o “estar lá” e o “estar aqui” (Clifford Geertz). Do “gabinete”, o

³⁷ Esta brincadeira será descrita no decorrer deste item 2.3.

³⁸ É um termo em Guarani para definir um ritual de canto e dança que acontece em movimentos circulares anti-horário.

³⁹ Contato entre culturas que acontece uma troca mútua, de respeito. Que proporciona uma nova forma de pensar as estruturas, os sistemas, trazendo uma igualdade e trocas culturais.

antropólogo pode manter o diálogo com os seus interlocutores via *Facebook*, *Whatsapp* e/ou chamadas telefônicas. Nesta perspectiva, o antigo isolamento social já não existe mais, pois a todo momento podemos estabelecer diversas formas de comunicação à distância.

Pouco a pouco, percebi que eu despertava a curiosidade dos indígenas em muitas outras questões. Certo dia, enquanto brincávamos, Daniela perguntou-me:

Daniela: - Você brinca?

Jéssica: - Faz tempo que eu não brinco.

Daniela: - Por quê?

Jéssica: - Tenho que ficar trabalhando e estudando.

Daniela: - Mas você não vai pra sua casa?

Jéssica: - Eu vou, mas eu moro sozinha.

Daniela: - E a sua mãe? Você não tem ninguém?

Jéssica: - Ela mora em Rochedo. Eu moro sozinha.

Se fez silêncio e continuamos a conversar sobre assuntos aleatórios.

Em diversos momentos, ouvi esse mesmo comentário: como é possível alguém com mais de 20 anos morar sozinha? Não ter uma família? Não ter filhos? Podemos compreender, dessa forma, que as curiosidades relacionadas às diferenças culturais são inerentes tanto aos indígenas quanto aos não-indígenas.

Vale notar que os diálogos estabelecidos com os meus interlocutores costumavam fluir com mais facilidade em meio às brincadeiras infantis, pois estes eram os momentos nos quais eu tive a oportunidade de aproximar-me dos Kaiowá.

Na aldeia, as brincadeiras costumam acontecer entre duas ou mais crianças, sempre acompanhadas por algum adulto. Para melhor compreendê-las, proponho uma breve descrição dessas atividades. Apresentarei mais detalhadamente aquelas que são pouco conhecidas e/ou divergem das brincadeiras populares da cultura ocidental. Para tanto, vale esclarecer previamente que o **córrego *kakrajá arogho'iy*** é um espaço no qual a comunidade indígena realiza as mais diversas atividades cotidianas: o banho, a higienização de roupas, as brincadeiras infantis, etc. Vejamos, a seguir, algumas brincadeiras realizadas na aldeia Laranjeira Ñanderu:



Figura 9 - Crianças tomando banho no córrego kakrajá arogho'iy.
Fonte: Acervo pessoal (2017).

Barata: Semelhante ao pega-pega, a brincadeira acontece na água, enquanto as crianças tomam banho no córrego *kakrajá arogho'iy*. Inicialmente, uma pessoa é escolhida para assumir o desafio de “pegar” as outras. Ao cumpri-lo, repassa-o à criança que conseguiu alcançar. As regras do jogo permitem que os participantes apoiem-se nos barrancos e nos galhos das áreas laterais do córrego. No entanto, o limite pré-estabelecido – 10m x 4m – deve ser respeitado. Vale notar que, ao visitar a aldeia, as crianças frequentemente escolhiam-me para iniciar a brincadeira.

Esconde-esconde: Trata-se de uma atividade parecida com a brincadeira popular da cultura ocidental. Em uma área de 50m x 30m, as crianças devem esconder-se atrás das árvores e/ou das casas distribuídas pela aldeia. Como o limite territorial pré-estabelecido deve ser respeitado, os participantes não podem avançar para a mata durante a brincadeira.

Pega-ajuda: Brincadeira realizada entre os pátios e o córrego *arrojo*, na qual um participante é escolhido para assumir a função de “pegar” algum de seus adversários. Ao ser alcançado, o adversário deve participar do desafio de “pegar” os demais jogadores, até não restar mais nenhuma criança para ser apanhada. Ao longo da brincadeira, as crianças circulam entre as árvores, pátios, raízes soltas pelos barrancos e cipós próximos do córrego,

esquivando-se dos participantes encarregados de “pegar” todos os outros.

Batata quente: Durante esta atividade, as crianças sentam-se no chão, formando um círculo em frente à casa de reza, com as pernas voltadas para o centro. Um dos participantes deve permanecer no centro e outro fazer com que bola circule entre demais crianças. Depois de cantarem “batata quente, quente, quente, quente...”, a bola deve ser posta nas costas de algum jogador sentado na roda. Este deverá levantar-se e “queimar” a criança anteriormente responsável pela circulação da bola. Se a criança procurada voltar ao círculo sem ser alcançada, o jogo será reiniciado e cada participante deverá sentar-se de acordo com a sua respectiva posição inicial. Mas se a criança for “queimada”, as posições dos participantes deverão ser trocadas.

Pega de vareta: Realizada entre os pátios das casas, essa atividade assemelha-se ao pega-pega. No entanto, ao invés dos dedos das mãos, os participantes valem-se de uma vareta para “pegar” uns aos outros.

Vôlei: Os jogos de vôlei são realizados em um pátio em frente à casa de reza, onde há uma rede de 20m amarrada em dois paus fincados no chão. Para delimitar o espaço do jogo, os indígenas desenham com os seus próprios pés algumas linhas de marcação no chão. Embora as regras da brincadeira sejam semelhantes àquelas praticadas no vôlei da sociedade ocidental, os times não são divididos por gênero e/ou faixa etária.

Futebol: Para jogar futebol, os indígenas retiram a rede de vôlei e utilizam este mesmo espaço, no qual há dois gols fixos. O gol é feito com toras de árvores e sua dimensão segue as medidas de um estádio convencional de futebol. As regras da brincadeira são semelhantes àquelas praticadas pela sociedade ocidental, mas os times não são divididos por gênero e/ou faixa etária.



**Figura 10 - Partida de futebol na Aldeia Laranjeira Ñanderu.
Fonte: Acervo pessoal (2017).**

Bote: Funciona como uma pegadinha. A brincadeira é feita quando alguém pede para o seu respectivo interlocutor olhar para algo. Quando o interlocutor olha e percebe que está procurando em vão por alguma coisa, a criança que deu início à brincadeira diz: “bote”.

Na cultura Kaiowá, a brincadeira e a aprendizagem fazem parte de um mesmo processo, desenvolvido por meio do contato do corpo com a terra: é brincando que se aprende, é aprendendo que se brinca. Sendo assim, a ideia ocidental relacionada a “estar sujo” apresenta-se inadequada em meio a este contexto sociocultural indígena.

Na aldeia, a aprendizagem acontece quando a criança está brincando no córrego e diz: “*o curimba come o peixe, é tipo aquele peixe, peixe pacu!*”. Ou ainda, quando começo a armar a minha barraca, para esconder-me da chuva, e as crianças dizem: “*Cuidado com o bicho daqui, cuidado com o Saci! Cuidado com o porco do mato e com a onça!*”. Sendo assim, as brincadeiras infantis podem ser compreendidas como uma forma de aprender e reproduzir a cosmologia Kaiowá.

2.3 RELAÇÕES DE GÊNERO: rituais entre as crianças Kaiowá

Desde os primeiros relatos dos colonizadores até as pesquisas antropológicas contemporâneas, podemos notar diversos registros relacionados aos rituais praticados pela sociedade Kaiowá. O contato com os não-indígenas desencadeou consequências graves para essas populações, como a perda de seus territórios, o desmatamento das florestas, a separação de suas famílias, a carência de ambientes propícios para as práticas culturais, entre outros.

A relação dos Kaiowá com o território tradicional pode ser comparada a uma árvore composta por folhas, troncos e brotos. Para manter-se viva, a árvore precisa estabelecer

contato com uma série de elementos, dentre eles, a terra. Ao serem expulsos de seus *tekoha*, os povos indígenas perderam aquilo que os mantém vivos: o espaço no qual reproduzem o seu modo de vida (*teko*).

Para os indígenas, o corpo é compreendido como uma extensão da terra e esta concepção é frequentemente evidenciada no decorrer de seus discursos, tal como na seguinte declaração, feita por um jovem do *tekoha* Pakurity: “*a terra é continuação da minha pele*”. Ou ainda, na afirmação feita pela liderança Damiana: “*o meu sangue é da cor da minha terra*”.

Há diversas comunidades tradicionais cujas últimas três gerações não tiveram acesso aos seus respectivos territórios. Este foi o caso dos Kaiowá de Laranjeira Nãnderu, expulsos de seu *tekoha* por 76 anos. Após a expropriação ocorrida em 1932, estes indígenas migraram para áreas próximas do *tekoha*. Em 2008, no entanto, a comunidade iniciou o processo de retomada territorial e, após três anos, recebeu o amparo de uma ordem judicial. Sendo assim, os indígenas de Laranjeira Nãnderu atualmente têm a oportunidade de viver em seu território tradicional.

Apesar de permanecerem afastados do *tekoha* por todos estes anos, a noção cultural de pertencimento à terra nunca deixou de ser repassada à juventude Kaiowá. Outrora habitado pelos seus antepassados, o território tradicional é compreendido pelos indígenas como um lugar escolhido por Nhanderu para a realização de suas práticas culturais. Por tudo isso, a terra é respeitada, compreendida e incorporada na formação cultural desta comunidade.

Se a cultura deve ser compreendida como uma teia de significados, a relação entre o corpo indígena e o *tekoha* pode ser metaforicamente associada à conexão entre a árvore e o meio ambiente. Em harmonia, os indígenas estabelecem um diálogo contínuo com a natureza através dos cantos recitados pelos xamãs. Neste contexto, o espírito de cada elemento do meio ambiente é permanentemente respeitado.

2.3.1. Festa de São Pedro

Durante o tempo em que estive instalada na aldeia, pude presenciar a festa da Família Pedro. Trata-se de uma releitura da Festa de São Pedro, comemorada pelos católicos no dia 29 de junho, em louvor ao líder e guardião das chaves da igreja. Em Laranjeira Nãnderu, Pedro é o sobrenome de uma parentela, daí o nome “Festa da Família Pedro”, adaptado e ressignificado do catolicismo. Como o evento acontece entre junho e julho, a comunidade

promove uma comemoração semelhante à festa junina, composta por danças, bebidas e comidas. Sendo assim, a festa da Família Pedro pode ser compreendida como uma hibridização de diversos elementos culturais: São Pedro, família indígena e festa junina.

Na ocasião em que eu estive presente, o dia de São Pedro aconteceu em uma quinta-feira. Sendo assim, a comunidade optou por adiar a comemoração para o dia 01 de julho, sábado. Quando cheguei à aldeia, no dia 29 de junho, fui noticiada sobre a festa e acompanhei todos os seus preparativos. Na véspera do evento, conduzi os indígenas, Mari e Lucas, às compras em Rio Brilhante.

Na sexta-feira, logo após o almoço, Eliza desmanchou duas bonecas de crochê para utilizar as suas linhas na confecção de um varal de bandeirolas. Sentei-me, então, ao seu lado, junto à Adelina, Mari, Lucine e as crianças para enrolarmos esses cordões em uma vareta. Ao terminarmos essa tarefa, percebi uma movimentação entre as parentelas, principalmente entre as mulheres, que começavam a preparar os alimentos para a festa.

Na manhã de sábado, algumas mulheres ainda cozinhavam enquanto outras limpavam o pátio e confeccionavam bandeirolas com as crianças. Os homens, por sua vez, cortavam lenha para a fogueira e preparavam a iluminação e o som do ambiente.

Ao terminarem de cortar as bandeirolas, as crianças foram encarregadas de fixá-las nas linhas. Pouco a pouco, começaram a competir pela realização mais rápida da tarefa, além de rodopiar, jogar bola e brincar de “bote”. Por volta das 15h30min, tudo estava preparado para a festa. Como no inverno os dias são quentes e as noites são frias, as pessoas optaram por tomar banho no final da tarde. Ao anoitecer, Lucine estourou as pipocas no fogão a lenha enquanto eu iluminava o ambiente com a lanterna do meu celular.

Durante o estouro das pipocas, percebi que algumas pessoas chegavam ao pátio e acomodavam-se ao redor da fogueira acesa em frente à casa de reza. Cada família trazia uma bebida e/ou um alimento feito em casa. Pouco a pouco, as refeições preenchiam a mesa posta na entrada central da casa de reza. Ao longo do evento, algumas baterias automotivas alimentavam os pontos de luz instalados pelo ambiente.

Dona Miriam, esposa do rezador, chamou a anfitriã da festa e algumas outras pessoas (inclusive eu) para dar início ao *guaxiré*. Assim, iniciamos o *guaxiré* no interior da casa de reza. Posteriormente, deslocamo-nos para a área externa da edificação. Após a formação deste primeiro grupo, composto por dez mulheres e crianças, formou-se o segundo, com treze jovens e crianças. Em seguida, o terceiro grupo, iniciado pelo seu Olímpio, rezador da

comunidade, foi constituído por cerca de oito homens adultos, rezadores, jovens e crianças. Entre os movimentos de entrada e saída da casa de reza, alguns grupos descansavam em intervalos de 30 segundos, em pé, enquanto eram provocados pelos demais participantes que os encostavam e batiam com os pés no chão.

A forma como seguravam as mãos e entrelaçavam seus dedos para que a roda não se desfizesse, a provocação entre os grupos e o esforço dos participantes em ocupar todo o ambiente no qual a festa era realizada são ações que fazem parte deste ritual. O *guaxiré* é uma atividade desenvolvida com a formação de uma roda que gira no sentido anti-horário, na qual os participantes movimentam seus braços e caminham três passos para frente e três passos para trás. Os indígenas cantam a todo momento e a cada retorno de um intervalo, iniciam uma cantiga diferente. No decorrer da festa, deslocam-se para o interior da casa de reza e tomam *chicha*⁴⁰ (bebida feita com farinha de fubá). Durante este breve intervalo, um dos participantes enche um copo de plástico com a bebida e compartilha-o com os demais.

Estes movimentos individuais dos corpos formam um todo que comunica-se entre si por meio da dança, dos cantos e do deslocamento dos participantes em meio ao espaço no qual a festa é realizada. No decorrer das danças, a poeira flutua e o som das vozes e das batidas de pés é gradualmente intensificado. Quando os risos e as conversas cessam durante o *guaxiré*, forma-se um ambiente de festa, adornado pelas chamas e faíscas da fogueira. Após a finalização deste ritual, inicia-se uma quadrilha narrada por um participante e coreografada pelos demais. Em seguida, os alimentos preparados para a festa são servidos para todos.

Na edição da festa em que estive presente, havia bolos fritos e assados, além de pipoca e suco. Após a refeição, a aldeia deu início ao vanerão⁴¹. A dança acontecia entre homens e mulheres ou apenas entre mulheres. Havia também alguns participantes que permaneceram sentados observando a comemoração. Inicialmente, preferi observar a festa enquanto conversava com Claudia, até o momento em que a interlocutora chamou-me para dançar. Ao terminarmos a dança, fui convidada por outras duas mulheres para dar continuidade ao baile.

Como o ambiente começou esfriar, Adelina preparou um mate. Neste momento, sentei-me com algumas pessoas ao seu redor. Enquanto o mate aquecia os nossos corpos, permanecemos conversando e observando a festa. Pouco a pouco, algumas famílias

⁴⁰ *Avatikyry* ou *kagui*: Bebida feita do milho novo, também chamada de “*chicha*”. Em alguns casos *avatikyry* indica o tempo compreendido entre uma “festa do milho” e outra, aproximadamente um ano. (CHAMORRO, 2008, p.346).

⁴¹ Ler mais em: http://www.ofatonovo.com.br/noticias_detalle.php?id=12313. Acesso em: 18 de fev. de 2018.

começaram a recolher-se.

De repente, a fogueira começou a crepitar e soltar faíscas. Adelina, então, exclamou: “*O fogo está Bravo!*”. Curioso, Mannio mexeu na lenha e as faíscas ficaram ainda mais fortes. Ao invés de subirem, as fagulhas caíram perto dele. Entretanto, Mannio continuou pulando e brincando com as fagulhas enquanto as demais pessoas ao seu redor divertiam-se com a cena.

Conforme a noite avançava, mais o ambiente esfriava. Sendo assim, mais famílias voltaram para suas respectivas casas, até porque o horário limite para a finalização de festas é meia-noite. Com muito frio, despedi-me das pessoas e dirigi-me para a minha barraca, instalada na casa de reza. Poucos minutos depois, a luz daquele ambiente foi apagada. No entanto, o som e as lâmpadas continuaram funcionando na área externa, para que as pessoas pudessem permanecer conversando. Dormi e não percebi o momento em que a festa terminou. No dia seguinte, acordei às 06h30min, com o barulho das crianças correndo e conversando.

As crianças foram as pessoas mais entusiasmadas da aldeia com a realização desta festa, desde a sua preparação até a finalização. Como o evento foi organizado pela família Pedro, as mulheres de outros fogos contribuíram com alguns alimentos. Sendo assim, todas as crianças transitavam entre as casas levando ingredientes, objetos e recados durante os preparativos. Além deste apoio aos adultos, as crianças também organizaram tudo o que estava fora do lugar, tal como na situação em que limpavam o pátio sujo de papéis e folhas de árvores.

Ainda que a iluminação tenha abrangido exclusivamente o pátio, em nenhum momento percebi as mães controlando os seus filhos durante a festa. As crianças permaneceram livres, participando das rodas de *guaxiré*, sentando-se com seus familiares e/ou brincando entre elas. As rodas de *guaxiré* e a quadrilha foram as atividades que mais contaram com a interação infantil, afinal estes são os momentos em que as pessoas de todas as faixas etárias brincam, dançam e cantam juntos.

O evento em celebração à parentela Pedro é anualmente realizado na aldeia. A apropriação e a ressignificação cultural da festa de São Pedro e da festa junina, misturadas ao vanerão⁴² e aos rituais Kaiowá, dão cor a esta comemoração promovida pela comunidade.

Vale notar que a incorporação destes elementos da cultura não-indígena aos costumes

⁴² Ler mais em: http://www.ofatonovo.com.br/noticias_detalle.php?id=12313. Acesso em: 18 de fev. de 2018.

Kaiowá acontece de maneira alegre e confortável na aldeia, potencializando a união entre os seus respectivos membros.

2.3.2 Batismo do milho *saboró* ou milho branco

Em abril de 2017, a aldeia Laranjeira Ñanderu realizou o batismo do milho *saboró* (milho branco) na casa de reza da comunidade. O ritual é ancorado no *jerosy puku*, um canto longo ofertado ao criador do milho, *jakaira*. De acordo com os indígenas, os cantos realizados no ritual de batismo propiciam uma generosa safra de produtos tradicionais, removem os malefícios das plantações e mantêm a estabilidade de suas relações sociais. João (2011) explica que a sociedade Kaiwá define este ritual como *mborahéi puku itymby rete rehegua*, ou seja, o canto longo do corpo dos produtos agrícolas.

Quando cheguei à aldeia, naquela ocasião, a cerimônia já havia sido iniciada. Por isso, a comunidade solicitou-me que aguardasse pela finalização do ritual na área externa da casa de reza. Ao observar o espaço, pude notar cinco *yvyra'i mongueta* (conversa com *yvyra'i*) fincados no chão, em direção ao sol nascente, diante dos quais os indígenas recitavam seus cantos a *jakaira*.



