


**ORGANIZADORES**

Víctor Ferri Mauro  
Antonio Hilário Aguilera Urquiza

**ESTUDOS  
SUL-MATO-GROSSENSES EM  
ETNOLOGIA  
INDÍGENA**

A black and white photograph of a flooded forest. Two large, spreading trees stand in the water, their trunks partially submerged. The water is calm, reflecting the trees and the sky. In the foreground, several lily pads float on the water's surface. The overall atmosphere is serene and natural.

**ORGANIZADORES**  
Victor Ferri Mauro  
Antonio Hilário Aguilera Urquiza

**ESTUDOS  
SUL-MATO-GROSSEENSES EM  
ETNOLOGIA  
INDÍGENA**



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MATO GROSSO DO SUL**

Reitor

Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

Obra aprovada pelo

CONSELHO EDITORIAL DA UFMS

Resolução nº 85-coed/agecom/ufms, de 3 de fevereiro de 2022.

Conselho Editorial

Rose Mara Pinheiro (presidente)

Ana Rita Coimbra Mata-Castro

Além-Mar Bernardes Gonçalves

Alessandra Regina Borgo

Antonio Conceição Paranhos Filho

Antonio Hilario Aguilera Urquiza

Cristiano Costa Argemon Vieira

Delasnieve Miranda Daspert de Souza

Elisângela de Souza Loureiro

Elizabete Aparecida Marques

Geraldo Alves Damasceno Junior

Marcelo Fernandes Pereira

Maria Lígia Rodrigues Macedo

Vladimir Oliveira da Silveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Diretoria de Bibliotecas – UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

---

Estudos sul-mato-grossenses em etnologia indígena [recurso eletrônico] / organizadores  
Victor Ferri Mauro, Antonio Hilário Aguilera Urquiza -- Campo Grande, MS : Ed.  
UFMS, 2022.

Dados de acesso: <https://repositorio.ufms.br>  
ISBN 978-65-89995-67-8

1. Índios da América do Sul – Brasil – Condições sociais. 2. Nativos. 3. Pluralismo cultural. 4. Índios Terena. 5. Índios Kadiwêu. 6. Índios Bororó. 7. Etnologia. 8. Antropologia. I. Mauro, Victor Ferri. II. Urquiza, Antonio Hilário Aguilera. III. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

CDD (23) 305.898081

---

Bibliotecária responsável: Tânia Regina de Brito – CRB 1/2.395

**ORGANIZADORES**

Victor Ferri Mauro

Antonio Hilário Aguilera Urquiza

**ESTUDOS  
SUL-MATO-GROSSENSES EM  
ETNOLOGIA  
INDÍGENA**

CAMPO GRANDE - MS

2022



© dos organizadores:  
Antonio Hilário Aguilera Urquiza  
Victor Ferri Mauro

1ª edição: 2022

Projeto Gráfico, Editoração Eletrônica  
TIS Publicidade e Propaganda

Revisão  
A revisão linguística e ortográfica  
é de responsabilidade dos autores

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

Direitos exclusivos  
para esta edição



**Secretaria da Editora UFMS - SEDIT/AGECOM/UFMS**

Av. Costa e Silva, s/no - Bairro Universitário, Campo Grande - MS, 79070-900  
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul  
Fone: (67) 3345-7203  
e-mail: [sedit.agecom@ufms.br](mailto:sedit.agecom@ufms.br)

Editora associada à



ISBN: 978-65-89995-67-8  
Versão digital: maio de 2022.



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.  
[br.creativecommons.org](http://br.creativecommons.org)

# PREFÁCIO

Onde floresta, cerrado e pantanal se encontram, entre cidades traçadas, lavouras quimicamente fertilizadas e pastos a perder de vista, esses escritos foram pensados por acadêmicos que, intrigados com esta realidade, resolveram pesquisar e esmiuçar de que são feitas as gentes de Mato Grosso do Sul. Assim, no plural, gentes que aqui estavam antes dos asfaltos e dos tratores, que se mimetizam em paisagens, mas que são parte da cultura cotidiana, que deram seu genótipo e fenótipo a este espaço de encontros, de rios e de alfândegas, de traçados que se constituíram fronteiras.

No epicentro de um continente marcado pela colonialidade, pela desigualdade e pela violência contra os povos originários, a Antropologia – como ciência da alteridade, da cultura e dos múltiplos modos de ser, criar e fazer – é o caminho para a compreensão deste espaço tão cheio de contradições.

Se a Antropologia brasileira nasceu da observação curiosa e embevecida dos povos indígenas pelo olhar do ‘outro’ colonizador, passando pelas ideias de assimilação e integração forçosa, em seu percurso foi ganhando novas nuances com o trabalho engajado de etnólogos e etnógrafos que realizaram suas pesquisas de campo entre as paisagens onde hoje é o Mato Grosso do Sul.

Por estes caminhos, passaram antropólogos que sedimentaram esta ciência na academia brasileira, que deixaram seus escritos como o legado para os pesquisadores que um dia viriam – e sim, vieram – e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMS fixa os jovens pesquisadores que se aventuram nesta Ciência Social em um espaço tão rico de povos e de etnias, verdadeiro repositório para a etnologia nacional.

Se Curt Nimuendaju, Claude Lévi-Strauss, Herbert Baldus, Fernando Altenfelder Silva, Eduardo Galvão, Egon Schaden, Darcy Ribeiro,

Roberto Cardoso de Oliveira e tantos outros, aqui redigiram seus cadernos de campo, conviveram entre terenas, bororos, guatós, kadiwéus, kinikinaus, guaranis, kaiowás e ofaiés, aos poucos caminhamos para que os povos sejam os protagonistas dessas histórias, que escrevam sobre seu modo de vida, sobre sua arte e sobre as dores e alegrias de ser quem se é, de viver na própria pele as transformações culturais inexoráveis.

Este é o resultado do acolhimento e da atuação de novos agentes transformadores da realidade acadêmica sul-mato-grossense, de terenas, bororos, kadiwéus, guaranis e kaiowás saindo dos cadernos de campo como objetos de estudo se ressignificando como narradores, como acadêmicos, como antropólogos. Jovens pesquisadores com grande energia e vontade de compreender o caráter denso da realidade local, regional e nacional em relação aos povos tradicionais.

Nestes textos, a etnologia tem as cores da vida real, das vivências daqueles e daquelas que, de alguma forma, estão imersos na realidade deste espaço em que a colonização segue permanentemente em curso. A tenacidade e a coragem em realizar estas pesquisas, de construir tais narrativas e legar estes escritos é o que caracteriza o fazer antropológico nessas fronteiras.

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Priscila Lini  
PPGAS/UFMS.

# APRESENTAÇÃO

Este livro é uma coletânea de textos de autoria de oito egressos do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) escritos em parceria com seus respectivos orientadores. Os oito capítulos reunidos nesta obra são, portanto, fruto de pesquisas teóricas e de campo que resultaram antes em dissertações que exploraram de maneira mais aprofundada os temas aqui debatidos.

O PPGAS teve o seu funcionamento autorizado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em 2016 e entrou em atividade com a sua primeira turma de estudantes em março de 2017, tornando-se a o quadragésimo curso de pós-graduação *stritu sensu* da UFMS. O mestrado em Antropologia Social, foi a primeira pós-graduação da instituição a aderir às políticas de ação afirmativa, reservando vagas inicialmente para alunos negros e indígenas e, a partir da segunda seleção, estendendo o seu alcance para contemplar também pessoas com deficiência.

A constituição de um programa de Antropologia Social tem uma enorme importância estratégica para esse estado brasileiro de colonização tardia, que abriga a segunda maior população indígena dentre as unidades da federação, com mais de 80.000 indivíduos, segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

As marcas dos povos indígenas se fazem fortemente presentes na história, na cultura, nas tradições e na sociedade sul-mato-grossense. O estado também possui uma extensa fronteira com dois países da América do Sul – Paraguai e Bolívia -, atraindo visitantes dessas nações e imigrantes que formam colônias, enriquecendo a diversidade local. Nesse cenário, a Antropologia encontra um campo extremamente fértil para suas pesquisas.

Duas são as linhas de pesquisa que integram o PPGAS. A primeira delas se chama “Identidade, cultura e poder” e desenvolve estudos em temas variados como sociabilidades urbanas, religiões e religiosidades, gênero e sexualidade, movimentos sociais, antropologia do lazer e do trabalho, imigração e outros. A linha número dois, de onde se originaram as pesquisas apresentadas nesta coletânea, se chama “Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteiras”. Ela abarca não apenas os estudos em etnologia indígena, mas também temas relacionados à diversidade étnicorracial, à cultura e aspectos variados da vida das populações tradicionais (especialmente às da região do Pantanal), relações sociais nas fronteiras, dentre outros assuntos.

A presente obra está organizada em três partes, sendo a primeira delas, *ESCRITOS INDÍGENAS*, que traz resultados de pesquisas de três discentes indígenas egressos do PPGAS, sendo cada um de uma etnia diferente.

O primeiro capítulo, escrito por Gilson Tiago, indígena Terena da região de Aquidauana, tendo como co-autor o professor doutor Álvaro Banducci Júnior, aborda o conhecimento tradicional dos Terena aplicado nas pinturas de corpos e objetos, interpretando narrativas de anciãos desta etnia. O segundo texto foi produzido pelo Kadiwéu Gilberto Pires, professor e atualmente vice-cacique da aldeia Alves de Barros, no município de Porto Murtinho, em parceria com o professor doutor Antonio Hilário Aguilera Urquiza, e busca através da história oral, recuperar a importância da escola para a vida atual do povo Kadiwéu, autodenominado Ejiwajegi. O terceiro capítulo tem como autor o indígena Bororo Neimar Leandro Marido Kiga, da Aldeia de Meruri, município de General Carneiro, no estado do Mato Grosso, tendo como co-autor também o professor Antonio Hilário. Esse texto versa acerca do grafismo do povo Bororo, autodenominado Boe, como meio de valorização da cultura nativa e também analisa a relação entre a arte visual e o movimento indígena.

A segunda parte do livro tem como título *ETNOLOGIAS NA*

FRONTEIRA, por tratar de temas relacionados com a realidade da região da fronteira internacional em Mato Grosso do Sul. Ela traz inicialmente o capítulo quarto, elaborado por Andrea Lúcia Cavararo Rodrigues em parceria com o seu orientador, Antonio Hilário, que procura compreender a intensa e recorrente mobilidade trans-fronteiriça do povo Guarani-Kaiowá em uma região limítrofe entre Brasil e Paraguai.

O capítulo da sequência foi redigido por Josiane Emilia Nascimento Wolfart, que antes de cursar o mestrado pelo PPGAS se graduou em Psicologia. Esse texto, que é também assinado pelo professor Urquiza como co-autor, tece reflexões sobre a ocorrência de casos de suicídio na Terra Indígena Limão Verde, do povo Terena, e busca compreender como esse fenômeno e suas possíveis motivações são percebidos e interpretados pela comunidade local.

Já o sexto capítulo é uma produção de Fabiano Rodrigues de Souza, contando com a co-autoria do professor doutor Victor Ferri Mauro. Ele dispõe sobre as representações presentes nos discursos de lideranças do povo Terena da aldeia Moreira, no município de Miranda, enunciadas acerca (e por ocasião) das comemorações anuais do Dia do Índio.

A terceira parte do livro, ETNOLOGIAS E O ESTADO, apresenta duas pesquisas em que a referência de fundo para a compreensão da realidade indígena é sempre a presença histórica do Estado Brasileiro, em especial, através de seus órgãos executores da política indigenista – o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e a FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

O capítulo sétimo foi confeccionado por Patrik Adam Alves Pinto, com participação do professor Victor Mauro, e pondera sobre a importância que indígenas Terena de diferentes gerações atribuem ao porte da chamada “carteirinha da FUNAI”, carteira de identificação indígena que era emitida até bem pouco tempo por esse órgão e que nunca teve validade como documento oficial.

Encerrando a coletânea, o capítulo oitavo, assinado por Ariovaldo de Toledo Penteado Filho, tendo também o professor Antônio Hilário como co-autor, analisa as práticas de aprisionamento de índios (vários deles oriundos do antigo sul de Mato Grosso) no estabelecimento penal indígena que funcionou em décadas passadas na reserva de Icatu, no estado de São Paulo.

Queremos, dessa maneira, registrar na forma de livro a qualidade e a importância das primeiras pesquisas em etnologia indígena do PPGAS, para que o conhecimento produzido possa chegar a um número maior de leitores, alcançando a comunidade acadêmica mais abrangente e também o público não especializado. Não podemos deixar de ressaltar o indispensável apoio das instituições de fomento em nosso estado, como a FUNDECT (Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul), que agraciou o Programa com 50% das bolsas da primeira turma, além da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFMS. Recordamos ainda, a CAPES e o CNPq, pelo importante financiamento da pesquisa em Mato Grosso do Sul e no país todo.

Os organizadores

# SUMÁRIO

<b>Prefácio</b> .....	5
<b>Apresentação</b> .....	7
Parte A) <b>ESCRITOS INDÍGENAS</b> .....	13
<b>1. O conhecimento tradicional sobre o jeito terena de se pintar</b> ..... 14 (Gilson Tiago e Álvaro Banducci Júnior)	
<b>2. Escola Ejiwajegi: sua formação e relações dentro da aldeia Alves de Barros</b> ..... 30 (Gilberto Pires e Antonio Hilário Aguilera Urquiza)	
<b>3. Grafismo Boe como meio de valorização cultural indígena</b> ..... 53 (Neimar Leandro Marido Kiga e Antonio Hilário Aguilera Urquiza)	
Parte B) <b>ETNOLOGIAS NA FRONTEIRA</b> .....	73
<b>4. Caminhar, lutar e bem viver: o significado do <i>Oguata Guasu</i> para o povo Guarani-Kaiowá</b> ..... 74 (Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues e Antonio Hilário Aguilera Urquiza)	
<b>5. O exercício do (des)encontro etnográfico: reflexões acerca do estudo sobre o suicídio na Terra Indígena terena de Limão Verde, em Aquidauana-MS</b> ..... 99 (Josiane Emilia Nascimento Wolfart e Antonio Hilário Aguilera Urquiza)	
<b>6. Representações dos conhecimentos tradicionais terena nas performances discursivas do dia do índio na Aldeia Moreira, em Miranda-MS</b> ..... 127 (Fabiano Rodrigues de Souza e Victor Ferri Mauro)	

Parte C) <b>ETNOLOGIAS E O ESTADO</b> .....	158
<b>7. Como dizer o <i>Outro</i>: os dilemas metodológicos e éticos de um <i>purutuye</i> ao abordar a relação dos Terena com a carteirinha da FUNAI</b> .....	159
(Patrik Adam Alves Pinto e Victor Ferri Mauro)	
<b>8. Nos grilhões do SPI: história, memória e resistência no Icatu</b> ...	172
(Ariovaldo Toledo Penteadó Junior e Antonio Hilário Aguilera Urquiza)	
<b>Autores da coletânea</b> .....	207

PARTE A  
**ESCRITOS INDIGENAS**

# O CONHECIMENTO TRADICIONAL SOBRE O JEITO TERENA DE SE PINTAR<sup>1</sup>

*Gilson Tiago*

*Álvaro Banducci Junioro*

## Introdução

O presente capítulo é resultado da pesquisa relativa ao conhecimento tradicional sobre o jeito Terena de se pintar. O estudo é um marco fundamental no resgate da etnografia do grafismo terena, ou seja, da visão êmica, tendo como objetivo analisar a pintura corporal indígena e sua significação para as comunidades da aldeia Água Branca, de forma que possam fortalecer, e manter, a tradição cultural do povo Terena, e também o uso do grafismo nos movimentos indígenas. Este incentivo vem da crença de que a escrita, somada à oralidade, passando de pais para os herdeiros, poderá ajudar no processo de resistência. Se as crianças e jovens da aldeia *Hopunoevoti Úne* forem conscientizados, acredita-se que com o uso da pintura corporal indígena e seus grafismos, estarão fortalecendo a identidade de nosso povo, além de valorizar os conhecimentos naturais e espirituais.

A metodologia utilizada no trabalho foi: trabalho de campo, utilizando conversa informal com os anciões sobre a história da pintura terena nos movimentos políticos e sociais, além da observação da dança *Ihúyoti kipâhi* (dança dos homens), comemorativa após cada conquista para o povo Terena.

Importante ressaltar que o tema foi abordado no seio da comunidade indígena Água Branca/Aquidauana-MS, com as famílias, parentes

---

<sup>1</sup> Este capítulo foi elaborado com base na pesquisa que resultou na dissertação intitulada “*KIXOVOKU HÔMO TEREÑO*: um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar”, de autoria de Gilson Tiago e orientada por Álvaro Banducci Júnior.

e anciões, especialmente a minha família, a grande interlocutora desta pesquisa. Foram ouvidos os anciões da minha comunidade, onde os mesmos incentivam professores, como eu, e os demais jovens a se tornarem acadêmicos de graduação, mestres e doutores com o intuito de pesquisar os temas da tradição do nosso povo, chegando-se à conclusão de que apenas por meio da escrita se preserva a cultura, portanto, através da oralidade contínua, e dos registros, será possível acondicionar na memória de nossas crianças e jovens da aldeia, conscientizando-os sobre a importância do uso da pintura corporal indígena, além de demonstrar o valor do grafismo como fonte de conhecimentos naturais e espirituais, e este foi um dos motivos para escolha do tema a ser pesquisado por mim dentro de minha comunidade.

A elaboração da pesquisa com o tema e significado do Grafismo Terena é um trabalho inédito, especialmente porque foi um estudo sobre a temática a partir de dentro, ou seja, o que chamamos em antropologia de visão “êmica”, mesmo que se utilizando de algumas categorias das ciências ocidentais. Certamente teve ênfase a visão dos próprios parentes a partir dessa prática importante para a organização social Terena, assim como identitária e referente aos novos desafios enfrentados por essa etnia na atualidade.

## O grafismo

De acordo com narrativas dos anciões, o grafismo na cultura indígena é representado através da pintura corporal, tecelagem e até mesmo em adornos. Geralmente os desenhos simbolizam os saberes de cada comunidade, ou até mesmo de cada *xane* (pessoa), pois através dele se tornou possível descrever com a ilustração algo que antes ficava apenas nas mentes. Grupioni (2009) afirma que:

[...] alguns grafismos podem ser indicadores de estados subjetivos da pessoa, mas de qualquer forma, o sentido de um grafismo nunca é tão fácil de sintetizar

ou traduzir em uma palavra. Os grafismos envolvem saberes muito mais especializados e são capazes de produzir visões a que somente tem acesso quem tem o conhecimento necessário para ver o que há para ser visto. Assim, a qualidade da apreciação de um grafismo depende do grau de conhecimento envolvido no olhar de quem vê. Isso porque, como já destacamos, o sentido de cada grafismo envolve sempre um saber que provém de toda uma experiência e toda uma trajetória desde quando foi tirado de algum lugar até se tornar parte de um determinado repertório. E não são todas as pessoas que, mesmo sendo do próprio grupo, dominam estes saberes. (GRUPIONI, 2009, p. 41)

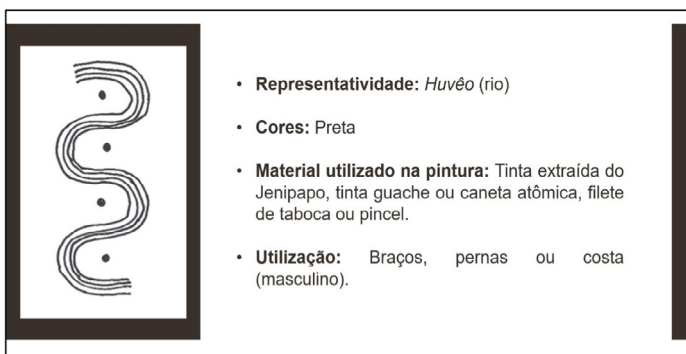
Importante lembrar que nossa tradição se utilizava apenas de pinturas corporais com tintas extraídas do barro, carvão e cinza, com o grafismo representando a luta, em que a pintura fica fixa por mais tempo em nossos corpos. Porém, como nem sempre conseguimos o jenipapo e o urucum para extrairmos a tinta, veio a necessidade de agregarmos outras tintas para efetuarmos nossas pinturas. Com isso, adaptamos com a tinta guache e até mesmo as canetas atômicas. Outro aspecto é que, com a participação de membros da comunidade em movimentos políticos, como as assembleias, nas quais encontramos com parentes de diversas etnias existentes em território brasileiro, e observando as pinturas de grafismos, que além de embelezar o corpo fortalecem a união dos povos indígenas, incorporamos à nossa pintura corporal as mais variadas ilustrações geométricas. Lembrando que o povo Terena, apesar de ter lutado na guerra com o Paraguai, sempre foi um povo aberto ao diálogo. Com o atual panorama do Brasil, somos obrigados a nos unir em prol da busca de nossos direitos, garantidos na Constituição Federal de 1988. “O grafismo no contexto da arte constitui um saber cultural, pois depende da intencionalidade dos contextos sociais onde estão inseridos” (AMPUERO, 2007, p. 34).

Destacamos que as listas e traços dos guerreiros e das guerreiras, ilustradas através de formas geométricas, são muito lindas e têm como

objetivo embelezar o corpo para as apresentações, seja nas danças ou nos desfiles. Porém, quem mais utiliza essas ilustrações são geralmente os jovens da aldeia, e com isso, procuram se aperfeiçoar neste ramo de grafismo corporal. Trabalham com o extrato de jenipapo porque a tinta possui maior durabilidade no corpo e, com o pincel ou filete de taquara, ilustram as formas geométricas. Lembrando que os jovens incorporaram grafismos de outros parentes de diversas etnias, ocorrendo uma reformulação e inovação nas pinturas expostas no corpo, seja nos braços, pernas, peitoral, costa ou face.

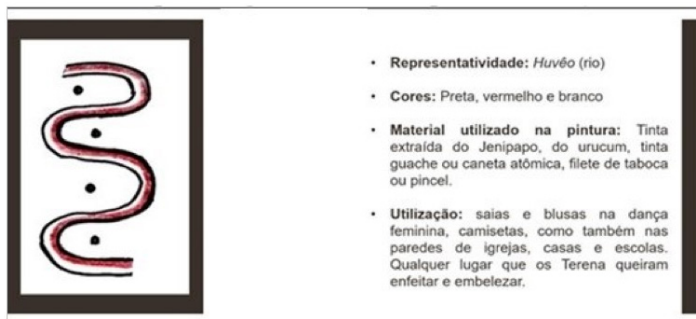
Apresentamos abaixo alguns desenhos que foram feitos por Gilson Tiago, de forma que o leitor possa compreender cada grafismo utilizado nas pinturas dos Terena. A maioria dos que têm motivos geométricos foram incorporados de outros “parentes” indígenas, e sobre eles não dispomos de maiores conhecimentos, mesmo assim, compreendemos que tem uma grande significação na luta desse povo, pois significam a aliança, a incorporação de um aspecto da cultura de um “parente”. De forma oral esse sentido vem sendo transmitido dentro da comunidade.

**Figura 1:** Representatividade de grafismos terena



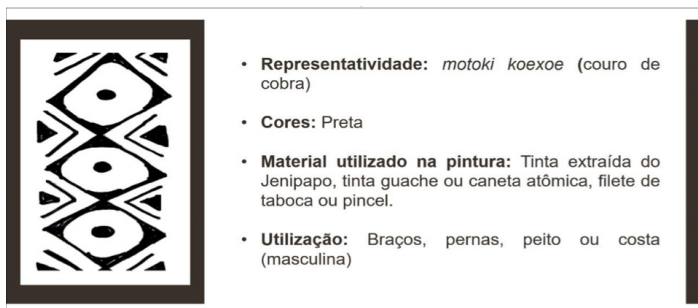
Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 2:** Representatividade de grafismos terena



Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 3:** Representatividade de grafismos terena



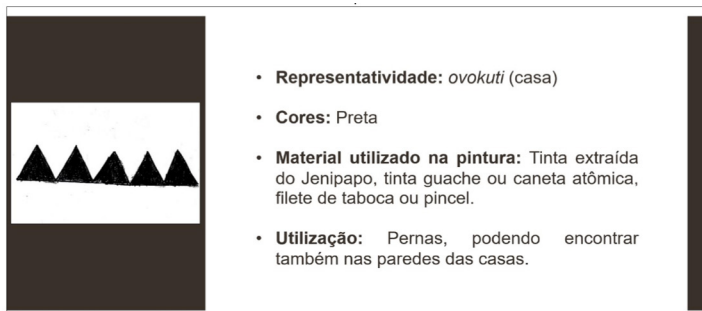
Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 4:** Representatividade de grafismos terena



Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 5:** Representatividade de grafismos terena



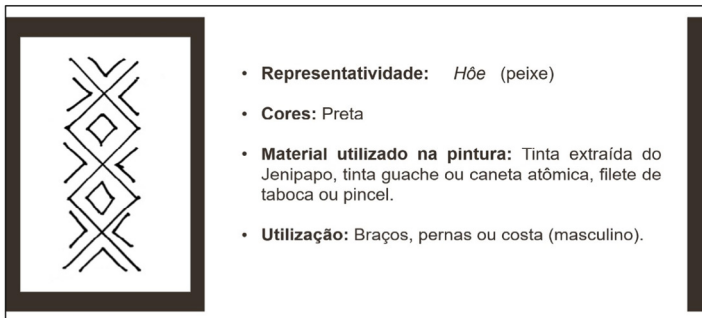
Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 6:** Representatividade de grafismos terena



Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 7:** Representatividade de grafismos terena



Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 8:** Representatividade de grafismos terena



Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

**Figura 9:** Representatividade de grafismos terena



Fonte: Elaborado por Gilson Tiago

Ressaltamos que a representatividade do último grafismo era uma das ilustrações que sempre fez parte da tradição terena, onde as ceramistas utilizavam para embelezar suas cerâmicas, e com as adaptações dos grafismos, as mulheres também incorporaram nas tecelagens e em suas pinturas corporais.

Embora não seja o foco da pesquisa, a cerâmica é parte integrante de nossa tradição e fonte de pesquisa nos últimos anos por não indíge-

nas. Luciana Gomes (2016), que pesquisou na T.I Cachoeirinha, descreve o seguinte sobre a arte das ceramistas:

O artefato que conhecemos por cerâmica terena é denominado por seus produtores *ipunéti moté* (aquilo que é feito de barro), termo que identifica o material fundamental utilizado na sua produção: a argila. Basicamente são três tipos de barro empregados. O vocábulo *moté* designa a principal argila manipulada, de cor cinza, que forma o corpo do artefato, pois é considerada boa para esse fim. As outras duas matérias-primas são aplicadas sobre a cerâmica no decorrer do processo de fabricação, com a finalidade de dar cor aos objetos. A primeira delas é o *harará'iti moté*, o barro vermelho, usado para recobrir as peças, funcionando como uma pintura. A segunda é o *káta*, conhecido como caulim, uma argila branca encontrada no fundo das lagoas, utilizada para fazer os padrões decorativos característicos dessa arte por lembrarem uma renda (GOMES, 2016, p. 167).

Gomes (2016), em seu trabalho “Do cru. A vida oculta da cerâmica terena”, ressalta um “esquema básico de produção, tendo em vista que arte da cerâmica é muito mais complexa” (p. 170), porém destacamos que na citação acima a mesma finaliza com a pintura em que descreve como “padrões decorativos”, que nada mais é do que o grafismo que vem sendo incorporado na pintura corporal feminina, citado anteriormente.

Outro destaque, quando nos referimos à tinta em pó nas pinturas de paredes, usamos “cal”, que é um material de cor branca, muito utilizado, na construção civil, em pinturas e também em argamassa. E para colorir acrescentamos o corante em pó, popularmente conhecido como um corante chamado *xadrez*.

Lux Vidal (1985) afirma que:

Aplicada no corpo, a pintura possui uma função essencialmente social e mágico-religiosa, mas é também

a maneira reconhecidamente bonita e correta de se apresentar, havendo aqui uma correspondência entre o étnico e o estético. Em muitas sociedades indígenas, a decoração do corpo confere ao homem a sua dignidade humana, o seu ser social, o seu significado espiritual e identidade grupal. A decoração é concebida para o corpo, mas o corpo só existe através dela. Esta dualidade do corpo – forma plástica – e grafismo – comunicação visual – expressa uma dualidade mais profunda, porém essencial, a do indivíduo e da personagem social que deve encarnar. Entendida assim, a decoração é a projeção gráfica de uma realidade de outra ordem, da qual o indivíduo enquanto indivíduo também participa, projetando no cenário social através da pintura que o veste. (VIDAL, 1985, p. 16-17)

O que a autora expõe vai ao encontro da fala dos anciões, ao afirmarem que a pintura tem uma importância social na comunidade, seja nos fortalecendo para a luta, reafirmando a identidade étnica, protegendo as pessoas do mal ou trazendo a elas felicidade, pois, ao embelezar corpos indígenas, proporciona alegria.

A seguir, apresentamos falas de membros da comunidade terena da aldeia Água Branca, em que os mesmos descrevem o que significa a pintura para eles, seja corporal ou não.

## **Falas da comunidade**

### **Dona Kali - anciã Xamã**

A anciã xamã da aldeia Água Branca, batizada na língua terena como Kali, possui em seu registro de nascimento feito apenas quando os seus filhos cresceram, ocorrendo assim, dúvida sobre sua real idade, até porque, seus familiares, acreditam que possa atualmente estar com 105 anos ou mais. No RANI (Registro Nascimento Indígena), a anciã xamã Augusta Fialho possui em seu registro, o nascimento em 18 de maio de

1925, na aldeia Água Branca, contabilizando que ela recém completou 94 anos. Dona Kali, é uma anciã reconhecida por ser xamã ainda viva da Terra Indígena Taunay Ipeque. Ela lutou bravamente na construção da aldeia onde reside, com as suas filhas e netos, além de ter estado presente na retomada de sua terra tradicional, a comunidade na fazenda Esperança, de forma indireta e direta. Indireta quando, ao saber da retomada, ela avisava a comunidade e também fazia orações ou petições para Deus, pedindo que tudo desse certo, e direta, porque ia visitar os guerreiros na área de retomada e no local fazia suas petições para Deus, e assim, marcando sua presença na primeira retomada da região conhecida entre os Terena como *Natadache* (retomada Esperança).

Em sua narrativa, Dona Kali nos diz:

*Simeyane kaxé onjokope, yane iyoyongontine, pôu haraiti yoko pôu hopuiti. Haro iyongevo hie ukeati xeruruke riturike, xoko hopuiti Pôu. Pone hie oroókovo ina ina veyovo raraiti epaixa, coane ra pôu, ukeati xoko oyeekekuti, ina kalkaikou pokoke, ina homoxou ùti. Poho njomo kutipasi koe to'óropi koexoe. Ka'aye kixoeke rá njomoxeovo, kixoekeoti peyo Rahasi'iti. Koati kauti rá kivokuti ako akomohi.*

Quando chega o dia de fazer pajelança, me enfeito de cinza preto e branco. Me enfeito de capim que veio do lado da pequena lagoa, e também cinza branca. O capim é queimado, depois de queimar é retirado a cinza preta, como também a cinza branca que veio do fogão da lenha. E depois se faz mistura com a água na cuia, separado do outro. Depois nós pintamos, e a minha pintura é igual o couro de cobra. A minha pintura significa o meu animal de estimação: cobra cruzeiro. Essas coisas não é brincadeira, é verdadeira.

*Xamã Dona Kali*

A cosmologia indígena varia de grupo para grupo. Segundo Ribeiro, “as criações dos índios brasileiros são bastante variadas, já que pertencem-

cem a cada grupo com uma cultura própria referente às suas condições de existências e cosmovisão [...]” (RIBEIRO, 2012, p. 46), assim sendo, podemos afirmar que a pintura está incorporada na cosmologia indígena e com diferentes significados, conforme o povo e o motivo representado.

Kiga (2019, p. 6) afirma que:

Os Boe usam o grafismo em suas pinturas faciais e corporais para representar de alguma forma os animais, as aves ou alguns espíritos que não estão mais entre eles. Com os traços e cores fazem essa relação entre esses seres.

De acordo com a xamã Dona Kali, ao se pintar com seu animal de estimação, ela se fortalece contra os espíritos da mata. Essa pintura corporal está relacionada com a mitologia terena. Verificamos que a xamã utiliza como referência alguns mitos para se valer das tintas cinza, preta e branca. A pintura corporal tem o seu significado de acordo com a mitologia, mas pode variar para cada indígena. Para a xamã, ao ser pintar com o grafismo referente à cobra, além de revigorada, sente que esta lhe proporciona novas visões.

### **Dona Nena Francisco**

Dona Nena Francisco, anciã nascida na aldeia Bananal, em 30 de outubro de 1946, Terra Indígena Taunay/Ipeque, é casada com ex-cacique Valdomiro Francisco, com quem atualmente mora na aldeia Água Branca, com seus filhos e netos.

Como seu marido, a anciã também é reconhecida em nível estadual e nacional por ser militante indígena em busca de melhorias para sua comunidade. Dona Nena iniciou sua luta política na retomada da terra tradicional, sempre com muita garra, e como uma verdadeira guerreira também ajudou a criar a Organização de Conselho Terena e a Grande Assembleia do povo Terena, encontro que por sinal foi ela quem deu origem ao nome *Hanaiti Hó'únevo Têrenoé* (Grande Reunião Terena).

Hara koe hōmo ne senohiko. Mopoaxo koyeuko hōmo enomone ne hopuiti Yoko haraiti Yoko haraiti. Puhupui koeti.

Na verdade, a pintura das mulheres são de três tipos de cores: branca, preto e vermelho. E de forma circular.

*Dona Nena Francisco*

De acordo com o depoimento de Dona Nena, ao se referir sobre as pinturas das mulheres em forma circular e destacando as cores utilizadas, podemos entender que a pintura facial é para enfeitar, proteger e fortalecer a sua identidade. Na sua memória, ela traz consigo o seu grafismo predileto, que logo desenhou no chão, conforme se vê abaixo.

**Figura 10:** Ilustração do grafismo desenhado no chão - simboliza o peixe



Fonte: Imagem de trabalho de campo – maio de 2019. Autor: Gilson Tiago

Podemos observar que este desenho geométrico é o princípio para ilustrar diversos grafismos, por isso ele é tão importante na pintura corporal, sendo muito utilizado entre os Terena, além de ser uma ilustra-

ção graciosa, que encanta qualquer pessoa, seja indígena ou não indígena. Na nossa visão, o grafismo que simboliza o peixe também representa o alimento que se multiplica cada dia em nossa vida.

Diante o exposto acima, encontramos algo parecido com os parentes Waiãpi, em que a autora Dominique Gallois afirma que:

Os padrões aplicados no corpo são escolhidos e combinados conforme o gosto de cada um: homens e mulheres pintam e se pintam. Por esta razão, nunca dois desenhos, ou dois corpos pintados, apresentam a mesma associação de motivos, criando-se composições infinitas a partir dos mesmos elementos básicos. (GALLOIS, 1985, p. 60).

Sendo assim, podemos afirmar que, como os Waiãpi, o povo Terena utiliza da imaginação para ampliar os desenhos, partindo dos elementos básicos como apresentado na fala de Dona Nena.

É perceptível a grande importância que as pinturas terena têm na vida dos integrantes dessa sociedade quando aplicada em seus corpos. Mesmo incorporando desenhos geométricos de outros parentes, elas se tornaram algo indispensável atualmente para os Terena, seja nos movimentos sociais ou em suas festividades, pois, como nos diz Regina Müller ao descrever sobre a pintura praticada pelos Asuriní, “[...] diferentes motivos decorativos aplicados no corpo e nos objetos, revelam o estilo dessa sociedade, onde princípios de entendimento são codificados e transmitidos através da arte” (MÜLLER, 1985, p. 22).

O grafismo dos Asuriní possui forma distinta de acordo com cada parte do corpo e de cada idade. Isso não ocorre na pintura corporal terena, em que o mesmo grafismo pode ser utilizado desde criança até a idade adulta ou por idosos. Porém, assim como os Asuriní, os Terena possuem pinturas simétricas codificadas através da arte pintada em suas faces, braços, pernas e tronco, que transmitem o que estão desejando e os encoraja

a buscar seus direitos, como, por exemplo, em dias de retomada. E apesar de cada pessoa escolher a sua pintura, todos os Terena estão interligados com o mesmo objetivo e um só pensamento irradiado em todo povo.

### Considerações finais

O povo Terena, em sua caminhada, vem deixando a sua marca inesquecível e única: a raiz de sustentação que une uma nação e que a diferencia das demais e que permite o laço social e fraternal. É a união dos seus membros, na língua e na arte. A expressão oral, que é falada aos seus faz vibrar os sentimentos e a valorização. Também conduz às mensagens com maior clareza, seja na alegria ou no momento de dor, e das conquistas, ou na derrota. Porém, a etnia Terena sempre avança.

Os Terena têm passado por diversas dificuldades para guardar as suas ricas pinturas e cores primordiais, além de dificuldade de preservar a língua materna por passar um histórico de perda das suas terras, escravidão e supressão de suas práticas culturais.

É uma decisão ou opção, na maioria das vezes assumida como defesa e para resguardar-se a si e seus descendentes da discriminação imposta pelo não indígena e por governos que decidiram negar o valor e a importância das línguas indígenas e de sua arte, atribuindo a elas um sinal de atraso. Assim, também ocorreu com relação às crenças, usos, costumes e, de modo geral, com toda a sua expressão cultural preservada por séculos.

Por esse motivo, a fala dos anciões e de jovens militantes indígenas é importante por se encaixar no tema abordado nesta pesquisa, e mesmo com muita dificuldade, conforme apresentado, trouxe muita preocupação e angústia na busca de oferecer o melhor que estivesse ao alcance da pesquisa, bem como buscar sustentação para reavivar, entre as cinzas, os valores apagados pela queima da cultura. *Abrasa viva*, porém, permitiu que todo esse processo e conhecimentos pudessem ser resgata-

dos de alguma forma, a despeito do desprezo e discriminação da sociedade envolvente. O povo Terena, em uma visãoêmica, possui três alicerces da sustentabilidade cultural, que são: Saberes, Ação e a Visão.

## Referências

AMPUERO, R. A. T. **O grafismo corporal dos Asurini do Koatine-mo**: preservação cultural de um povo indígena. 2007, 102 p. Dissertação (Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional). Universidade de Taubaté. 2007.

GALLOIS, D. T. Waiãpi: representando o mundo sobrenatural. *In*: FUNARTE (org.), **Arte e corpo**: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985. p. 59-66.

GOMES, L. S. Do cru: a vida oculta da cerâmica terena. **Tellus**, Campo Grande, MS, ano 16, n. 31, p. 163-180, jul./dez. 2016.

GRUPIONI, D. F. **Arte visual dos povos Tiriyó e Kaxuyana**: padrões de uma estética ameríndia. São Paulo: Iepé, 2009.

KIGA, N. L. M. Grafismo Boe Bororo: reflexões antropológicas a partir das performances de gênero. **IV SIMPÓSIO DE GÊNERO E SEXUALIDADE**. Campo Grande, maio de 2019.

MÜLLER, R. P. Abstracionismo geométrico na pintura corporal. *In*: **Arte e corpo**: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985. p. 21-26.

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

OLIVEIRA, R. C. de. **Urbanização e tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de classe. São Paulo: Cortez, 1989.

RIBEIRO, M. M. **Grafismo indígena influência grafismo corporal.** Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura. Departamento de Artes Visuais do Instituto de Artes da Universidade de Brasília. Brasília: UnB, 2012.

VIDAL, L. B. (org.). **Grafismo indígena:** estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP; EDUSP, 2000.

VIDAL, L. B. Ornamentação corporal entre grupos indígenas. *In: Arte e corpo:* pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985. p. 15-19.

# ESCOLA EJIWAJEGI: SUA FORMAÇÃO E RELAÇÕES DENTRO DA ALDEIA ALVES DE BARROS

Gilberto Pires

Antonio H. Aguilera Urquiza

## Introdução

Este texto é resultado da pesquisa de mestrado realizada entre os anos de 2017 e 2019, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFMS), a qual a etapa de campo aconteceu na Terra Indígena Kadiwéu, mais especificamente na aldeia Alves de Barros, localizada no município de Porto Murtinho, MS, com o objetivo de entender a histórica da escola indígena *Ejiwajegi* e suas relações sociais assim como outros movimentos simbólicos dentro da aldeia em relação à escolarização. A ideia foi entender como os indígenas foram se apropriando da escola do não índio, tornando-a um espaço de uma educação escolar indígena voltada para os interesses da comunidade. Como se diz na Antropologia, foi a tentativa de uma pesquisa de caráter *êmico*, ou seja, a partir do olhar de dentro, em que o pesquisador também faz parte do contexto estudado.

## ***Ejiwajegi*: Terra Indígena Kadiwéu**

A Terra Indígena Kadiwéu é formada por seis aldeias, são elas: Alves de Barros, Campina, Córrego do Ouro, São João, Tomázia e Barro Preto. Segundo dados registrados em diversos trabalhos e órgãos, localiza-se na porção oeste do estado de Mato Grosso do Sul, entre os paralelos 20°10'41,4"S e 21°03'10,1"S e os meridianos 56°55'36,5"WGr e 57°50'48,5"WGr, inserida em terras do Município de Porto Murtinho.

É um território que possui divisas a partir de recursos naturais como a Serra de Bodoquena a leste, o rio Nabileque a oeste, ao norte o rio Niutaca, e, ao sul o rio Aquidaban, e ainda o rio Paraguai. Conta com um

território demarcado, homologado e registrado - CRI e SPU (Decreto 89.578 - 25/04/1984), com aproximadamente 530 mil há. No entanto, parte desse território está em mãos de arrendatários, cujo processo de reintegração de posse corre na Justiça Federal, desde os anos de 1980. Parte dessas fazendas foram retomadas por guerreiros Kadiwéu no final de 2017 e voltaram a fazer parte do território desse povo.

A versão mais comum diz que o território é reconhecido como sendo fruto de doação do imperador do Brasil, D. Pedro II, e como reconhecimento pela participação na guerra do Brasil contra Paraguai. A outra versão é de que a primeira posse desse território foi fruto do tratado de paz estabelecido entre o representante da Coroa portuguesa e a liderança do povo Kadiwéu no final do século XVIII, com a intenção de colocar fim aos constantes ataques às expedições e frente à impotência dos exércitos de Portugal e Espanha conseguirem dominar este povo. Novamente, nos dois casos, foi reforçado o reconhecimento dos guerreiros indígenas como motivação para a posse dessa terra.

Não podemos deixar de reconhecer a importância da domesticação dos cavalos feita por este povo, o que gerou uma grande diferença na forma de defender seu território contra espanhóis e portugueses e garantir sua autonomia. Se os povos ameríndios tivessem tido esta mesma oportunidade, na ocasião da chegada dos europeus, a história teria sido outra.

Na página do Instituto Socioambiental, há um texto que fala rapidamente da história do território:

Os espanhóis colonizadores chamaram de Mbayá (termo provavelmente de origem Tupi) aos Guai-kurú (nome também de origem Tupi) dos quais descendem os Kadiwéu. Com origem no lado ocidental do rio Paraguai, parte dos Mbayá atravessou, no século XVII, para a banda oriental. Com a pressão das frentes colonizadoras, deslocaram-se mais para o norte e os que ainda não tinham migrado para les-

te do rio o fizeram no final do século XVIII. Nessa época, o seu território estendia-se das serras que separam os rios Paraná e Paraguai até mais além da latitude de 18° sul (ISA, 2019).

A acomodação dos Kadiwéu no território atual aconteceu definitivamente após a Guerra da Tríplice Aliança (1864 a 1870). Atualmente, são seis aldeias dentro do território, e cada delas possui sua própria história de constituição, sendo a mais antiga e maior de todas a aldeia Alves de Barros, que exerce o papel de aldeia central de toda a Terra Indígena Kadiwéu. Conhecida por alguns por aldeia Bodoquena, localiza-se no nordeste do território, ao pé da Serra da Bodoquena, vizinha à aldeia Campina, que fica já no alto da serra.

Com uma população de aproximadamente de 1000 pessoas, a mais populosa e que concentra a maior quantidade de equipamentos públicos: escolas (de nível fundamental e médio), posto de saúde, posto da FUNAI, centro cultural, sede da AMAK (Associação das Mulheres Artistas Kadiwéu), dentre outros.

Segundo os estudos linguísticos de Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986), o povo Kadiwéu linguisticamente vem da família Guaicuru. No entanto, vale aqui comentar, que o termo *Guaicuru* não deve ser utilizado para fazer referência a este povo, pois entre os Kadiwéu esta denominação não é aceita por ser um nome pejorativo dado pelos Guarani, inimigos históricos, que quer dizer “*bunda feridenta*”, muito provavelmente pelo histórico do povo Kadiwéu de se transportar utilizando o cavalo. Nos dias de hoje os Kadiwéu se autodenominam de *Ejiwajegi*.

Mesmo o termo *Ejiwajegi* também sofre alguma contradição, pois, segundo relatos dos anciões da aldeia Alves de Barros, não se sabe de onde foi tirado que *Ejiwajegi* significa “homens da palmeira”, como afirmado de maneira equivocada por alguns pesquisadores não indígenas. Assim, não há consenso quanto ao significado desse termo, pois

conforme Silva (2015), o termo antigo era *Eyiguayegi*, ligeiramente diferente e, portanto, com outro significado em relação à *Ejiwajegi*.

Os Mbayá autodenominavam-se *Eyiguayegi*,<sup>2</sup> que em língua portuguesa significava gente da palmeira *eyuguá*. A referida palmeira, também conhecida como carandá (*Coperniciacifer*), representava um bem substancial e era um destaque quantitativo expressivo na paisagem do habitat étnico, portanto, fundamental para o grupo (SILVA, 2015, p. 277-278).

A versão mais aceita para os *Ejiwajegi* é que sempre foi firmado que desde sua criação foram escolhidos para ser o povo do criador. Assim, *Ejiwa* é “o lugar de pureza” e *jegi* “de onde vim”. Está lógica é a mais correta para se pensar o nome deste grupo étnico.

### **Os *Ejiwajegi* e sua organização social**

A organização social *Ejiwajegi* conseguiu sobreviver a todos os tipos de ataques de outras sociedades indígenas e não indígenas, antes e depois do começo da colonização. Possui um sistema hierárquico que, segundo o grande antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1976), apresenta-se como um caso único na etnologia dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul.

Os Kadiwéu, conforme a tradição, são divididos em um sistema de castas: o nobre, que deve ser senhor da mais pura linhagem, que veio conforme a criação, não podia casar-se com outras linhagens ou mesmo com outras raças étnicas a não ser de uma da mesma linhagem. Já o grupo dos *Gootegi*, estes são puros, mas para eles, é permitido que se casem com outras linhagens, ou até mesmo com pessoas de outras etnias, o que não seria um problema, pois era permitido. Seguindo o escalão, vem à casta dos guerreiros: sempre é separado um menino de boa aparência de

---

<sup>2</sup> Os Kadiwéu, na atualidade, autodenominam-se *Ejiwajegi* (lê-se “edjiúadjegui”). Cf. DICIONÁRIO DA LÍNGUA KADIWÉU (2002, p. 42).

linhagem pura para ser chefe de frente de guerra; ele quase que não vive sua própria infância, porque desde menino vai sendo preparado para ser um líder guerreiro, o principal do seu povo, chamado de *Napoa Genigi*.