**Figura 11 - Os *yvyra'i* colocados em frente à entrada central da casa de reza.
Fonte: Tania Milene Nugoli (2017).**

Durante este ritual, além de pinturas no rosto, os rezadores utilizam *mbaraka*⁴³ e *kurusu*⁴⁴ (cruz) nas mãos, colares no pescoço e adornos feitos com linhas vermelhas na cintura. Com movimentos de ida e volta, três passos para frente e três passos para trás, percorrem o caminho sinalizado pelos *yvyra'i* até a porta da casa de reza. Depois desta etapa, inicia-se a primeira reza, *ogueroota*. Para os Kaiowá, o *yvyra'i* é compreendido como um guardião de *jakaira*. Por isso, os rezadores declamam um canto diferente para cada um desses objetos fincados no chão, dançando e cantando entre os espaços que os separam.

Vale notar que, no início do ritual, apenas os rezadores participam da cerimônia. Em frente a cada *yvyra'i*, os xamãs declamam o *yvyra'i nhemongeta*, um diálogo entre os indígenas e o espírito de *yvyra'i* (João, 2011). Posteriormente, as demais pessoas começam a participar da festa realizada na casa de reza.

Na edição do batismo de milho que tive a oportunidade de observar, percebi que havia um coxo de madeira de 8m de comprimento, utilizado para o armazenamento de *chicha*, e um balde branco, utilizado para o reabastecimento da bebida, na casa de reza. Ao entrarem neste ambiente e iniciarem os cantos, os indígenas permaneceram naquele espaço até a finalização do evento. Inicialmente, os homens e as mulheres posicionaram-se em lados opostos, de frente uns para os outros. Em seguida, todos juntaram-se em movimentos circulares, em sentido anti-horário, cantando ao redor do balde branco que armazenava a *chicha*.

No decorrer da celebração, os rezadores seguravam seus *mbaraka* e *kurusu* enquanto as mulheres carregavam taquaras que batiam no chão, de acordo com seus respectivos movimentos corporais. Segundo João (2011), este ritual pode ser compreendido como um louvor indígena aos *kurusu* (o princípio de tudo) que dão forma ao corpo do *itymbýry* (milho). Afinal, a performance representa de maneira simbólica a caminhada espiritual percorrida pelo ser humano em busca do nível celestial.

Antes de iniciar o *jerosy puku* (canto longo), a comunidade dançou *jehovasa* para abençoar as sementes e expurgar os malefícios dos produtos agrícolas. Durante o canto longo, os rezadores comunicaram-se em *Jakarai*, linguagem utilizada pelos xamãs após a consumação de *chicha*.

⁴³ *Mbaraka*: Maracá. Chocalho feito de porongo. Instrumento de percussão executado principalmente pelos homens, entre os *Paĩ-Tavyterã*, os *Kaiová*, os *Ñandéva* e os *Chiripá*. Para os indígenas, nele mora a voz de Deus. (CHAMORRO, 2008, p.351).

⁴⁴ *Kurusu*: Forma guaranizada do termo espanhol e português “cruz”. É a escora da terra, os bastões cruzados a partir do qual se formou a terra. Usado também como símbolo de poder terreno, é igual a *yvyra'i*. (CHAMORRO, 2008, p.350).

Ao longo dos cantos, as pessoas podem entrar e sair livremente da casa de reza. Os rezadores, no entanto, permanecem neste ambiente até o amanhecer. Por isso, descansam a cada 50 minutos de canto. Esses intervalos costumam durar 10 minutos. Durante este tempo, os xamãs sentam, bebem *chicha* e checam os seus relógios de pulso. De acordo com João (2011, p.15), os rezadores procuram alcançar as divindades (*aryvusu, arapoty, xiru eixu jaty, xiru pa'ikuara...*) no decorrer dessas pausas. Nesta perspectiva cultural, estas entidades, em sua plenitude, incorporam o *Jakaira* de acordo com o seu respectivo *jasuka* (germe da vida). Após esses intervalos, os xamãs retornam à casa de reza e iniciam um novo canto juntos aos demais participantes.

No decorrer daquela noite, o frio ficou cada vez mais intenso. Assim, algumas pessoas deram continuidade aos cantos com os rezadores enquanto as outras dormiam ou formavam grupos de conversas ao redor da casa de reza. Durante a madrugada, os indígenas convidaram-me para tomar mate. Permanecemos, então, conversando e tomando chá perto de um fogão confeccionado com uma chapa de ferro sobre duas colunas de pedras. Naquele momento, pensei que os indígenas começariam a cansar e a cantar em um volume mais baixo. No entanto, as vozes tornaram-se cada vez mais potentes e agudas.

Naquela noite, fui dormir por volta das 3h00min e acordei às 5h40min. Percebi que os rezadores continuavam cantando enquanto algumas pessoas preparavam o café da manhã em uma cozinha ao lado da casa de reza. Às 6h00min, o *Jerosy Puku* foi encerrado e todos tomaram o café juntos. Em seguida, as famílias retornaram às suas respectivas casas para descansar.

O batismo do milho *saboró* é realizado uma vez ao ano, comumente em abril, durante a primeira colheita da comunidade. Para os Kaiowá, o milho *saboró* é uma planta advinda do cóis da roupa de *Jakaira* e fertilizada pelas rezas indígenas. Sob esta perspectiva cultural, as rezas limpam e livram o vegetal de todos os seus possíveis malefícios, protegendo as pessoas e os animais que o consomem. Sendo assim, este batismo deve seguir os seus respectivos padrões tradicionais, desde a sua plantação até o consumo, pois além de manter a harmonia e a organização social da aldeia, o ritual garante um ano de colheita à comunidade. Dessa forma, ao finalizarem o ritual, os indígenas costumam conversar sobre os aspectos positivos do mundo (João, 2011).

Podemos compreender, dessa maneira, que esta cerimônia encontra-se diretamente relacionada ao modo de vida desta sociedade indígena. Para os Kaiowá, o batismo de milho

representa um diálogo por meio do qual os rezadores e os espíritos responsáveis pelo mundo estabelecem acordos relacionados aos mais diversos elementos envolvidos com a manutenção da terra, tais como: as plantas, os animais, o sol, a lua, a chuva e a água.

2.3.3 Rituais de passagem entre as crianças Kaiowá de Laranjeira Ñanderu

Antes da chegada das frentes de colonização à região sul de MS, os povos Kaiowá e Guarani costumavam praticar diversos rituais em seus respectivos territórios tradicionais. No entanto, após serem expulsas de suas terras, essas famílias passaram a conviver intensamente com os não-índios. Desde então, circula-se pela sociedade não-indígena a ideia de que essas populações devem adaptar-se à cultura ocidental. Por tudo isso, os indígenas vivenciam um processo de ressignificação e apropriação cultural, incorporando às suas rotinas os mais diversos elementos pertencentes às sociedades eurocêntricas.

Vale notar que o processo de perda e retomada do *tekoha* Laranjeira Ñanderu, bem como das demais terras indígenas de MS, desencadeou inúmeras consequências no modo de vida dessas comunidades. O ritual de passagem *kunumi*, vivenciado pelos meninos que avançam para a fase adulta, pode ser compreendido como uma delas. Afinal, há mais de 76 anos os membros da aldeia não o praticam. Os homens mais velhos da comunidade, no entanto, possuem *tembetá* perfurados em seus lábios, pois no passado tiveram a oportunidade de participar deste ritual antes de suas famílias serem expulsas de suas terras. Segundo alguns rezadores, a liderança e algumas mães de Laranjeira Ñanderu, o *kunumi pepy* deixou de ser realizado porque a aldeia não conta com um rezador especialista neste ritual:

Kununi pepy, só tem no Paraguai e Panambizinho, aqui não tem mais, em Ñanderu, não tem mais quem reza, eles rezam para furar mesmo, lá na Panambizinho tem uma pessoa que está cuidando disso, os equipamentos preparados para fazer. Lá tem o furador, tem o melzinho, o pessoal canta e reza, é já, e já vai. O Zezinho estava querendo fazer isso, se ele estivesse vivo iria fazer isso. Ia pegar Ñande ru⁴⁵ para fazer isso... quando vai fazer isso tem que rezar dois anos, não pode comer carne, nem nada, só pode comer peixe e milho. O menino, a mãe e o pai, tem que ficar na casa de reza. Antigamente existia casa de reza grande, o pai, a mãe e o menino ficavam dentro da casa de reza, quando iam comer eles desciam lá de cima, para ver o menino. E aí um fala que parece que viu, mas cadê, sumiu. Desce pro chão para ver o menino. O menino tem que ficar durante dois anos rezando, tanto

⁴⁵ *Ñande Ru*: “Nosso Pai”, ancestral, ser divino. De acordo aos atributos que com ele ou com eles são identificados, o nome varia de grupo para grupo e mesmo dentro de uma mesma parcialidade. Exemplos: *Ñande Ru Pavê*, *Ñande Ru Jusu Papa*, *Ñande Ru Tupã*. No âmbito sócio histórico, é o líder religioso, o pai, o chefe de uma família extensa. (CHAMORRO, 2008, p. 352).

o pai como a mãe, comendo peixe e milho. Daí o *Ñanderu* lá de cima abençoar bem ele. Tem que fazer esse processo até o menino tiver oito anos. Aí, depois o menino sai de dentro da oca como jovem, ele fica dentro da oca durante esses dois anos. E as outras pessoas não podem ver o menino que está nesse processo, é algo precioso. Só depois que ele sair jovem. (Entrevista realizada pela autora no dia 03/06/2017. Sic).

Leiamos, aqui, o depoimento de seu Alcides, um dos rezadores da aldeia Laranjeira *Ñanderu*, a respeito do *tembetá*:

Jéssica: O senhor tem a perfuração do *tembetá*?

Alcides: Sim, tenho! Foi feito quando eu tinha 8 anos, me batizaram lá onde meu avô faleceu, lá na Panambizinho. A cada dois anos fazia o batizo.....hoje em dia não tem mais.

Jéssica: Por que vocês não fazem mais?

Alcides: Porque a gente à toa não pode fazer, para fazer o *tembetá* tem que saber fazer, por isso que agora não sai mais, porque não tem mais pessoa para fazer. Para fazer o *tembetá* tem que ter o professor para orientar a pessoa fazer, sem professor não faz qualquer coisa, é igual professor, tem que ter para orientar, sem ele não faz. Para mostrar como fazer, mostrar como vai fazer, ele reza também até com 40, 50 anos para fazer *tembetá*. Hoje só tem para fazer *tembetá* na Panambizinho, para furar tem que ter a purunguinha comprida assim..... para fazer a perfuração é aquele que *Nhanderu* pega lá de cima, que trouxe de lá mesmo, deixado aqui na terra. Por isso que tem madeira própria. É só aquele que pega para perfurar e já guarda tudo. Aquele não usa à toa não, de jeito nenhum, é proibido. (Entrevista realizada pela autora no dia 26/05/2017. Sic).

Kunumi significa menino e *pepy* tem o sentido de comemoração. Sendo assim, este ritual de passagem é realizado entre os meninos de 8 a 11 anos de idade, a partir do momento em que começam a aprender as cerimônias praticadas na cultura Kaiowá. Enquanto são preparados para o ritual, os meninos passam por diversas restrições alimentares, além de alguns outros hábitos especiais relacionados ao banho, às vestimentas e aos cuidados com o corpo. Dessa forma, durante esses dois meses de reclusão na casa de reza, as crianças aprendem os cantos e os ensinamentos tradicionais.

Após viverem um período de reclusão, dieta restrita, aprendizagem e manuseio de matérias primas, no decorrer do ritual de passagem, os meninos passam pela perfuração e aplicação de um adorno labial. Posteriormente, retornam ao modo de vida coletivo da aldeia.

Vale observar que tanto o batismo de milho quanto o *kunumi pepy* devem ser realizados sob a orientação de um xamã específico, em locais onde os indígenas possam acessar à natureza para retirar todos os instrumentos necessários a essas práticas ritualísticas. Sendo assim, ainda que o *kunumi pepy* seja um dos rituais que mais promova a estabilidade

social entre os Kaiowá⁴⁶, esta prática vem sido cada vez mais inviabilizada em meio à aldeia Laranjeira Ñanderu, pois há poucos xamãs especialistas e matas disponíveis para a realização deste evento, uma vez que os locais considerados sagrados foram transformados em lavouras e/ou em pastos. Por tudo isso, os Kaiowá atualmente permanecem sem realizar este ritual.

Notemos que cada xamã desenvolve uma determinada especialidade e, posteriormente, repassa esses conhecimentos ao seu respectivo sucessor. É importante compreendermos, no entanto, que a função exercida pelo rezador não advém de uma escolha individual: através do canto, a aldeia identifica esse “dom” em meio às suas crianças.

Seu Olímpio relata que vem repassando todos os seus conhecimentos relacionados à função de rezador a um menino da aldeia, *yvyra'ija*, seu auxiliar. Sendo assim, todas as etapas desta aprendizagem vivenciada pelo discípulo acontecem sob o monitoramento do xamã. Como há diversas fases, este processo de formação não é realizado rapidamente: além de praticar incansavelmente os cantos, o menino participa dos rituais da aldeia sob a observação de seu “mestre”. Conforme aprende os ensinamentos propostos por S. Olímpio, a criança avança nesta trajetória percorrida para se tornar um xamã.

2.3.4 Menina, “moça”

Na aldeia Laranjeira Ñanderu, os meninos deixaram de vivenciar o ritual *kunumi pepy*, mas as meninas continuam seguindo a tradição cultural de preparar-se para a vida adulta (ou virar “moça”, de acordo com os indígenas) após o primeiro ciclo menstrual. Segundo Liléia, as meninas podem sofrer alguns problemas de saúde caso não realizem este ritual de passagem. Mari afirma, inclusive, que testemunhou alguns desses casos:

E quando a menina não fez esses processos e quando você joga bola, ou faz alguma coisa vem aquele... a luz branca nos seus olhos e você cai. Teve uma menina que assustou a gente quando estava jogando bola, ela caiu e começou a tremer. As meninas estão fazendo os rituais, porque tem medo de sentir as coisas mais pra frente. Quando a gente desmaia a gente imita porco e vaca, porque não obedeceu, e quando completar 30 ou 40 anos é que vai acontecer, mas pode pegar rápido e ficar doente com trinta anos, e a única cura é o velhinho mijar na boca. Se não obedecer, você tem ataque, já vi acontece e o novo não pode ver. Isso tem remédio, os mais velhos tem que mijar na boca, depois você não vai saber, por isso a gente tem medo. A nossa tia não

⁴⁶ Durante a escrita do trabalho, suscitou uma questão: qual é a consequência da não realização do ritual *Kunumi pepy* na comunidade? Não conseguirei responder está pergunta, pois só retornarei para aldeia após a defesa deste trabalho.

obedeceu e um velho mijou na boca dela. Por isso ela não está boa, por isso tem ataque, porque não obedeceu, porque não ficou os três dias dentro da casa. Por isso que nós temos que seguir a cultura, por que se não seguir, já era, porque com os Kaiowá acontece mesmo. (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Aos 10 anos, a dieta das meninas passa a ser mais restrita e suas rotinas sofrem algumas alterações: além de participarem dos afazeres domésticos, passam a cuidar das crianças mais novas de seus respectivos fogos domésticos. Em meio à parentela com a qual convivi, há uma menina de doze anos, Genieli, vivenciando estes aprendizados. Por isso, enquanto as demais pessoas da família comem arroz, feijão e carne, o acompanhamento de suas refeições restringe-se a uma das seguintes opções: abóbora, abobrinha, milho ou peixe.

Dentre todos os filhos e filhas, Genieli é a que mais assume responsabilidades dentro de casa. Acompanhada pela mãe, a menina cotidianamente ocupa-se com diversos afazeres domésticos: lavando a louça após o almoço, cuidando dos pintinhos comprados por Adelina e preparando o café aos finais de semana (como Genieli estuda pela manhã, não precisa realizar essa tarefa durante os outros dias da semana).

Há ocasiões, como as partidas de vôlei jogadas entre os mais diversos membros da comunidade, que as crianças mais novas permanecem aos cuidados de Genieli e sob a supervisão de sua mãe. Por assumir essa responsabilidade, não é sempre que a menina tem a oportunidade de participar das brincadeiras realizadas na aldeia.



**Figura 12 - Genieli cuidando dos bebês enquanto os pais jogavam futebol.
Fonte: Acervo Pessoal (2017).**

Em muitas comunidades indígenas, as filhas adolescentes são responsáveis pelos afazeres domésticos de suas respectivas famílias, especialmente pelo cuidado das crianças mais novas. Os meninos, por sua vez, também começam a assumir responsabilidades junto aos homens adultos, tais como trabalhar na roça, ajudar na caça, na pesca e na produção de alimentos, além de todas as demais atividades desenvolvidas nos espaços externos da aldeia.

Houve um dia em que pude presenciar Genieli pegando um dos três pacotes de biscoito de água e sal armazenados dentro de uma embalagem, abrindo-o, segurando algumas bolachas, distribuindo-as entre as crianças pequenas e guardando o restante. Sendo assim, podemos compreender que Genieli está aprendendo a cuidar das crianças, da casa, do pátio, além de diversos outros ensinamentos repassados pela sua mãe. Dessa maneira, ao “virar moça”, estará pronta para iniciar a fase adulta de sua vida, com novas responsabilidades e conhecimentos sobre o fogo doméstico e a cultura Kaiowá.



Figura 13 - Genieli separando as bolachas para dar às crianças.

Figura 14 - Genieli cuidando das crianças.

Fonte: Acervo pessoal (2017).

A partir dos 10 anos de idade, as meninas começam a auxiliar suas mães em diversos afazeres domésticos, como o preparo do mate e do café pela manhã, a assistência dedicada aos animais domésticos, a organização do pátio e o preparo das refeições no fogão a gás e no

fogão a lenha. Ao cuidarem das crianças pequenas e de suas famílias, enquanto aprendem com as suas mães os mais diversos ensinamentos relacionados à cultura Kaiowá, as meninas preparam-se para constituir os seus próprios fogos domésticos.

Quando o primeiro ciclo menstrual é iniciado, a menina deve permanecer temporariamente dentro de casa, pois corre o risco de ser levada pelos seres que vivem na floresta, como a onça. Encantada durante os dias de reclusão, a moça pode ver este animal cheio de músculos como um homem forte e musculoso. Como esses seres desejam vê-la, a reclusão é necessária. Enquanto isso, ela toma banho com ervas para retirar todos os possíveis malefícios do corpo. Segundo Mari, a menina deve *“cortar o cabelo para ele não ficar estranho.... se era liso fica cachopa”*.

Ao “virar moça” e receber autorização para sair de casa, a menina deverá esperar pelo segundo ciclo menstrual e pela oração do rezador para que possa, gradualmente, voltar a comer carne. De acordo com Mari e Liléia:

Aos poucos, depois você pode começar a comer a carne. A primeira carne que eu me lembro que a minha mãe me deu, você não pode engolir, né. Só tem que mastigar e jogar de novo no fogo, na brasa mesmo. Isso é para você não ficar dependente só de carne, só de frango. Na primeira menstruação tem que ficar dentro de casa sozinha, não pode falar com ninguém, fica três dias sozinha, só seu pai ou sua mãe que pode conversar com alguém, na segunda vez que vier é que pode comer carne.... e quando sair dessa casa ela tem que ir para a cozinha, depois dos três dias você tem que lavar a louça, cozinhar, mas você não pode falar com a pessoa ainda, se você começar a falar com a pessoa você vira fuxiqueira. Dependendo de como você teve essa primeira menstruação isso vai continuar pro resto da sua vida, a menina fica dentro de casa até o final da menstruação. Na primeira menstruação tem que cortar o cabelo, aí quem que corta é a sua mãe. Minha mãe que cortou meu cabelo e da minha irmã. Nesse período a gente toma banho com remédio, a gente toma banho com amescla (Uncú). Ela cheira muito forte, quando você tem alguma coisa de mal no seu corpo, você não quer cheirar aquele dali, faz bem pra você aquele dali. Quando você sonha muito mal, assim é bom aquele dali, aí você cheira. Aí dependendo ela toma banho da primeira e da segunda vez com o remédio. Aí ela começa a comer carne da segunda vez, mas aos poucos quando você for comer de novo sua barriga não acostuma, dá efeito.