Antes de chegar na última casta, existe um amigo especial dos nobres que pode ser de alto ou baixo escalão chamado de *Nimeedi*. Este seria talvez um amigo especial que conforma um laço que passa de pai para filho, uma gratidão infinita daquela família. Por fim, no último nível, vem o cativo, pessoas de outras etnias, trazidas ainda crianças, que, às vezes, no decorrer de uma batalha, eram abandonadas no meio do tumulto, e que, segundo informação, não podiam ser deixadas à mercê da própria sorte. Essas crianças eram levadas para serem criadas pelas esposas dos guerreiros.

Uma questão bastante importante, nesse ponto, acerca da figura do cativo: não dá para comparar com um *escravo* de um não indígena, porque ali passaria por um sistema muito rigoroso, tratado às vezes como coisa/objeto, além dos castigos físicos recebidos. O cativo para o *Ejiwajegi* tem uma diferença muito grande, pois é tratado como da família; por exemplo, podia mamar no seio da sua senhora se fosse necessário, viver uma vida de membro da família, sem passar por maus tratos, ou constrangimentos de humilhação, por exemplo. A única exigência é de servir o seu senhor, cuidar dos animais, banhar o cavalo após uma caçada ou outra atividade do seu senhor. Poderia até, se tiver sorte, casar-se com o/a filha(o) do seu senhor, se ambos estivessem apaixonados.

Neste sentido, podemos afirmar que a “questão das relações interétnicas parece ter sempre ocupado os Kadiwéu e essa preocupação se reflete, por exemplo, no mito de criação, cujas versões coletadas não só evidenciam o caráter das relações interétnicas assimétricas, mas contextualizam, também, o surgimento dos não índios” (SILVA, 2014, p. 100).

Nesse sentido, Schaden (1989, p. 68; *apud* SILVA, 2014, p. 100) chega a afirmar que:

Várias são as versões que possuímos da gênese Kadiwéu. As diferenças entre as variantes são por vezes consideráveis. [...] Em todas elas salienta-se uma ideia fundamental: a de que os Kadiwéu foram criados para dominar os outros povos. [...] O problema das relações intertribais parece ter preocupado desde sempre o espírito Kadiwéu. E o mito da criação é como uma pauta pela qual se moldam essas relações.

Os anciões sempre relataram sobre a presença de outros grupos étnicos entre os Kadiwéu, mas nunca falaram com falta de respeito, ao contrário: sabem da importância desses grupos, os motivos que os levaram ao convívio interétnico e inclusive para mantê-lo forte. A respeito dessa relação entre os Kadiwéu e os demais povos, afirma Silva (2014) que:

Os grupos que conviveram com os Kadiwéu na Reserva, ao longo do tempo, foram principalmente os Terena e os Kinikinau, além dos Guarani-Kaiowá e dos Ofayé, que tiveram curta passagem pelas terras dos Kadiwéu entre as décadas de 1970 e 1980. Apesar do caráter das relações mantidas pelos Mbaya-Guaikuru com outros grupos étnicos — historicamente baseadas na dominação, convívio e troca de favores e obrigações — houve a incorporação de membros de inúmeras outras sociedades indígenas em meio aos Kadiwéu, notadamente os Chamacoco. (SILVA, 2014, p. 100)

Atualmente ainda existe essa influência das “misturas” na forma de organização social entre os Kadiwéu, sobretudo, podemos perceber algumas famílias mais influentes e importantes dentro da aldeia, em detrimento de outras que nunca chegaram a alcançar postos de comando. Mesmo constatando que as relações entre as parentelas é um elemento fundamental para a continuidade da cultura e manutenção da identidade deste povo, podemos dizer que aquela classificação hierárquica de antigamente não é mais tão rígida e rigorosa.

Os Kadiwéu, como observamos nos relatos da comunidade, nunca deixaram sua nobreza, mesmo após as frequentes mudanças de

políticas indigenistas no nosso país. O povo *Ejiwajegi* continua se organizando conforme suas necessidades, conforme suas parentelas, suas lideranças, políticas internas e externas da comunidade.

A organização social continua com suas particularidades e importância, diferente entre as várias aldeias da terra indígena Kadiwéu, e também diferente entre as famílias da própria aldeia Alves de Barros, mas todos em busca do mesmo objetivo: fortalecimento da cultura e da luta do povo.

### **A construção da educação escolar na Terra Indígena Kadiwéu**

Como todos os que iniciam do nada, a escola indígena Kadiwéu não foi diferente, pois a escola não foi inventada pelos povos indígenas, a educação escolar foi algo que veio de fora, dos não indígenas. Tradicionalmente falando, as maneiras de aprender sobre o mundo sempre se pautaram na oralidade das histórias dos antigos e no aprendizado do fazer concreto das atividades do dia a dia.

O professor Gilberto Pires relatou que quando era criança, lembra-se dos ensinamentos práticos de seu pai, de coisas mais simples do cotidiano, dos antepassados, mitos e histórias recentes das conquistas do povo *Ejiwajegi*. Nesse sentido, o considera um professor, e o aprendizado era no ouvir, olhar e na prática do dia a dia, conforme as circunstâncias favoreciam; aquilo que os teóricos chamam de “pedagogia indígena”.

No entanto, hoje, além do jeito próprio de transmitir os conhecimentos para as novas gerações, foi introduzida a escola, carregada com todos os significados e peso histórico no processo de “civilização” dos povos indígenas.

Segundo relatos dos professores, o começo da Escola *Ejiwajegi* foi árduo, muitas pessoas tentaram alfabetizar os indígenas não por que se preocupavam com a vida das pessoas do povo, mas, em grande parte,

em nome da “inclusão dos silvícolas ao modo de vida civilizado” (civilização européia). Ou seja, a escola era vista como o espaço privilegiado para “civilizar” o índio, negando sua cultura ancestral e impondo a língua portuguesa e os currículos do *ecalailegi* (não-indígena), eurocêntrico. A mesma escola do *ecalailegi*, era levada para aldeia, inclusive com os mesmos métodos repressivos de proibições do uso da língua materna.

Tudo começou por volta do ano de 1954, quando o SPI – Sistema de Proteção ao Índio, chegou se instalando na antiga aldeia Nalique<sup>3</sup>. O chefe de posto, como era chamado o senhor Vitorino Nunes de Oliveira, nesse ano, abriu uma sala de aula em que sua esposa, Dona Ireni Moreira de Oliveira, atuava como professora. A mesma fora alfabetizada pelo marido e, ao chegar à aldeia, se tornara a primeira professora dos Kadiwéu, na aldeia onde o Posto do SPI estava instalado.<sup>4</sup>

Portanto, a primeira professora da escola da Terra Indígena Kadiwéu, acompanhando o contexto histórico que a região vivia, tinha a função de fazer cumprir a ocupação feminina de um chefe de posto na área indígena. Como o Sr. Olivar (filho de Vitorino e Ireni) afirma ao ser perguntado sobre a formação da sua mãe para atuar como professora:

- O senhor lembra a formação da mãe do senhor? Ou ela não tinha formação como professora? [Gilberto]

Para o senhor ter uma ideia, a minha mãe ela foi nos anos 50... 49 por aí, ela foi aluna do meu pai, em Amambai. Meu pai em Amambai ele era professor do extinto SPI, mas com a falta de uma chefia lá em Amambai, no Posto Indígena Benjamin Constant, o meu pai assumiu, nos anos 50, o Posto Indígena Benja-

---

<sup>3</sup> A aldeia Nalique já não existe mais. Em seu lugar vive apenas a família do Sr. Nestor Rufino, que a mantém em um sistema próximo ao de uma administração de fazenda de criação de gado.

<sup>4</sup> As informações desse parágrafo sobre o Sr. Vitorino Nunes de Oliveira e sobre a Sra. Ireni Moreira de Oliveira foram obtidas após conversa realizada com o filho do casal, Sr. Olivar Brasil Moreira de Oliveira, servidor da FUNAI.

min Constant...e aí...logo naquela época, a minha mãe era aluna dele...tanto os índios como o pessoal daquela região ali. Com o tempo, o meu pai acabou casando com a minha mãe. Então a minha mãe era leiga, eu imagino que a minha mãe tinha no máximo a antiga admissão ou coisa assim, mas não era graduada.

A escola nesse primeiro momento era baseada em um ensino muito simplista, basicamente a alfabetização em língua portuguesa e os rudimentos da matemática (decorar a tabuada e aprender as operações básicas). Dessa forma, a escola não tinha a menor preocupação em valorizar nenhum dos elementos da cultura e dos saberes do povo Kadiwéu:

Bom, os alunos que eu me lembro de momento, aqui... era o Hermínio... era o finado Crispím Pereira, o Martinho, o Davi... Matechua, o Severiano Matechua...é, eu não sei, parece-me que a Dona Araci foi também aluna... é vários outros índios que eu não me lembro no momento.

- Qual o tipo de material que usava? [Gilberto]

O tipo de material que usava, ele era muito simples, ele era os livros de português, de geografia, de história, de matemática... usava-se muito, né... a tal da tabuada, pouco se falava em exercícios, porque naquela época a tal da raiz quadrada era difícil de introduzir entre os índios... basicamente era um ensino primário na época.

Entre outras mudanças que afetariam a escola, já na década de 1960, a sede do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mudou-se para a atual aldeia Alves de Barros, pois aglomerou-se algumas famílias Kadiwéu, que vinham de várias localidades, assim como de outras aldeias (principalmente das aldeias Nalique e Tomazia) já existentes na Terra Indígena, ou mesmo famílias que viviam em fazendas, ou ainda, nas cidades onde trabalhavam como peões em troca de comida ou de qualquer outra condição para a sobrevivência.

Em 1966, a Missão Evangélica, como era conhecido o trabalho missionário presbiteriano da Alemanha, com a intenção de levar a “pa-

lavra de Deus” (evangelização) através de projetos sociais, instalou-se na aldeia Alves de Barros. Em seguida foi feita uma parceria com o órgão indigenista oficial da época, o SPI, e em 1968, abriu uma sala de aula onde ensinavam sobre a religião, e ao mesmo tempo, ensinavam as crianças a ler e escrever. Nessa empreitada estava a professora Keila, a esposa do então primeiro missionário, senhor Gerard Kermam, conhecido como Pastor Geraldo.

Neste período foram criados vários projetos sociais em prol da comunidade, como, por exemplo: a quinta-feira era dia de troca, na sede da missão. A troca foi institucionalizada como a prática de usar o que havia em casa, desde artesanato, caça, fruta ou hortaliça, como moeda em troca de produtos industrializados (especialmente alimentícios) que vinham de fora da comunidade (como erva mate, óleo de soja, feijão, arroz, farinha, entre outros). Havia troca também, por roupa e agasalho em geral. A comunidade ainda estabelecia uma forma de troca com a missão, envolvendo o trabalho braçal, desbravando a serra da Bodoquena para abrir uma estrada que ligaria à cidade de Miranda. Esse trabalho braçal também era trocado por alimentos, ferramentas e roupas.

Em 1975, houve uma mudança de postura do órgão oficial: a FUNAI entendeu que a missão evangélica não poderia mais ter a sua sede dentro da comunidade. A estratégia do grupo evangélico para não perder a relação das trocas e da proposta de evangelizar o povo *Ejiwajegi* por meio delas foi comprar um pedaço de terra na linha divisória da Terra Indígena, no alto da Serra da Bodoquena, onde se encontra instalada até os dias atuais. O Pastor Geraldo e sua família foram embora e vieram outros missionários para substituí-los, mas, permaneceu só a dedicação ao trabalho evangelístico e com o atendimento à saúde indígena, a qual contava ainda com uma enfermaria<sup>5</sup>, mas, sem a continuidade das trocas.

---

<sup>5</sup> As informações sobre o trabalho da Missão Evangélica na Terra Indígena Kadiwéu foram obtidas em conversa realizada com o Pastor Gerard Kerman, em encontro realizado na sede da Igreja Uniedas da Aldeia Alves de Barros no mês de janeiro de 2017.

Com o fim da gerência da escola pela Missão Evangélica o serviço volta a ser oferecido pelo órgão indigenista oficial (havendo um período que a escola ficou sem funcionar por falta de professores), agora não mais o SPI e sim a Fundação Nacional do Índio - FUNAI. No entanto, a forma autoritária como essa educação era passada, fez com que a comunidade tivesse muito receio e desconfiança, tendo a escola como um espaço de opressão e de sofrimento. Pode-se dizer que essa mudança na gerência do estabelecimento escolar significou na época um retrocesso, tanto na qualidade do que era ensinado, como nas relações entre alunos e escola.

Desde então a educação passou por um período árduo e difícil, novamente com a falta de professores. Um total abandono, até que a FUNAI contratou para a função, no ano de 1978, duas jovens recém-formadas, que atuaram até 1982, quando saíram por reclamações de indígenas. Talvez tenha sido nesse momento a primeira reclamação dos pais de alunos em prol da melhoria de educação Kadiwéu. As queixas eram, em grande parte, devido às práticas nada pedagógicas das professoras. Elas seriam muito violentas com os alunos, não economizando com castigos constantes, como puxões de orelha, deixar alunos de joelhos em pedrisco e colocá-los abraçados ao pé de um coqueiro expostos ao sol.

Podemos dizer que neste contexto, dentre muitas outras formas de torturas praticadas contra os alunos indígenas, às vezes, por motivos banais, seja por desobediência, seja por não compreender um determinado conteúdo, ou a língua portuguesa, o castigo ocorria por perversidade mesmo.

No terceiro semestre de 1982, por causa da interrupção das aulas, com a saída das professoras mencionadas, teve uma passagem rápida de um professor de carreira pela FUNAI, o senhor Noel Patrocínio, que até então ministrava aula na aldeia Buriti, dos Terena, no município de Dois Irmãos do Buriti-MS. A missão que veio executar era a

de fazer um exame final daquele ano na escola da Alves de Barros, que estava há meses parada por causa do fato anteriormente citado.

Em 1983, contrataram um jovem da cidade de Bodoquena, o professor João Baroni, que permaneceu por dois anos na escola. Em 1985, assume a sala de aula o chefe de posto da FUNAI, o senhor Ademir Ribeiro. Nesse período, no entanto, já havia uma articulação de preparar alguns jovens da comunidade para ministrar aulas, o que seria um fato inédito, pois até então, os professores foram sempre pessoas de fora da comunidade. A proposta, com anuência da liderança, foi de levar quatro jovens da comunidade para a capital paulistana, na sede do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), em frente da Praça da Sé. Entre os jovens indígenas estavam: Martina de Almeida, Marcelino Bernaldino, Maximino de Farias e Elizabeth da Silva.

Esse momento da formação dos primeiros professores do povo Kadiwéu foi muito importante para o processo de construção da escola indígena nos moldes que ela se apresenta hoje – tentando trabalhar conteúdos em diálogo com os saberes e conhecimentos tradicionais e com professores formados em várias áreas e já sem a participação de professores não-indígenas. Acima de tudo, a partir dessa experiência inicial, foi importante a tomada de responsabilidade pela escola, exercendo direito à autonomia de uma educação escolar indígena.

Maximino de Farias<sup>6</sup> faz a seguinte fala sobre a formação realizada pelo CTI em 1986:

Nós fomos com uma ONG que era o CTI... era o

---

<sup>6</sup> Entrevista realizada com o Sr. Maximino Farias pelo aplicativo eletrônico whatsapp em 12 de janeiro de 2019.

Centro de Trabalho Indigenista. No qual quem era responsável dessa ONG era a Maria Elisa Ladeira e o seu esposo Gilberto Azanha... e posteriormente também o Jaime Siqueira fazia parte desta ONG [...]. Nessa época nós fomos para lá e ficamos um mês... fazendo uma reciclagem pra aprender a dar aula pros anos iniciais, entendeu... na época era 1° série, 2° série, 3° série e 4° série... um curso digamos assim, né. Porque na época eu já tinha o Ensino Fundamental completo, o restante tinha apenas a 5° série e foi muito bom. Nós ficamos em São Paulo por um mês fazendo esse estudo, para depois retornar para a aldeia Alves de Barros e iniciar as aulas.

Maximino ainda ressalta que nesse período da formação dos novos professores, foi justamente o mesmo em que a FUNAI deixou de atender a educação na aldeia Alves de Barros.

Na época, quem deixou de dar aula e foi embora foram as duas [...].” Então assim que elas foram embora quem retomou fomos nós quatro que fomos para São Paulo fazer aquele curso. [...]

Quando nós voltamos, nós trabalhamos para o CTI, eles que nos pagavam... isso por um curto tempo de espaço, se não me engano por dois anos... posteriormente, quando o estado assumiu a escola da Alves de Barros na época, aí nós saímos do CTI e começamos a trabalhar pro estado.

Se não me engano, eu trabalhei dois anos para o estado também, aí veio todo aquele processo e veio o município.

Então, naquela época nós somos... digamos assim... os pioneiros, os professores pioneiros da aldeia Alves de Barros.

Relevante observar essa percepção da importância do momento em que viviam na época e, pela primeira vez, poder ver a possibilidade de assumirem a própria escola da aldeia, ou seja, por um lado perceber que os não-indígenas confiavam nos Kadiwéu, e por outro, perceber

que tinham todas as condições para assumir a escola.

Enquanto ocorria a formação e o preparativo dos jovens professores *Ejiwajegi* em São Paulo, as aulas continuaram na aldeia com a chegada de Cleuza Alcântara e Eva Fernandes Bernardo, dentre outros professores terena. A partir de então, a demanda dos alunos pela escola aumentou, assim como tinha aumentado a demanda para contratação de mais professores para outras aldeias. Nesse intervalo entre 1986 e 1988, passaram pela escola vários professores de baixa qualidade, cuja missão era apenas ensinar os indígenas a ler e escrever e assinar o nome em Português, sem expectativa de continuar os estudos para uma formação profissional, ou mesmo o Ensino Médio.

Nesse ritmo, à escola foi sendo levada, ora com os professores formados em São Paulo, ora com professores de fora, durante a década de 1990, sem grandes alterações, mas sempre aumentando a demanda dos alunos e com a ampliação das séries ofertadas. Assim, os anos 1990 ficaram marcados pelo aumento da quantidade de alunos, expansão das séries ofertadas e ampliação do espaço físico. O que não havia era uma proposta de formação inicial dos professores indígenas para assumir a escola, com exceção da experiência do CTI.

Entretanto, esse cenário começa a mudar no final dos anos 1990, com a chegada do professor Geovani José da Silva<sup>7</sup>, quando começa o processo de formação dos professores. Suas aulas despertaram o interesse dos jovens Kadiwéu em estudar.

Em dezembro de 1998 foi criada, por meio da Lei Municipal (n.º 1.149/98), a Escola Municipal Indígena “Ejiwajegi” – Polo, na aldeia Alves de Barros, e extensões da mesma nas aldeias Barro Preto (Exten-

---

<sup>7</sup> Entre os anos 1997 e 2004, o professor Giovanni José da Silva desenvolveu atividades como docente do componente curricular escolar História, dentre outros, nas séries finais do Ensino Fundamental (então 5ª a 8ª séries) e no Ensino Médio (Curso Normal de Formação de Professores Indígenas), criado em 2002.

são Barro Preto), Campina (Extensão Campina), São João (Extensão Aquidabã) e Tomázia (Extensão Tomázia). Conforme José da Silva (2014), no início de 1999, com ajuda do professor Giovani, organizou-se o primeiro quadro curricular, com a inclusão de língua indígena como um dos componentes curriculares obrigatórios. Uma das metas de curto prazo estabelecida pelos indígenas foi o afastamento de todos os professores não índios dos anos iniciais do Ensino Fundamental.

O maior problema a ser enfrentado nesse momento de transição foi o fato de que a maioria dos candidatos indígenas apresentados pelas próprias comunidades para ocupar vagas de professor não tinha formação mínima adequada para exercer as funções no magistério.

A instalação das séries finais do Ensino Fundamental na Escola Municipal Indígena “Ejiwajegi” – Polo, a partir do ano 2000, colocou, entretanto, um impasse para o povo Kadiwéu, pois ao mesmo tempo em que queriam ver crianças, adolescentes e jovens estudando na própria aldeia Alves de Barros, os pais e mães das crianças não abriam mão de que seus filhos fossem ensinados por professores habilitados. Naquele momento, alguns indígenas já haviam concluído o Ensino Fundamental e a solução encontrada foi a contratação de professores não índios.

No início de 2000, o professor Giovani, acompanhado pelo sociólogo e professor José Luiz de Souza, oriundo do município de Santo André, estado de São Paulo, iniciou os trabalhos pedagógicos com duas turmas de 5ª série do Ensino Fundamental, que totalizavam, em conjunto, 54 alunos indígenas.

No ano de 2002, com a coordenação do professor Giovani, foi possível implantar o projeto de formação para o magistério in-

---

<sup>8</sup> Rosaldo Albuquerque e Inácio Roberto.

<sup>9</sup> Gilberto Pires, Laércio Barboza Vitor, Guilherme da Silva Pinto, Osmar Francisco, Jurandir Faustino, Juciney da Silva Rufino, Martina de Almeida, Valciso Souza da Silva, Valmir Almeida, Celestino Marcelino, Juvenil Cruz e Valdomiro Marcelino.

dígena Kadiwéu e Kinikinau na aldeia Alves de Barros. No final de 2004, conseguiram formar dois Kinikinau<sup>8</sup>, doze Kadiwéu<sup>9</sup>, dois Terena<sup>10</sup> e uma não indígena<sup>11</sup>. Dessa turma, a grande maioria continuou estudando e hoje tem nível superior e, o mais importante, continuam ministrando aulas nas escolas Kadiwéu.

### **A Escola Ejiwajegi e suas relações dentro da Aldeia Alves de Barros**

A escola Ejiwajegi, assim como as outras escolas localizadas no território Kadiwéu, acompanham o calendário escolar do município de Porto Murinho. O calendário abarca as datas comemorativas de cada aldeia, sendo que em algumas ficam nítidas as separações de cunho político, social, religiosa, de parentesco ou qualquer outro aspecto do convívio de dentro da comunidade, mas existem algumas datas que proporcionam a união de todos, independentemente das diferenças entre os seus membros, como as semanas culturais e apresentações folclóricas, em gincanas com arco e flecha; melhor estilo montando a cavalo; desfile de jovens e crianças; cabo da paz; futebol; dança de *gogué* (uma apresentação de várias músicas tocadas com flauta e tambor feitas artesanalmente).

Os educadores obedecem ao cuidado familiar de cada aluno e suas limitações. “Os limites são, assim, determinados especialmente e não moralmente: correspondem às distâncias que a criança pode ou não percorrer, determinados pela preocupação dos cuidadores com sua saúde e integridade física” (JOSÉ DA SILVA, 2014, p. 133-134).

Dentro das aldeias que possuem a escola indígena normalmente é difícil separar as datas ou eventos da comunidade ou pertencentes à cultura, sem interferir na escola. Ela atua como um espaço de fronteira, ou

---

<sup>10</sup> Solange Félix Farias e Gidião Gabriel Reginaldo.

<sup>11</sup> Marina Jara.

seja, elementos das duas culturas se encontram na escola. Isto posto, utilizamos a metáfora e conceito teórico de contato de Fredrik Barth (2000), em seu texto clássico “Grupos étnicos e suas fronteiras”, compreendido e aplicado por Tassinari (2001), como sendo compatível com a realidade e a prática da escola indígena na atualidade. Por isso, a comparação entre a escola e a serra, como sendo espaços de trânsito entre os conhecimentos tradicionais Kadiwéu e os conhecimentos da sociedade ocidental.

Tassinari (2001) define essa concepção de escola como fronteira da seguinte forma:

Localizada no encontro da Antropologia com a Educação, a escola indígena, como todo processo de ensino, também intermitente de intercâmbio entre prática/teoria. É também um espaço de encontro entre dois mundos, duas formas de saber ou, ainda, múltiplas formas de conhecer e pensar o mundo: as tradições de pensamento ocidentais, que geraram o próprio processo educativo nos moldes escolares, e as tradições indígenas, que atualmente demandam a escola indígena em situações intersticiais, sugiro ser fértil considerá-la, teoricamente, como “fronteira”, o que poderá ser extremamente útil para compreender melhor seu funcionamento, suas dificuldades e os impasses provocados pelas propostas de “educação diferenciada” (TASSINARI, 2001, p. 46-47).

Assim, podemos pensar a escola indígena, e neste caso, a escola kadiwéu como um espaço de intercâmbio, de interconexão entre as realidades de dois mundos culturais distintos: o mundo kadiwéu tradicional e o mundo moderno ocidental.

Neste sentido, Aguilera Urquiza (2006), seguindo a definição da autora anteriormente citada, completa:

No contexto das rápidas mudanças socioculturais em que vivemos, onde as sociedades são cada vez mais multiculturais e híbridas, tentar ver a escola

indígena como uma realidade estática é o mesmo que retornar aos erros do passado, em que nós, os “não-índios” propusemos o que achamos que era melhor para eles. Agora é uma questão de pensar a escola dentro da dinâmica da cultura, como mais um elemento neste jogo de inter-relações, onde o purismo não existe, se não apenas o hibridismo misturado com tradições e práticas historicamente consolidadas e ao mesmo tempo modificadas por outras práticas (AGUILERA URQUIZA, 2006, p. 283).

A escola é a comunidade, e a comunidade é a escola. Os Kadiwéu não separam uma da outra, como é feito entre os não indígenas. A escola não é apenas um espaço físico onde os professores vão simplesmente ministrar aulas e os alunos vão estudar, mas é um lugar de referência dentro da comunidade, de relações, de encontro das pessoas, que é cuidado por todos.

Um espaço que antes não fazia parte da cultura tradicional, que foi de difícil inserção naquela comunidade, pois, antes a educação tradicional indígena era ao redor da fogueira, durante a noite ou de manhã, os professores eram os anciões, que nunca usaram uma casa fechada, com fileiras de carteiras, com giz e quadro negro para ilustrar seus conhecimentos aos seus alunos. Foi difícil de aceitar ou de despertar o interesse por essa maneira de escola de hoje. Todas as comunidades, desde sempre, têm um interesse comum do conhecimento educacional, mesmo que seja só para manter a sobrevivência no mundo em que vive.

Nesse sentido, já dizia Luciano (2011, p. 74): “Processos educativos são inerentes a qualquer sociedade humana, pois é por meio deles que produzem, reproduzem e difundem seus conhecimentos e valores para garantir sua sobrevivência e continuidade histórica”.

Então, para a comunidade indígena, a escola não é só em forma física ou local de aprendizagem, na verdade, a escola tornou-se “(...)

uma porta aberta para outras tradições de conhecimentos, por onde entram novidades que são usadas e compreendidas de formas variadas” (TASSINARI, 2001, p. 50). Até o sinal de *wi-fi* chegou primeiro na escola da aldeia, e as crianças e adultos ficam por horas no entorno da escola para conseguir conexão de internet.

Hoje em dia a busca pela melhoria de vida de muitos indígenas que vivem na Alves de Barros passa pela escola indígena, mais uma “arma” para a existência e resistência do modo de ser Kadiwéu. A escola é um templo sagrado que mostra o caminho do novo saber e que gera empregos para os indígenas de dentro da comunidade. Sobre o tema, citamos Luciano (2011):

A forma que hoje trabalhamos é para o Estado aceitar o índio da forma que ele é, mas também vivendo a sociedade atual, do progresso, da modernidade, com respeito à cultura e à vida moderna. Quando os índios têm dinheiro em mão eles procuram suprir suas necessidades comprando suas ferramentas de trabalho, coisas para sua casa, eles não têm ambição de enriquecer, eles querem se manter com o seu trabalho. (LUCIANO, 2011, p. 132)

Luciano (2011) descreve que os povos indígenas querem fazer a sua pesca, caça e coleta, junto com a agricultura, pecuária e turismo, atividades que sejam sustentáveis sem agredir a natureza. E para executar essas atividades precisam de mão de obra qualificada. Neste ponto, querem juntar os conhecimentos tradicionais com o ocidental. Os Kadiwéu buscam qualificação profissional através da educação escolar, que se adéque às especificidades de seu povo. “Processos educativos são inerentes a qualquer sociedade humana, pois é por meio deles que produzem, reproduzem e difundem seus conhecimentos e valores para garantir sua sobrevivência e continuidade histórica” (LUCIANO, 2011, p.74).

## **Considerações Finais**

Todo esse trabalho realizado nada mais foi do que tentar compreender melhor a história e o significado da escola para a aldeia Alves de Barros. Procurar fazer um exercício de historiar a escola kadiwéu, registrar a visão do interior ao exterior, sobre o modo de ser e a educação kadiwéu e suas fronteiras, indicar pontos fortes e fracos, como a valorização da cultura, como a própria língua materna, através dos conhecimentos tradicionais indígenas.

Inicialmente, falamos do povo *Ejiwajegi*, suas origens, organização social, a descrição do território kadiwéu, especialmente, a aldeia central, a Alves de Barros. Explanamos um relato histórico de como se instalou na aldeia a Escola *Ejiwajegi*, levantamos pontos importantes de como aconteceu a contribuição dos professores não indígenas, mas principalmente como foi importante ter professores kadiwéu saindo da aldeia em busca de uma formação e voltando para assumir seus postos de professores na escola.

Assim, podemos enfatizar que esse processo histórico de formação, imbricado em um primeiro momento, sem significação pela mão do branco, vai ganhado nuances do que é o preceito da educação escolar indígena, feita pelos *Ejiwajegi* e para eles, invocando todo o sentido de se educar que dão à sua cultura, tornando a escola não somente o centro físico da aldeia, mas o centro de convergência de suas realizações.

## Referências

AGUILERA URQUIZA, A. H. **Educación e Identidad en el contexto de la Globalización**. La Educación Indígena Bororo frente a los retos de la Interculturalidad. Tese de Doutorado em Antropologia. Salamanca: USAL, 2006.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000.

BERGAMASCHI, M. A.; MEDEIROS, J. S. História, memória e tradi-

ção na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 30, n. 60, p. 55-75, 2010.

BERGAMASCHI, M. A.; DOEBLER, M. B.; BRITO, P. Estudantes Indígenas em Universidades Brasileiras - um estudo das políticas de acesso e permanência. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos RBEP-INEP**, v. 99, p. 37-53, jan./abr. 2018

BOGGIANI, G. **Os Caduveo**. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975.

COHN, C. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 485-515, jan. 2005.

FRIC, P.; FRICOVA, Y. (org.). **Guido Boggiani Fotograf**. Praga: Nakladatelstvi Titanic, 1997.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Povo Kadiwéu**. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kadiw%C3%A9u>. Acesso: 28 fev. 2019

JOSÉ DA SILVA, G. **A construção física, social e simbólica da Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história**. 2004. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Dourados, 2004.

JOSÉ DA SILVA, G. Os Kadiwéu e seus etnógrafos de além do Atlântico: História e Antropologia nos séculos XIX e XX. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. Paulo, julho 2011.

JOSÉ DA SILVA, G. **Kadiwéu: Senhoras da Arte, Senhores da Guerra**. Curitiba: Editora CRV, 2011.

JOSÉ DA SILVA, G. De Mbayá-Guaikurú a Kadiwéu: uma sociedade de artistas e guerreiros. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle

(org.). **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura, transformações sociais.** Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. p. 277-286.

JOSÉ DA SILVA, G. **A Reserva Indígena Kadiwéu (1899-1984):** memória, identidade e história. Dourados: Ed. UFG, 2014.

JOSÉ DA SILVA, G. Indígenas Kadiwéu na História e no ensino de História (1997-2004): uma radical experiência de alteridade. **ANAIS ELETRÔNICOS DO XXII ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-SP;** Santos, 2014.

JOSÉ DA SILVA, G.; LACERDA, L. T. A educação escolar indígena em perspectiva histórica: os Kadiwéu e a “pedagogia da violência” (segunda metade do século XX). **ANAIS DO CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO.** Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos.** Lisboa: Edições 70, 1996.

LUCIANO, G. J. S. **Educação para manejo e domesticação do mundo.** Entre a Escola Ideal e a Escola Real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de Doutorado. Brasília: UnB. 2011.

OLIVEIRA, R. C. **Do índio ao bugre – o processo de aculturação do povo Terena.** São Paulo: Martins Fontes; 1976.

PECHINCHA, M. T. S. **Histórias de admirar:** mito, rito e história Kadiwéu. Mestrado em Antropologia; orientação: Julio Cezar Melatti; Brasília: UnB, 1994.

RIBEIRO, D. **Os Índios e a Civilização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

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

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SANCHEZ-LABRADOR, J. **El Paraguay Catolico**. Buenos Aires: Coni Hermanos, 1910.

SIL. **Dicionário da Língua KADIWÉU**, Cuiabá, 2002.

SIQUEIRA JUNIOR, J. **Esta terra custou o sangue de nossos avós**: a construção do tempo e espaço kadiwéu. 1993, 290 p. Dissertação – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

SIQUEIRA JUNIOR, J. **Educação Kadiwéu**. São Paulo, 1987. (mimeografado).

SIQUEIRA JUNIOR, J. **Arte e técnicas kadiwéu**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

TASSINARI, A. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. *In*: LOPES DA SILVA, A.; LEAL, M. K. F. (org.). **Antropologia, História e Educação** – A questão indígena e a escola. São Paulo: Global, 2001; pp. 44-70.

# GRAFISMO BOE COMO MEIO DE VALORIZAÇÃO CULTURAL INDÍGENA<sup>12</sup>

*Neimar Leandro Marido Kiga*

*Antonio H. Aguilera Urquiza*

## Introdução

Este artigo busca investigar e compreender o Grafismo Boe (Bororo), como uma das práticas de valorização cultural, tendo em vista que é uma das identidades visuais que caracteriza este povo. O artigo tem o objetivo de mostrar a importância do grafismo indígena como um todo, mas será apresentado particularmente o grafismo do povo Boe, a partir da complexidade do grafismo do clã dos Iwagudu (gralha), tendo em vista que Neimar, o autor da pesquisa, pertence a esse clã.

Ao iniciar pela história, percebe-se que por conta do processo colonizador, muitos povos indígenas perderam/mudaram ao longo do tempo algumas de suas práticas culturais e se adaptaram ao novo sistema imposto. O povo Boe também sofreu com esse impacto cultural, pois com a chegada da sociedade não indígena, tiveram que romper obrigatoriamente com várias práticas que formavam a estrutura cultural, simplesmente por não pactuarem com o eurocentrismo e, em especial, com o sistema pelo qual a igreja católica impunha sua ideologia/práticas naquele período. Vale lembrar que atualmente, mesmo que de forma disfarçada, algumas práticas sociais dentro desta comunidade ainda são motivos de resistência e opressão por parte da igreja. O autor dessa pesquisa fala isso com propriedade, por ser pertencente ao povo Boe e ter vínculo direto com a sua aldeia de origem.

---

<sup>12</sup> Este capítulo apresenta resultados da pesquisa de mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS/UFMS desenvolvida por Neimar Kiga e orientada por Antonio H. A. Urquiza.

Existem várias culturas, cada uma com o seu diferencial, seja nas práticas religiosas, econômicas, organização social, mitologia, ornamentação, etc. Por meio da antropologia, o capítulo busca mostrar a importância cultural do povo Boe perante as demais sociedades, bem como da cultura indígena em geral. A respeito da Antropologia, Magnani (1996) diz:

O que importa ao olhar antropológico não é apenas o reconhecimento e registro da diversidade cultural, nesse e em outros domínios das práticas culturais, e sim a busca do significado de tais comportamentos: são experiências humanas - de sociabilidade, de trabalho, de entretenimento, de religiosidade - e que só aparecem como exóticas, estranhas ou até mesmo perigosas quando seu significado é desconhecido. (MAGNANI, 1996, p. 3)

A partir desse ponto, a pesquisa busca desmistificar por um lado e qualificar por outro, as práticas culturais desta etnia, para não mais serem enxergadas como exóticas. Diversos grupos sociais são reconhecidos e valorizados por suas características, diferenciando-se dos demais. Este capítulo tem como objetivo mostrar, por meio do Grafismo o diferencial, do povo Boe, ao perceber que quando fazem alguma manifestação cultural ou de identificação este é a principal ou uma das mais importantes características que enfatizam para representação.

A respeito da cultura, Montaigne diz que, na verdade, cada um considera bárbaro o que não se pratica em sua terra (LARAIA, 2001). É importante o estudo e conhecimento das culturas para o combate ao preconceito, já que a partir do conhecimento é possível uma melhor compreensão sobre o Outro. Mauro (2016) em sua tese de doutorado, traz a seguinte informação sobre o estereótipo em relação aos indígenas.

Desde os primeiros anos de nossas vidas, nós, brasileiros, aprendemos a imaginar os índios como sujeitos que vivem na floresta, andam nus ou pouco vestidos, usam pinturas corporais e adereços chamativos (braceletes, pulseiras, cocares, etc.), confeccionados com sementes ou penas de animais, fa-

lam línguas ininteligíveis, fazem uso de tecnologias rudimentares, possuem crenças místicas, cultivam costumes estranhos para nós e preservam instituições sociais primitivas. Por esse viés, a comparação dos hábitos deles com os nossos revela uma radical dicotomia (MAURO, 2016, p. 276).

Por meio do conhecimento, em especial da educação, que muitas vezes não é tratada como prioridade em nosso país, podemos entender as nossas diferenças e possivelmente respeitá-las.

Para preservação, valorização e reconhecimento da cultura do povo Boe, o presente capítulo intenciona levar conhecimento a respeito do grafismo para as comunidades do povo Boe, para indígenas de outras etnias e também para sociedade não indígena. A presente pesquisa apresenta os significados, a importância e a diversidade dos grafismos Boe, bem como os materiais usados durante a sua produção, quem pode fazer o uso do grafismo, como desenvolver essa prática cultural e a interculturalidade, brevemente apresentada por meio do idioma nativo.

Outro ponto importante é mostrar aos Boe a capacidade que eles têm em realizar os mesmos trabalhos que a sociedade não indígena realiza sobre a sua cultura, como membros pertencentes à comunidade e que conhecem a realidade interna e as necessidades, com o intuito de realmente ajudar, trazer melhorias e serem protagonistas de suas próprias histórias e conquistas. Assim, torna-se um trabalho prazeroso a ser realizado, para que não valorizem somente trabalhos de pessoas que não moram nas aldeias, como *braedoge* (não indígenas), que não tem a mesma perspectiva que os indígenas e muitas vezes não tem a mesma preocupação que um indígena em relação à cultura.

A metodologia foi composta pela fundamentação teórica, pesquisa bibliográfica, com literaturas relacionadas ao tema abordado, tais como grafismo, cultura e o povo Boe. Também foi importante a realização do trabalho de campo, em que, por meio de entrevistas e conversas informais

o pesquisador obteve o conteúdo para realização do texto. As entrevistas e algumas observações foram feitas pelas redes sociais como o *Facebook* e *WhatsApp* e conversas diretas com os interlocutores, além de pesquisa documental. O Olhar e o Ouvir foram fundamentais para a realização desta pesquisa, e sobre essa prática metodológica, Oliveira (2000) diz:

Evidentemente tanto o Ouvir quanto o Olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambos se complementam e servem para o pesquisador como duas muletas (que não nos percamos com essa metáfora tão negativa...) que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. (OLIVEIRA, 2000, p. 21)

As entrevistas foram feitas na aldeia Meruri, pertencente ao município de General Carneiro–MT, foram feitas com pessoas de conhecimento da cultura tradicional, como anciões e anciãs e em Campo Grande-MS, com acadêmicos da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), pelo contato mais próximo.

Para apresentação visual do grafismo, foi necessário também uma aproximação metodológica da estrutura social do povo Boe. A organização social Boe é definida em metades exogâmicas matrilineares (o casamento se dá entre membros das metades opostas, sendo que a linhagem passa pela mulher) e existem vários grafismos de determinados clãs. Tendo em vista a facilidade e autonomia optamos em apresentar o grafismo do clã Iwagudu (gralhas), da metade dos Tugarege (pais), com intuito de completar e exemplificar a informação escrita.

## O povo Boe

O Brasil é um país de grande diversidade étnica, com aproximadamente 305<sup>13</sup> etnias indígenas. Faremos a seguir uma introdução de um desses povos indígenas, o povo Boe (Bororo).

---

<sup>13</sup> Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Quem\\_s%C3%A3o](https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o). Acesso em: 01 jul. 2019.

Boe é o termo que o esse povo usa para se autodenominar e para diferenciar-se das demais etnias indígenas, também dos não indígenas e pode ser traduzido para “pessoas, gente ou povo”. Porém, eles são mais conhecidos como Bororo pelos pesquisadores e sociedade em geral. Bororo é um “pátio” circular dentro aldeia, próximo ao *Baimanagejewu* (casa central), pátio das danças, praça onde são realizados vários rituais, como o de nomeação das crianças ou ato de executar alguma representação espiritual e local onde são colocados os restos mortais de algum finado para decomposição durante o funeral. Segundo Scotti e Boffi (2001, p. 11):

A palavra “bororo” significa pátio, praça, aldeia. “Orarimugudoge” é o nome nacional, mas, normalmente, eles se autodenominam BOE (gente). Aceitam o nome Bororo, já consagrado na língua portuguesa e nas demais línguas. Outros nomes utilizados para indicar esse povo, ou grupos pertencentes a ele, são: Coroado, Coxiponês Cabaçal e Bororo da Campanha.

Pelo fato do Bororo ser uma praça onde acontecem vários rituais, como o de nomeação ou danças durante os dolorosos funerais, esse termo era usado com certa frequência entre os Boe e, para os identificar como uma etnia, foi colocado esse nome. Mas a autodenominação é Boe. Muitos atualmente preferem ser chamados dessa maneira e o grupo está em processo de mudança do nome, já que durante décadas viveu subordinado aos colonizadores em diversos aspectos culturais. Para Scotti e Boffi (2001, p. 12),

Em 1902, os Salesianos se dirigiram à localidade “Tachos”, onde iniciaram um novo estilo de aproximação dos Bororo, sob a direção do Padre Bálzola. Ele procurou se adaptar ao estilo de vida dos índios, não os obrigando a seguir as regras de vida dos brancos. O sucesso levou os Salesianos a fundarem outras missões: no rio das Garças (1905) e em Sangradouro (1906).

Scotti e Boffi (2001) colocam que não houve nenhuma imposição cultural sobre o povo Boe, no entanto, discorda-se desse posicionamento. Relatos de indígenas dão conta de que, quando tiveram contato com

os Salesianos, eram obrigados a não praticar a cultura, não falar o idioma e, se quisessem realizar alguma prática cultural naquela época, teriam que ir a algum lugar distante e escondido do olhar dos missionários. Ao longo do tempo, esse processo colonizador foi diminuindo, mas ainda acontecem práticas etnocêntricas, porém de forma mais pacífica e disfarçada. Por volta do século XIX, os não indígenas tentaram se aproximar dos Boe da região de Teresa Cristina, mas não tiveram muito sucesso. Pela resistência que tiveram nesse período colonizador, atualmente conseguiram preservar a verdadeira identidade.

Os Boe têm rituais de grande importância e significado, momentos que são realizados com muito prazer. Para que um *boe etore* (criança) pertença ao mundo e esteja preparado, é necessário que passe pelo ritual de nomeação. Tem grande relação com o mundo espiritual, *aroe doge* (espíritos), realizam o ritual do funeral onde se conectam entre o mundo físico e espiritual, um dos rituais mais impressionantes da etnia. E em todos esses rituais estão presentes os grafismos.

A descrição do célebre antropólogo Claude Lévi-Strauss (1957, p. 227) acerca da aparência física do Povo Boe, destaca: “os Bororo são os maiores e os mais belos indígenas do Brasil. Sua cabeça redonda, sua face alongada, com traços regulares e vigorosos, seus ombros de atleta, evocam certos tipos patagões aos quais talvez se liguem do ponto de vista racial”.

De forma comparativa, atualmente ainda se percebe um grande porte físico dos Boe, porém, nem tanto como na época que Lévi-Strauss os pesquisou. Devido a influências externas, houve mudanças genéticas ao longo do tempo, o espaço onde estavam inseridos foi mudando, com isso também a alimentação, as atividades físicas e pelo contato com outras sociedades.

Mesmo com essas influências não perderam seus hábitos tradicionais, como o da caça e da pesca. Os Boe são grandes nadadores e pescam muito com o mergulho, trazem a pesca para as mulheres, que preparam

com grande reciprocidade. Em sua subsistência, como dito anteriormente, são grandes pescadores e também praticam a caça para alimentação.

As mulheres fortemente sobrevivem do artesanato, com suas grandes habilidades. Entre os modos de sustento, trazem também a coleta de frutas silvestres, trabalham com roça de toco, plantam mandioca, milho, feijão, banana, mamão etc. Os indígenas também possuem criação de gado e animais domésticos, trabalham como funcionários na área da Educação, Saúde, FUNAI e Missão Salesiana. Os idosos recebem aposentadoria e uma parcela da comunidade se sustenta com pensões que recebem ou por meio dos programas sociais, como bolsa família.

A população do povo Boe em séculos passados era estimada em 10 mil indígenas. Ao longo do tempo esse número reduziu drasticamente, mas o povo conseguiu resistir ao genocídio e recentemente a população voltou a crescer. A respeito da população, Adugoenau (2015, p. 43), membro pertencente ao povo Boe, traz seguintes informações: “(...) o Povo Bororo soma 2.348 indivíduos e tem seus territórios localizados em cinco diferentes municípios”, esses municípios estão todos no estado de Mato Grosso. Houve também uma grande mudança no espaço territorial, ocupando uma pequena parcela do seu território anterior. Aguilera Urquiza (2012, p. 273), sobre a região habitada pelos Boe, diz:

O povo Bororo, que se autodenomina Boe, que ocupava até fins do século XVIII grande parte do centro sul do atual estado de Mato Grosso, após mais de um século de contato intermitente com o entorno regional e com a atuação de missionários salesianos e de órgãos do Estado, na atualidade estão reduzidos a um pouco mais de mil pessoas vivendo em 6 terras indígenas.

A terra é fundamental para os povos indígenas, dela extraem vários materiais para sua subsistência. As reservas indígenas são usadas de diversas formas, e é de onde retiram a alimentação, como a caça, pesca e coleta de frutas. Vários de seus rituais dependem da natureza, pela extração de algum vegetal, ou até mesmo o espaço geográfico serve para

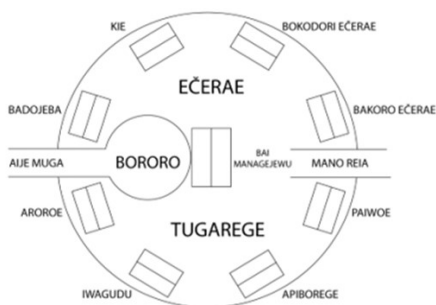
rituais de diversos povos indígenas. Ao mesmo tempo em que usam o território para diversos fins, estão em constante preocupação para que as próximas gerações usem a terra com a mesma finalidade, assim dando continuidade à cultura tradicional.

### Aldeia tradicional

Para melhor compreensão do grafismo que se apresentará adiante é necessário entender um pouco da organização social do povo Boe, bem como a divisão exogâmica matrilinear. Segundo Lévi-Strauss (1957, p. 232), “a divisão é essencial por duas razões: em primeiro lugar, um indivíduo pertence sempre à mesma metade que a sua mãe; depois, só pode casar-se com um membro da outra metade”.