Depois que vira moça tem que ficar três dias em casa. Nós mandamos bilhete para a professora contando a realidade, mas acho que ele não entende o nosso mito. A menina corta o cabelo e fica dentro de casa. Depois que vira moça é que vai voltar a comer carne, tem que tomar um monte de remédio caseiro também. Quando vira moça tem que ficar trancada, porque tem muitos donos do mato, pode se aproximar dela, que nem fala, o espírito do mato quer ver a gente quando a indígena vira mocinha, porque nós somos da natureza, porque nosso antepassado fazia, eles obedeceram. Os espíritos do mato que vem tentar a gente no sonho, não deixam dormir direito, mãe

arruma remédio pra gente tomar banho para poder sair depois à mocinha (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Mannio, irmão de Genieli, perguntou à família o motivo da restrição da carne na dieta de sua irmã. A família respondeu, então, que o menino poderá compreender a situação quando tiver a sua própria filha, afinal a aprendizagem indígena é desenvolvida de acordo com a etapa de vida (idade e estado civil) de cada pessoa: há determinados assuntos discutidos apenas entre as pessoas casadas da aldeia.

Aos dez anos de idade, as meninas começam a preparar-se para “virar moça”, uma fase vivenciada durante o primeiro ciclo menstrual. Por meio de uma série de ritos de passagem, dedicados ao corpo e ao espírito, as meninas estabelecem uma relação especial com a natureza, os alimentos, os banhos e o fogo doméstico. No decorrer desta fase, além das transformações corporais, seu lugar em meio à organização social Kaiowá e suas responsabilidades nos fogos domésticos são alterados.

Dessa maneira, as meninas são preparadas para constituir os seus próprios fogos domésticos e/ou seguir outros caminhos, de acordo com as suas respectivas decisões, pois os conhecimentos necessários para as suas vidas são adquiridos ao longo deste ritual de passagem. Vale notar que, atualmente, não cabe apenas à mulher comandar o fogo doméstico, pois há muitas delas que estudam e trabalham fora de casa. De acordo com algumas senhoras da aldeia, a “*mulher pode casar, ter filhos, estudar e trabalhar*”. Podemos compreender, portanto, que as funções assumidas pelos membros desta sociedade encontram-se constantemente em manutenção e transformação.

2.3.5 Relações de gênero entre as crianças Kaiowá de Laranjeira Ñanderu

Os rituais de passagem fazem parte da rotina de diversas sociedades. Em meio aos Kaiowá, esses eventos interferem tanto na organização social quanto na formação pessoal de suas crianças. Para melhor compreendermos esta questão, vale lembrarmos que os afazeres e os rituais costumam ser divididos entre as meninas e os meninos da aldeia Laranjeira Ñanderu.

No início de suas vidas, os meninos e as meninas aprendem juntos, em seus respectivos fogos domésticos, os primeiros ensinamentos da cultura Kaiowá. Como na aldeia Laranjeira Ñanderu a figura masculina costuma ser responsável pelo sustento da família – ainda que esta realidade esteja mudando e haja mulheres trabalhando fora de casa –, os

meninos aprendem, posteriormente, a pescar, a caçar e a desenvolver diversas outras atividades fora do ambiente doméstico, sob a orientação de seus respectivos pais. A maioria das mulheres, por sua vez, responsabiliza-se pelos afazeres domésticos, pela horta, pela criação das crianças e dos animais de pequeno porte.

Além de todas as representações, produções e reproduções culturais envolvidas na linguagem corporal indígena, os Kaiowá passam, desde a infância, por rituais especificados de acordo com o gênero de cada pessoa.

É importante ressaltar que, desde o momento em que a mulher e o homem descobrem que estão “grávidos”⁴⁷, o casal passa a zelar pelo bem-estar do bebê, pensando constantemente em questões alimentares e cosmológicas, para que a criança não sofra sequelas no futuro. Sendo assim, os pais cuidam de seus respectivos bebês desde a gestação, para que eles não sintam qualquer consequência maléfica durante a vida adulta.

Ainda que os rituais sejam diferenciados de acordo com o gênero, há momentos que esses eventos assemelham-se entre si: desde pequenos, as meninas e os meninos dedicam-se a alguns cuidados especiais para que estejam aptos a participar de seus rituais de passagem para a vida adulta. Além de vivenciarem temporariamente uma dieta alimentar restrita, na qual a carne é proibida (mas o peixe é permitido), as crianças são autorizadas a conversar apenas com os seus respectivos pais durante esses rituais de passagem.

Desde a infância, os Kaiowá vivenciam restrições que são gradualmente intensificadas conforme o gênero e a idade de cada membro da aldeia. De acordo com duas mães da comunidade, a mulher grávida não deve comer dourado e/ou curimba, pois essas espécies de peixe podem trazer problemas para o bebê. Apesar desta pesca ser permitida ao pai, o casal deve vivenciar junto uma dieta especial durante a gravidez, para que o filho não sofra consequências negativas no decorrer de sua vida. Além dessas restrições alimentares, o casal grávido deve abster-se de algumas atividades, como: tampar a panela, pregar objetos e costurar. Segundo Mari, para prevenir a gravidez de gêmeos, a mulher deve evitar a ingestão de bananas duplas (duas bananas nascidas na mesma unidade):

Sabe para gêmeos, sabe aquela banana quando tem junto, tem dois, você não pode comer, é capaz de ter gêmeos. A Liléia gosta daquela dali, e quando ela ficou grávida da Manu e da Dani, eu fiquei pensando nisso. (Entrevista

⁴⁷ Os Kaiowá falam que não é apenas a mulher que engravida, o homem também. Os dois tem que passar por cuidados específicos durante o período de gestação da mulher, então falam que estão “grávidos”.

realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Desse modo, podemos compreender que há peculiaridades e semelhanças entre os rituais vivenciados pelos homens e mulheres Kaiowá de Laranjeira Ñanderu, tais como os processos de aprendizagem vivenciados pelo casal durante a gravidez e a experiência de reclusão e restrição alimentar no decorrer dos rituais de passagem para a vida adulta.

Especificadas de acordo com o gênero sexual, essas práticas culturais são muito importantes para a formação pessoal de cada membro da comunidade. No entanto, um dos rituais mais significativos para esse povo deixou de ser praticado devido à carência de diversos elementos na aldeia: rezadores específicos, espaços sagrados e utensílios que deveriam ser retirados das matas (atualmente devastadas). O *Kunumi pepy* é um ritual que interfere na organização social da aldeia, mas só pode ser realizado se determinadas regras forem seguidas. Como aldeia não possui as condições necessárias para obedecer-las, este ritual de iniciação foi inviabilizado. As meninas, no entanto, devem permanecer seguindo os rituais tradicionais, para que não sofram problemas de saúde futuramente.

Sendo assim, a formação da criança Kaiowá envolve o “Eu”, o fogo doméstico, a comunidade, a natureza e o mundo não humano. Sob a perspectiva indígena, todos esses elementos encontram-se vinculados: o corpo tem sua continuidade nos objetos e nos demais seres que habitam a terra. A terra, por sua vez, é compreendida como um corpo cujos órgãos permanecem constantemente em harmonia, produzindo e reproduzindo o *teko*.

2.4 Corporalidade, cosmologia e a criança Kaiowá

Desde a gestação, os bebês Kaiowá experimentam diversos rituais através dos corpos de seus pais. Pensando no futuro da criança, os pais dedicam-se a alguns cuidados especiais relacionados à alimentação, à rotina e às rezas durante a gravidez. Para melhor compreendermos esta questão, leiamos um trecho do discurso de Daniel, outrora discente do curso de licenciatura intercultural (UFGD), citado por Moraes (2015):

Sua versão reelabora, pondo um tanto de ordem, a bipartição clássica da duplicidade da pessoa guarani. Mais do que uma diámetria entre uma alma humana e uma animal; uma alma divina e uma terrena; uma alma de pássaro e uma sombra, a oposição que aparece em suas reflexões sobre a produção da pessoa é uma distinção elementar entre corpo e alma. O primeiro componente da pessoa, diz ele, surge no ventre da mulher a partir da fecundação; e, até o momento do parto, só há corpo. No nascimento e nos momentos que o precedem é que se assenta no corpo, na altura da cervical, essa “alma divina” que vem das moradas celestes enviadas pela divindade.

Essa alma é a que permite que a criança erga-se, ganhe postura, fale, e se desenvolva como sujeito. No momento do batismo, que é um segundo limiar de produção da pessoa, o rezador trata com a divindade o termo de vida, e o firma na pessoa a partir da nomeação (MORAIS, 2015, p. 190).

De acordo com os Kaiowá, a lei da natureza é poderosa porque não a vemos. Pensando desta maneira, seus rezadores entram em contato com os seres não humanos durante o batismo do milho visando o estabelecimento de negociações que ajudem a organização social da comunidade. Afinal, nesta perspectiva, cada ser vivo tem o seu próprio dono e cabe ao humano rogar à natureza pelo alinhamento harmonioso de seus respectivos elementos.

Segundo os indígenas, a natureza ajuda as pessoas que a respeitam. Sendo assim, ao pedir aos espíritos da natureza licença para caçar, a comunidade costuma encontrar um animal a dois ou três metros de distância. Como a circunstância foi preparada pelo meio-ambiente, o bicho fica perdido e os caçadores conseguem fisgá-lo sem dificuldades.

Ao realizarem a primeira retomada, em 2011, os Kaiowá rezaram e pediram aos guardiões da natureza licença para entrar naquele lugar. Desde então, a comunidade vale-se dessas orações para permanecer no local “(...) ecoa na justificativa dos xamãs para as rezas que precedem o movimento de retomada: o *mbaraká* faz memória, e “desperta” as entidades protetoras e os antepassados sepultados no local, os *tekojara*, adormecidos em razão da ausência dos índios na área” (MORAIS, 2015, p. 230).

Ao retomarem o *tekoha*, os indígenas permaneceram próximos da área na qual encontra-se a atual casa de reza. De acordo com os Kaiowá, haviam muitas cobras naquele espaço, no entanto, ao rezarem e conversarem com o tutor espiritual do animal, as serpentes deixaram de enxergar o caminho da aldeia, seguiram outros caminhos e desapareceram.

Para os indígenas, *Kurupi katuey* é uma figura brava que provoca doenças e não tem piedade dos seres humanos. Como Nhanderu é o único ser que pode detê-lo, a comunidade roga-lhe para condená-lo, pois dessa maneira a transmissão de doenças pode ser evitada na aldeia.

Segundo Adalto, os guardiões escolhem os habitantes da terra, bem como os seus respectivos propósitos. Nesta perspectiva, a missão designada aos Kaiowá não é obter bens materiais. Por isso, os indígenas não fabricam objetos, mas preocupam-se com o bem-estar da comunidade. Sob a proteção dos guardiões da floresta, os membros da aldeia nunca sentem tristeza. Segundo os indígenas: “*Parece que a gente vivi no escuro, mas do mesmo jeito vive feliz*”.

Sendo assim, apesar dos casos de violência e abandono sofridos pelos Kaiowá – ao afirmar que “*vive no escuro*”, a liderança refere-se a essas dificuldades –, dificilmente deparamo-nos com esses indígenas aborrecidos. A alegria é uma das grandes características desse povo: ao chegar à aldeia, eu costumava encontrar as pessoas sorrindo e narrando histórias engraçadas.

De acordo com essa comunidade, apesar de haver proteção para tudo, a oração é necessária. Sendo assim, a comunidade reza pela proteção de todos os elementos que compõem o universo, inclusive do sol e da lua. Os indígenas rogam para que não haja um eclipse, pois a lua interfere no cultivo das plantas e se o sol for obscurecido de 15 a 20 minutos, inicia-se o fim do mundo.

Segundo Adalto, quando Deus atende a uma reza de piedade, o adversário do rezador passa ser castigado com secas, chuvas, doenças e/ou bichos peçonhentos que não podem ser detidos por nenhum ser humano. No entanto, a liderança afirma que essa oração não é mais praticada no Brasil, apenas no Paraguai.

Partindo da ideia de que o corpo e a natureza não separam-se, os indígenas narram que uma moça da aldeia (menina que passou há pouco tempo pelo processo de reclusão para “virar moça”) tinha o hábito de brincar diariamente no rego próximo da casa do S. Olímpio. Por gostar da menina, o tutor das águas aumentou o fluxo fluvial daquele canal.

Segundo Mari, a moça não deve tomar banho no rio durante a sua cólica menstrual porque a mãe d’água pode desejá-la como filha. Caso a menina veja a mãe d’água neste período, poderá enxergá-la como uma casa atraente:

Tem uma menina que agora está grande, ela foi pescar com a mãe dela na lagoa, que tem atrás da casa dela lá, uma lagoa bem grande mesmo, aí disque foi pescar lá, só que ela sentiu o encanto, viu uma casa, ela desceu na água só que a mãe dela viu que ela pulou na água, mas não, disque ela desceu na água porque tinha uma casa lá. Isso acontece porque é menina ainda, quando você está menstruada é pior ainda, capaz de não te mandar mais. Dependendo de quando estiver adulto você vê mesmo, mas só se ela quiser você. Ela escolhe. A mãe da água leva para casar com o filho dela. (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Podemos notar, pelo depoimento de Mari, que essas histórias e ensinamentos indígenas são repassados de geração a geração:

O pai da minha avô Aracy é vidente, ela fala que vai lá no rio e reza, reza aí você pode entrar no rio.... aí você pode entrar na casa da mãe da água, aí ela

entrou nessa casa e tinha vários tipos de sucuri, anaconda e um monte de bichinho feio que estavam acorrentados, se o dono soltar ele aparece para você nas águas. Lá em Rio Brilhante apareceu sereia, o pessoal viu, esse menino que viu morreu depois, ele pulou na água (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Para Mari, a mãe d'água é uma sereia:

A mãe da água que é a sereia, tem uma história dessa, por isso que ela virou sereia. Ela estava apaixonada pela anta, que a gente chama de *borevi*, antigamente.... antigamente mesmo esses bichos eram tudo gente...pra falar hoje em dia que o pai não gosta do genro, para falar da irmã, que a irmã não gosta do cunhado... e disque essa sereia é filha do *Nhanderu*, aí eles se encontraram, só que a irmã conseguiu falar para o pai que a irmã mais velha estava ficando com essa anta, esse *borevi*... e a irmã não gostou muito. Disque ela queria casar com essa anta, mas depois que a irmã “zuou” ela, ela não gostou mais. Aí disque tinha água lá, e ela foi tomar banho lá, cada vez mais a água se juntava nela quando estava menstruada, até fazer esse rio, onde ela fez essa água (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Por tudo isso, Lucine afirma que a menina não pode encostar na água ao “virar moça”. Ao vivenciarem esta fase, as moças devem esperar pelas suas mães para dar-lhes o banho, afinal “*o mito também faz verdade*”. Nesta mesma perspectiva, Liléia, explana que a onça é compreendida como uma pessoa em meio aos Kaiowá. Afinal, quando uma mulher olha para o animal, apaixonou-se pelo seu espírito, que assume a forma de um homem bonito e musculoso.

De acordo com os indígenas, ao dar à luz no mato, a mulher deve sair da floresta com o seu recém-nascido, pois os espíritos que habitam este ambiente desejam ver “*a pessoa limpa que saiu de outro corpo*”. Para melhor compreendermos esta questão relacionada ao parto, leiamos o depoimento de Daniel Vasquez, citado por Morais (2015, p. 188):

O parto dói muito, essa dor de parto faz com que se expulsasse essa vida, a criança, pra fora. Quando a criança nasce, ela chora, chora, chora. É essa dor da mãe, esse esforço da mãe, o choro do filho, que chama alma. A alma que vem do céu”. Por isso que, quando a criança nasce, ela e a mãe tem que ficar dentro de casa, pelos menos 10 dias. Entre os espíritos que estão na terra, existem alguns demônios, que se virem a criança, ela pode pegar alguma doença, ou não se sentir bem, tendo um mal-estar.

Ao presenciar um diálogo entre Liléia e sua avó, pude notar que a figura do demônio foi um dos assuntos mais debatidos entre as interlocutoras. Naquela ocasião, a avó afirmou que pode vê-lo e sabe que esse espírito costuma partir quando os cantos ao som de *mbaraka* e

taquara são iniciados. De acordo com os indígenas, *Nhanderu* delegou o uso da taquara às mulheres e concedeu o *mbaraka* aos homens. Atualmente, no entanto, as mulheres vêm mudando essas regras e passaram a tocar *mbaraka*.

Como os seres espirituais estão constantemente presentes na vida dos Kaiowá, os objetos utilizados pelos rezadores carregam simbologias e desencadeiam consequências no corpo da pessoa que os manuseia. Partindo desta perspectiva, o *kurusu* jamais deve ser queimado. Segundo seu Alcides, caso qualquer parte deste objeto seja danificada, “*ele tem que ser enterrado*”. Se alguma pessoa o queimar, corre o risco de sofrer algum mal de saúde, como gripe e/ou dor de barriga.

Podemos compreender, desta forma, que “nos mitos guarani a divindade se cria, e cria o mundo, a partir de um jogo de relações travadas no corpo e sobre o corpo” (MORAIS, 2015, p. 273). Citado por Moraes (2015), o Professor Eliel Benites promove a seguinte reflexão a respeito da divindade *Chiru*:

Primeiro ele fez descer a cruz, a cruz originária. O *chiru* principal, ele fez descer. Ou seja, ele desceu o *chiru*. E o *chiru* é o próprio Deus, que vem descendo pela cruz, vem descendo, e embaixo dela ele ficou como um grão de areia, como um inseto parado! Esse tempo que ele ficou adormecido, ninguém sabe quanto foi – agora a gente quer medir tudo, né? Mas ele ficou muito, ali, assim, adormecido. E um dia ele começou a desabrochar como uma flor, como uma metamorfose, como uma borboleta, e saiu dali o *chiru* como uma criança novinha. Então ele começou a dançar, e a cantar, porque ele dependia da dança, ele dependia do canto. O *chiru* se alimenta do canto. O *chiru* é o próprio ñe’e, a voz, o canto. E é por isso que ele foi dançando ao redor da cruz, primeiro engatinhando mas logo ele ficou maior, dançou de pé, se ergueu segurando na cruz. Cantava e dançava (MORAIS, 2015, p. 273).

Vale lembrar que além dos rituais serem especificados de acordo com o gênero, a idade e o estado civil de cada pessoa, todas as regras e demandas da aldeia são conectadas à cosmologia Kaiowá. Sob a perspectiva dos indígenas, a natureza está constantemente ordenando e delimitando os seus respectivos espaços e alimentos. Por isso, os xamãs do mundo humano e não humano realizam algumas negociações.

Para os Kaiowá, a construção do corpo acontece em meio aos seres terrestres e os seres invisíveis, através da movimentação dos corpos, da ingestão de alimentos e da entoação de seus cantos. E para que a comunicação seja estabelecida entre esses dois mundos é necessário que haja intérpretes habilitados a compreender os sinais e as demandas de cada um.

Vale notar que não há uma separação de convívio social entre os adultos e as crianças

da aldeia. Os membros da comunidade costumam permanecer constantemente juntos, aprendendo e ensinando. De acordo com Claudia: *“nós não somos iguais, tem um espírito mais forte e mais fraco. Nós adulto também somos assim tem espírito mais forte e mais fraco, criança e adulto é tudo igual”*.

Carregados de simbologias sociais e cosmológicas, esses corpos encontram-se constantemente em transformação: a cada ritual, brincadeira e/ou evento realizado na comunidade, as pessoas pintam-se e enfeitam-se de acordo com as regras da tradição.

Como o contato interétnico tem sido intensificado naquela região sul-mato-grossense, as apropriações e ressignificações de elementos culturais advindos da sociedade ocidental são cada vez mais frequentes na comunidade Kaiowá. Se no passado os indígenas utilizavam apenas os seus próprios utensílios nos rituais, nas festas e no cotidiano da aldeia, atualmente valem-se de diversos objetos advindos da sociedade ocidental em meio à realização de todos esses eventos.

É importante observarmos que devido aos desmatamentos provocados pela produção agropastoril, dificilmente podemos encontrar urucum e jenipapo na aldeia Laranjeira Ñanderu. Sendo assim, ao comemorar o dia do índio, a comunidade vale-se de tinta guache para realizar as suas respectivas pinturas corporais. Na falta de elementos naturais, os Kaiowá não hesitam em apropriar-se de objetos industrializados para dar continuidade às suas práticas culturais.

A ressignificação corporal, por sua vez, pode ser compreendida como a reprodução de certos movimentos. Cada corpo ressignifica à sua própria maneira as ações que reproduz, inserindo nelas as suas respectivas técnicas pessoais. Trata-se, pois, de uma ação constantemente realizada pelas crianças, que reproduzem as ações dos pais e/ou das pessoas ao seu redor, ao memorizarem esses movimentos e repeti-los à sua própria maneira.

Vale notar que a educação advinda de uma sociedade reflete-se nos hábitos de seus respectivos membros. Nesta perspectiva, os movimentos corporais também podem ser compreendidos como ações pré-ordenadas pela construção corporal e pelo espaço social no qual os sujeitos encontram-se inseridos.

Por tudo isso, os rituais e as relações estabelecidas entre os seres humanos e não humanos variam de acordo com cada cultura. A noção referente às diferenças entre os corpos femininos e masculinos, bem como suas respectivas construções, são questões igualmente orientadas pela sociedade. Atualmente, podemos notar algumas variações em meio às técnicas

corporais repassadas de geração a geração entre os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu. Dos jovens aos idosos, os pais desta comunidade educam as suas crianças à sua própria maneira, sempre levando em conta as práticas culturais de sua comunidade.

É importante compreendermos que o corpo manifesta-se como um elemento incompleto, buscando constantemente suprir as suas necessidades. Como um ser coletivo, constrói-se em meio à comunidade e aos seres imateriais. E, assim como a cultura, o corpo vive em uma contínua transformação. Partindo deste ponto de vista, ao narrar suas experiências em meio ao contexto indígena, Morais propõe a seguinte assertiva: “(...) todas as vezes que perguntei aos Kaiowá e Guarani ‘do que é feito um corpo?’, eles me responderam não com uma especificação da matéria do qual ele seria feito, mas com a descrição de uma relação” (Morais, 2015, p. 211).

Notemos que determinados objetos da cultura Kaiowá, como o *Chirumbaraka*, são considerados como uma continuidade dos corpos de seus donos e uma parte integrante de Deus. Nesta perspectiva, um elemento está conectado ao outro. Sendo assim, não posso descrever separadamente as relações estabelecidas entre os cosmos e o modo de vida Kaiowá.

Partindo das concepções teóricas desenvolvidas por autores como Seeger, Morais (2015), Da Matta e Viveiros de Castro (1979), compreendo o corpo como o centro das relações sociais indígenas. Segundo Morais, “na perspectiva dos índios, é o corpo que aparece como produtor, e reproduzidor do tempo e do espaço” (2015. p. 285). Sendo assim, o corpo pode ser definido como um espaço no qual acontecem todas as produções e reproduções de uma determinada cultura. Utilizado pelos indígenas como um o meio de comunicação com os seres não humanos, o corpo é construído de acordo com os elementos que o rodeiam.

CAPÍTULO III

CRIANÇA KAIOWÁ, FOGO DOMÉSTICO E A CIRCULARIDADE

Proponho, neste capítulo, uma abordagem sobre o modo de vida das crianças Kaiowá em meio às relações sociais estabelecidas nos fogos domésticos da aldeia Laranjeira Ñanderu. Sendo assim, descreverei a forma pela qual a transitoriedade das crianças promove a “circulação” social de informações em meio a esta comunidade. Ao longo deste trabalho, procuro explicar também o cunho simbólico das trilhas percorridas pelos indígenas em meio àquele espaço territorial.

3.1 Fogo doméstico “*Che ypyky kuera*”

Até meados do século XX, muitos Guarani e Kaiowá viviam em casas comunais (*ógajekut*), antes de serem expulsos de seus respectivos *tekoha*, em Mato Grosso do Sul. Retangulares e com coberturas de “duas águas”, essas casas abrigavam as famílias extensas dessas comunidades. O espaço interno dessas residências, utilizado para instalação de redes de dormir, costumava ser dividido de acordo com os núcleos familiares dessas parentelas. De acordo com Pereira (2007), essas famílias organizavam-se da seguinte maneira em meio aos seus territórios:

Antes da ocupação colonial, a população kaiowá se territorializava de acordo com: a) a disponibilidade de locais considerados apropriados, por comportarem recursos naturais para o estabelecimento da residência, pois, como disse o líder político de uma reserva, "antigamente o índio sempre procurava o lugar bom para morar, onde tinha mato bom, água boa", ou seja, há um conjunto de fatores ecológicos influenciando tal escolha; b) o local estar livre de ameaças sobrenaturais, como espíritos maus ou mortos ilustres recentes; c) a proximidade de parentelas aliadas, com as quais era possível fazer festas e rituais religiosos, sendo a rivalidade com os vizinhos um acontecimento suficiente para provocar a migração; d) a capacidade do chefe de parentela e do líder da aldeia de conduzir eficazmente a vida comunitária, ou seja, de demonstrar habilidade para unir os parentes e *resolver problemas de convivência entre os fogos domésticos*; e, ainda, e) a incidência ou não de doenças ou mortes repentinas provocadas por causas consideradas não-naturais (PEREIRA, 2007, p. 6; *destaque nosso*).

Sob a perspectiva indígena, o fogo doméstico pode ser compreendido como um elemento que propicia a união entre as famílias da aldeia. De acordo com esta mesma lógica, cabe à liderança promover a superação das possíveis divergências e congregar as parentelas

da comunidade em seus respectivos fogos domésticos.

Ao serem expulsos de suas terras, no entanto, os indígenas tiveram de readequar o formato de suas casas e a organização de suas famílias à nova realidade. Atualmente, os Guarani realizam as edificações das aldeias de acordo com as famílias nucleares de suas comunidades. Apesar do formato retangular ser mantido, essas residências deixaram de possuir divisões internas. Sendo assim, as cozinhas passaram a ser instaladas em suas respectivas áreas externas, onde as pessoas passam parte do dia conversando, tomando tereré e/ou preparando os alimentos.

Os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu ocupam uma área de 30 hectares em uma mata ciliar de preservação ambiental de Rio Brilhante. Como a prática de desmatamento é proibida na reserva, os indígenas promovem a organização social da aldeia de acordo com os espaços disponíveis para a edificação de suas casas.

Com o avanço da colonização, em meados do século XX, muitos indígenas, especialmente da aldeia Panambi (Douradina/MS), foram expulsos de seus territórios sul-mato-grossenses e distribuídos pelas reservas ambientais desta região.

Após muitos anos de conflitos, despejos e acampamentos realizados em beiras de estradas (como a Rodovia BR 163), os Kaiowá reconquistaram parte de seus territórios por meio de um processo de retomada territorial. Desde então, houveram algumas mudanças no espaço que passaram a ocupar. A maior delas foi a construção da casa de reza em dois locais diferentes: como a primeira foi instalada próxima de um brejo e sofria alagações em dias chuvosos, inviabilizando os rituais e as reuniões da aldeia, os indígenas construíram a segunda em um espaço onde não há acúmulo d'água.

Como relatei no segundo capítulo, fui acolhida na aldeia por um *che ypyky kuera*, isto é, um grupo familiar que costuma compartilhar entre os seus respectivos membros o mate, a cozinha, os alimentos e o espaço no qual as crianças circulam livremente. De acordo com Pereira (2008), a palavra *che ypyky kuera* (ou “fogo doméstico”, em Português) é a forma mais adequada para expressar esta ideia relacionada à família em meio ao contexto cultural indígena:

Por esse motivo é preferível utilizar o termo na língua guarani ou traduzi-lo como ‘fogo doméstico’, já que enfoca a comensalidade, metaforicamente representada na força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. Em certo sentido, é uma noção próxima a nossa idéia de lar, cuja origem lingüística se remete à lareira, enfatizando a

força atrativa e protetora do fogo. Entre os membros do fogo deve prevalecer o sentimento de proteção e cuidados recíprocos (PEREIRA, 2008, p. 07).

Ainda no segundo capítulo, descrevi como as pessoas encontravam-se distribuídas em meio ao fogo doméstico de Adelina. Em março, ao voltar para a aldeia, percebi que essa organização espacial havia mudado: Mari, uma de suas filhas, estava grávida de oito meses e havia casado-se, por isso passou a viver com o marido em outro ambiente, tal como o casal Eliza e Uemer. Lucine, por sua vez, permaneceu na mesma residência que habitava com a sua filha, Lara. Vale lembrar que as moradias desses membros familiares são edificadas em volta da casa de Adelina, que vive com Genieli e Mannio.

Notemos que os fogos domésticos são formados por parentelas que estabelecem alianças políticas, religiosas e colaborativas em meio às suas atividades cotidianas. Devido à gravidez, no entanto, Mari deixou de colaborar com os trabalhos desenvolvidos pelos seus familiares nos últimos meses. Afinal, a mulher Kaiowá passa por algumas restrições no decorrer deste período, conforme afirma a própria gestante: “*Não posso cortar, não posso tampar a panela.... não, porque estou grávida*”⁴⁸. Ao pensar na condição atualmente vivenciada por Mari, Eliza declarou: “*Ela não pode fazer nada, só fica olhando*”.

A movimentação entre os fogos domésticos é constantemente realizada em meio à comunidade Kaiowá, pois os casamentos promovem a saída de alguns membros, o retorno de outros e/ou o acréscimo de novos *che ypyky kuera* na aldeia.

Em 2014, o Cacique Faride vivia apenas com a sua mãe, D. Joana. Sua irmã *guacha*, Iara, morava próxima de ambos. Apesar de contar com alguma ajuda de D. Joana, Iara era a pessoa responsável pela maior parte dos afazeres daquele fogo doméstico.

Em 2016, no entanto, Iara saiu da aldeia. Posteriormente, retornou à comunidade acompanhada pelo seu esposo, Jairo. Naquele mesmo ano, tive a oportunidade de visitar Faride e constatar que Iara já não cuidava mais de seus serviços cotidianos, pois estava casada e havia formado o seu próprio fogo doméstico. Faride, por sua vez, havia casado-se com uma mulher advinda de outra comunidade e adotado as duas filhas da esposa.

Como há áreas de brejo e mata fechada neste espaço indígena, não é sempre que os Kaiowá conseguem construir as suas casas ao lado daquelas com as quais mantêm relações de alianças. Entretanto, ainda que essas casas venham a ser edificadas distantes umas das outras,

⁴⁸ Neste dia que descobri que Mari estava gestante.

as relações estabelecidas entre as parentelas dos fogos domésticos são mantidas da mesma maneira.

Podemos compreender, portanto, que os fogos domésticos distribuem-se conforme a organização social e a disponibilidade territorial da aldeia. Para além de interferir nas relações políticas, religiosas e consanguíneas da comunidade, essa disposição residencial influencia no modo como as crianças circulam em meio aos fogos domésticos e desenvolvem as suas primeiras fases de aprendizagem.

3.1.1 Fogo doméstico e as crianças em Laranjeira Ñanderu

Ao longo deste subcapítulo, tratarei das alianças políticas e consanguíneas estabelecidas em meio ao fogo doméstico no qual fui acolhida. Promoverei, ainda, uma reflexão sobre o modo como as crianças atuam e ocupam esses espaços indígenas.

Durante a realização do meu trabalho de campo, fui “adotada” pelo fogo doméstico de Adelina. Compreendi que o estabelecimento de um vínculo com um dos fogos da aldeia poderia proporcionar-me a oportunidade de participar da rotina da comunidade e compreender mais profundamente o modo de organização de suas alianças. Evidentemente, a minha perspectiva diante da aldeia influencia, de alguma forma, a produção de dados e as informações aqui obtidas.

Vale lembrar que os fogos domésticos organizam-se territorialmente de acordo com as relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas na aldeia. Ressaltando as ligações internas de uma comunidade indígena, Pereira (2004) propõe uma analogia entre esta forma de organização social e a figura geométrica concêntrica para explicar o funcionamento das unidades sociológicas que compõem uma aldeia: “(...) a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximos e entre os quais existe um alto grau de solidariedade, com unidades sociológicas maiores e mais abrangentes”. (PEREIRA, 2004, p. 49).

Ao promover uma reflexão sobre a aldeia Pirakuá, Prado (2013, p.87;88) analisa as quatro esferas sociais a seguir: *Che ypykykuera*, ou “fogo familiar”, um grupo formado por pais, filhos e agregados; *Ñemoñare*, “minha prole” ou “descendentes”, um conjunto de fogos domésticos interligados por relações consanguíneas; *Jehuvy*, “aqueles que se ajudam”, um grupo de dois a seis fogos domésticos aliados economicamente; *Te'yi*, ou “parentela”, um conjunto político formado por familiares consanguíneos e/ou agregados. Para que haja um bom funcionamento desta organização social, as comunidades indígenas costumam eleger um

representante para cada parentela. Em Laranjeira Ñanderu, essa função é assumida por seu Olímpio. Para melhor compreendermos esta ideia, vejamos uma ilustração, proposta por Prado (2013), a respeito deste modelo de organização social:

Figura 4 – Ilustração das esferas de relacionamento no modelo concêntrico

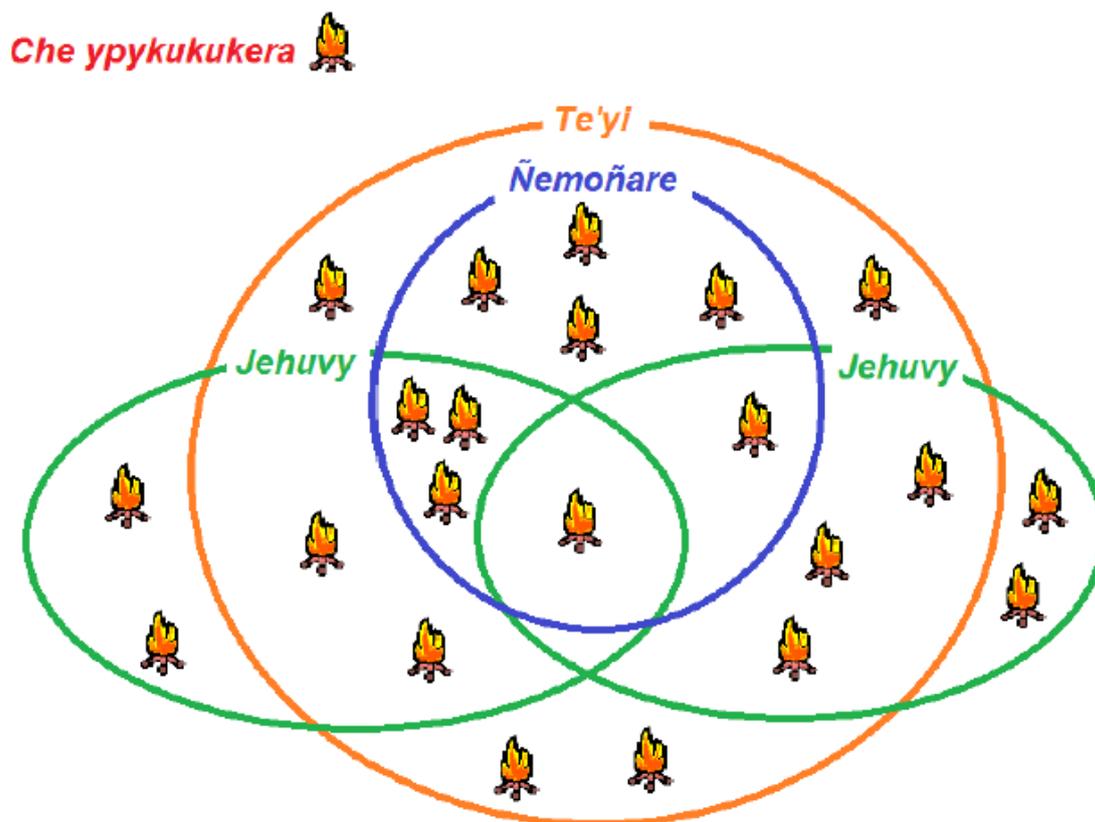


Figura 15 – Modelo Concêntrico. Fonte: Prado (2013, p. 89).

Não foi difícil observar o funcionamento destas esferas sociais na aldeia Laranjeira Ñanderu. Ao analisar o fogo doméstico no qual fui acolhida, compreendi que este ambiente é compartilhado por duas mulheres, Adelina e Mari. Refletindo sobre um contexto cultural semelhante, Pereira afirma que “(...) quando o genro vem residir com o sogro; nesse caso, é comum a mãe e a filha dividirem um único fogo culinário. Assim, teríamos um fogo doméstico reunindo mais de uma relação de conjugalidade” (2008, p. 8).

Ao acompanhar as atividades que este fogo doméstico desenvolve junto aos seus respectivos vizinhos, pude perceber que este grupo forma uma esfera *Ñemoñare*. Vale lembrar os filhos casados de Adelina formaram dois fogos domésticos ao lado de sua moradia, optando por manter os vínculos políticos e religiosos – por meio das trocas de objetos, alimentos e cuidados pessoais – com o território liderado pela mãe.

Ao observar a representatividade de Adelina diante de sua família, compreendi que esta mãe assume o papel de mentora desses três fogos domésticos, afinal tudo acontece sob a sua supervisão em meio a estes ambientes. Propondo uma reflexão relacionada a essas lideranças femininas, Benites (2009, p. 63) afirma:

Outra função importante desenvolvida pelas lideranças femininas é a preocupação permanente com a estabilidade emocional-afetiva (*oime porã*), o bem-estar (*teko vy'a*) de todos os integrantes da família, contribuindo assim na orientação dos planos de trabalho e nas andanças (*guata*) diárias de todos os membros. Com o objetivo de realizar um bom planejamento, que deve ser flexível, das atividades cotidianas, elas procuram buscar diversas informações diárias sobre os problemas que podem afetar e/ou envolver de modo negativo os seus membros-parentes, tais como as doenças causadas pela feitiçaria, os desentendimentos/brigas, fofocas, ameaças, separação, namoro, entre outros.

De acordo com o autor, o zelo pelo bem-estar é uma função delegada aos adultos e às crianças da aldeia, pois “neste contexto interno da família, as crianças maiores cuidam das menores, de modo que todas são educadas juntas nestes mesmos espaços, por meio de práticas educativas que servem para todas as crianças, até 10 anos de idade, de ambos os sexos”. (BENITES, 2009, p. 62).

É interessante ressaltar que em alguns momentos notei as mães e a avó repreendendo as suas respectivas crianças. Nas ocasiões em que os adultos não estavam por perto, Genieli, a menina mais velha do grupo, desempenhava o papel de corrigir as crianças mais novas caso dissessem algo inadequado sobre algum membro da aldeia ou pronunciassem algum palavrão. Ao refletir sobre o contexto cultural indígena, Benites explica que “(...) quando expressam qualquer frase negativa (*ñe'e rei*) e assumem atitudes inadequadas ou um modo de ser incongruente (*teko'y vai*), imediatamente são repreendidas tais atitudes, através do aumento de tom da voz” (2009, p. 62).