O povo Boe é conhecido pela sua organização social, tanto no espaço da aldeia quanto nas funções que cada indivíduo tem na sociedade. A aldeia tradicional é de formato circular, a distribuição das casas expressa claramente a organização social do povo. As casas estão dispostas em círculo, na mesma distância do *Bai managejewu*, a casa onde os homens realizam determinados rituais. Ao lado do *Bai managejewu* fica o bororo, local onde realizam cerimônias e danças. O povo Boe é dividido em duas metades, os *Ečerae* (filhos), ao norte e os *Tugarege* (pais) ao sul. Ao oeste, afastado do centro, está o *Aije muga*, local onde os Boe se preparam para as cerimônias das almas.

**Figura 11:** Aldeia tradicional Boe



Kiga (2019)

Os moradores de uma metade só podem se casar com os da outra. A sociedade Boe é matrilinear e matrilocal, assim, os filhos pertencem ao clã da mãe e a mulher é a dona da casa. Quando se casam os maridos vão para a casa das esposas. Para Oliveira (1994)

Na concepção dos Bororo, a sociedade é organizada em aldeias formadas por um conjunto de choupanas tradicionalmente dispostas em círculo, em torno de uma grande choupana central, a casa dos homens (bai mana gejewu). A aldeia é dividida em duas metades pelo eixo leste-oeste, com as choupanas Tugarege ao sul e as choupanas Eçerae ao norte. (OLIVEIRA, 1994, p. 64)

O povo Boe a partir da divisão em dois clãs, possui suas subdivisões internas: o clã dos Eçerae é subdividido em 4 sub-clãs: Badojeba, Bakoro Eçerae, Bokodori Eçerae e Kie; os Tugarege são divididos da mesma forma, contendo: Apiborege, Aroroe, Iwagudu e Paiwoe como sub-clãs.

Cada sub-clã tem seus animais, aves e espíritos totêmicos. O clã dos Eçerae são os “filhos”, e a ele se filiam os sub-clãs dos Badojeba (chefes); Bakoro Eçerae (representantes do espírito Bakoro); Bokodori Eçerae (tatu canastra) e os Kie (anta). O clã dos Tugarege são os “pais”, e a ele estão coligados os sub-clãs dos Apiborege (palmeira de acuri); Aroroe (larva de lepidóptero *pseudosphinx tetrio*); Iwagudu (gralha azul) e os Paiwoe (bugio).

Para Lévi-Strauss (1957, p. 233),

As metades não regulam apenas os casamentos, mas outros aspectos da vida social. Cada vez em que um membro duma metade se encontra diante de um direito ou de um dever, cumpre-o em proveito ou com auxílio da outra metade. Assim, os funerais de um Cerae são conduzidos pelos Tugarê e reciprocamente. As duas metades da aldeia são, pois, associadas, e todo ato social ou religioso implica a assistência do fronteiro, que desempenha um papel complementar do que é atribuído a qualquer índio. Essa colaboração

não exclui a rivalidade: há um orgulho de metade e ciúmes recíprocos. Imaginemos, pois, uma vida social a exemplo de dois quadros de futebol que, em lugar de procurar anular suas estratégias respectivas, se aplicassem em servir um ao outro e medissem a vantagem pelo grau de perfeição e generosidade que cada um conseguisse alcançar.

Cada clã tem seus compromissos cerimoniais, seus nomes, seus adornos, seus cantos, suas aves e animais. Os compromissos de reciprocidade ocorrem durante toda a vida do povo Boe. Assim, quando uma pessoa chega a falecer, os funerais são feitos pela metade oposta ao finado. Feito assim um funeral, o clã do finado está em dívida com o clã que realizou o funeral, isto é, tem que pagar dívida com funeral de um membro do clã oposto.

### **Rituais do povo Boe**

Os rituais são os momentos que colocam em prática o aprendizado adquirido desde o nascimento. Por meio dos cantos, danças, exercícios que envolvem movimento físico e conexão com o mundo espiritual, é onde ocorrem às práticas culturais, os rituais. São de grande importância para o fortalecimento cultural.

Para Scotti e Boffi (2001, p. 15), “as principais celebrações Bororo são: a imposição do nome às crianças, a perfuração dos lóbulos das orelhas e do lábio inferior, a festa do milho novo, a preparação para a caçada ou a pescaria, a festa do couro da onça, a festa do gavião real, a festa do matador da onça”. Todos os rituais são de grande importância, cada um em sua especificidade. Cada ritual tem em seu processo fatores que contribuem para o fortalecimento e continuidade cultural. Os rituais são diversos e contribuem de formas diferentes na identidade dos Boe, em alguns rituais estão mais presentes o idioma, os cantos, as danças, habilidades da pesca e caça, confecção dos adornos, exercícios de força, etc.

A seguir será brevemente descrito o ritual fúnebre Boe.

### Funeral Bororo

Os Boe têm uma religiosidade muito forte com os espíritos. O funeral é um ritual de grande período em sua realização, por isso, estão com grande frequência em contato com o *aroe*. Se durante esse período não respeitarem ou desobedecerem às normas que são colocadas pelos *aroe*, podem ser fortemente castigados. Por esse motivo, respeitam muito o ritual. É um dos rituais mais pesquisados, principalmente no campo da Antropologia, devido à sua complexidade.

O ritual demora alguns meses, depende do tempo da decomposição do corpo dos falecidos. Uns demoram dois meses e outros seis. Se outra pessoa falece no período do funeral, demora ainda mais, pois começam o ritual do início. Durante esse período, são realizados vários rituais, incluindo em suas realizações o envolvimento dos clãs, cada um exercendo sua função.

Segundo Lévi-Strauss (1957, p. 241), “poucos povos são tão profundamente religiosos quanto os Bororo, poucos tem um sistema metafísico tão elaborado”. A morte é certamente a ocasião mais “celebrada”. Não há vida sem morte para os Boe. Nos funerais é que são evocadas as almas de antepassados e de heróis culturais. Após todo o longo e doloroso processo do ritual, os pertences dos falecidos são queimados, e os restos mortais são colocados dentro de uma cesta e deixados em algumas lagoas. Assim encerra o ritual e os falecidos são pertencentes ao mundo espiritual. Nos dias atuais os funerais acontecem, porém, a frequência não é a mesma de antes. Muitos optam por realizar a missa de corpo presente e em seguida são enterrados em cemitérios, como na religião católica. Em outros casos, é feito o funeral, porém, o corpo não é colocado na lagoa como a forma tradicional, mas são enterrados.

## Grafismo Boe

Os indígenas usam o grafismo facial e corporal para diversas finalidades. Esses grafismos podem ser diferenciados a partir dos seus traços. Cada qual usa de maneira distinta, nas formas, nos traços, na proporção, nos locais do corpo, nas cores, e por meio desses detalhes percebemos a riqueza e diferença entre as culturas dos povos originários. A respeito da diferença cultural, Lévi-Strauss traz em sua obra *Tristes Trópicos* (1957), informações sobre os Mbaya-Guaicuru, atualmente conhecidos como Kadiweu, de Mato Grosso do Sul.

O conjunto dos costumes de um povo é sempre marcado por um estilo; eles formam sistemas. Estou persuadido de que esses sistemas não existem em número limitado, e que as sociedades humanas, como os indivíduos – nos seus jogos, seus sonhos e seus delírios – jamais criam de maneira absoluta, mas se limitam a escolher certas combinações num repertório ideal que seria possível reconstituir (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 241).

O autor acima citado destaca em sua obra que nunca viu algo semelhante ao grafismo dos Kadiwéu. Por mais que parecidos, não eram repetidos. Havia uma imensidão em seu repertório.

O Grafismo é arte mais relevante às formas, às cores e aos detalhes do que a figura e representação. Forma de representar o objeto ou composição por meio das linhas, pontos e cores. A presença dos grafismos é muito antiga. Em sua dissertação sobre o grafismo corporal dos Asurini do Koatinemo, Ampuero (2007, p. 32) nos fala sobre o seu contexto histórico: “o grafismo é uma dessas formas de expressão, pois, na história da arte, este se faz presente desde a pré-história, nas pinturas rupestres, como as primeiras impressões do homem sobre o mundo que o cercava”.

É interessante notar também que cada etnia tem em sua cultura material artefatos que se relacionam um ao outro, fazendo parte de um

todo como estruturas de uma cultura. Em alusão a um livro de Nancy Munn sobre a iconografia Walbiri, da Austrália, Vidal e Almeida (2000, p. 282) comentam que “[...] o grafismo enquanto estrutura representacional e enquanto simbolismo sociocultural. Refere-se, assim, à estrutura formal, interna e semântica das representações, e ao significado e função destas na cosmologia e na sociedade”. O grafismo é identidade.

O homem ocidental tende a julgar as artes dos povos indígenas como se pertencessem à ordem estática de um Éden perdido. Dessa forma, deixa de captar, usufruir e incluir no contexto das artes contemporâneas, em pé de igualdade, manifestações estéticas de grande beleza e profundo significado humano (VIDAL, 2000, p. 13).

Atualmente ainda se vê a desvalorização das culturas indígenas, da cultura negra, da cultura brasileira. As referências usadas em produtos, por exemplo, são as de outros países, estampando a colonialidade do povo brasileiro. As culturas indígenas muitas vezes são vistas somente como algo primitivo, sem nenhum valor envolvido, reforçando ainda mais os estereótipos sobre os povos originários, de sociedades “não evoluídas”.

Para representação de determinado assunto ou forma, muitas vezes é necessário também que eles sejam transmitidos graficamente, para melhor compreensão. Os gráficos têm a possibilidade de significar determinado conteúdo e podem ser interpretados de diversas formas. É um processo que depende também da aquisição cultural.

A importância do grafismo indígena vem sendo reconhecida pela sociedade ocidental. Segundo Vidal (2000),

Apenas recentemente a pintura, a arte gráfica e os ornamentos do corpo passaram a ser considerados como material visual que exprime a concepção tribal de pessoa humana, a categorização social e material e outras mensagens referentes à ordem cósmica.

Em resumo, manifestações simbólicas e estéticas centrais para a compreensão da vida em sociedade. (VIDAL, 2000, p. 13).

O povo Boe sabe da importância e significados de seus grafismos, dentro e fora da sua sociedade. Os indígenas dessa etnia podem reconhecer uns aos outros somente pelo grafismo, visto que cada clã tem sua especificidade.

### **Pintura facial**

O povo Boe tem grandes habilidades em desenhos ou pinturas faciais e corporais, que usam com frequência e prazer, mesmo na vida cotidiana. Usa o grafismo em pinturas faciais e corporais para representar os animais, as aves ou alguns espíritos que não estão mais presentes. Com os traços e cores fazem a relação entre esses seres. Não são somente representações, mas também são usados como prevenção de alguma doença e a partir das grafias podem se identificar, já que são divididos em clãs. Cada indivíduo pode usar os grafismos pertencentes ao clã do pai ou da mãe, a não ser que seja em outros momentos específicos, como rituais de representação.

A pintura facial tem três finalidades distintas: ornamentação; tratamento de alguma doença ou dor e, preventivo mágico contra malefícios. Os mesmos traços podem servir para os três fins, porém, no segundo e no terceiro casos é comum encontrar na matéria da pintura também o *jorubo* (vegetal mágico). A pintura, quando feita para fins ornamentais, é privativa de determinados clãs e, nos outros casos, pode ser usada por todos. Alguns grafismos não podem ser usados em qualquer momento ou somente por ornamentação e outros não podem ser usados pelos dois sexos.

Os Boe usam o grafismo não somente como ornamentação em dias de rituais, mas servem como preventivo para vários malefícios,

como doenças. As matérias primas são retiradas de árvores específicas que contêm a cura para as doenças na produção do grafismo. As matérias primas retiradas da natureza dão cores aos grafismos.

Para Vidal (2000),

Os estudos sobre as manifestações estéticas receberam, a partir dos anos 60 e 70, novo impulso em bases teóricas e metodológicas renovadoras, levando, paulatinamente, a uma reformulação mais ampla em nível da pesquisa, do ensino, da organização e preservação do material visual nos acervos e museus, das exposições, dos recursos audiovisuais e das publicações específicas. (VIDAL, 2000, p. 13).

Muitos grafismos indígenas são usados em produtos, algumas vezes produzidos por designers, como estampas de roupas, de canecas, de sapatos e assim por diante. Esses grafismos hoje são mais visíveis e valorizados pela população não indígena, já que antes eram vistos somente como primitivos. São reconhecidos aos grafismos a sua importância e valor, conforme todo o contexto envolvido em seus traços. É interessante lembrar também dos direitos autorais dos mesmos, que muitas vezes não são reconhecidos.

### **Matérias primas**

Os materiais necessários para a realização do grafismo estão em um dos principais elementos da cultura tradicional dos povos indígenas, assim como do povo Boe especificamente: a terra. A expressão “terra é mãe” tem grande significado em contexto indígena, por ela ser importante e fundamental para o fortalecimento, reconhecimento e continuidade da identidade étnica. O grafismo é como a terra em que pisamos: às vezes, sem perceber, estamos nela e ela demarca quem somos e onde estamos, mesmo não estando na nossa terra.

A terra é vasta, ela percorre vários biomas, atravessando rios e fronteiras. Apesar de suas mudanças ao longo do trajeto, continua sendo ela mesma. O grafismo Boe tem significativa quantidade, podendo ser transmitida aos descendentes matrilineares e atravessam a metade exo-gâmica para significar e identificar os filhos e filhas de homens da outra metade. É indubitável o pluralismo do grafismo Boe. A divisão clânica permite a diversidade cultural dessa particularidade.

A terra é colorida, ela é vermelha, é amarela, é branca... E tem o seu valor em cada lugar. Cada terra é apropriada para determinada plantação e produtividade. O grafismo Boe, por meio de suas matérias-primas, permite a diversidade de cores e significados. O vermelho do urucum, o preto do carvão, o amarelo do barro e o branco da pluma. As cores não são apenas cores, não são apenas beleza, elas nos permitem dizer quem somos, se somos *Cobegiwuge* (de cima) ou *Cebegiwuge* (de baixo).

Para que os grafismos estejam nos Boe durante os diversos rituais, precisam ser extraídos da natureza a matéria prima e produzidos para a pintura. São vários processos, por serem vários os materiais. Alguns desses materiais precisam de um tempo maior no processo de produção, outros demoram menos tempo. A *noa* (argila) é um material que demora menos, por já estar quase pronta para aplicação sobre a pele, mas o *nonogo* (urucum) leva um tempo maior em sua produção, por serem retiradas as sementes da planta e depois é feita a “tinta” desse material para o grafismo.

O *akiri* é a penugem branca de aves, geralmente pato e mutum, que é colada com *kido guru* na margem de certos riscos, ou reveste determinadas regiões do rosto. *Içira* é o palito usado nas pinturas faciais como pincel. É tirado da palha de buriti. Resistente, facilita na hora da pintura. *Irogodu* é o pó de carvão temperado com água e às vezes com *kido guru*. Frequentemente é obtido de determinado *jourubo*, vegetal mágico. *Kido guru* é a resina de uma burseracea que dá um verniz quando misturada com pó de carvão. *Noa* é a argila branca que umedecida com água é

diretamente aplicada sobre a pele. Também pode ser usada a cinza de caramujo para obter a cor branca. *Nonogo* é uma pasta vermelha à base de urucum, para o preparo do grafismo.

### ***Jakomea atugo***

**Figura 12:** Grafismo Iwagudu, *Jakomea atugo*



Fonte: Neimar L. M. Kiga (2019)

O grafismo apresentado tem como objetivo dialogar com as informações descritas ao longo do capítulo. Essa pintura pertence ao clã dos Iwagudu (gralhas) da metade exogâmica dos Tugarege (pais) a qual o autor da pesquisa e sua *muga* (mãe) pertencem. *Jakomea atugo* – representação do espírito *Jakomea*.

Esse espírito pertence ao clã dos Iwagudu e há muito tempo atrás causou uma grande inundação, quando foi flechado por um menino que estava bravo com alguns homens da aldeia por terem feito brincadeiras ofensivas a respeito da vagina de sua mãe em uma pescaria. É um espírito das águas, muito colorido e traz suas cores na pintura. Espíritos protetores vivem junto aos Boe antigamente para avisá-los de algo que poderia acontecer, muitas vezes fazendo com que mudassem de localidade, os tornando nômades. Eles ainda estão presentes para os que acreditam na espiritualidade sacra do povo Boe. No grafismo apresentado na figura 2 são usados somente o *nonogo* e *kido guru*, em finos traços horizontais lado a lado.

## Considerações finais

O grafismo é uma estrutura muito importante e fundamental de qualquer etnia indígena. Ao longo dos séculos, muitos desses elementos visuais foram modificados. Alguns perderam seu valor, seu contexto histórico e cosmológico, foram inseridos no comércio ocidental, mas ainda são meios de produção cultural. É interessante inseri-lo no circuito comercial como forma de subsistência, mas é importante também não deixar perder o seu verdadeiro valor cultural. Felizmente, muitos povos indígenas preservam e dão continuidade a essa prática.

Atualmente existem meios capazes de contribuir com essa continuidade; meios inseridos de diversas formas. O ensino do grafismo pode ser adotado pelas escolas, produzidos pelas universidades como pesquisas acadêmicas, software e aplicativos podem também contribuir para essa preservação. Por mais que seja difícil, pela flexibilidade, falar dos aspectos culturais de outras etnias que não os Boe, é necessário.

Atualmente pode se atribuir também ao grafismo uma marca de resistência, de luta e ressignificação da trajetória dos Boe como povo. As grafias sempre estiveram presentes entre os povos, como meio de comunicação nas pinturas rupestres, como forma de ornamentação em utensílios domésticos e suas diversas funções em pinturas faciais e corporais. O grafismo está presente também nos movimentos sociais contemporâneos, principalmente em manifestações, visto que o cenário brasileiro passa por diversas mudanças e dificuldades. Não só no corpo, por ser político, mas está presente também nas redes sociais, em produtos, ilustrações, fotos e vídeos, muitas vezes produzidos pelos próprios indígenas.

É de grande satisfação colaborar com a preservação, valorização e visibilidade de uma cultura tão rica, como a cultura do povo Boe. Levando uma pequena parcela do conhecimento tradicional da etnia, o grafismo. É um incentivo à própria cultura, visto que com o processo de

colonização, ao longo do tempo, esses índios foram fortemente obrigados a não realizar suas práticas culturais, mas resistiram até os dias atuais e resistirão ainda por muito tempo.

O resultado do presente estudo é muito enriquecedor e encantador, o aprendizado perante a toda informação é inegável. O autor se sente cada vez mais apto a realizar a pesquisa em relação à cultura de seu povo, por mais que seja um caminho longo e cheio de barreiras em relação ao universo acadêmico.

### Referências

AGUILERA URQUIZA, A. H. Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista na prática dos missionários entre o povo Bororo no Mato Grosso. In: MARIN, J. R. (org.). **Religiões e Identidades**. Dourados: Ed. UFGD, 2012. pp. 259-278.

AMPUERO, R. A. T. **O grafismo corporal dos Asurini do Koatimemo**: preservação cultural de um povo indígena. Dissertação (Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional), Universidade de Taubaté. Taubaté – SP, 2007.

LEVI-STRAUSS, C. **Tristes Trópicos**. São Paulo: ANHEMBI, 1957.

MAGNANI, J. G. C. **Quando o campo é a cidade**: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. L. (org.). Na metrópole - textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.

MAURO, V. F. **História, território e identidade Krahô-Kanela**. 2016, 434 p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências Humanas. Dourados, MS: UFGD, 2016.

OLIVEIRA, S. G. G. de. **Bororo**: identidade em construção. Campo Grande: UCDB/CECITEC-MS, 1994.

SCOTTI, O.; BOFFI, G. **A Epopéia Bororo**. Campo Grande: UCDB, 2001.

VIDAL, L. B. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. *In*: VIDAL, L. B. (org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/EDUSP, 2000. pp. 13-17.

VIDAL, L. B.; ALMEIDA, A. L. de. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. *In*: VIDAL, L. B. (org.). **Grafismo indígena**: estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/EDUSP, 2000. pp. 279-293.

PARTE B  
**ETNOLOGIAS NAS FRONTEIRAS**

# CAMINHAR, LUTAR E BEM VIVER: O SIGNIFICADO DO OGUATA GUASU PARA O POVO GUARANI-KAIOWÁ<sup>14</sup>

*Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues*

*Antonio Hilário Aquilera Urquiza*

## Introdução

A partir das bases teóricas da Antropologia e da etnografia, o trabalho se propõe, através da metodologia do estudo bibliográfico e de trabalho de campo, a efetuar uma análise sobre a dinâmica e motivação da mobilidade espacial dos Kaiowá localizados na região de fronteira Brasil/Paraguai e o rearranjo deste povo ao chegar no novo território em ambos os países.

A população Guarani é uma das mais numerosas no Brasil, e o povo Kaiowá se refere aos representantes desse subgrupo Kaiowá pertencentes ao tronco Tupi, da família linguística Tupi-guarani, que no Brasil engloba os Kaiowá, os Ñandeva e os Mby'a (Pereira, 1999, p. 14). São na maioria bilíngues, ou seja, além do Guarani, falam o português (Brasil) ou castellano/espanhol (Paraguai), todavia, os mais idosos falam somente a língua materna. O Guarani é a língua utilizada cotidianamente entre eles, em conversas, reuniões e ensinamentos dos “mais velhos” para as crianças e jovens. Essa população se autodenomina Kaiowá no Brasil e *Paĩ Tavyterã* no Paraguai.

De acordo com Souza e Ferreira (2016, p. 95), os Kaiowá se fixaram ao sul e centro de Mato Grosso do Sul, distribuídos em uma área que percorre os rios Apa, Dourados e Ivinhema, fazendo divisa com Paraguai e indo até o norte do estado, na divisa com o território dos Terena<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Este capítulo é uma versão significativamente modificada de um artigo originalmente publicado em *Périplos - Revista de Investigación sobre Migraciones*, v. 3, n. 1, 2019.

<sup>15</sup> O povo Terena faz parte das oito etnias oficialmente reconhecidas no estado de Mato Grosso do Sul.

Nessa espacialidade, localizam-se suas aldeias, tendo como referência as matas e os córregos, dimensionando seus territórios como algo específico de cada família extensa<sup>16</sup>, de modo a dar continuidade ao bom modo de ser de seus ancestrais. É na aldeia, enquanto *tekoha* (considerado um lugar onde tem natureza e vida plena), que os Kaiowá vivenciam e atualizam seu modo de ser (BRAND, 1997, p. 2-8).

O povo Kaiowá tem por tradição cultural a prática da mobilidade espacial, baseada na prática milenar e muito conhecida dentre os povos indígenas como *Oguata Guasu* (grande caminhada) (COLMAN, 2015).

Pereira (1999) descreve a organização social dos Kaiowá no sistema de parentesco, constituindo-se como um grupo não linear em torno de um líder de expressão, que reúne em torno de si seus parentes mais próximos e aliados, formando assim a parentela. O autor denomina a família nuclear como fogo familiar/doméstico, e o estabelece como unidade sociológica no interior da família extensa, que pode ser composta por vários fogos interligados por relações consanguíneas, afinidade ou aliança política.

O chefe da parentela atua como centro norteador dos fogos, e seus parentes estabelecem ao redor, tanto socialmente como geograficamente. Geralmente os mais próximos pertencem ao tronco familiar e na medida em que o grau de parentesco vai se distanciando, vão se constituindo os fogos mais autônomos. São comuns os conflitos dentro da parentela e, portanto, é função do chefe solucioná-la. Caso não ocorra a solução, o indígena ou a família deverá buscar outra parentela que tenha afinidade consanguínea ou política, ou até mesmo ocorrer a mudança de *tekoha*.