Quando uma criança repreende a outra e ocorre algum desentendimento entre elas, a questão é encaminhada para a mãe e/ou a avó. Nestas ocasiões de advertência, os indígenas costumam discutir em Guarani. Sendo assim, não tive a oportunidade de compreender a totalidade de uma situação como essa, nem perceber as palavras empregadas neste contexto.

Como há uma relação muito próxima entre os três fogos domésticos anteriormente citados, as crianças pertencentes a estes grupos costumam permanecer juntas desde o período matutino, quando deslocam-se para a escola, em Rio Brilhante.

Na aldeia, as manhãs são frequentemente dedicadas aos afazeres domésticos

realizados pelas mulheres: limpeza dos pátios e das casas, assistência aos animais e preparo do almoço.

Os membros do fogo doméstico de Adelina iniciam o dia em volta da fogueira, tomando mate. A água é fervida com *jateikaá*⁴⁹, uma erva benéfica à saúde feminina, que previne e cura inflamações no útero, segundo os Kaiowá. Embora as crianças participem desses momentos, apenas os adultos são autorizados a ingerir o mate⁵⁰.

Mate sendo tomado na cozinha de Adelina - a água foi esquentada com *jateikaá*.



Figura 16 - Água sendo aquecida no fogão a lenha.

Figura 17 - Mate sendo servido.

Fonte: Acervo pessoa (2018).

Nestes momentos, as conversas são aleatórias: discute-se sobre os animais, os espíritos do mato, as plantas medicinais, a escola, a política, a demarcação de terras indígenas e a programação das tarefas diárias. Nessas ocasiões, os indígenas conferem a minha programação e solicitam-me para conduzi-los de carro à cidade quando precisam de algo.

Em meio a este contexto cultural, tudo o que for decidido entre os membros do fogo doméstico durante o momento do mate deve ser executado no decorrer do dia: os afazeres

⁴⁹Ver mais Ler mais em: <http://www.agraer.ms.gov.br/wp-content/uploads/sites/68/2015/05/Jateika%C3%A1.pdf>. Acesso em: 20 de jul. de 2018.

⁵⁰ Penso que deva ter algo estipulado para tomá-lo, como por exemplo, a idade. Mas, não conseguirei discorrer acerca disto, pois só retornarei a aldeia após a defesa do trabalho.

domésticos, as festas e/ou os rituais que movimentam a comunidade. Além de tudo isso, muitas brincadeiras infantis são articuladas nessas ocasiões. Para melhor exemplificar essa situação, leiamos um trecho de um diálogo estabelecido entre as crianças, durante a manhã:

Mannio: - Lá na água a gente brinca de pega-pega ajuda.
Jéssica: - Pega-pega-ajuda, e....
Mannio: - Barata.
Jéssica: - Fechado.
Manuela: - E corre cutia.
Daniela: - Esconde-esconde.
Jéssica: - Esconde-esconde dentro da água?
Manuela, Daniela e Mannio: - Éeee...
Jéssica: - Mas como que eu vou ficar debaixo da água para me esconder?
Daniela: - Eu fico!
Jéssica: - Ah não, eu vou morrer afogada se fazer isso. (Risos).
Daniela: Eu fico! (Risos)

As crianças estão sempre presentes nestes momentos de conversa. Cabe a elas escutar atentamente os dizeres proferidos pelos adultos da aldeia. Como os assentos devem ser prioritariamente ocupados pelos mais velhos, as crianças costumam sentar-se de cócoras quando não há cadeiras disponíveis ao seu redor.

Durante a semana, Adelina prepara o mate e o café para o seu fogo doméstico. Aos finais de semana, Genieli fica encarregada desta função, pois além de não ir à escola, vivencia o ritual de passagem de menina para moça. Vale notar que, mesmo nos finais de semana, as crianças acordam cedo com as suas mães, conforme explica Benites (2009, p. 70):

“(...) todas as crianças são obrigadas a acordar cedo. É especialmente antes do sol aparecer que os meninos e meninas ficam juntos em torno do fogo e diante de avô e avó, pai e mãe, tios e tias, para receber a educação moral. Neste instante as crianças devem permanecer em silêncio, a fim de ouvir bem os ensinamentos”.

Em uma das manhãs em que eu tomava mate e desenvolvia o trabalho de campo, escutei Lara gargalhando. Naquele momento, Lucine disse: “*Não sei o que aconteceu com a Lara... está rindo de tudo, não sei... (risos)*”.

Preparar o café, alimentar os animais domésticos, lavar a louça e ajudar no preparo dos alimentos durante os finais de semana são as tarefas atribuídas à Genieli. Após cumprir com as suas respectivas obrigações, a menina é liberada para brincar. Mannio e Mariwel, por sua vez, assumem alguns serviços domésticos mais pesados, como cortar lenha e carregar água para cozinhar. Não pude notar, entretanto, uma escala de obrigações pré-determinadas na

rotina das demais crianças. Quando necessário, todas elas ajudam na dinâmica diária do fogo doméstico.

Durante o período letivo, as manhãs são mais silenciosas na comunidade. No entanto, quando as crianças retornam da escola, por volta das 12h00min, a aldeia passa a desenvolver as suas atividades em um outro ritmo, tal como explana Lucine: “*Nossa... as crianças quando estão aqui não param, não param. Falam a todo momento, tem hora que enche a cabeça da gente*”.

Sendo assim, a calma do período matutino é cotidianamente interrompida pelo barulho das crianças que retornam da escola. Ao regressarem à aldeia, adentrando pela mata como se anunciassem a chegada de seus corpos, as crianças preenchem os pátios e as rodas de conversa sorrindo, brincando e relatando o dia vivenciado na escola.

Por volta das 16h00min, as crianças costumam dizer: “*Nós vamos tomar banho no arrojo hoje!*”, “*Vamos ficar bastante tempo, né!*”, “*Vamos brincar também!*”. Podemos compreender, dessa forma, que o banho é uma das atividades mais esperadas pelas crianças da aldeia, sempre ávidas pela diversão que o córrego proporciona.

Após o banho, o dia começa a escurecer e todos reúnem-se ao redor da fogueira, ao lado da casa de Adelina, para conversar e esperar pelo jantar. Enquanto estive na aldeia, as crianças costumavam narrar diversas histórias e ensinar-me a falar Guarani, a cantar e a dançar *guachiré* nestes momentos repletos de brincadeiras e aprendizados:

Mannio: - *Kong kong... kakrajá gigante é kong kong.*

Adelina dá uma gargalhada como se o que ele estive falando fosse inventado.

Crianças: - É mesmo!

Adelina: - É sério?

Podemos notar que a maioria dos momentos de aprendizagem entre as crianças e os adultos é realizada em rodas de conversa, pois estes ambientes proporcionam a circulação das falas, dos olhares e das brincadeiras infantis. De acordo com Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011, p. 36), a aprendizagem acontece de maneira dinâmica em meio à aldeia, pois “no grupo familiar ou de parentelas, as crianças ensinam e aprendem entre si (...)”. Sendo assim, para melhor compreendermos o discurso das crianças citado anteriormente, leiamos um trecho de um diálogo estabelecido entre os indígenas:

Adelina: - Ah... é pequeno, é *kakrajá* ... aquele pequeno foi e tomou banho ali, na água, faz um tempo já... história tá contada.

Jéssica: *Kakrajá* é...?
 Daniela: Macaco...
 Adelina: Igual macaco.
 Genieli: - Hoooo, ele faz igual assim.
 Jessica: - *Kakrajá arogho`iy* é...
 Adelina: - O macaco foi e tomou banho ali...
 Mannio: - É assim... assim ele grita hooo, hoo, hoo.
 Mannio: - Macaco é *ka`y*.
 Adelina: - Era tempo, foi contar história, minha mãe pra mim, minha mãe morreu com cem ano, ela contou pra mim assim, que foi tomar banho.... que ficou assim... *arogho`iy* nome assim, *Kakrajá arogho`iy*, nome da água assim...
 Mannio: - Olha o bicho aqui...(risos).
 Mannio: - Olha atrás de você tem um gente.
 Jéssica: - Tem?
 Mannio: - Gente!
 Jéssica: - Bote!
 Mannio: - O saci está atrás de você... Olha o fantasma...
 Jéssica: - Cada hora ele fala uma coisa (Risos).
 Mannio: - Cuidado o fantasma, heim.

Notemos que este depoimento foi colhido em um momento no qual as crianças e Adelina ensinavam-me, rindo e brincando, o sentido do nome do córrego da aldeia. Por tudo isso, podemos compreender que as brincadeiras e o processo de aprendizagem indígena estão entrelaçados.

Se durante a manhã as crianças devem escutar os adultos, nos períodos vespertino e noturno, são incentivadas a conversar. As mulheres, por serem adultas, tecem os seus respectivos relatos enquanto os demais membros de seu fogo doméstico tomam o chá matinal.

Quando estou em meio aos ambientes mais íntimos do fogo doméstico, os Kaiowá falam em Guarani apenas em ocasiões cujos assuntos não podem ser compartilhados. Essas situações, no entanto, aconteceram poucas vezes durante o tempo em que estive na aldeia. Geralmente, os indígenas compartilham as suas histórias comigo e quando não compreendo alguma delas, explicam-me a razão e o desenrolar dos fatos.

As crianças preenchem diversos espaços da aldeia, além de seus respectivos ambientes domésticos: a casa de reza, os caminhos da mata, o campo de futebol, o córrego, etc. Comumente, as meninas e os meninos passam o dia estudando, brincando e/ou ajudando nos afazeres domésticos. Afinal, de acordo com o provérbio indígena citado por Pereira (2002, p.170), “*ñande mitãramo, opa rupi ñande jaikocujo*”, isto é, “*quando somos crianças, vivemos por toda parte*”.

De acordo com os autores Pereira (2002) e Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira

(2011), as crianças da aldeia são livres para seguir os seus sonhos e ir atrás do novo, do desconhecido. Ao refletir sobre a educação das crianças Kaiowá, Benites (2009) diz:

As crianças de ambos os sexos permanecem com a liberdade vigiada para circularem, brincarem juntos (*ñenvanga*) no espaço exclusivo da família, locais onde a observação direta (*ñantende*) é feita continuamente pela mãe e pela avó. Juntamente com elas, as crianças se dedicam também às atividades domésticas, como lavar roupas, preparar comidas, limpeza do pátio (*oka*), cuidar dos animais domésticos (*rymba*). Além disso, tais mulheres ocupam-se de alegrar diariamente as crianças por meio de carinho (*mokunu'u*), como segurar no colo, erguer abraçado (*hupi*) e carinhosamente falar em lugar da criança ou representar a fala ou frases possíveis dela, dirigindo-se a todos (*moñe'egue*). Desse modo, a alma da criança permanece feliz (BENITES, 2009, p. 61).

Os pátios da aldeia são utilizados para diversas atividades e o que mais pude notar neste espaço foi a presença das crianças brincando no chão, alimentando-se e/ou reunindo-se com seus familiares. Como afirma Benites (2009), as crianças mais velhas são as que mais permanecem à disposição dos adultos para auxiliá-los em seus trabalhos familiares, especialmente aqueles relacionados ao traslado de objetos, alimentos e recados entre os fogos domésticos. Para o autor, “o espaço doméstico é fundamental para a criança, compreendendo o pátio (*oka*), em torno da casa (*oga jerere*) e os caminhos (*tape po'i*) que ligam a casa das crianças à dos parentes, principalmente à casa central da avó *jaryi*” (BENITES, 2009, p. 61). Ao circularem em meio a esta área, as crianças aprendem e vivenciam a dinâmica da aldeia.

Na imagem a seguir, podemos visualizar as crianças tomando café da manhã, chá com pão francês, ao lado da casa de Adelina. Naquele dia, elas preparavam-se para o batismo do milho *saboró*, realizado no dia 23 de março de 2018.



**Figura 18 - Crianças tomando café da manhã – chá e pão.
Fonte: Acervo pessoal (2018).**



**Figura 19 - Crianças brincando no pátio da aldeia em frente à Casa de Reza.
Fonte: Acervo pessoal (2018).**



Figura 20 - Criança folheando uma revista. Fonte: Acervo pessoal (2017).

A aldeia pode ser metaforicamente comparada a um pote de areia completo: ainda que esteja cheio, o espaço pode ser ainda mais preenchido por meio da adição de um pouco d'água. As crianças são como a água, completam os espaços sociais, culturais e afetivos da aldeia.

Vale notar que a casa e o pátio são os espaços mais íntimos da comunidade, nos quais as crianças iniciam a aprendizagem sobre a sua própria cultura, relacionando-se com os membros de seus fogos domésticos e/ou com os aliados de suas famílias. Conforme explica Benites (2009), a educação indígena é desenvolvida por meio do discurso e dos exemplos observados diariamente pelas crianças da aldeia.

Lembremos que os espaços e as alianças consanguíneas, políticas e religiosas da aldeia são dinâmicos. Neste contexto, tanto os pais quanto as crianças podem estabelecer vínculos em meio à comunidade, uma vez que “(...) por um lado elas são socializadas na cultura geral da etnia, mas por outro, são preparadas para reproduzirem processos de diferenciação internos ao fogo familiar e a parentela” (PEREIRA, 2011, p. 85).

Inicialmente, as crianças vivenciam a aprendizagem sobre a sua própria cultura em um âmbito familiar, entre a casa e o pátio de seu fogo doméstico. Posteriormente, são introduzidas aos fogos vizinhos até que estejam preparadas para conviver com as demais parentelas da comunidade. O aprendizado advindo de ambientes não-indígenas, por sua vez, é iniciado quando as crianças passam a acompanhar as suas mães nos passeios realizados pela cidade. Sendo assim, o entendimento indígena sobre os códigos da sociedade ocidental não é

desenvolvido exclusivamente por meio da relação direta com o *karai*.

3.1.2 Avó “*jaryi*” e o cuidado dos netos

Desde as primeiras etapas desenvolvidas no trabalho de campo, pude notar que o ponto de encontro entre as crianças com as quais convivi era o pátio da casa de Adelina. Para a família indígena, a figura da avó costuma representar um manto que acolhe os seus respectivos filhos e netos. Sob um ponto de vista análogo e complementar, Benites (2009) afirma:

É na casa da avó que as crianças passam diariamente a maior parte do seu tempo, sendo considerado como um importante centro de encontro diário da família para conselhos, informações, entretenimento, conciliação. É, sobretudo, um lugar de alegria e risos, gerados na interação entre as crianças e os adultos. Dessa maneira ao mesmo tempo as crianças aprendem na prática as atitudes e os vários conhecimentos, sempre de modo contextualizado (BENITES, 2009, p. 61).

Conforme explana Benites (2009), a educação (*mbo'e*) das crianças indígenas costuma ser conduzida pelos “líderes-orientadores” de cada família extensa da comunidade: o avô (*tamõi*), a avó (*jaryi*), o pai (*ru*) e a mãe (*sy*). Neste contexto, os mais velhos assumem a função de supervisores, orientando tanto os pais como as crianças no cotidiano. Segundo Benites, “todas as tarefas educativas são supervisionadas rigorosamente pela liderança feminina, a avó, juntamente com filhas (...)” (2009, p. 59).

Se por um lado Adelina é dedicada à educação de seus netos, por outro essas crianças fazem-lhe companhia. Ao trazerem novas vertentes para a vida da avó, como os conteúdos que aprendem na escola, as crianças promovem uma relação de troca de ensinamentos em meio ao fogo doméstico. Durante as minhas passagens pela aldeia, presenciei algumas ocasiões em que as crianças dispuseram-se a ensinar à Adelina algumas traduções do Guarani para o Português.

As crianças indígenas desempenham uma importante função social ao repassarem os seus ensinamentos, advindos da escola e do contato com os não-índios, aos membros mais velhos de seus respectivos ambientes familiares. De acordo com Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011, p. 22), as crianças “(...) constituem fonte de saber e estabelecem negociações com os mais idosos que respeitam as suas vontades no contexto do cotidiano por acreditarem em suas ‘sabedorias infantis’”.

Certo dia, ao olhar Adelina sentada no pátio, pude notar que as crianças permaneciam

ao seu redor, para fazer companhia à avó. A relação de proximidade estabelecida entre os três fogos domésticos desta parentela viabiliza o contato diário entre estes membros familiares. Para melhor compreendermos estas relações afetivas, leiamos aqui o depoimento de Adelina a respeito de sua convivência com os netos: *“Lucine quando saiu daqui a Lara ficou aqui, eu que cuidava dela. Ela não fica longe... eu que cuidei dela”*; *“Manuela um dia acordou cedo, mais cedo mesmo. No sábado que não tinha aula... ela foi lá deitou... falou que estava com saudade”*.

As crianças Kaiowá costumam ser educadas em meio às suas casas e aos pátios das avós. Neste contexto cultural, os pais não são os únicos familiares responsáveis pela formação sociocultural de suas crianças. Inicialmente, as novas gerações aprendem por meio da convivência com a família. Posteriormente, a aprendizagem é desenvolvida enquanto exploram os mais diversos ambientes, dentro e fora da aldeia. Segundo Benites (2009), as mães e as avós incentivam e observam esta aprendizagem infantil:

De fato, o processo de transmissão de conhecimento ocorre em vários espaços de exclusividade das famílias, principalmente na casa e no pátio (*oka*) da avó, onde as crianças permanecem a maior parte do dia. Nessa situação, a mãe e avó se envolvem diariamente na educação de crianças e jovens, monitorando de perto os comportamentos e as palavras (*ñe'e*) reproduzidas pelas crianças. Dessa forma, ocorre uma avaliação contínua e imediata, devendo-se aprovar e incentivar a repetição das boas palavras (*ñe'eporã*) e comportamentos considerados adequados e alegres (*teko vy'a*). Estas observações e aprovações ocorrem também de modo alegre e sorridente (BENITES, 2009, p. 62).

Vale notar que a presença dos filhos e dos netos em seu cotidiano é a maior alegria de Adelina. A felicidade e a união desse fogo doméstico podem ser claramente notadas durante as suas rodas de conversa. Por tudo isso, podemos compreender que em meio aos Kaiowá a educação dedicada às crianças é algo que acolhe e une as famílias. Segundo Nascimento (2006, p. 08), *“(...) o ambiente familiar, composto pelo grupo de parentesco, oferece a liberdade e a autonomia necessárias para esse experimentar e criar infantil”*. Sendo assim, o cuidado da avó dedicado aos netos promove a união entre três gerações familiares (avó, filhos e netos) que completam-se e organizam-se como um fogo doméstico diante do âmbito social da aldeia.

3.2. Fogão a lenha e fogão a gás

Como dito anteriormente, os Kaiowá organizam as suas moradias de acordo com o

grau de parentesco entre os membros da aldeia. Neste contexto, a pessoa só pode construir um fogo doméstico quando edificar a sua própria cozinha, desvinculada do refeitório dos pais, conforme explana Pereira (2004). Atualmente, no entanto, essa prática tradicional vem passando por algumas reorganizações.

Em Laranjeira Ñanderu, assim como em outras aldeias Guarani e Kaiowá, há dois modelos de cozinha. Tradicionalmente, esse espaço é edificado no lado externo da casa e conta com um fogão a lenha. Na forma contemporânea, a cozinha é um cômodo residencial interno, mobiliado com fogão a gás. Enquanto desenvolvia o trabalho de campo na aldeia, pude notar que alguns fogos domésticos eram compostos por estes dois modelos. Na casa de Adelina, por exemplo, há essas duas cozinhas. Liléia, no entanto, conta apenas com o modelo contemporâneo.

Desde o início do intercâmbio estabelecido com a sociedade ocidental, muitas práticas e objetos indígenas sofreram alterações: por ser mais prático, o fogão a gás acabou sendo adotado no cotidiano de diversas famílias tradicionais. Na imagem a seguir, podemos observar uma cozinha (à direita) e um quarto (à esquerda) de um fogo doméstico.



**Figura 21 - Cozinha (à direita) e quarto (à esquerda) de um fogo doméstico na aldeia.
Fonte: Acervo pessoal (2013).**

Quando há reuniões e/ou festas na casa de reza, o café da manhã, o almoço e o jantar da aldeia são realizados coletivamente. Por ter uma cozinha localizada ao lado deste ambiente, Adelina frequentemente responsabiliza-se pelas refeições coletivas. Como esses eventos demandam uma grande quantidade de alimentos, a maior parte deles é feita no fogão a lenha. Em uma determinada ocasião, tive a oportunidade de acompanhar o preparo de um puchero na

cozinha de Adelina. Ajudando-a, Nilda disse:

Na cultura da gente só mulher faz a comida. Se o homem fizer, todas as mulheres ficam preguiçosas. A gente não manda o guri pegar a água, porque a menina que tomar a água fica preguiçosa. Por isso que a gente nunca coloca um homem na cozinha. Então, quando a gente vê um homem cozinhando, a gente fala que não vai comer a comida porque vai ficar preguiçosa. O homem busca lenha, se a mulher ficar buscando a lenha a vida toda o homem fica preguiçoso. As mulheres podem buscar algumas vezes, mas todo dia não. É a mulher que faz o fogo, que prepara a comida. (Entrevista realizada pela autora no dia 26/06/2017. Sic).

Naquele dia, registrei fotograficamente o trabalho desenvolvido na cozinha: à direita, podemos observar Nilda acrescentando um pouco de milho à panela enquanto Adelina mexe o alimento com uma espátula de madeira, à esquerda há uma imagem do puchero apoiado sobre o chão, pronto para o consumo.



Figura 22 - Preparo do Puchero na aldeia.

Figura 23 - Puchero pronto.

Fonte: Acervo pessoal (2017).

Advinda de uma reorganização espacial dos fogos domésticos, a cozinha com fogão a gás é algo novo em meio às famílias indígenas e serve apenas para o preparo do alimento, enquanto a cozinha tradicional proporciona a reunião familiar em torno do fogão a lenha. Podemos perceber, dessa forma, que a introdução de um objeto advindo de outro contexto cultural desencadeia algumas readequações no ambiente social que adota-o.

Podemos compreender, dessa forma, que a rotina desta aldeia vem sofrendo algumas alterações. Na cozinha, por exemplo, cada tipo de fogão interfere à sua maneira na dinâmica familiar dos fogos domésticos. Enquanto o fogão a lenha tradicionalmente feito no chão assume a função simbólica de reunir os núcleos familiares pertencentes a um fogo doméstico, o fogão a gás recentemente introduzido nas aldeias é utilizado exclusivamente para o preparo de alimentos. Vale enfatizar, no entanto, que esta análise advém da minha convivência com os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu. Porém, é possível encontrarmos contextos indígenas distintos.

Quando Adelina deixava de acender o fogão a lenha para fazer o mate, os membros do seu fogo doméstico reuniam-se no pátio, ao redor de uma fogueira, enquanto a anfitriã permanecia em casa terminando o preparo da refeição no fogão a gás.



Figura 25 - Mate sendo tomado pela manhã em volta da fogueira feita no chão.

Fonte: Acervo pessoal (2017).

Figura 24 - Fogueira para aquecer do frio.

Fonte: Acervo pessoal (2017).

É importante compreendermos, no entanto, que a ausência do fogão a lenha em algumas dessas residências não faz com que o fogo doméstico perca seu espaço e/ou seu significado em meio à sociedade Kaiowá. Essas alterações no cotidiano da aldeia podem ser compreendidas como uma forma de readequação indígena a um novo modo de organização social que integra à sua cultura a utilização de equipamentos advindos da sociedade ocidental.

Além de sua praticidade, o fogão a gás não solta fumaça, portanto, não atrapalha o sono noturno das famílias. Por tudo isso, as cozinhas contemporâneas passaram a ser edificadas como cômodos residenciais internos. Para melhor compreendermos essa questão, leiamos, a seguir, o depoimento de Nilda a respeito desses dois modelos de cozinha Kaiowá:

Em cada família tem uma casa separada para cozinha. A gente faz a casa para o fogo mesmo, só ali é pra fogo. Quando tiver fogão a gás a gente coloca dentro da casa, fica separado. Fogão de lenha a gente faz pra fazer fogo mesmo. Por causa da fumaça mesmo, a gente separa a casa pra fogo mesmo, se colocar dentro, onde você dormi a fumaça perturba muito, você não consegue dormir. A gente cresceu com o fogo mesmo. (Entrevista realizada pela autora no dia 26/06/2017. Sic).

Pensando neste assunto, Lucine disse: *“Vovô Miriam só tem fogão a lenha, ela falou que não gosta, que não consegue cozinhar no fogão a gás”*. Podemos compreender, dessa forma, que o fogão a gás é uma demanda dos membros mais jovens da comunidade. Além disso, a utilização deste equipamento requer uma certa condição financeira.

Por outro lado, ainda que o fogão a lenha seja mais econômico, por ser feito com tijolos e barro, sua manutenção tem sido cada vez mais difícil, principalmente em territórios indígenas que não contam com uma mata ao redor, pois as devastações ambientais provocadas pela sociedade ocidental intensificam a escassez de recursos naturais no cotidiano dessas famílias.

Sendo assim, podemos compreender que a reorganização social da aldeia Laranjeira Ñanderu vem sendo estimulada pelas demandas do mundo contemporâneo. O pátio, por exemplo, era um espaço voltado para o acolhimento de visitas, cultivo de horta, criação de animais e momentos de lazer. Atualmente, este ambiente viabiliza a união das famílias extensas, cotidianamente reunidas ao redor do fogo para discutir sobre as atividades mais significativas da comunidade. Sendo assim, além de proporcionar aprendizados e colaborações, o pátio é um espaço propício para o estabelecimento de alianças políticas e religiosas, entre as crianças e os adultos da aldeia.

3.3. Crianças atuando na circulação de informações

Por circularem constantemente entre os pátios e os fogos domésticos da comunidade, conduzindo notícias, informações e “mexericos”, as crianças atuam como um veículo de comunicação em meio à aldeia Laranjeira Ñanderu. Em uma perspectiva análoga e complementar, Pereira (2011) afirma:

Tal tarefa é mais facilmente realizada pelas crianças, que gozam de uma espécie de salvo conduto e relativa imunidade, podendo circular com maior liberdade pelas casas, observar livremente como se vive e mesmo fazer perguntas às outras crianças. As crianças acabam repassando aos pais o que viram e ouviram, desempenhando o papel de facilitadores de comunicação (PEREIRA, 2011, p. 97).

Vale notar que as mulheres também colaboram com a circulação de informações na aldeia, afinal as notícias costumam propagar-se em meio aos ambientes domésticos, uma área geralmente coordenada pela figura social feminina. Ao refletir sobre esta questão, Pereira (2011) descreve:

Crianças e mulheres circulam mais que os homens pelas casas dos vizinhos. Mas as mulheres muitas vezes acabam se envolvendo em querelas por conta desta circulação, o que ocorre com menos frequência com as crianças. Em caso de algum atrito, sempre se pode reivindicar que não é conveniente dar total crédito as conversas de crianças, embora isto não diminua a importância que elas exercem fazendo as informações circularem entre os fogos familiares (PEREIRA, 2011, p. 97).

Responsável por orientar as suas crianças, a figura materna assume um papel fundamental em meio a esse processo comunicativo da comunidade. Ao saírem e retornarem aos seus lares, as crianças recebem diversas informações e instruções de suas respectivas mães. Notemos que esta rotina faz parte da formação sociocultural de cada membro da aldeia. Por meio desta dinâmica, a criança aprende sobre o funcionamento das relações sociais, políticas e econômicas de sua sociedade.

Em Laranjeira Ñanderu, as crianças sabem dos conflitos entre os fogos domésticos da comunidade. Enquanto estive com essas famílias, ouvi as crianças relatando que algumas pessoas tentaram prejudicar os seus familiares. Esses conflitos são evidenciados quando os envolvidos não permanecem juntos. Em ocasiões festivas, no entanto, as famílias da aldeia reúnem-se, dançam, cantam e compartilham os seus alimentos. Já presenciei, inclusive, episódios nos quais algumas mulheres convidaram as suas respectivas “adversárias” para tomar mate, dialogar e dar risadas nestes momentos especiais. Para melhor compreendermos este contexto, leiamos um trecho da seguinte reflexão, relacionada aos “padrões de conduta” da aldeia, proposta por Pereira (2011):

A despeito das críticas e acusações recíprocas, existem padrões de conduta recorrentes em todos os fogos e parentelas. É justamente o domínio destes padrões recorrentes que permite aos membros de um fogo, incluindo as crianças, saírem de uma parentela e se inserirem em outra. Esses padrões de organização social tornam possível a comunicação e o fluxo de pessoas entre parentelas (PEREIRA, 2011, p. 101).

Além das situações expostas pelo autor, devemos notar que as reuniões religiosas e políticas da comunidade são momentos que propiciam um grande trânsito de informações entre as mulheres, especialmente enquanto cozinham os alimentos a serem compartilhados entre os membros da aldeia.

Com a circulação de informações, as pessoas da comunidade passam a acompanhar as novidades relacionadas aos seus respectivos membros. Trata-se, pois, de uma dinâmica comunicativa que facilita a articulação política da aldeia diante de suas demandas internas e externas.

Por assumirem um papel importante em meio à comunicação social da comunidade, as crianças são orientadas a informar aos demais fogos domésticos as novidades relacionadas aos seus núcleos familiares. Sendo assim, podemos compreender que a movimentação infantil pela aldeia interfere nas alianças políticas e religiosas de Laranjeira Ñanderu. Afinal, as informações são o ponto de partida para as decisões a serem tomadas e/ou as propostas pela aldeia diante de qualquer situação.

3.4. Circularidade: caminhos políticos e de aprendizagem

A aldeia Laranjeira Ñanderu encontra-se localizada em uma mata ciliar de Rio Brilhante e seus fogos domésticos são organizados de acordo com as relações consanguíneas, políticas e religiosas estabelecidas entre os seus membros. Pensando em facilitar a trajetória de uma casa a outra, os indígenas abriram alguns caminhos na mata para conectar esses ambientes.

Esses caminhos entrecruzam-se formando um labirinto no qual eu mesma perdi-me algumas vezes enquanto caminhava com outras pessoas que não conheciam tão bem o ambiente. Ao realizar este percurso com os Kaiowá, no entanto, nunca senti-me desorientada, pois os indígenas conhecem detalhadamente cada espaço da comunidade.



Figura 26 - Caminho que leva até a casa de Adalto. Fonte: Acervo pessoal (2014).

Na imagem anterior, podemos ver uma das trilhas da aldeia. Embora alguns desses espaços transitórios sejam um pouco mais estreitos, há uma importante característica em comum entre eles: cada caminho segue a direção de um dos fogos domésticos da comunidade.



Figura 27 - Final de um dos caminhos encontramos um fogo doméstico. Fonte: Acervo pessoal (2014).

Ao circular pela aldeia, os visitantes têm a oportunidade de conhecer melhor os espaços e os moradores da comunidade. Na condição de hóspede, costumo ser acompanhada

por algum dos moradores, quase sempre pelas crianças, enquanto caminho pelas trilhas de Laranjeira Ñanderu.

Durante este tempo de convivência com os indígenas, os momentos de caminhada e de participação nas rodas de mate foram os mais significativos para a minha aprendizagem sobre a cultura Kaiowá e, mais especificamente, sobre as relações sociais estabelecidas nesta comunidade.

A circulação pela aldeia proporcionou-me a experiência de aproximar os estudos teóricos à vivência prática na medida em que pude analisar a forma pela qual a comunidade edifica as suas residências, cria os seus animais, cultiva as suas plantas medicinais e retira alguns elementos da natureza para utilizá-los em seus rituais e/ou no cotidiano.

Ao conviver com as crianças e conversar com os anciões da comunidade, pude notar que o processo de aprendizagem infantil acontece em diversos momentos e lugares, tal como nas rodas de mate dos fogos domésticos. A roda de mate é um momento de conversas íntimas, tranquilas e sem pressa entre os membros das famílias extensas. Ao circular pela aldeia, pude compreender que essas conversas costumam girar em torno da cosmologia, da natureza e da história de seus antepassados. Para exemplificarmos essa ideia, leiamos um trecho do depoimento de Benites, no qual o autor descreve o modo de viver de seus respectivos ancestrais: “(...) acompanhei desde criança o meu pai e avô na caça e pesca pela região. Foram momentos em que observei o local e aprendi o nome de todo o lugar visitado, que é o nosso *tekoha* antigo” (2009, p.45).

Pensando nos ensinamentos advindos dessas caminhadas, comecei a refletir sobre as trajetórias indígenas percorridas nos espaços florestais que já não existem mais, bem como nas histórias e nos ensinamentos que deixaram de ser repassados e/ou vivenciados pelos Kaiowá desde o momento em que a comunidade passou a ver-se encurralada pelas monoculturas de soja e milho que avançam em direção ao território tradicional. Por tudo isso, os Kaiowá tiveram de reinventar a sua maneira de repassar os seus ensinamentos para as novas gerações.

Os indígenas constantemente reforçam a ideia de que a natureza é um universo capaz de suprir todas as suas demandas. No entanto, os desmatamentos vêm provocando a diminuição da fauna e o empobrecimento da flora, cada vez mais desgastada pelos produtos químicos utilizados nas monoculturas da sociedade ocidental.

Na última etapa do meu trabalho de campo, realizada em março de 2018, tive a

oportunidade de presenciar os preparativos do batismo do milho *saboró*. Percebi que os rezadores, estabelecendo contato com o mundo espiritual através de seus cantos, deslocam-se até o portão de entrada e andam cerca de 8km para abençoar o caminho de acesso à aldeia. No decorrer desta trajetória um grupo formado por dois jovens com *mbaraka* e uma mulher com uma taquara deve acompanhar o rezador.

Se no passado este ritual era realizado em uma floresta, por restar apenas alguns resquícios dela na contemporaneidade, esta prática passou a acontecer em meio a um cenário rodeado por plantações de soja. Atualmente, este caminho não conta mais com a sua floresta, seus animais ou suas plantas medicinais. Empobrecido, o solo também não é mais o mesmo. Ainda assim, os Kaiowá mantêm as suas respectivas crenças e rituais culturais.

Diante deste novo contexto, os Kaiowá tiveram de readequar-se às condições que foram-lhes impostas. Nesta perspectiva, o processo de retomada territorial vivenciado em Laranjeira Ñanderu pode ser compreendido como um símbolo de restauração cultural indígena. Ao reestabelecer contato com o seu respectivo *tekoha*, a comunidade teve a oportunidade de recuperar alguns dos elementos culturais perdidos durante o período em que seus membros estiveram confinados em outros territórios⁵¹. Sendo assim, a formação inicial das crianças voltou a ser realizada em seus respectivos fogos domésticos e a sequência deste aprendizado acontece em meio à comunidade.

Em suma, muito além de meros atalhos, os caminhos da aldeia representam uma simbologia de ordem política, religiosa e consanguínea. A circulação por este espaço proporciona aos seus visitantes um conhecimento mais profundo sobre a comunidade, sobre a simbologia desses caminhos e sobre a cultura Kaiowá.

3.4.1 Circularidade: caminhar com as crianças

A partir deste subcapítulo, citarei alguns trechos dos diálogos que estabeleci com as crianças e os adultos da comunidade Laranjeira Ñanderu durante os momentos em que caminhávamos juntos pela aldeia. Esses episódios foram as minhas grandes oportunidades de aprendizado sobre a cultura Kaiowá.

A caminhada pela aldeia é uma atividade que deve ser realizada com o acompanhamento de alguma pessoa, especialmente quando o passageiro não é um morador ou

⁵¹ Este ponto foi melhor descrito no capítulo II, no item 2.2.

é uma criança “pequena” da comunidade.

Por volta dos seis anos de idade, as crianças começam a andar em grupos, sem a presença de um adulto, pelas trilhas deste território. De acordo com Manuela: *“Junto pequenininho pode, nós já viemos jogar bola aqui no fundo, eu, Daniela, Mannio, Mariwel e Genieli, cinco pessoas...”*.

Inicialmente, a formação cultural da criança Kaiowá acontece nos espaços mais íntimos de seu respectivo fogo doméstico: a sua própria residência e o pátio que conecta as moradias de seus familiares mais próximos. As relações sociais da criança são ampliadas de acordo com a sua faixa etária, com as esferas sociais nas quais foi educada e com os ambientes (seu próprio fogo doméstico ou uma parentela) nos quais sente uma relação de pertencimento, isto é, reconhece e é reconhecida como pertencente a um determinado grupo de pessoas.

Este processo pode acontecer tanto na aldeia quanto entre aldeias. Na comunidade, as crianças sabem quais são os espaços que podem ocupar e como portar-se neles. Principalmente quando transitam em lugares que não estão relacionados com os seus fogos domésticos. Ao pensar nesta questão, Pereira (2011) afirma:

As crianças também aprendem a perceber os lugares ocupados pelos outros grupos como espaço de trânsito esporádico, por onde a circulação deve ser sempre cercada de cuidados, já que aí as regras de conduta são outras e nem sempre se pode contar com a boa disposição para a sociabilidade, considerada como prática características das relações parentais (PEREIRA, 2011, p. 93).

Por encontrar-se aos cuidados de sua mãe, pai e avós, a criança tem mais liberdade no seu fogo doméstico. Ao sair deste ambiente, a criança deve obedecer aos códigos sociais do espaço ocupado, principalmente quando estiver sozinha.

Quando as crianças acompanhavam-me nas visitas realizadas aos demais fogos domésticos, costumavam permanecer caladas durante as conversas, respondendo apenas às perguntas que eram-lhes direcionadas. Ao sairmos daqueles ambientes, começávamos a conversar. Em nenhum momento, no entanto, as crianças citavam as conversas que ouviram durante as visitas. Posteriormente, dialogavam em Guarani e/ou conversavam com a sua família sem a minha presença. No entanto, quando eu acompanhava as atividades do fogo doméstico com o qual convivi, a dinâmica infantil era diferente: as crianças circulavam pelo local e brincavam entre si, sem permanecer o tempo todo ao meu lado.

De acordo com Pereira (2011, p. 98), ao circularem entre os fogos domésticos, colaborando com a comunicação social da aldeia, as crianças atuam como “(...) atores políticos importantes e, no desempenho destes papéis, elas se socializam na prática política, no exercício de construção da identidade percebida como exclusiva ao fogo familiar ou à parentela”.

Além das articulações sociais promovidas pelos seus fogos domésticos, as crianças costumam participar do movimento indígena nos âmbitos nacional e estadual. Normalmente, essas articulações são iniciadas na comunidade para que posteriormente sejam estendidas a ambientes mais amplos. Como a luta e a resistência dos povos tradicionais devem ser repassadas de geração a geração, as crianças aprendem ouvindo e observando as estratégias arquitetadas pela sua família e pelos apoiadores do movimento. Segundo Pereira, “paralelamente, também aprendem a lidar com os marcadores de alteridade que delineiam as fronteiras em relação aos outros módulos organizacionais” (2011, p. 98).

Para formar-se como um “ator político” (Benites, 2009), a criança deve observar a movimentação e a articulação de seus pais em meio aos espaços sociais, políticos, religiosos e econômicos da aldeia. Sob a perspectiva cultural indígena, quanto mais a criança circular pelos espaços internos e externos da comunidade, melhor estará preparada para tomar decisões durante a sua vida adulta. Segundo Pereira (2011, p. 100), “quanto mais referências ela dispuser a respeito das consequências sociais de suas opções, melhor condição terá de realizar as melhores opções, daí a importância dos conhecimentos adquiridos desde a infância”. Em uma perspectiva análoga e complementar, Cohn (2005) explica que as crianças “elaboram sentidos para o mundo e suas experiências compartilhando plenamente de uma cultura. Esses sentidos têm autonomia deve ser reconhecida, mas também relativizada: digamos, portanto, que elas têm uma relativa autonomia cultural” (COHN, 2005. p. 35).