Percebemos que a relação de parentesco é o grande fator da mobilidade praticada pelo kaiowá, pois além de fortalecer seus laços, verifica-se compartilhamento do espaço territorial, da comensalidade, da troca e da divisão de trabalho.

---

<sup>16</sup> Família extensa é denominada pelos povos guarani de *te'y*, a reunião de várias famílias nucleares, composta pelo casal e filhos (as) - (nota da autora).

Na primeira parte deste capítulo serão abordados, conforme a literatura, conceitos de territorialidade, para que o leitor possa compreender a importância da terra para os kaiowá; na segunda parte, será feita uma breve descrição da usurpação do território tradicional *Ñande Ru Marangatu*, Município de Antônio João/MS, levando assim a mobilidade forçada por esta população até a Colônia *Pysyry*<sup>17</sup>; na terceira parte, uma breve descrição do *Oguata Guasu* de retorno ao seu território tradicional e, por último, será analisado o direito dos povos Kaiowá à mobilidade tradicional.

### **Territorialidade dos Kaiowá**

Para se compreender a ocupação do território tradicional dos povos indígenas, a melhor categoria é a territorialidade. Little (2002, p. 253) a define como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu ‘território’”.

O território é um ambiente ocupado e utilizado de acordo com o sistema simbólico-cultural, ou seja, um espaço em que os Kaiowá vivem de acordo com sua organização social, o *tekoha*, sendo neste espaço territorial que as representações simbólicas são valorizadas pelo grupo que ali vive, além de ocorrer um processo histórico, em que vão sendo produzidas as manifestações e tradições culturais deste grupo.

Assim, “o território depende da ação social promovida por determinada sociedade que, por meio de sua prática, transforma o ambiente físico em ambiente social” (CRESPE, 2015, p. 171). Portanto, podemos afirmar que para a comunidade Kaiowá, território é o local de moradia, contendo uma área onde esse povo pode lavrar suas plantações, caçar e pescar, cultivar plantas medicinais, praticar o *Oguata* (caminhada) entre as parentelas e suas alianças enfim, viver de acordo com suas tradições culturais. Também

---

<sup>17</sup> Como são chamadas as aldeias no país vizinho, Paraguai.

podemos afirmar que o fator histórico e a memória coletiva fazem com que o grupo mantenha uma relação com seu território tradicional, mantendo vínculos com o espaço onde seus antepassados viveram.

Segundo Cavalcante (2013, p. 33), “os territórios não são construídos exclusivamente na relação de humanos com o ambiente, mas além destes há outros seres que habitam o território”, podendo-se afirmar que os territórios tradicionais dos Kaiowá são construídos com bases simbólicas e sociais.

“Nós não vivemos para comprar terra, nós vivemos apenas para usá-la de acordo com nossos costumes”<sup>18</sup>. De acordo com essa fala de um dos nossos interlocutores, que é Kaiowá, podemos compreender que a terra para este povo é o espaço de vida, de reprodução das suas tradições culturais, ou seja, um espaço onde possam realizar sua maneira de ser.

Para este povo, *tekoha* pode ser representado por terra e território. Terra no sentido de reprodução de seus valores culturais, de importância para produção e manutenção do seu grupo, assegurando a existência de seus familiares, mas não para acumular riqueza (EMGC, 2016).

Na concepção dos povos indígenas, o território é contínuo, ou seja, sem barreiras físicas, construída a partir de regras de parentesco e de alianças políticas que permitem à família extensa a livre escolha (MURA, 2006, p. 131). Partindo dessa lógica, podemos afirmar que na visão dos Kaiowá não existem as fronteiras nacionais, ou seja, um território tradicional não pode ser dividido, principalmente porque é um povo que tem em sua tradição cultural a prática do *Oguata*, e com a imposição dessas fronteiras acabaram perdendo seu direito de ir e vir até mesmo dentro do seu próprio *tekoha guasu*, como ocorreu no território tradicional Ñande Ru Marangatu.

---

<sup>18</sup> Relatos do trabalho de campo – Março/2018.

Ao ouvir tais palavras, em que o senhor Salvador descreve como era seu território antes de seus parentes praticarem a mobilidade forçada para o Paraguai no final da década de 1940 até meados dos anos 1970. “Lugar onde todos viviam bem, em harmonia, faziam suas roças e mantinham a prática da caça e da pesca. Encontrava-se muito mel na região, e a alimentação era só nativa”, ou seja, compreendemos que não existia alimentos industrializados e que o *tekoha*, para os Kaiowá, é o lugar físico que contém matas (*ka’aguy*) e todo um ecossistema, como animais para caça, água fresca, matéria prima para casas e artefatos, frutos para coleta, plantas medicinais etc. Lugar este que, na maioria das vezes, é lembrado por nossos interlocutores, pois é o período em que seus antepassados viveram, seja na TI Ñande Ru Marangatu, Município de Antônio João/MS, ou do outro lado da fronteira, na Colônia *Pysyry*, no Paraguai.

Os estudos demonstram que *tekoha* é o lugar em que a comunidade Kaiowá vive de acordo com sua tradição cultural. Habitualmente este espaço não é muito populoso, podendo ser encontrado nele de duas a cinco famílias extensas. Em sua pesquisa, Lucas relata que “esse número de pessoas varia quanto ao número de parentelas e a quantidade de indivíduos que um chefe de prestígio consegue agregar em torno de si, sejam os familiares ou os aliados” (LUCAS, 2017, p. 74).

Para os Kaiowá, estar neste espaço é imprescindível para sua sobrevivência física e cultural, como também a persistência na luta pela retomada desses espaços ocupados pelos não indígenas.

E percebemos isso na descrição de Colman (2007, p. 21):

[...] *tekoha* significa espaço, lugar (ha), possível para o modo de ser e de viver (*teko*). Tal é a importância deste conceito que numa mesma palavra aglutinam dois conceitos: vida e lugar. Devido às agressões ao meio ambiente e ao processo de espoliação de suas terras, os Kaiowá e Guarani têm encontrado crescentes dificuldades para esta sobrevivência.

É isso que mantém vivo o sentimento de pertencimento ao espaço e ao grupo que habita no *tekoha*, além de respeitar o ambiente e os recursos naturais onde possam encontrar variedade vegetal e animal. Segundo Melià (2016, p. 25), é neste espaço que os Kaiowá costumam dizer que é o lugar “onde somos o que somos”, pois é nele que podem exercer de acordo com sua organização social, seus hábitos e costumes, sua política, economia e religião. É na aldeia, enquanto *tekoha*, que os Kaiowá vivenciam e atualizam seu modo de ser (BRAND, 1997, p. 2-8).

Para os Kaiowá, viver no “*Nãnde Retã*”, o que significa “Nosso Território”, é o mesmo conceito de Terra Indígena encontrado no artigo nº 231 da Constituição Brasileira de 1988, ou seja, “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988).

Apesar de a legislação vigente no país e da previsão legal, os direitos dos povos indígenas encontram-se limitados devido à ineficiência do governo federal na garantia e defesa desses direitos, ou seja, entre a teoria e a prática existe um abismo.

### **Sarambĩ<sup>19</sup> do território tradicional**

Historicamente, o território Kaiowá é anterior à criação e à formação dos atuais países e de suas fronteiras, entendendo-se que ocorreu uma expropriação do seu território tradicional, iniciada aproximadamente na década de 1880, persistindo até meados de 1980.

No estado de Mato Grosso do Sul, a expropriação ocorreu a partir de alguns fatores. Destacamos que o presente trabalho não pretende fazer uma forte teorização em cada um desses fatores aqui apresentados,

---

<sup>19</sup> *Esparramo* ou *dispersão*, conforme definido pelos Kaiowá.

mas apenas situar o leitor sobre quais são os problemas enfrentados pelo povo Kaiowá ao longo dos últimos séculos em virtude da perda de seus *tekoha*, principalmente no município de Antônio João/MS.

Pode-se citar, primeiramente, que o processo mais intenso da perda de territórios tradicionais enfrentado pelos Kaiowá, iniciou-se com o fim da guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, dando início à ocupação por frentes de colonos e criadores de gado no estado de Mato Grosso do Sul, ocorrendo o mesmo processo do lado paraguaio. Essa expansão atingiu todo o território indígena em ambos os lados das fronteiras.

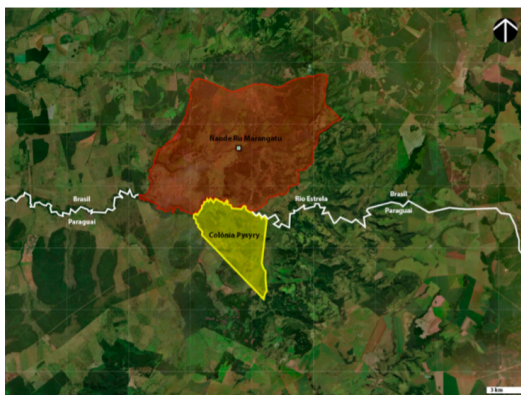
Os Kaiowá possuíam um território ao norte, até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do rio Jejuí, chegando a leste/oeste por uma distância de aproximadamente 100 km, em ambos os lados da Serra de Amambai, abrangendo uma extensão de terra de aproximadamente a 40 Km<sup>2</sup>. Território este que, com a construção dos Estados nacionais, foi dividido pela fronteira Brasil/Paraguai.

De acordo com Melià (2008, p. 128),

Los Paĩ mantienen hasta hoy como único grupo guaraní la noción de su propio territorio que se extiende al Norte hasta los ríos Apa y Dourados (Pirajuý) y al Sur hasta la sierra de Mbarakajuy los afluentes del río Jejuí [...]. Su extensión Este-Oeste va unos 100 Kms. a ambos lados de La cordillera del Amambay (la línea fronteriza entre Paraguay y Brasil) que incluye todos los afluentes de los ríos Apa, Aquidabán (Mberyvo), Ypané, Arroyo Guasú (Yete), Aguaraye Itanarãdel lado paraguayo y los ríos Dourados (Pirajuý), Amambái e Ygatimí del lado brasileño. Este territorio de unos 40.000 Km<sup>2</sup> esta actualmente habitado por unos 14.000 indígenas guaraníes que se llaman Paĩ, Tavyterã, Ka'aygua, Tekove, Te'ýio Avay son llamados en el Paraguay simplemente Ava, Tembekua o "Paisanos" y en el Brasil Kaiowá (Cayuvá, Kaiiwá) y despectivamente, 'bugres'.

Os Kaiowá possuíam uma vasta extensão territorial, e, em decorrência da construção dos Estados nacionais sul americanos, não houve o devido respeito aos direitos dos povos indígenas de se manter em seus territórios, dificultando suas práticas culturais. Além da perda de seus territórios nos últimos cinquenta anos, devido à captação de recursos naturais por grandes empresas tanto do Brasil como do Paraguai, vários projetos de infraestrutura foram idealizados sem levar em conta as especificidades do tema em questão, infelizmente incentivados e financiados pelos Estados nacionais.

**Figura 13:** Tekoha Guasu - Território Indígena Ñande Ru Marangatu



Fonte: Adaptação dos autores. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3926>. Acesso em: 14 jan.2018 -.

Eremites de Oliveira e Pereira (2009) afirmam que os trabalhos da Comissão de Limites para demarcação das fronteiras entre o Brasil e o Paraguai, que ocorreram no período de 1872 até 1874, foram realizados sem observar os territórios indígenas existentes entre elas, como foi o caso do *tekoha guasu*<sup>20</sup>, que compreende a extensão do território tradicional de *Ñande Ru Mangaratu*, localizado em Antônio João/MS, até a Colônia<sup>21</sup> *Pysyry*, localizada em território do país vizinho, Paraguai.

<sup>20</sup> Em Guaraní significa território grande.

<sup>21</sup> Como costumam chamar as aldeias no país vizinho, Paraguai.

A partir do período em que os países adquiriram sua autonomia no que tange à criação dos Estados nacionais da América do Sul, ocasião em que se definiram as fronteiras regionais pelo critério de fronteiras naturais, foram ignoradas, por conseguinte, as fronteiras do território tradicional Kaiowá, haja vista, bem sabermos, que seus *tekoha* ficam próximos a córregos ou rios. Um exemplo disso foi o que aconteceu com o território tradicional Ñande Ru Marangatu, cindido pela fronteira entre Brasil e Paraguai, mais precisamente, tendo o rio Estrela como divisor entre os países, também conhecido como “Estrelão”.

É importante destacar que o governo de Getúlio Vargas, no início dos anos de 1940, revogou a concessão feita à Companhia Matte Larangeiras, compreendendo que ela embarçava o desenvolvimento econômico por proibir a entrada de colonos e sua permanência naquela região (BRAND, 1993). O governo Vargas, com a intenção de pôr em prática a expansão de frentes econômicas de ocupação nacional, além de desapropriar a área ocupada pela Cia. Matte Larangeiras, ainda declarou inúmeros territórios tradicionais não titulados como terras devolutas, repassando-os a terceiros, o que resultou no processo de esbulho (expulsão ou retirada forçada) das comunidades indígenas.

Os Kaiowá denominam de *sarambi* (esparramo ou dispersão) o movimento de mobilidade forçada sofrido pelo grupo pesquisado após a chegada das frentes agropastoril no final da década de 1940 e início da década de 1950, estendendo-se aproximadamente até aos anos 1970, forçando a ocorrência do *Oguata Guasu* desta população, principalmente para o outro lado do rio Estrela, também conhecido como “Estrelão”, no Paraguai.

De acordo com o Brand (1993, p. 126), os Kaiowá perderam rapidamente seus territórios tradicionais com a exploração econômica moderna, sofrendo agressões contra o seu modo de ser, pelas alterações provocadas no meio ambiente através do desmatamento acelerado. O autor ainda destaca que a ocupação econômica na região do departamento de

Amambay, localizado no Paraguai, ocorreu de forma tardia, mas similar à região sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, ou seja, com a mesma proporção que ocorreu em território brasileiro (BRAND, 1993).

## **Área de estudo: Ñande Ru Marangatu e Pysyry e o retorno à terra tradicional**

### **Ñande Ru Marangatu**

Do lado brasileiro encontramos o território indígena Ñande Ru Marangatu, que de acordo com narrativas dos indígenas mais idosos, foi sendo ocupado no final da década de 1940 e início da década de 1950, com a chegada de não indígenas na região para implantação de atividades agropastoril. O processo de esbulho<sup>22</sup> por terceiros ocorreu não só com os indígenas, mas também com pequenos produtores não indígenas, e segundo os interlocutores, a comunidade convivia de forma pacífica com eles, que ocupavam na região também conhecida como Cerro Marangatu. De forma unânime entre os interlocutores, que mantêm a memória coletiva, eles descrevem como todos os integrantes da comunidade foram sendo expulsos do território a mando de Pio Silva para implantação de suas fazendas.

Pio Silva, produtor rural, natural de Minas Gerais, migrou inicialmente para a região de Rio Brilhante, no atual Mato Grosso do Sul, e veio para a região de Bela Vista em 1951, requerendo assim uma área, em que descreveu como terras devolutas, mas somente começou a ocupá-la em 1953 (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009). Período este em que nossos interlocutores afirmam como início do processo de usurpação do território tradicional. Segundo narrativa dos mais idosos, os capangas, como costumam chamar os funcionários das fazendas, che-

---

<sup>22</sup> O termo esbulho, segundo o Código de Processo Civil (CPC) - Lei nº 13.105/2015, significa retirada forçada do bem de seu legítimo possuidor, que pode se dar de forma violenta ou não.

gavam ameaçando, e caso não saíssem, queimavam as casas, destruíam as roças. Geralmente tudo isso acontecia em menos de 24 horas, levando assim as diversas famílias a saírem de seus *tekoha* apenas com a roupa do corpo. Esse período é sempre lembrado com muita tristeza, pois retrata uma época de violência física e psicológica em que os povos indígenas não tinham a quem recorrer para requerer os seus direitos.

Ao longo dos anos, o território (a área tradicional) Ñande Ru Marangatu foi sendo ocupado pelas fazendas Primavera, Fronteira, Cedro, Bananal e Barra, registrando-se conflitos com indígenas, que exigem até os dias atuais uma posição do Estado, que foi totalmente omissa no período do processo de esbulho.

Em 1999, o antropólogo Rubem Thomaz Almeida elaborou o primeiro laudo de identificação do território como Terra Indígena Ñande Ru Marangatu. Porém, anteriormente a esse período, em 1974, a antropóloga Lília Valle esteve na área realizando pesquisas acadêmicas, e verificou o processo de esbulho sofrido pela comunidade, elaborou um relatório e encaminhou à FUNAI expondo a situação de conflito que os Kaiowá estavam enfrentando (EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2009).

Em atendimento à determinação feita pela Justiça Federal<sup>23</sup>, em 2007, foi realizado o laudo judicial antropológico e histórico da região (referência para este trabalho) pelos peritos Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira, o qual comprovou que a área é de ocupação tradicional Kaiowá.

Na atualidade, o território indígena Ñande Ru Marangatu possui uma escola: EM *Mbo'ero*y Tupã'i Arandu Reñoi, localizada na aldeia Campestre, que oferece pré-escola (4 e 5 anos), Ensino Fundamental e EJA/fundamental. O território indígena fica às margens da rodovia MS 384, ligação de Antônio João a Bela Vista.

---

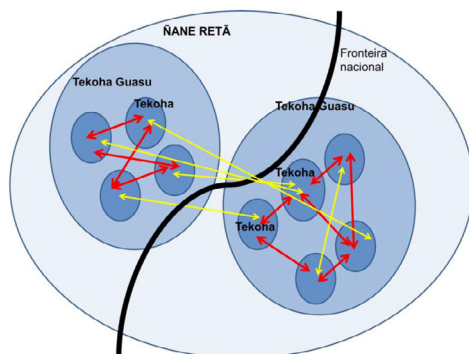
<sup>23</sup> 1ª Vara Federal de Ponta Porã, 5ª Subseção Judiciária de Mato Grosso do Sul. Autos nº 0001924-29.2001.403.6002.

Na comunidade Ñande Ru Marangatu, a grande maioria da população mantém a tradição da construção das casas tradicionais e do plantio de roças, como é o caso do senhor Salvador, chefe da família extensa (ou parentela). Seu *tekoha* fica a aproximadamente 1,2 Km da rodovia. Ao longo do caminho encontramos um terreno argiloso vermelho-escuro, com inúmeros pontos de erosão, como também outros *tekoha*. Cerca de 2,2 km após a residência, em um caminho por solo com suaves ondulações, podemos chegar ao Cerro Marangatu, local repleto de significados fundados no sobrenatural e em uma visão transcendental de acordo com a cosmologia do grupo pesquisado, seja entre os indígenas residentes no Brasil ou no Paraguai, o cerro é importante para as práticas religiosas e culturais desta comunidade, contribuindo com o seu bem viver.

Importante destacar que a relação de reciprocidade e parentesco dos Kaiowá - Paĩ Tavyterã tonificou o grupo pesquisado, e mesmo cercados de sua liberdade dentro de limites espaciais impostos pelas fronteiras nacionais ou pelos limites das cercas das fazendas, em uma voluntária – ou involuntária? - tentativa de controle de suas dinâmicas sociais, compreendemos que o limite territorial dos povos indígenas vai além dos limites físicos dos não índios, tendo como norteador a ligação ao território de seus ancestrais (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p 99).

De acordo com o senhor Salvador, “as pessoas precisam se movimentar, isso é vida! Não devemos ficar parados, traz doenças!”, haja vista sua vitalidade aos 77 anos. Após esta narrativa, trago a “ilustração de rede sociais Guarani” (abaixo) da autora Rosa Colman, que representa o “território guarani cortado pela fronteira nacional e a dinâmica das relações sociais que acontecem entre os *tekoha* menores que, em seu conjunto, formam um *tekoha guasu*” (COLMAN, 2015, p. 15).

**Figura 14:** Ilustração redes sociais Guarani

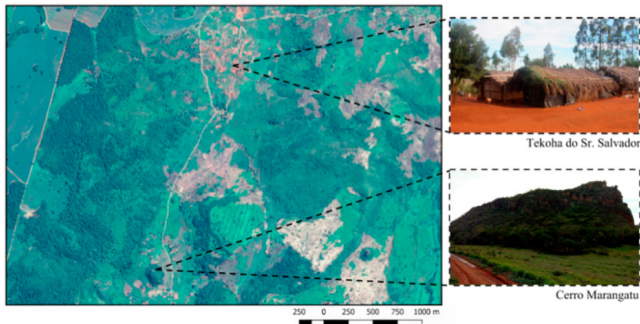


Fonte: Colman (2015, p. 16). Autora: Rosa Sebastiana Colman.

Segundo Evans-Pritchard (2002), o movimento de aldeias e acampamentos segue aproximadamente o mesmo padrão em todas as partes de um território considerado tradicional. A medição de distância, considerada em termos ecológicos, guarda uma relação entre comunidades que é fixada em termos de densidade de distribuição de riquezas naturais, contendo como referência a água, vegetação, vida animal, insetos, e assim por diante. Como descreve o autor, o grupo pesquisado possui em sua tradição a mobilidade dentro do seu território tradicional, ou seja, possuem um vínculo com a terra. “*Tekoha* é o modo de ser, onde se tem animais, plantio, remédio para qualquer doença que se tem [...]”. De acordo com essa fala, o Sr. Salvador Reino<sup>24</sup>, indígena Kaiowá, possibilita-nos compreender que a terra para este povo é o espaço de vida, de reprodução das suas tradições culturais, ou seja, um espaço onde possam realizar sua maneira de ser.

<sup>24</sup> Relatos de trabalho de campo. Março/2018.

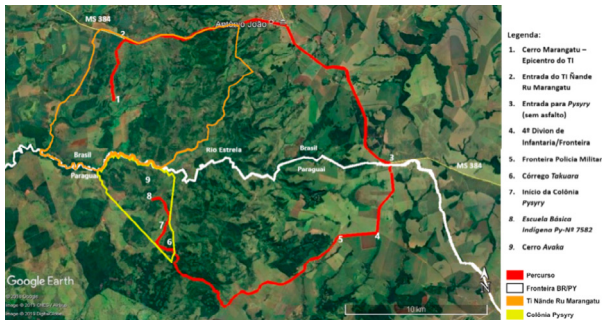
**Figura 15:** TI Ñande Ru Marangatu, tekoha - Casas tradicionais e Cerro Marangatu (epicentro religioso do *tekoha guasu*)



Fonte: QGIS Development Team (2018). QGIS Geographic Information System. Open Source Geospatial Foundation Project. <http://qgis.osgeo.org>

Na região localizam-se outros cerros, todos muito bem identificados por nossos interlocutores, sempre os descrevendo com muita emoção e afirmando a importância dos cerros para suas práticas religiosas. Na atualidade, grande parte do território tradicional encontra-se ocupado pela população indígena que praticaram a mobilidade de retorno ou a mobilidade tradicional ocorrida dentro do *Tekoha Guasu*.

**Figura 16:** Ñande Ru Marangatu – Colônia Pysyry (Trajeto que os indígenas necessitam fazer para as visitas entre *Tekoha Guasu* Ñande Ru Marangatu)



Fonte: Google Earth@2018DigitalGlobe\_US Dept of State Geographer – Destaque em vermelho o percurso do Cerro Marangatu até a Escuela Indígena PY- N° 7582 na Colônia Pysyry. Acesso em: jan. 2019 – Adaptação dos autores.

Segundo nossos interlocutores, inúmeras famílias da região possuem membros da parentela distribuídos entre *Ñande Ru Marangatu* e *Pysyry*, porém enfrentam dificuldades para visitas periódicas, como ocorreu com o senhor Salvador ao retornar ao território tradicional, tendo perdido praticamente o contato com as parentelas residentes na Colônia *Pysyry*, devido à perda da liberdade de circular dentro do *Tekoha Guasu*. O principal fator tem a ver com as fazendas que até os dias atuais impedem o caminho ou “trieiro” de aproximadamente uns 8km que liga *Marangatu* a *Pysyry*, sendo assim, tendo que depender de veículo para chegar até *Pysyry* e vice-versa.