Cada espaço, com as suas respectivas especificidades, disponibiliza um vasto leque de ensinamentos às crianças Kaiowá, pois ainda que todos compartilhem “(...) uma mesma cultura geral – *ava reko*” (PEREIRA, 2011, p. 108), cada fogo doméstico possui o seu próprio sistema interno de funcionamento.

Ao longo das minhas primeiras visitas à comunidade, havia sempre algum adulto acompanhando-me durante as caminhadas realizadas pela aldeia. Em uma dessas ocasiões, ao retornar para o fogo doméstico de Adelina, avisei à família que iria descer sozinha para tomar banho no córrego, pois todos já haviam voltado de lá. Foi então que Manuela alcançou-me

para dizer:

Manuela: – Não é para você ir sozinha.

Jéssica: – Por quê? É perigoso ir sozinha?

Manuela: – É perigoso saci e onça.... a onça pode te pegar... o saci pode te levar... o saci já levou duas crianças daqui.... uma tinha quatro anos e a outra cinco anos. Não pode andar sozinha na mata, é perigoso, não pode. Eu não gosto do saci, ele leva...

Naquele dia, o caminho de acesso ao córrego estava molhado e para que as pessoas não afundassem os seus pés no barro (*curicho*), os indígenas puseram alguns galhos sobre o chão. Como eu não estava acostumada a equilibrar-me sobre os galhos, comecei a escorregar constantemente. Observando-me, Manuela disse:

Manuela: - Você não sabe andar no *curicho*?!
Jéssica: - Não sei.

Após o banho, a menina contou-me algumas histórias enquanto retornávamos juntas para casa. Leiamos, a seguir, uma passagem de uma dessas narrativas:

Manuela: - Douradina, Panambi tenho parente, já saímos uma vez daqui e voltamos. Eu já vi sereia no rio nadando, lá na ponte. Uma cabeça branca, outra cabeça marrom e outra cabeça preta. Já vi sucuri também, lá no rio. Tem peixe do mal, ele mordeu o pé do meu pai.

Nesses momentos de contato mais próximo com a natureza, como nas caminhadas pelas trilhas da aldeia, as crianças narram frequentemente este tipo de história. São lendas que servem, de certo modo, para interditar alguns espaços em certas circunstâncias, disciplinando a circulação infantil pelo *tekoha*. Em uma outra ocasião, enquanto eu circulava pela comunidade, perguntei às meninas qual era razão da minha restrição relacionada a tomar banho sozinha no córrego:

Manuela: - Não é para ir sozinha, não!

Jéssica: - Não é, né?

Manuela: - Não.

Jéssica: - Ah, entendi.

Manuela: - É perigoso criança andar sozinha no mato.

Daniela: - Não é para tomar banho sozinho, não... é perigoso também a água.

Manuela: - Tem que chegar na água, no *arogho 'iy* faz assim oh...

Jéssica: - *Jhovasa*....

Manuela: - O bicho vai... vai embora.

Como as crianças aprendem a respeitar e a ter uma boa convivência com os seres vivos e espirituais da aldeia, ensinaram-me algumas regras de comportamento utilizadas nesta

comunidade. Chegando ao córrego, por exemplo, ensinaram-me a fazer o gesto de *Jhovassa* para espantar todos os possíveis males que ali estivessem. Para melhor compreendermos esta dinâmica de aprendizagem infantil, leiamos aqui um trecho do pensamento de Benites (2009) a respeito desta questão:

Na margem do córrego, lagoas e rios, aprendem como se deve ter boa interação, respeitosa, com os donos dos seres que vivem nas águas (*yjara*), para liberar seus *rymba* (os seres de sua posse), para não espantar os peixes, não podendo ser chamado nenhum ser que vive nas águas antes de ir e durante a pescaria. Da mesma forma, em relação à caçada, é fundamental compreender em que momento se pode caçar e é preciso saber se comportar bem com os donos dos animais, que vivem nos campos e nas matas. Durante a caçada, aprendem a não conversar sobre animais, sobretudo quais e quantos caçar (e pescar) (BENITES, 2009, p. 67).

Apesar da minha idade, muitas vezes fui compreendida como uma “criança na cultura” (afinal, sequer sabia andar sobre o *curicho*). Sendo assim, as crianças frequentemente diziam-me o que e como devo fazer, repassando-me as orientações que aprenderam com as suas respectivas mães.

Segundo Benites (2009), as crianças aprendem “no tocante ao ensino sobre a vida ou a cultura de outro *Ava* e não-índios (*karai*), as crianças aprendem a respeitar por meio de amedrontamento. É comum às vezes, a mãe e a irmã falarem em tom de brincadeira, ameaçando à criança dá-la ao *karai*”. Enquanto estive na aldeia, as crianças ensinaram-me diversas questões sobre a sua própria cultura através desta metodologia do amedrontamento, narrando histórias relacionadas aos espíritos ou animais da floresta, como a onça e o porco do mato. Desde então, compreendi a razão de não poder andar sozinha pelas matas de Laranjeira Ñanderu.

As crianças pequenas (até os 5 anos de idade) da comunidade circulam pela aldeia apenas com a companhia de suas respectivas mães. Ao completarem seis anos, no entanto, começam andar pelo *tekoha* com as crianças maiores ou com os adultos que lhes são familiares. Para os Kaiowá, a caminhada pela mata deve ser realizada em grupos, bem como as brincadeiras e os afazeres domésticos desenvolvidos na aldeia.

3.4.2 Caminho do córrego *kakrajá arogho'iy*

Um dos caminhos que mais percorri enquanto estive em Laranjeira Ñanderu foi o acesso ao córrego *kakrajá arogho'iy*, pois este é um espaço comunitário para o banho. Inicialmente, uma das mães da comunidade costumava ser designada para acompanhar-me no

decorrer deste trajeto. Depois de um tempo, a presença das mulheres deixou de ser necessária, pois desde que criamos um vínculo de confiança, pude circular livremente em alguns espaços e desenvolver as minhas atividades sem ser “vigiada” pelos adultos da aldeia.

Vale notar que, para dirigir-se ao córrego, faz-se necessário compreender alguns códigos sociais da aldeia: quando um grupo de mulheres e crianças está no banho, os homens devem esperar pela finalização desta atividade para acessar este espaço. Sendo assim, antes de acessar este ambiente, deve-se conferir a possibilidade de segui-lo.

Durante a última etapa do meu trabalho de campo, realizada em março de 2018, percebi que a comunidade preparava-se para o batismo do milho *saboró*. Quando cheguei à aldeia, em uma quarta-feira, deparei-me com três franceses hospedados na comunidade desde a segunda-feira daquela mesma semana. Os visitantes compreendiam a língua Portuguesa e demonstravam ter um pouco de conhecimento sobre a cultura Kaiowá.

Na sexta-feira à tarde, fui tomar banho com as crianças no córrego. Enquanto banhávamo-nos, Daniela disse “está vindo alguém” e olhou-me rapidamente. Curiosas, todas as outras crianças olharam para o caminho de acesso ao córrego, esperando ver quem aproximava-se. Ao percebermos que os visitantes franceses chegavam ao ambiente de banho, sentimo-nos constrangidas e deixamos a água para vestirmo-nos.

Em dias chuvosos, o caminho de acesso ao córrego alaga-se, dificultando a locomoção dos pedestres. Sendo assim, os indígenas colocam troncos de árvores sobre o chão para facilitar o trajeto. No entanto, como não possuía a experiência necessária para caminhar sobre o *curicho*, segurava-me o tempo todo nos galhos, escorregando e afundando os meus pés no barro. Nessas ocasiões, as crianças costumavam dizer-me “*vai devagar, porque senão você vai cair*”. Nas fotos a seguir, podemos ver as crianças andando sobre o *curincho* em direção ao córrego.



Figura 28 - Crianças andando no *curicho*. Fonte: Acervo Pessoal (2017).
Figura 29 - Crianças no caminho até o córrego. Fonte: Acervo Pessoal (2017).

Ao caminhar com as crianças em direção ao córrego, pude notar que os meninos costumam estar à frente das meninas no decorrer deste trajeto. Compreendendo a minha dificuldade de locomoção, as garotas prontificavam-se para auxiliar-me durante a caminhada sobre o *curicho*. Certa dia, enquanto divertiam-se com os meus escorregões, disseram-me:

Genieli: - Você não sabe andar no *curicho*.
Manuela: - Vou te ensinar.

Neste momento, Manuela mostrou-me onde eu deveria pisar para não escorregar, dizendo “*pisa aqui...*”. A cada dois passos, a menina pausava a sua caminhada para conferir se eu estava seguindo corretamente as suas orientações. Foi então que Geniele e Daniela começaram a orientar-me simultaneamente. Quando eu andava devagar, no entanto, acabava atrapalhando o percurso dessas crianças. Desse modo, disseram-me:

Genieli: - Você não vai rápido...
Assim, me acompanharam até chegarmos ao córrego.
Genieli: - Agora você sabe andar no *curicho*, né!?
Jéssica: - Sim! Agora eu sei.
Após o banho retornamos para casa.
Genieli: - Você é casada?
Jéssica: - Não!
Manuela: - Quantos anos você tem?

Jéssica: - Tenho 25 anos.
Manuela: - Minha mãe tem 29 anos e tem três filhos.
Jéssica: - Você acha que eu deveria ter filhos?
Manuela: - Não!

Nessas ocasiões, as crianças indagavam-me diversas questões relacionadas à minha vida: com quem e onde moro, meu estado civil, minha família, como vivo em Campo Grande, etc. Assim, quanto mais eu falava sobre a minha história, semelhante a delas em diversos aspectos, mais as crianças sentiam-se confortáveis para conversar comigo.

Por tudo isso, a experiência de percorrer o caminho de acesso ao córrego, com as crianças, proporcionou-me muitos aprendizados sobre a história e a cultura Kaiowá. Durante o tempo em que permaneci na aldeia, Genieli e Manuela foram as crianças com as quais pude estabelecer um contato mais próximo. Vale notar que embora Daniela e Manuela sejam gêmeas, há uma grande diferença comportamental entre as irmãs. Segundo Adelina, Manuela é a mais responsável delas. Genieli, por sua vez, acaba assumindo a responsabilidade de preocupar-se com as demais crianças do seu fogo doméstico, pois é a menina mais velha da família.

3.4.3 Sendo acompanhada nas visitas às casas da aldeia

Houve uma tarde em que desloquei-me, por volta das 14h00min, com Genieli e Mannio, para a casa de Olímpio e Miriam. Enquanto caminhávamos pela estrada, localizada entre a aldeia e a plantação de milho, Manuela alcançou-nos no caminho:

Mannio – Cuidado com a onça... aqui tem onça, ela anda a noite perto das casas.
Jéssica – É perigoso?
Responderam: É... (risos).
Jéssica – Vocês estão me zoando? (Risos).
Genieli – É só ficar dentro da casa.

Neste momento, percebemos que uma parte da estrada estava alagada, pois havia chovido muito naquela semana. Então, as crianças disseram:

Genieli: - Não, não pisa na água.
Jéssica: - Por quê?
Genieli: - Porque tem *chupão*.
Jéssica: - O que é *chupão*?
Mannio: - É aquele que gruda... se grudar na sua perna ele chupa todo o seu sangue.
Genieli: - Teve uma menina que morreu, ela tinha oito anos de idade.... ele grudou na perna dela e sugou o sangue.

Amedrontada, Manuela disse que não iria continuar o percurso. Acredito que a menina não havia pedido autorização dos pais para passear naquela ocasião e isso acabou reforçando a sua desistência.

Durante os períodos chuvosos, formam-se alguns “lagos” na mata e, segundo as crianças, há sempre um *chupão* dentro deles. De acordo com os indígenas, os seres humanos não podem pisá-los. Quando a água seca, no entanto, esses bichos desaparecem e morrem.



**Figura 30 - Caminho alagado dentro da aldeia Laranjeira Nanderu.
Fonte: Acervo pessoal (2017).**

Como fui acolhida pelo fogo doméstico de Adelina, costumava ser convidada para participar de todas as atividades realizadas coletivamente na aldeia. Certo dia, informaram-me que um treino de futebol feminino seria realizado em frente à casa de Adalto. Como Manuela, Daniela e Geniele permaneceram em casa com a avó, assisti ao treino com a Mari, a Lucine, a Liléia, a Eliza e o Mannio. Para tanto, partimos de casa por volta das 13h50min e percorremos o caminho a pé. Ao longo do percurso, estabelecemos o seguinte diálogo:

Eliza: - Agora sim, vai ter um monte de pernilongo.

Mari: - Eu não vou ficar atrás.

Eliza: - Eu também não.

Jéssica: - Por que vocês não querem ficar para trás?

Liléia: - Os pernilongos ficam atrás, quem fica por último fica com mais pernilongo. Os pernilongos são do demônio, são bichinho de estimação dele. Então, falaram vamos correr para espantar os pernilongos. Percorremos um trecho correndo, depois voltamos a caminhar.

Mannio: - Cuidado para não passar por cima...

Apontou no chão.

Jéssica: - O que é isso?

Liléia: - É como um corótaturana que vai amontoando uma em cima da outra e que não é bom passar por cima.

Jéssica: - Por quê?

Liléia: - Não é bom, principalmente a mulher, porque quando ela engravida o filho pode nascer com deficiência ou aquele... síndrome de down.

[...]

Liléia: - O meu avô antigamente, ñanderu, rezava para os pernilongos irem embora, como hoje não tem quase ñanderu, isso não acontece.

Ao retornarmos para casa, conversamos sobre o torneio de futebol de Rio Brillante, que iria contar com a presença das meninas da aldeia. Enquanto caminhávamos, as indígenas interromperam o assunto e disseram:

Lucine: - Tem que pegar sete pernilongos esmagar e queimar para eles irem embora.

Liléia: - Voltem, voltem de onde vocês vieram...

Neste momento começaram a espantar os pernilongos que estavam próximos ao nosso corpo.

Podemos compreender, dessa forma, que as conversas não permeiam exclusivamente em torno da cultura Kaiowá. As crianças e os adultos narram diversas histórias sobre os demais habitantes da aldeia. Houve um dia, por exemplo, que Manuela e Daniela comentaram sobre a existência de uma mulher, uma criança e uma onça. Ao dizerem que “*a onça anda na ponta do pé, assim...*” as meninas encenaram a caminhada deste felino. Em seguida, explicaram-me que a onça aparece na aldeia apenas quando a mulher e a criança anteriormente citadas encontram-se neste ambiente. Leiamos, a seguir a continuidade desta conversa:

Manuela: - Aqui ó, tem muito assim óoo...

Jessica: - Cobra?

Manuela: - Cobrinha assim óoo...

Jéssica: - O que mais que tem?

Daniela: - Tem um monte de coisa.

Manuela: - Tem curupira.

Jéssica: - Tem curupira?

Manuela: - Aqui ó, aqui ó tem homem que vira bicho.

Jéssica: - Sério?

Meninas: - Aham.

Daniela: - Já virou aqui ó...

Manuela: - O bicho que... o bicho... o bicho que desmaiou a Eliza.. a Eliza desmaiou.

Manuela: - O bicho fez assim ó... assim o peludinho.

Jéssica: - Ela viu o bicho e desmaiou?

Manuela: - Parece uma pessoa.

Daniela: - Ela gritou e desmaiou.
 Jessica: - Ela viu aqui?
 Manuela: - Não, no quarto.... aqui é a rua..... da casa da Iara.
 Jéssica: - Da Iara, depois vocês me levam lá.
 Manuela: - Tem homem que também já virou... que é aquela *capelota*....
 homem de *capelota*.
 Jéssica:- *Capelota*?
 Manuela: É Abel!
 Jéssica: - Abel já virou o que?
 Manuela: - Já virou bicho também..... é feio, pulava assim ó... virou bicho.
 [...]
 Jéssica: - Vocês ainda estão jogando bola em frente à casa de reza?
 Meninas: - Uhum.
 Daniela: - Mas agora não pode porque tem o *kurusu*.... a gente não pode
 jogar porque se não tem um tumor.
 Daniela: - Você tem que tomar banho quando chegar o frio ... 00:00 você
 corre para tomar banho, é só pular uma vez e já sai.
 Jéssica: - Ah é, me falaram que vocês foram ano passado...
 Daniela: - É que você tem que ir duas vezes, você vai de manhã, depois vai
 de manhã outra vez, aí você não vai mais.
 Manuela: - De dia, mais cedo...
 Chegando nos pátios elas falam de algumas casas e seus moradores,
 conhecem cada caminho dentro da mata.
 Manuella: - Aqui vai até lá.... até lá... você conhece Maria Liqueta? Aqui vai
 até lá....
 Daniela: - Uma cobra aí, ó.... bote.
 Manuela: - Bote.
 Daniela: - Você tem medo de aranha?
 Jéssica: - Não, aranha não.
 Daniela: Aqui vai na casa do Adalto.

Ao ver um ninho de marimbondo, enquanto voltávamos para casa, Daniela arremessou um galho seco sobre o objeto. Fugimos, então, rindo e correndo daquele local. Quando voltamos a caminhar normalmente, Manuela disse “*Aqui a rua dá no Diel... essa daqui é da Michelle, esse daqui é para pescador*”. Naquele momento, pude notar que as meninas dominam os espaços geográficos da aldeia, sejam eles próximos ou distantes de seus fogos domésticos. Em uma perspectiva análoga e complementar, Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira afirmam que as crianças indígenas “são muito observadoras e dão conta de tudo: da geografia dos caminhos, das casas, dos moradores.” (2011, p. 36).

Por isso, quando anunciava a necessidade de realizar alguma visita, as mães da aldeia diziam: “*As crianças vão com você, vão te fazer companhia*”. Podemos compreender, dessa forma, que a caminhada pela comunidade não é uma atividade solitária. Ao contrário, trata-se de um momento repleto de conversas e aprendizados. Durante o período de desenvolvimento do meu trabalho de campo, fui acompanhada por pessoas que gostavam de caminhar e

ensinar, simultaneamente. Por conhecerem perfeitamente aquele território, os indígenas conduziam-me pelos melhores caminhos da aldeia. Ao longo desses percursos, quase sempre propuseram-me brincadeiras e/ou narraram histórias, fazendo com que as caminhadas fossem leves e divertidas.

3.4.4 Caminhos: “Lara fujona”

Em Laranjeira Ñanderu, pude acompanhar algumas fases do desenvolvimento de Lara, uma menina que durante a finalização do meu trabalho de campo tinha cinco anos de idade. Dentre todas as crianças que pude observar na comunidade, Lara era a mais agitada delas. De acordo com a sua própria mãe, “*Lara não para*”.

Conforme explica Pereira, desde o amanhecer podemos escutar as gargalhadas das crianças na comunidade. De acordo com o autor, “os Kaiowá acham natural que a criança seja curiosa, inquieta e interessada por tudo que representa novidade” (2002, p. 170).

Ao desenvolver a pesquisa, pude compreender que a aprendizagem infantil na aldeia varia de acordo com a idade de cada criança. Durante a fase adulta, no entanto, os ensinamentos variam de acordo com a condição social e o estado civil de cada membro da comunidade.

Há dois anos, Lara passava a maior parte do tempo exclusivamente sob os cuidados de sua mãe. Com o decorrer dos anos, a interação da menina com os demais membros de seu fogo doméstico ampliava-se de acordo com o avanço de sua faixa etária. Embora esteja vivenciando uma fase de desenvolvimento mais independente, Lara permanece sob a observação contínua de Lucine e Adelina.

Benites (2009), explica que as crianças da aldeia costumam adquirir fluência na fala (*ñe’e porãma*) por volta dos três anos de idade. De acordo com o autor, “nesta fase, as crianças ganham liberdade vigiada, mas somente no espaço familiar, sob o olhar (*hexa*) da mãe e da avó” (BENITES, 2009, p. 60).

Sendo assim, as crianças de até cinco anos de idade só podem caminhar pela aldeia acompanhadas de suas respectivas mães. Após essa idade, todas elas devem pedir autorização aos pais para circular pela comunidade. Ao pensar neste cotidiano infantil, Claudia explica que a “*Criança pequena tem que andar com a mãe... depois, depois pode andar com outras pessoas...*”. Segundo Benites:

Já com relação à circulação das crianças fora do contexto doméstico, estas devem somente sair acompanhada pela mãe e/ou a avó. Assim, é

rigorosamente proibido à criança sozinha circular fora de controle ou distante da área de jurisdição da família, principalmente no caso das meninas após os dez anos de idade. O que se pretende é evitar a aprendizagem precoce das crianças, visto que sozinhas elas podem ver, ouvir e praticar algo inadequado para sua idade. Como por exemplo, o que é falado e praticado apenas pelos adultos entre si, principalmente relativo a relações sexuais e palavrões (*ñe'e tavy rei*). Além disso, a menina que anda sozinha pode ser atacada e perseguida por espíritos maléficos (*mã'etirõ*), que gostam de aparecer-lhe sob a forma humana e tentar seduzi-la (*jepota*). Estas situações podem praticamente comprometer a educação e a formação das crianças, levando-as a um estado de instabilidade mental, alucinações e mesmo “perder a cabeça” (ficando loucas *ankã tavy tarova*) (BENITES, 2009, p. 61; 62).



Figura 31 - Mãe e filha circulando pela aldeia. Fonte: Acervo pessoal (2014).

Ao longo de seu desenvolvimento, há uma fase em que as crianças pequenas desejam explorar novos espaços sem a presença de suas mães: Lucine, por exemplo, comentou que Lara tem fugido constantemente de seu campo de visão. Quando a mãe percebe a ausência da menina, costuma encontrá-la junto às demais crianças, em algum lugar da aldeia.

Em março de 2018, na minha última visita a trabalho de campo, pedi autorização aos membros do fogo doméstico de Adelina para apresentar uma colega à comunidade. Respondendo-me positivamente, Liléia disse “*Manuela e Daniela vão com vocês*”.

Quando saímos do pátio em frente à casa de reza, encontramos-nos com Lara. Ao descobrir que caminharíamos pela aldeia, a menina manifestou o desejo de acompanhar-nos.

Como eu sabia das restrições relacionadas à circulação das crianças pela comunidade, lembrei-a de pedir a autorização de sua mãe para que pudesse passear conosco. Instantes após seguir em direção à sua casa, Lara retornou ao grupo dizendo que estava autorizada a passear. Percebendo que a menina havia retornado muito rapidamente, perguntei a ela se a autorização fora realmente concedida: “*sua mãe deixou?*”. Com um balanço de cabeça, Lara reforçou a sua resposta positiva. No entanto, após percorrer cerca de 50m conosco, optou por retornar para o seu fogo doméstico.

Posteriormente, perguntei à Lucine se a sua filha fora realmente autorizada a passear comigo. Ao responder-me negativamente, “*não, a Lara não me falou...*”, contei a ela o que havia acontecido. Compreendendo a situação, Lucine explicou-me que Lara costuma fugir constantemente do seu campo de visão: “*a Lara é fujona, ela sumiu.... estava lá no córrego com as crianças.... não posso tirar o olho dela, quando vejo ela já... está atrás das crianças.*”

Partindo da compreensão de que “*cada ser tem o seu dono, tem o seu espírito, tem que respeitar*” (sentença frequentemente enunciada por seu Olímpio), a comunidade indígena estabelece alguns códigos sociais que delimitam a relação entre os seres humanos e a natureza. Sendo assim, os membros da aldeia Laranjeira Ñanderu aprendem desde a infância a respeitar às regras de circulação territorial estabelecidas pela sua própria comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Proponho, nesta dissertação, um estudo sobre o modo de vida da criança indígena. Como trata-se de um tema muito amplo, compreendo que há inúmeras possibilidades para analisar este assunto. Ao longo dos capítulos aqui desenvolvidos, procurei abordar algumas questões pré-estabelecidas anteriormente à execução do meu trabalho de campo. Outros itens, no entanto, emergiram da minha convivência com os interlocutores e foram extremamente importantes para a realização desta dissertação.

No capítulo I, propus uma contextualização sobre o processo histórico vivenciado pelos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Para tanto, ancorei-me em teorias desenvolvidas por autores como Brand (1993; 1997), Cavalcante (2013), Lutti (2009; 2015) e Pereira (1999; 2004).

Ao longo desta passagem, procurei esclarecer que o processo de expulsão e retomada do *tekoha* interfere diretamente na construção dos corpos, na noção de pessoa e na organização social dessas populações. Atualmente, as parentelas indígenas organizam-se social e politicamente de acordo com os territórios e as acomodações nas quais encontram-se inseridas: acampamentos, fundos de fazendas, reservas ou partes do *tekoharã*.

Diante desta situação, os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu preparam os seus jovens e as suas crianças para dar continuidade à luta pelo *tekoha* e pelos direitos dos povos indígenas da América do Sul. Sendo assim, as novas gerações aprendem sobre a história e a cultura de seu povo ao observarem a participação de seus respectivos pais em reuniões, manifestações, retomadas e articulações políticas realizadas dentro e fora da aldeia.

Para contextualizar o processo histórico de expulsão e retomada territorial dos Kaiowá de Laranjeira Ñanderu, alicersei-me nos relatos concedidos pelos anciões desta comunidade: Olímpio, Alda e Alcides. Ao ouvir esses discursos, compreendi que a relação indígena estabelecida com o seu respectivo *tekoha* vai além do vínculo com os seus antepassados e este entendimento provocou-me algumas inquietações que impulsionaram o estudo desenvolvido no segundo capítulo.

Ao analisar esses relatos, pude observar que a terra é compreendida como uma extensão do corpo indígena. Nesta perspectiva, o corpo é um espaço simbólico atravessado pelos rituais e pelos elementos de cada cultura: trata-se, pois, de uma “arena” onde tudo acontece (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Para melhor compreendermos esta ideia, leiamos aqui a seguinte metáfora, proposta

por Damiana, liderança do acampamento Apyka'i, relacionada à importância da terra para a sua respectiva comunidade: “o meu sangue é da cor da minha terra”. Para um dos jovens do *tekoha* Pakurity, a terra é compreendida como a extensão de seu próprio corpo: “a terra é continuação da minha pele”. Podemos notar, dessa forma, que o território e o corpo são elementos simbólicos para o imaginário indígena.

De acordo com Moraes, o corpo da criança Kaiowá é configurado através da relação estabelecida entre os cosmos, a terra e o *tekoha*. Compreendendo o próprio corpo como o eixo principal de todas essas relações, a criança produz-se como uma pessoa dotada de demandas sociais e políticas. Simultaneamente a este processo de produção, a criança reproduz a cultura de seu povo enquanto “(...) transmuta o cosmos em corpo, o corpo em terra, e a terra em território”, (MORAIS, 2015, p. 6)

Após ouvir as mais diversas explicações sobre a relação indígena com o *tekoha*, compreendi que este vínculo não pode ser descrito com palavras. No entanto, podemos compreendê-la como uma questão relacionada à sensação de transcendência alcançada pela comunidade após o reestabelecimento do contato físico com o território tradicional. Por tudo isso, os Kaiowá enfatizam a ideia de que o processo de retomada vivenciado pelos indígenas não limita-se a uma questão territorial: trata-se de uma luta pelo resgate das práticas tradicionais inviabilizadas em territórios alheios.

Como a noção de pessoa envolve o corpo, o espírito, a alma, o nome e as relações de parentesco de cada indivíduo, o desenvolvimento dessas crianças deve acompanhar os rituais de passagem da cultura Kaiowá. Compreendendo-se como parte integrante do universo, os membros dessa comunidade costumam saudar a terra, os antepassados e os espíritos que habitam em seus territórios tradicionais.

Partindo desta perspectiva cultural, os membros desta aldeia estabelecem um contato com a terra desde a sua primeira infância e utilizam este elemento em todas as etapas de sua aprendizagem. Sendo assim, nunca ouvi os indígenas dizerem às crianças “a terra é suja, vai se lavar”.

No entanto, as escolas convencionais frequentemente enviam notificações a essas mães, solicitando-as que deem banho em suas crianças. Além disso, as crianças Kaiowá sofrem diversos *bullings* advindos de seus colegas não-indígenas. De acordo com uma das meninas da aldeia, as crianças ocidentais costumam xingá-la de “*bunda suja*” devido aos vestígios de terra espalhados pelo seu corpo.

Como as crianças indígenas mantêm uma relação especial com a terra, após tomarem os seus respectivos banhos, costumam permanecer as primeiras horas da noite conversando com os seus familiares nos pátios de suas casas. Durante este tempo, sentam-se no chão para comer e brincar, interagindo com as pessoas e o ambiente no qual encontram-se inseridas. No dia seguinte, trocam de roupa e deslocam-se para a escola.

Vale notarmos que os rituais e os afazeres domésticos da aldeia são separados de acordo o gênero, a idade e o estado civil dos membros da comunidade. A questão das meninas correrem o risco de sofrer algum tipo de problema de saúde caso não pratiquem adequadamente os seus rituais de passagem, bem a possibilidade dos meninos sofrerem algum tipo de consequência social caso não participem dos rituais que lhes são direcionados, despertou a minha curiosidade.

De acordo com João (2012), alguns rituais, como o *Kunumi Pepy* e o batismo do milho *saboró*, são extremamente importantes para o bem-estar das comunidades Kaiowá. No entanto, para que esses rituais sejam praticados, a comunidade deve obedecer a uma série de demandas estruturais e espirituais: além de alguns utensílios específicos, provenientes da natureza, os indígenas precisam de um espaço espiritualmente preparado para essas ocasiões.

Sabemos, porém, que os territórios indígenas foram drasticamente alterados desde a chegada das frentes de exploração, no século XIX: suas florestas foram devastadas, seus rios foram poluídos e essas áreas transformaram-se em campos de plantação e/ou pastos para gados. Desde então, os Kaiowá de Mato Grosso do Sul foram confinados em reservas, acampamentos e/ou em partes de seus respectivos *tekorã*, isto é, em espaços inadequados para as suas práticas ritualísticas. Além de todo este problema territorial, há muitas aldeias que já não possuem mais rezadores habilitados para promover rituais como o *Kunumi*.

Proponho, no terceiro capítulo, um estudo sobre a educação ofertada às crianças de Laranjeira Ñanderu. Ao desenvolver o meu trabalho de campo, pude notar que as crianças são inicialmente educadas em meio aos seus respectivos fogos domésticos. Pouco a pouco, suas famílias preparam-nas para circular entre os demais ambientes da aldeia.

Para desenvolver uma reflexão sobre as relações vivenciadas pelas crianças nos ambientes comunitários da aldeia, vali-me da teoria, proposta por Pereira (2004), sobre o modelo social concêntrico.

Ao caminhar com as crianças, compreendi que essas figuras sociais desempenham a função de *facilitadores de comunicação* em meio a sua respectiva comunidade (Pereira,

2011). Dispensando formalidades, esses atores sociais circulam livremente pelos mais diversos ambientes domésticos, dialogando e movimentando as informações da aldeia.

Vale notar, no entanto, que a comunidade estabelece algumas restrições relacionadas à circulação pela aldeia. Sendo assim, as crianças nunca aconselharam-me a andar sozinha em meio às trilhas da aldeia. De acordo com as mesmas, há sempre o risco de um ser terrestre e/ou espiritual permanecer escondido na floresta. Por isso, a caminhada é uma atividade que deve ser realizada com algum acompanhante.

Na maioria da vezes em que caminhei pela aldeia, fui acompanhada pelas crianças. Para além de um hábito gentil, este costume pode ser compreendido como um ato político: ao permanecerem ao meu lado, durante as visitas que eu realizava, as crianças tiveram acesso a tudo o que foi conversado em cada ambiente. A informação é extremamente importante na aldeia, pois possibilita a organização dos fogos domésticos diante dos acontecimentos que podem movimentar a comunidade.

Desde a infância, os membros da comunidade aprendem que a caminhada pela aldeia deve ser realizada com algum acompanhante. Apenas a partir dos cinco ou seis anos de idade as crianças são autorizadas a passear com as demais crianças pela comunidade, sem a presença de suas respectivas mães.

A circulação pelo território tradicional faz parte do processo da aprendizagem infantil, pois ao olhar, ouvir e entrar em contato com as demais pessoas da aldeia, a criança passa a conhecer e reproduzir, à sua maneira, a cosmologia e o modo de vida Kaiowá.

Em uma perspectiva análoga e complementar a esta análise sobre o desenvolvimento infantil, Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011) enfatizam a ideia de que os ensinamentos da aldeia são mutuamente compartilhados entre os adultos e as crianças da comunidade. Ao dividirem, sem qualquer tom de competitividade, as suas experiências vivenciadas dentro e fora da aldeia, esses grupos complementam-se e ressignificam-se mutuamente.

Nesta perspectiva, o território tradicional pode ser compreendido como um espaço no qual os corpos adultos e infantis encontram os elementos necessários para as suas respectivas formações. Podemos compreender a relação entre o corpo indígena e o *tekoha* ao observarmos o empenho dos povos tradicionais para retomar os seus respectivos territórios, bem como todos os demais elementos culturais relacionados a esses espaços. Sob a perspectiva Kaiowá, a carga simbólica da terra advém da memória de seus antepassados e dos

espíritos que habitam nela. Sendo assim, as relações estabelecidas entre os indígenas e os seus respectivos territórios transcendem o plano terrestre e transitam entre as esferas humanas e espirituais da aldeia. A criança Kaiowá é uma “arena” de relações e práticas culturais. Se produzem para si e para o meio em que estão inseridas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILERA URQUIZA, A. H. (Org.). CULTURAS E HISTÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL. 01. ed. Campo Grande: Editora da UFMS, 2013. v. 01. 334p .

AGUILERA URQUIZA, A. H.; NASCIMENTO, A. C. Povos Indígenas e as Questões da Territorialidade. In: AGUILERA URQUIZA, A. H. CRIANÇA INDÍGENA: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ª. ed. Brasília: LIBER Livro, 2011. p. 53-71.

BENITES, T. 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, Rio de Janeiro, 2009.

BRAND, Antonio Jacó. O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

BRAND, Antonio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. Tese de Doutorado em História - PUCRS, Porto Alegre, 1997.

CALVANCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. 2013. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 2ª ed. São Paulo, Editora UNESP, 2000. 220 p.

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

CHAMORRO, Graciela.. Decir el Cuerpo - Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní. 1. ed. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec, 2009. 408p .

CONH Clarice. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CSORDAS, Thomas. A corporeidade como um Paradigma para a antropologia. In: CSORDAS, Thomas. Corpo, significado, cura. Porto Alegre, Ed, UFRGS, 2008. p. 101-146.

ELOY AMADO, L.H. Poké' exa Utí: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica Dom Bosco – UCDB. Campo Grande, 2014.

EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2009. Ñande Ru Marangatu: laudo pericial sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul.. 1. ed. Dourados: Editora da UFGD, 2009. v. 500. 284p.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da cultura. In: A Interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. P. 3-21.

GUTIERREZ, José Paulo. A circularidade das crianças Kaiowá na Aldeia Laranjeira Ñanderu, Rio Brillhante, Mato Grosso do Sul. 2016. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2016.

INGOLD, Tim. Trazendo às Coisas de Volta à Vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

JOÃO, Izaque. Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi: origem e fundamentos do canto ritual Jerosy Puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados.

LIMA, Marcos Homero Ferreira. Quando a terra indígena é um acampamento de barracos: situações vivenciadas por índios Guarani Kaiowa e Ñandeva em Mato Grosso do Sul. In: XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul, 2012, Campo Grande.

LITAIFF, A.. ?Sem tekoha não há teko ? sem terra não há cultura?: estudo e desenvolvimento auto-sustentável de comunidades indígenas guarani. *Espaço Ameríndio (UFRGS)*, v. 2, p. 115-123, 2008.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da UFGD. 2009.

_____. *Mobilidade e temporalidade entre os Guarani e Kaiowa no Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da UFGD. 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. [1922] *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. Tradução de A. P. Carr & L. A. C. Mendonça. 3ª ed. São Paulo, Abril Cultural, 1997.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003. p. 366-420.

MELLO, Flávia Cristina. Entre deuses e animais. Xamanismo, Parentesco e Transformação entre os Guarani Mbyá e Chiripá. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2006.

MORAIS, B. M.. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, USP, 2015.

MURA, Fábio. 2006. À procura do “bom viver”. Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. Programa de Pós Graduação em Antropologia. Rio de Janeiro.

NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, Carlos M. N. A cosmovisão e as representações das crianças kaiowá e guarani: o antes e o depois da escolarização. In: NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, C. M. N. (Org.). Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ªed.Brasília: LIBER livro, 2011, v. 01, p. 21-44.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1): 47-77, 1998.

PEREIRA, L. M. A criança kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade. In: 32º Encontro Anual da Anpocs, 2008.

PEREIRA, L. M. A socialização da criança kaiowá e guarani: formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida. In: NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, C. M. N. (Org.). Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ªed.Brasília: LIBER livro, 2011, v. 01, p. 75-112.

PEREIRA, L. M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão - Revista Eletrônica*, v. 1, p. 1-33, 2007.

PEREIRA, L. M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, A.; MACEDO, A. V. L. da SILVA; NUNES, A. (orgs.) *Crianças indígenas: Ensaio Antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

PEREIRA, L. M.. No mundo dos parentes: socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, M. Aracy. (Org.). *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. 1ed.São Paulo: GLOBAL EDITORA, 2002, v. 1, p. 168-187.

PEREIRA, Levi M. 2007. Mobilidade de processo e processo de territorialização entre os Guaranis atuais. *História em Reflexão. Revista eletrônica de História*. UFGD, Dourados, MS. PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado em Ciências/Antropologia Social – USP, São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado, Universidade estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

PRADO, José Henrique, *ATRAVÉS DO PRESTÍGIO: atuação da chefia ameríndia entre os Kaiowa da Terra Indígena Pirakua, Dourados, Mato Grosso do Sul*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. 2ª Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. 1974.

SEEGER, A.; DA MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987 (1979). “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, J. (ed.). *Sociedades indígenas e indigenismo*, pp. 11-29.

SOUZA, Lauriene Seraguza. *Cosmos, corpos e mulheres kaiowá e guarani de anã à*

kuña. Dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados: UFGD, 2013.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após a 70 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa da fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

Sites consultados

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm#adct>. Acesso em: 24 de fev. de 2017.

<<http://www.revistaforum.com.br/mariafro/2011/11/27/carta-do-povo-kaiowa-e-guarani-do-mato-grosso-do-sul/>>. Acesso em: 10 de jul. de 2017.

<http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=10806-pceb013-12-pdf&category_slug=maio-2012-pdf&Itemid=30192>. Acesso em: 24 out.2017.

<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rceb03_99.pdf>. Acesso em: 24 out.2017.

<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6576&action=read>. Acesso em: 29 out. 2017.

<<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/631-reintegracao-de-posse-contracomunidade-de-laranjeira-nhanderu-permanece-suspensa>>. Acesso em: 29 out. 2017.

<<http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2012/10/mpf-ms-onibus-escolar-podera-entrar-em-area-ocupada-por-indigenas/?searchterm=laranjeira>>. Acesso em: 29 out. 2017.

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 30 out.2017.