Como é possível observar na figura acima, para chegar até o local percorremos o trajeto de aproximadamente 80 Km do cerro Marangatu, considerado pela comunidade o epicentro do TI até a Escuela Indígena PY- N° 7582 na Colônia *Pysyry*, considerando como centro da Colônia (descrição da autora). Para chegarmos ao local passamos por dois postos de fronteiras paraguaios, a 4° División de Infantería Destacamento Militar de Fronteira N°1 P.J.C./Puesto Militar Estrella e outro da Policía Militar paraguaya, inúmeras fazendas e pelo córrego *Takuara*. Como é possível perceber de acordo com a distância, é necessário transporte motorizado para que os Kaiowá possam manter a visita aos seus parentes.

### Colônia *Pysyry*

Brand (1993) descreve que o território dos Paĩ Tavyterã localiza-se no departamento de Amambay, município de Pedro Juan Caballero/PY, linha de fronteira com o Brasil. A Colônia<sup>25</sup> *Pysyry* é um *tekoha* existente na outra margem do rio Estrela, fazendo parte do *Tekoha Guasu* do território indígena *Ñande Ru Marangatu*, onde os dois Estados-nação Brasil/Paraguai definiram as fronteiras sem respeitar o território indígena, ou seja, dividiram-no praticamente ao meio, como visto na figura 1.

---

<sup>25</sup> As aldeias indígenas são conhecidas por “colônias” no país vizinho.

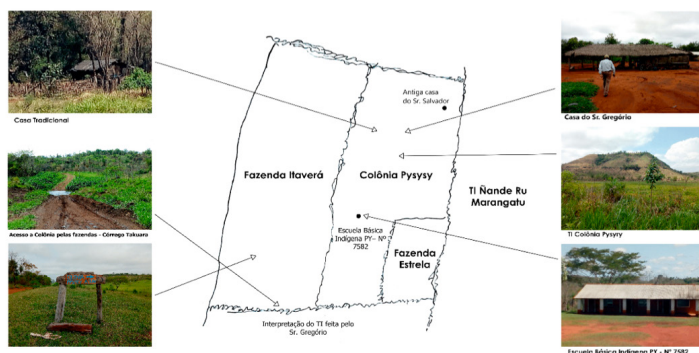
Segundo Grünberg e Grünberg (2014), o departamento de Amambay é o maior *habitat* dos Paĩ Tavyterã no Paraguai. Vivem numa linha divisória com o Brasil em aproximadamente 14.000 pessoas.

De acordo com Melià (2008, p. 57-58), *Pysyrý* fica:

entre los arroyos Estrella, Esperanza con el Takuara y el Pysyrý llegando al sur hasta los cerros. Al mismo *tekoha* pertenecen también las tierras al norte del Estrella, en el Brasil (Municipio Antônio João, Mato Grosso), con los núcleos Paĩ en Campestre (Gua-po'yrapó), Cerro Marangatú, Cabeceira Cumprida, Rama-kué, Jardim y Cabeceira do Apa. Al lado paraguayo está en trámite de donación una superficie mensurada de 2.418 has. como C.I. Pysyrý que incluye la población Paĩ que vive al sur Del Arroyo Estrella (frontera) bajo el liderazgo de Casildo Benítez y Rufino Valiente. Población: 46 familias, con 230 personas. Ubicación del *tekoha*: Entre los A° Estrella y Esperanza, incluyendo los A°Takuara y Pysyrý; hasta los cerros al sur. Es parte de un *Tekoha Guasu* que se extiende hacia la cabecera del Río Apa al norte del A° Estrella, en territorio brasileño [...].

Conforme a descrição geográfica e socialmente referenciada por Melià (2008) e Grünberg e Grünberg (2014), verificamos que a região do Cerro Marangatu, representa, realmente, na cosmologia dos Kaiowá, um *Tekoha Guasu*, ou seja, um centro de referência de espacialidade e de vivência do *tekoporã*.

Figura 17: Representação do TI Colônia Pysyry



Fonte: Croqui da Colônia Pysyry feito pelo senhor Gregório com adaptação de Andréa L. C. Rodrigues. Autoria das fotos: Andréa L. C. Rodrigues – junho e setembro de 2018.

A Colônia Pysyry localizada na outra margem do rio Estrela, fazendo parte do *Tekoha Guasu* TI Ñande Ru Marangatu, conta com terreno argiloso vermelho-escuro e preto, contendo pontos de erosão no solo e suaves ondulações, podendo algumas tornarem-se pequenos morros, caracterizando que indicam ser parte do mesmo bioma, mesmo ecossistema.

Atualmente, a colônia possui uma *Escuela Básica Indígena PY- Nº 7582*, que oferece ensino básico do 1º ao 9º ano, com aulas semanais de 1º ao 6º ano, com um professor da comunidade e do 7º ao 9º ano, aulas quinzenais com um professor que vem da cidade de Pedro Juan Caballero/PY, localizada a 95 km.

Segundo narrativas do senhor Gregório, uma das lideranças do território, a aldeia possui 54 famílias, indicando que há aproximadamente 300 pessoas residindo no local, por uma extensão de 1.885 ha.

Apesar do território ser carente de assistência para a população local, não possuindo posto de saúde, ambulância e melhores condições

de educação escolar, as lideranças têm muito orgulho de possuir os documentos comprovando o Registro Nacional de las Comunidades Indígenas, pelo Instituto Paraguayo del Indígena<sup>26</sup>. Importante destacar que, uma comparação entre a representatividade da Colônia *Pysyry*, local este que os moradores conhecem plenamente, não corresponde com a área delimitada no registro, pois, se verificarmos na figura 4, p. 12, a área delimitada é ocupada pelas fazendas Itaverá e Estrela. Com isso, percebemos que, mesmo ocorrendo um convívio pacífico entre a população residente na Colônia *Pysyry* e os fazendeiros locais descritos pelos interlocutores, ocorre um avanço das fazendas no território indígena.

Foi na Colônia *Pysyry* que a grande maioria das famílias que sofreram usurpação de seus *tekoha* no *Ñande Ru Marangatu*, como citado anteriormente, estabeleceram moradia, onde o governo do Paraguai havia reservado terras a seus parentes e amigos. Viveram por um longo período, mas sempre pensando e almejando o retorno para seu território tradicional, território este em que viveram sua infância e em que muitos enterraram seus antepassados. Depois de aproximadamente três décadas residindo no país vizinho, os Kaiowá iniciaram o *Oguata Guasu* de retorno, ou seja, a volta à terra tradicional para reivindicarem seus direitos sobre o território indígena *Ñande Ru Marangatu*.

Em março de 2005, a terra teve sua homologação administrativa assinada por meio do Decreto Presidencial de 28 de março de 2005 do então Presidente da República Luís Inácio Lula da Silva. Porém, o decreto de homologação foi parcialmente suspenso no mesmo ano pelo então ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) Nelson Jobim, por meio de uma liminar concedida nos autos do Mandado de Segurança nº 25.463 (STF, 2018). Em decorrência da suspensão desse decreto, ocorreram graves violências físicas e psicológicas por parte do governo na tentativa de afastar as famílias que estavam apenas buscando seus direi-

---

<sup>26</sup> Pode-se encontrar mais informações em: <http://www.indi.gov.py/pagina/2-el-indi.html>

tos garantidos no art. 231 da Constituição Federal de 1988. Ao longo dos últimos anos, inúmeros conflitos ocorreram, porém, os povos indígenas resistiram e ainda resistem, pautados em suas rezas dia após dia. Ñande Ru Marangatu – “Nosso Pai Celestial”, segundo nossos interlocutores, dá inspiração e força à reorganização e união da comunidade nos movimentos de reocupações da terra tradicional. Muitas das vezes, pautadas por conflitos, ocorrendo sempre com repercussão na mídia local, regional, nacional e até mesmo internacional.

De acordo com as narrativas, em Ñande Ru Marangatu residem 250 famílias, aproximadamente 1.600 pessoas, que ocupam 9.317 hectares<sup>27</sup>. Distribuídos entre os *tekoha* Campestre e Marangatu, também conhecido como Cerro Marangatu. Portanto, a população indígena ocupa parte da área homologada, restando ainda uma parte a ser entregue pelos fazendeiros locais. Mas, o que percebemos ao chegarmos ao território *Ñande Ru Marangatu*, é um lindo território tradicional ocupado de acordo com as tradições culturais dos povos indígenas em quase toda sua extensão.

### **A mobilidade vista como direito tradicional**

O povo pesquisado possui em seu aspecto cultural a prática do *Oguata Guasu*, que é milenar e transmitida de geração em geração, chamada na ciência jurídica de direito consuetudinário, baseado nos costumes e práticas imemoriais (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p.106).

Os costumes representam fontes importantes do direito, visto que as normas derivam, em boa parte, dos modos de viver de uma sociedade. No entanto, o direito positivo vigente confere aos costumes um valor secundário, colocando o direito costumeiro como algo inferior ou atrasado, como se fosse um estágio anterior à constituição do direito positivo normativo emanado pelo Estado (CURI, 2012, p. 05).

---

<sup>27</sup> Dados confirmados no cadastro da FUNAI. Fonte: [http://www.funai.gov.br/terra\\_indigena\\_3/mapa/index.php?cod\\_ti=30301](http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=30301)

Nos dizeres de Curi (2012, p. 07), para caracterizar o direito indígena como um direito consuetudinário ou costumeiro, podemos, de modo geral, levantar dois traços específicos: 1) ele se encontra imerso no corpo social, firmemente entrelaçado com todos os outros aspectos da cultura, com o qual forma uma unidade compacta; 2) ele extrai sua força e seu conteúdo da tradição comunitária expressa nos usos e costumes.

Pode-se afirmar que a mobilidade espacial dos povos indígenas se diferencia da migração humana propriamente dita e, em geral, entendida pelo Estado como decorrente de fatores econômicos e pela busca de trabalho. Lussi e Durand (2015, p. 78) descrevem que nas décadas de 1960 e 1970 os economistas adaptaram à teoria clássica de Adam Smith, uma vertente neoclássica da migração dentro do panorama macro e microeconômico.

Segundo Sayad (1998), o caráter provisório da migração é determinante para que o Estado não estabeleça uma tutela mais efetiva desses direitos. Dessa forma, o migrante é visto como alguém que abandonou provisoriamente o seu território, para depois de um certo tempo retornar, a que o autor definiu como uma provisoriabilidade contínua em qualquer dos locais onde o migrante esteja.

Na visão de Sayad (1998), é possível perceber que a mobilidade dos povos tradicionais, fundadas no costume e na cosmologia desses povos, está em dissonância com sistema de ideias pré-concebidas pela instituição “Estado”, haja vista não se enquadrar na hipótese de provisoriabilidade, conforme faz crer o pensamento estatal.

Nessa perspectiva, a mobilidade dos povos tradicionais pode vir a ser restringida por não integrar um sistema pré-concebido que enxerga o cidadão migrante como um clandestino, que tem suas práticas sociais e costumes resumidas ao fator trabalho, atendendo à lógica do capital imposta pelo Estado.

Diante disso, os indivíduos passaram a figurar como atores racionais que migram com base em cálculos claros de custo-benefício. Verificamos que em sua versão micro estrutural, considera-se que os indivíduos migram esperando um retorno final positivo, geralmente monetário, que não se encaixa no contexto dos povos indígenas, pois estes migram motivados nas relações de parentesco e na cosmovisão do *Oguata Porã*<sup>28</sup>, ou mesmo do *Teko Porã* – bom jeito de viver (bem viver).

Há outros fatores de motivação da migração internacional não indígena, como os conflitos armados, as opressões políticas, os fatores climáticos, o desequilíbrio democrático, dentre outros, que os diferencia da mobilidade do povo Kaiowá, visto que: “[...] a mobilidade de indígenas entre países que, em muitos dos casos, viram seus territórios ancestrais divididos arbitrariamente obrigando-os a viverem e manter seus laços entre si e com outros povos em diferentes lados da fronteira” (LOPEZ PALOMINO; TEÓFILO DA SILVA, 2018, p.114).

Diante desta afirmação, é possível compreender que o território do povo pesquisado foi dividido e, para este povo, a terra tradicional é espaço de vida, de reprodução das suas tradições culturais, sendo um espaço onde podem realizar seu bem viver devido à manutenção dos vínculos de ancestralidade.

### **Considerações finais**

Embora a política de demarcação das terras indígenas tenha configurado um novo território a partir do qual as populações indígenas podem afirmar sua diferença e resgatar um modo de vida particular, dentro deste território mais amplo existem territórios menores que são

---

<sup>28</sup> Bela caminhada, faz parte da comunicação entre as comunidades, sendo um fator que os estudos antropológicos associam à territorialidade (pautado na parentela, organização social e política) e na cosmologia (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p.100).

tornados significativos e particularizados pelos grupos sociais que neles residem e detêm o controle sobre eles.

A compreensão dos mecanismos de construção desses novos territórios para os quais foram forçados a ir é importante quando se pensa em um processo que pode girar em torno dos conceitos de ancestralidade e cultura, correndo o risco de gerar consequências desastrosas para todos que habitam a região.

O livre trânsito entre as diversas regiões de fronteira pelos que habitam essas regiões é algo arraigado em sua cultura tradicional, em seu modo de ser e viver, cabendo ao Estado regulamentar e estabelecer parâmetros para que a circulação de pessoas pela fronteira ocorra sem que sejam afetadas a sua soberania e autonomia.

Diante do avanço da expansão econômica e da frenética ocupação das terras indígenas por terceiros denominados “não-índios”, fenômeno marcado por disputas intestinas e extrema violência em alguns casos, acreditando-se que o aumento da mobilidade indígena pode estar diretamente relacionado à situação da usurpação histórica de seus territórios e de recursos naturais, que impulsionou seus deslocamentos temporários e/ou definitivos.

A base social, política e econômica de uma nação reside no seu povo, cujo fundamento está em sua cultura tradicional, que pode ser aperfeiçoada em virtude da dinâmica da sociedade, fruto do seu desenvolvimento e da incorporação de outros patrimônios jurídicos, antropológicos e sociais que levem em conta a importância dos diversos atores que compõem esse processo, e qualquer mudança deve ser precedida de bom senso e de fatores que levem em conta os costumes arraigados em uma sociedade, bem como a necessidade de se considerar as características culturais dos povos que habitam determinado território.

O povo pesquisado, mesmo após ter sofrido deslocamentos forçados, depois de anos realizou o caminho de volta para o seu *tekoha*, e atu-

almente reside no território tradicional *Ñande Ru Marangatu* permanecendo à espera da concretização da homologação de sua Terra Indígena pela FUNAI desde 2001 para que possa voltar a viver em harmonia com as suas tradições no seio da *mãe terra*.

## Referências

BRAND, A. J. **O confinamento e o seu impacto sobre os Pai-Kaiowá**. 1993, 276. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

BRAND, A. J. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da Palavra. 1997, 382 p. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: 5 out. 1988.

CAVALCANTE, T. L. V. **Colonialismo, território e territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul. 2013, 470 p. Tese (Doutorado em História). UNESP; Assis, SP, 2013.

CAVARARO RODRIGUES, A. L. **Kaiowá - Paĩ Tavyterã**: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai. 2019, 127 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2019.

COLMAN, R. S. **Guarani Retã e mobilidade espacial guarani**: belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani. 2015, 212 p. Tese (Doutorado em Demografia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2015.

COLMAN, R. S. **Território e sustentabilidade**: os Guarani e o Kaiowá de Yvy Katu. 2007, 133 p. Dissertação – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mestrado em desenvolvimento local, 2007.

CRESPE, A. C. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá**: do tekoha à reserva, do tekoharã ao tekoha. 2015, 428 p. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados/MS, 2015.

CURI, M. V. O Direito Consuetudinário dos Povos Indígenas e o Pluralismo Jurídico. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 230-247, jul./dez. 2012.

EMGC, Equipe Mapa Guarani Continental. **Caderno Mapa Guarani Continental**: povos Guarani na Argentina, Bolívia, Brasil e Paraguai. Campo Grande: CIMI, 2016.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. **Ñande Ru Marangatú**. Laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. Dourados, MS: Editora UFGD, 2009.

GRÜNBERG, F. P.; GRÜNBERG, G. **Los Guarani**: persecución y resistencia pueblos indígenas del centro de América del Sur. Ediciones Abya-Yala: Quito, 2014.

LOPEZ PALOMINO, C.; TEÓFILO DA SILVA, C. **Migração e mobilidade indígena transfronteiriça em perspectiva comparada**: do Alto Solimões ao Oiapoque. *Périplos*: v. 2, n. 2, p. 112-139, 2018.

LUCAS, S. R. **Crianças indígenas no acampamento Pakurity-MS**: quem são, como vivem e como percebem a situação de moradias móveis. 2017, 159 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS: UFGD, 2017.

LUSSI, C.; DURAND, J. **Metodologia e teorias no estudo das migrações**. São Paulo: Paco Editorial, 2015.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. **Paĩ – Taviterã. Etnografia Guarani del Paraguay contemporâneo**. 2ª Ed. Asunción: CEPAG, 2008.

MELIÀ, B. **Camino guaraní**: de lejos venimos, hacia más lejos caminamos. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2016.

MELIÀ, B. Teko porã: formas do bom viver guarani, memória e futuro. In: SILVEIRA, N. H.; MELO, C. R. de; JESUS, S. C. de (org.). **Diálogos com o Guarani**: articulando compreensões antropológicas e indígenas. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MURA, F. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento ecologia doméstica entre os Kaiowá. 2006, 504 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – UFRJ/PPGAS. Rio de Janeiro, 2006.

PEREIRA, L. M. **Parentesco e organização social Kaiowá**. 1999, 235 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 1999.

SAYAD, A. **A Imigração ou os Paradoxos da Alteridade**. Prefácio Pierre Bourdieu; tradução Cristina Marachco. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

SOUZA, I. de; FERREIRA, R. V. Breve Reflexão sobre a diversidade Linguística e os povos indígenas em MS. In: AGUILERA URQUIZA, A. H. (org.). **Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul**. Campo Grande: Ed. UFMS, 2016.

STF. 2018. **MANDADO DE SEGURANÇA: MS25.463/DF**. Relator: Min. Cezar Peluso. Julgado em 27/09/2005. Publicado no DJ de 04/10/2005. p. 0039. Disponível em: [www.stf.jus.br](http://www.stf.jus.br). Acesso em 12 out. 2018.

# **O EXERCÍCIO DO (DES)ENCONTRO ETNOGRÁFICO: REFLEXÕES ACERCA DO ESTUDO SOBRE O SUICÍDIO NA TERRA INDÍGENA TERENA DE LIMÃO VERDE EM AQUIDAUANA – MS**

*Josiane Emília Nascimento Wolfart*

*Antonio Hilário Aguilera Urquiza*

## **Introdução**

O presente trabalho trata-se de um recorte das reflexões produzidas na pesquisa de mestrado intitulada “Abrindo caminhos: um estudo sobre o suicídio terena na Terra Indígena Limão Verde em Aquidauana/MS”, apresentada ao programa de Pós-Graduação Mestrado em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, desenvolvida no ano de 2019 e finalizada no início de 2020. A Terra Indígena (TI) de Limão Verde está localizada a 25 km da cidade de Aquidauana, no estado de Mato Grosso do Sul. Sua composição étnica é majoritariamente Terena (Eтеленое, Ethelenoe, Etelena), descendentes dos Txané e Guaná e fazem parte da família linguística Aruak (CARDOSOS DE OLIVEIRA, 1976; SEBASTIÃO, 2012).

Os Terena são reconhecidos como a segunda maior população indígena de Mato Grosso do Sul, composta por aproximadamente 28 mil pessoas (censo demográfico de 2010), ficando atrás apenas do grupo Guarani. Eles estão localizados em aldeias no município de Aquidauana, Anastácio, Campo Grande (aldeias urbanas: Marçal de Souza, Água Bonita e Darcy Ribeiro, além de ocupações como na Estrela do Amanhã, Vila Romana, etc.), Dois Irmãos do Buriti, Dourados (nas aldeias Bororó e Jaguapiru), Nioaque, Miranda, Rochedo e Sidrolândia. Existe ainda um grupo que reside no estado de São Paulo, na Terra Indígena Araribá - de acordo com Marques (2012), Cardoso (2004) e Sebastião (2012) – para

onde foram transferidos à época pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), como aconteceu com um grupo deslocado para o norte de Mato Grosso, no início do século XXI.

No que diz respeito à sua organização social, a distribuição das parentelas ocorre por meio das famílias extensas, chamadas pelo povo terena de *troncos*. Para eles, “o termo tronco é utilizado com o sentido geral de ascendência e ancestralidade” (PEREIRA, 2009, p. 46), referem-se também a “*ossos troncos velhos*”.

De acordo com o antropólogo Levi Marques Pereira (2009), qualquer *tronco* encontra-se inserido em redes de aliança, formadas por certo número de troncos capazes de reunir elementos da vida política necessária para a existência de uma aldeia. No *tronco* familiar, “convivem pessoas que se consideram relacionadas por laços de parentesco próximos baseados na consanguinidade ou afinidade” (PEREIRA, 2009, p. 55).

O número de famílias nucleares reunidas em um tronco varia de acordo com a quantidade de parentes de seu articulador e da capacidade por ele demonstrada para agregar as pessoas e resolver os problemas que surgem na convivência entre as famílias, tais como desentendimento de casais, quebras entre vizinhos, desavenças entre pais e filhos, etc. (PEREIRA, 2009, p. 55).

Como mencionado acima, os *troncos* estão inseridos em redes de aliança que constituem as aldeias. Ali se estabelecem as relações sociais, políticas e religiosas, matrimoniais e a reciprocidade. No que concerne ao estudo do suicídio, o conhecimento da organização social das comunidades indígenas é imprescindível para pensar a forma de representação social desse fenômeno, nesse caso, entre os Terena.

Retornando a descrição, a pesquisa foi uma tentativa de explorar as representações sociais acerca das recentes práticas de morte volun-

tária<sup>29</sup> entre os terena da TI Limão Verde, produzindo conhecimento, reflexões e problematizações acerca do fenômeno do suicídio, das autoagressões e tentativas entre os jovens, a partir de entrevistas com seus familiares. O referido estudo surgiu a partir da morte de dois jovens que no ano de 2017 tiraram suas vidas pela via da morte voluntária, dando sequência a uma série de situações envolvendo ideação suicida e automutilações entre outros jovens dessa comunidade.

Tal fato chegou ao conhecimento da pesquisadora na época em que ela cursava a disciplina como aluna especial no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFMS, quando duas colegas integrantes do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola<sup>30</sup> solicitaram seu apoio como psicóloga para fazer uma conversa com as professoras de Limão Verde sobre suicídio.

Na ocasião, foram feitas duas visitas à comunidade com encontros em formato de roda de conversa para acolher as angústias das professoras. Durante a conversa, elas diziam que o suicídio era fenômeno novo entre o povo Terena e isso abalou toda a comunidade. Elas temiam pelo sofrimento dos alunos e das famílias, pois as duas vítimas frequentavam a escola. Além disso, havia entre as educadoras uma relação de parentesco com as vítimas, gerando também grande sofrimento entre elas.

Foi nesta interação que nasceu a proposta de pesquisa, um estudo desbravador sobre o suicídio terena, um fato novo entre eles, aparentemente

---

<sup>29</sup> Este termo pode aparecer no lugar da palavra suicídio ou substituído pelas seguintes terminologias: morte violenta; autoimolação; morte autoinfligida e morte autoprovocada, que foram utilizadas pelos autores e teóricos das fontes bibliografias consultadas para este trabalho.

<sup>30</sup> A Ação Saberes Indígenas na Escola, instituída com a Portaria 1.061, de outubro de 2013, tem como objetivo central a formação continuada de professores indígenas alfabetizadores bilíngues, assim como a produção de material didático, preferencialmente na língua indígena. A ASIE está organizada em rede, no estado do Mato Grosso do Sul, a partir das universidades UFGD, UCDB, UEMS e UFMS, sob a coordenação dessa última, e atendendo a todas as aldeias do estado.

te sem registros na literatura. Aos pesquisadores lembramos as palavras de Malinowski (1978) sobre a importância de estudar temas emergentes. Cabe aos etnógrafos (as), produzir dados na tentativa de elucidar a questão, abrindo caminhos para outros estudos sobre o tema nesse grupo étnico.

Propor-se ao estudo de um tema tabu é expor-se ao risco de tornar-se um transgressor, na medida em que se chega ao campo de pesquisa para tocar naquilo que é, na racionalidade humana, algo proibido. Fazer uma etnografia sobre suicídio constituiu-se uma tarefa demasiadamente complexa, uma vez que “não há uma teoria antropológica geral do suicídio” (PECHINCHA, 2018, p. 224), algo que foi desenvolvido por outras áreas do conhecimento científico, como a sociologia, psicologia e a psicanálise.

Recorrendo a essas teorias, o suicídio seria o ato de colocar fim à existência humana, que, tomada por considerável sofrimento psíquico ou de natureza desconhecida, procura-se resolver este conflito de forma consciente ou inconsciente, de um ato positivo ou negativo, realizado pela vítima com suas próprias mãos ou auxílio mecânico (arma de fogo, corda, pular de determinada altura, envenenamento, etc.).

É praticado em todas as categorias sociais e em ambos os sexos. E emanam das concepções construídas e disseminadas ao longo dos séculos nos seguimentos da igreja, Justiça, filosofia, literatura e medicina, emitindo uma série de causalidades, como colocado por Minois (2018), desde perdas financeiras; desgosto familiar; abuso do álcool; amores impossíveis; evitar humilhação; acesso de ciúme; cólera; doenças terminais; possessão demoníaca; loucura; depressão, etc.

Durkheim (2000) defende o pensamento de que cada cientista deve procurar compreender os conceitos antes de aplicá-los aos contextos de pesquisa. Por isso, o que se convencionou chamar de suicídio aplicado ao contexto indígena pode ser mais complexo. O universo ameríndio é singular, de modo que dado fenômeno pode ter um significado em

determinado grupo étnico e ter significado completamente oposto em outros. Dada a singularidade de cada grupo, a pesquisa antropológica em muito auxilia nesta empreitada ao trazer as peculiaridades de cada povo.

O termo “suicídio” de origem ocidental, na forma como o não indígena reconhece e aplica em seus estudos ou no cotidiano, pode não traduzir o entendimento da comunidade indígena. Apesar de haver semelhanças entre ambos na forma como a pessoa tira sua vida, como no ato do enforcamento, existem componentes que diferenciam consideravelmente a compreensão do fenômeno nesses dois universos.

Dentro do universo cosmológico ameríndio, o suicídio pode tomar diversas explicações, motivações e causas, muitas vezes, ilustradas em seus relatos míticos, singulares a cada etnia. Elementos que devem ser vistos com cuidado dentro de um contexto indígena, como colocado por Pechincha (2018), existem “diferenças culturais, linguísticas e de interpretação antropológica sobre os casos, são, todavia, muito notáveis as similaridades nas racionalizações indígenas” (PECHINCHA, 2018, p. 230), e as supostas condições que envolvem a pessoa executante do ato.

É possível pensar em vários desafios em um estudo como esse na comunidade indígena, primeiramente porque não é possível pensá-lo a partir de categorias ocidentais, apesar de poder haver correlações ou elementos parecidos, como mencionado anteriormente no ato do enforcamento, que também acontece entre pessoas não indígenas. É necessário estar atento e levar a cabo as explicações que partem da cosmologia ameríndia.

As problemáticas envolvendo o estudo do suicídio dentro da comunidade indígena em questão refletiram diretamente no fazer antropológico, arbitrariamente colocando a pesquisadora condições e negociação para garantir sua permanência no campo de pesquisa. A proposta desse texto consiste em expor os desafios do fazer antropológico diante de uma temática complexa e permeada de tabus dentro das sociedades. Para tanto,

foi feito o recorte de uma situação vivenciada pela pesquisadora quando de sua primeira incursão ao campo com a intencionalidade da pesquisa.

As reflexões foram enriquecidas com a literatura antropológica sobre o trabalho de campo, atentando-se para os desafios da observação participante; as negociações com os interlocutores; as interdições sobre o tema e mudanças na metodologia do trabalho de campo. Condições que alteraram, em certa medida, o desenvolvimento da pesquisa como também a escrita etnográfica. Ilustrando, dessa forma, os impasses a que pesquisadores(as) estão sujeitos(as) quando no encontro com as alteridades.

### **Caminho metodológico: observação participante, registro em diário de campo e entrevista psicológica**

O trabalho do(a) antropólogo(a) consiste na junção e execução de uma série de elementos que auxiliam na produção do conhecimento e fazem parte das elaborações empíricas do campo das Ciências Sociais, dentre eles, Cardoso de Oliveira (2000), cita o olhar, ouvir e escrever, atos cognitivos que a rigor traduzem um gênero de observação “peculiar à antropologia - por meio da qual o pesquisador busca interpretar – ou compreender – a sociedade e a cultura do outro ‘de dentro’, em sua verdadeira interioridade” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 34), e que captam o que ele chama de “excedente de sentido”, ou seja, as significações e, conseqüentemente, os dados da pesquisa.

O olhar e ouvir acontece mutuamente durante a observação participante, exige do pesquisador certo grau de conhecimento sobre o território e a comunidade em que irá se inserir para desenvolver seu trabalho, desse modo, evita-se, ou pelo menos diminui as chances de cometer gafes ou exageros, quando inserido em uma cultura por ele desconhecida. O último ato cognitivo – escrever - trata da textualização dos dados e é originado de seus dois precedentes e posteriormente desenvolvido no “gabinete”, momento em que escreve-se ou inscreve-se sobre as im-

pressões captadas durante a (com)vivência com o mundo “nativo” e que, muitas vezes, é experimentado sobre grande solidão.

A observação participante, para Cardoso de Oliveira (2000), representa algo que vai além de um instrumento gerador de conhecimento, sendo também reconhecida como geradora de hipóteses a serem testadas durante esse processo. Em suas palavras a observação participante é uma das marcas do fazer antropológico na etnografia,

(...) o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação (CARDOSO DE OLIVEIRA 2000, p. 24).

É o momento em que se espera “estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear o campo, manter um diário, e assim por diante” (GEERTZ, 2008, p. 4). Estratégias que irão legitimar sua presença no campo, confirmando o “estar lá”, compreendido na observação participante e o registro em diário de campo e nas demais desventuras/aventuras as quais ficará exposto.

No tocante ao registro em diário de campo, Cardoso de Oliveira (2000) explica que este é “o elemento mais rico na redação de um texto, contento ela mesma uma massa de dados cuja significação é melhor alcançável quando o pesquisador a traz de volta do passado, tornando-a presente no ato de escrever” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 34). O diário de campo capta as primeiras impressões/sensações e impactos sobre a personalidade dos pesquisadores, com registros que posteriormente serão relidos e rememorados durante a produção da escrita etnográfica – terceiro elemento dos atos cognitivos, escrever - e que auxilia na interpretação dos dados.

Uma estratégia utilizada na pesquisa em questão que veio complementar os atos cognitivos dos quais Cardoso de Oliveira (2000) descreve

como imprescindíveis a observação participante, foi o uso da técnica de entrevista psicológica<sup>31</sup>, tendo em vista a formação da pesquisadora em Psicologia, que privilegia a escuta diferenciada diante de um tema delicado como a morte intencional, uma ferramenta a mais nas análises antropológicas.

No caso em questão, a escolha da técnica justificou-se pela necessidade que a pesquisadora sentiu em não tomar nota durante as entrevistas com seus interlocutores. Compreendendo tratar-se de um assunto delicado e que gera desconforto, optou-se por dar espaço ao processo de vinculação com as famílias. É sabido que todo antropólogo carrega seu caderninho, e, na primeira oportunidade, se vê fazendo anotações de tudo o que é capaz de captar naquele momento. No entanto, é preciso cautela ao utilizá-lo diante dos olhos curiosos, pois se esse ato for mal interpretado, pode soar como uma ameaça aos interlocutores.

É relevante, para os antropólogos iniciantes, tomar o cuidado no uso de suas ferramentas. Existem momentos em que é melhor utilizar outras estratégias até que o vínculo e respeito com a comunidade em estudo sejam minimamente estabelecidos. Voltado à técnica da entrevista psicológica, a mesma pode ser explorada por outros profissionais/pesquisadores, pois facilita o autoconhecimento entre entrevistador e entrevistado. Durante as entrevistas, é possível acolher as falas dos entrevistados, sem correr o risco de elaborar julgamentos, e juntos realizar reflexões, reformulações, clarificações e, em raros casos, a confrontação do que está sendo dito. Além disso, respeita-se os momentos em que houver o silêncio.

Evitam-se também intervenções desnecessárias de modo a privilegiar o vínculo que está sendo criado naquele momento. Isso facilita com que a pessoa entrevistada fique à vontade para trazer todos os fatos

---

<sup>31</sup> Para conhecer mais sobre a entrevista psicológica, consultar o trabalho de Isabel Leal “A entrevista Psicológica. Técnica, teoria e clínica” (2011). A técnica foi utilizada apenas como um facilitador das entrevistas, objetivando apenas uma boa formação de vínculo e de confiança entre os interlocutores. Não houve intenção de realizar análises psicológicas.

que lhe vier à cabeça. Além disso, a técnica pode auxiliar pesquisado- res(as) a captar possíveis inverdades ditas durante os discursos, e veri- ficar as convergências e divergências entre as falas dos entrevistados.

Evans Pritchard (2005) nos lembra de que “apesar de ser necessário e fundamental o contato em campo, é preciso ter cautela para não preju- dicar o andamento dos diálogos na pesquisa, além disso, existem “certos assuntos que não podem ser discutidos em público” (p. 248). Por isso, a pesquisadora entendeu como fundamental para formação de vínculos de confiança o uso de estratégias como as apresentadas acima, pois, a temá- tica da pesquisa exigiu bom manejo e sensibilidade em suas interações.

Todo esse processo vivenciado no desenvolvimento do trabalho de campo vai refletir diretamente na escrita etnográfica. Em pleno século XXI, fazer etnografia pode significar uma nova construção emergente na ciência da Antropologia, algo evidenciado no campo de pesquisa em dis- cussão. Talvez, as novas produções etnográficas não alcancem a clássica etnografia definida por Geertz (2008), enquanto um empreendimento e esforço intelectual por parte do etnógrafo que representa “um risco elaborado para uma ‘descrição densa’” (p. 4).

Na prática, desenvolver uma descrição densa pode tornar-se uma tarefa complexa, que esbarra no tempo, no espaço e nos imponderáveis do campo, bem como, em fenômenos emergentes. Na atualidade ou no mundo moderno, etnógrafas e etnógrafos são desafiados a quebrar bar- reiras disciplinares/conceituais e questões ortodoxas presentes no fazer antropológico, procurando desenvolver outro estilo de etnografia não menos importante, porém, diferente daquelas produzidas pelos pionei- ros da Antropologia. Caminha-se na direção de produzir trabalhos que dialoguem com a teoria clássica antropológica e com as novas necessida- des teórico/metodológicas no estudo das culturas.

Produzir uma etnografia sobre o suicídio coloca pesquisado- res(as) em um jogo de relações/comparações entre o referencial teórico

acumulado na academia e a realidade vivenciada no campo de pesquisa, lembrando o que Wagner (2010) disse sobre a tentativa que o antropólogo faz de interpretar a cultura estudada, utilizando-se de conceitos e definições que serão traduzidas para que sua própria cultura seja capaz de compreender sua experiência durante a observação participante, “(...) seu próprio entendimento: as analogias que ele cria são extensões das suas próprias noções e daquelas de sua cultura, transformadas por suas experiências da situação de campo” (WAGNER, 2010, p. 40).

### **O exercício do (des)encontro etnográfico**

A descrição a que se refere esse trabalho trata do recorte de uma situação vivenciada pela pesquisadora em sua primeira incursão ao campo de pesquisa na TI Limão Verde, no mês de Julho de 2019. As reflexões propostas caminham na direção de apontar aos demais pesquisadores os impasses a que estão sujeitos quando no encontro com a alteridade. Em se tratando de um tema tabu, o estudo do suicídio parece transgredir qualquer outro tema de interesse da Antropologia, como no caso das crenças, dos mitos, dos rituais, do diagrama de parentesco, da organização social ou o desenvolvimento de genealogias.

Ainda que esses elementos façam parte das análises etnográficas da referida pesquisa, a morte voluntária parece correlacionar a figura da pesquisadora a uma transgressora, alguém que surge para tocar em um assunto que causa desconforto na comunidade indígena. É um desafio falar sobre algo, aparentemente, proibido, porque, por algum motivo, as pessoas não desejam falar. Como explicitado por Minois (2018), mesmo que representando um pensamento do campo da saúde, cabe à reflexão quando ele fala sobre o estudo do suicídio:

(...) não podemos estudar os suicídios como podemos fazê-lo em relação à destruição provocada pela tuberculose, pois a morte voluntária é um tipo de

óbito cujo significado não é de ordem demográfica, mas filosófica, religiosa, moral, cultural. O silêncio e a dissimulação que a rodearam durante muito tempo instauraram um clima de mal-estar em torno dela (MINOIS, 2018, p. 2).

Quebrar o silêncio sobre esse assunto é uma tarefa delicada e tocar em sentimentos profundos e em explicações ininteligíveis exige cuidado e sensibilidade na condução do trabalho de campo – observação participante - e na textualização dos dados, na tentativa de compreender como o suicídio é capaz de afetar a vida social dentro da comunidade indígena.

Pesquisar um tema tabu é, sobretudo, aventurar-se pelo caminho do não dito, do silêncio e de seus significados, muitas vezes, ininteligíveis em diversos níveis de explicação: feitiços, contágio, epidemia, ou imitação, proibições ao falar e pensar, ativados pelas “crenças” no tema, seja por explicações pautadas na cosmologia ameríndia, ou influenciadas pelo pensamento ocidental. Independente do ponto de vista, esse parece sempre ser um assunto que causa espanto e desconcerta qualquer pessoa.

Mesmo com todas as ambivalências que circundam a problemática, é possível criar estratégias em negociação com os interlocutores para explorá-la, dissolvendo aos poucos as resistências frente à presença da pesquisadora “transgressora”. Sobre esse diálogo de negociações entre pesquisador e pesquisado no campo da Antropologia, Peirano (1995, p. 25) afirma:

Os problemas das relações de poder e de dominação que tradicionalmente caracterizaram o trabalho de campo entre pesquisador e pesquisados (...) empenhados na autocrítica dessas relações e na legitimidade da pesquisa tradicional em um mundo que se acredita pós-colonial, propõem que o resultado da pesquisa não seja fruto de observação pura e simples, mas de um diálogo e de uma negociação de pontos de vista.

Além das dificuldades e delicadezas que carregam a temática da morte voluntária, exigindo estratégias outras para caminhar por esse “campo minado”, o próprio trabalho antropológico por si só apresenta desafios epistemológicos no desenvolvimento de sua metodologia. Para Cardoso de Oliveira (2000), o pesquisador necessita compreender que seu próprio mundo, ocidental, é constituído minimamente “pela sobreposição de duas subculturas: a brasileira, pelo menos no caso da maioria do público leitor e a antropológica, no caso particular daqueles que foram treinados para se tornarem profissionais da disciplina” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 23), em um confronto entre os dois mundos que constitui o cenário no qual acontecerá a entrevista.

No caso dessa pesquisa, o universo de conhecimento da pesquisadora também era formado pelo campo científico da Psicologia e da Saúde, condição que refletiu em sua relação com os interlocutores e que impactou diretamente na observação participante. Desse modo, o trabalho foi desenvolvido a partir dos papéis sociais a ela entrelaçados: psicóloga, profissional da saúde e antropóloga; figurando um campo multidisciplinar na pesquisa, que, em certa medida, apresentou entraves e, em outras circunstâncias, facilitou sua inserção junto à comunidade terena, explicitado na descrição que segue.

Uma breve contextualização dos processos iniciais da pesquisa irá ajudar os leitores a compreender as reflexões desenvolvidas nesse trabalho. No mês de fevereiro de 2019, a pesquisadora reuniu-se com as lideranças de Limão Verde, cacique e vice cacique, para apresentar a proposta de pesquisa. Nesta reunião foram feitos arranjos metodológicos na pesquisa, conforme sugestão dos caciques, ficando combinado que o público a ser entrevistado seria restrito apenas as duas famílias das vítimas de suicídio, ficando vetada entrevista com outras famílias. Solicitaram a ela que durante as entrevistas fosse apresentada como antropóloga e não psicóloga, pois, acreditavam que a comunidade teria receio em receber

essa última figura. Na ocasião, mediante as sugestões, firmou-se o consenso entre as partes para que a pesquisa pudesse ser iniciada.

A primeira incursão ao campo de pesquisa aconteceu no mês de junho de 2019. Ao chegar em Limão Verde, a pesquisadora foi convocada a participar de uma reunião com as lideranças, onde conversaram sobre detalhes da pesquisa, momento em que surgiu novas mudanças sugeridas por eles para a execução do trabalho de campo e, consequentemente, os primeiros impasses que arbitrariamente provocaram alterações na metodologia do trabalho de campo e nos objetivos da pesquisa.

Dentre as mudanças estabelecidas estava o público entrevistado, que deixou de ser as famílias das duas vítimas de suicídio, citadas anteriormente, e passou a ser outras famílias que estavam vivenciando situações difíceis envolvendo os jovens em casos de autoagressão e ideação suicida. As lideranças foram categóricas ao dizer à pesquisadora para não entrar em contato com as famílias das vítimas de suicídio, ocorrido no ano de 2017, temendo que rememoração dos fatos pudesse lhes causar sofrimento.

O diálogo continuou e mais uma alteração foi solicitada por eles referente à forma como a pesquisadora seria apresentada aos seus interlocutores. Diferentemente do estabelecido na reunião de fevereiro acima mencionada, na qual a pesquisadora seria apresentada como antropóloga, solicitou-se que durante o trabalho de campo ela fosse apresentada como psicóloga. A justificativa das lideranças era de que ao apresentar-se como psicóloga, aumentaria suas chances de aceitação pelo público a ser entrevistado. Observa-se também uma intencionalidade na sugestão que vai ao encontro das necessidades da comunidade. Apreensivos com o aumento do número de tentativas<sup>32</sup> de suicídio nos últimos tempos entre seus jovens, viram na ocasião uma oportunidade de solucionar seus problemas.

---

<sup>32</sup> É importante destacar que as tentativas de suicídio não estão apenas entre os jovens, pois recentemente foram registradas tentativas entre adultos. No entanto, a comunidade preferiu manter sigilo sobre o assunto, de modo que não aprofundamos esta questão neste trabalho.

No que diz respeito à circulação da pesquisadora no campo de estudo, as lideranças comunicaram que a mesma seria acompanhada pelas Agentes Indígenas de Saúde (AIS), as quais tem domínio sobre o território e conhecem as necessidades de cada família. No tocante as entrevistas, os caciques pediram que não fosse mencionado o tema do suicídio, alegando: *“a gente quer deixar isso quieto, professora, o que passou, passou”* (interlocutor A). A solicitação poderia traduzir alguma forma de resistência sobre o tema, ao mesmo tempo um meio de proteger a comunidade, tendo em vista entregá-la nas mãos de uma pessoa desconhecida, tocando em um assunto que lhe faria recordar o mal sofrido e talvez até desencadear novos casos, como muitos acreditam, falar a trai.

Posto este cenário de transformações e cautelosas exigências, procurou-se desenvolver uma breve reflexão sobre as problemáticas que antropólogos iniciantes em seu exercício de investigação empírica estão sujeitos. É legítimo observar que as medidas tomadas pelas lideranças de Limão Verde, revelam não só sua preocupação frente à presença de uma pessoa desconhecida, como também desencadeia sentimentos e sensações que ativam suas defesas, lançando mão de artifícios para analisar as atitudes diante da visita de um “forasteiro excêntrico”, nas palavras de Wagner (2010):

Elas se deparam com um forasteiro excêntrico, intrusivo, de aparência curiosa e estranhamente ingênuo vivendo entre elas; alguém que, como uma criança, não para de fazer perguntas e precisa ser ensinado acerca de tudo; alguém que, também como uma criança, é propenso a se meter em encrencas (WAGNER, 2010, p.34).

São momentos como esse mesclado por sentimentos de confusão e desconforto em meio a um ambiente por vezes desconhecido pelo pesquisador, muitas vezes, se sente sozinho, pois não é possível compreender todos os códigos de comunicação da comunidade em estudo

e nem mesmo toda teoria acessada antecipadamente para conhecer sua história é capaz de desviar as surpresas e sentimentos decorrentes dos “imponderáveis da vida real”.

O desconforto sentido pela pesquisadora surge do confronto de interesses entre a “autoridade etnográfica” e seus interlocutores, os quais possuem seus próprios anseios e estão ali para proteger a comunidade. A repentina mudança impactou diretamente nos objetivos da pesquisa, colocando a pesquisadora em uma situação delicada, afinal, levou-se aproximadamente um ano para desenvolver o projeto de pesquisa com a intenção do estudo sobre o suicídio com as famílias das duas vítimas.

Em respeito à comunidade de Limão Verde, decidiu-se não insistir nesse ponto, contudo, esse fato não impediu a pesquisadora de esbarrar em falas que trouxeram, de maneira indireta, informações sobre o ocorrido e que foram rapidamente exploradas no texto dissertação.

A alteração no público entrevistado, marca, nesse sentido, o exercício do (des)encontro etnográfico e coloca impasses sobre a metodologia do trabalho de campo remetendo a uma tomada de atitude passivo-cooperativa e, ao mesmo tempo, consensual, as quais pesquisadores(as) devem adquirir diante dos imponderáveis do campo, principalmente em momentos como esses, em que ainda estão sob avaliação e julgamento, caminhando para aceitação/vinculação dos interlocutores.

Sobre isso, Peirano (1995, p. 23) diz que “as impressões de campo não são apenas recebidas pelo intelecto, mas têm impacto sobre a personalidade do etnógrafo”. Os calafrios, a boca seca, o nervosismo diante de uma recusa, as sensações de desconforto, ou inadequação diante da situação em que não se domina o contexto e que não se tem controle, são leituras que precisam ser interpretadas pelos antropólogos, pois, são eles mesmos o próprio instrumento do trabalho etnográfico. Tudo o que acontece no campo passará ou não pelo crivo de sua observação e sensações – do olhar e ouvir.

As novas possibilidades de trabalho de campo exigem adequação por parte dos pesquisadores. É importante observar que, todo esse processo já faz parte da observação participante, em que os atos cognitivos, citados anteriormente em Cardoso de Oliveira (2000) – olhar e ouvir -, já se fazem presentes, constituindo-se então dados para posterior análise, tal como foi feito neste nosso estudo.

Como mencionado anteriormente, o sentimento de desconforto surge quando o antropólogo vê sua “autoridade etnográfica” ser colocada à prova. Sabe-se que é difícil para este abster-se das identidades que carrega e, por isso, é mais que preciso negociar as condições necessárias para permanecer no campo e desenvolver a pesquisa.

Pensando nas estratégias de inserção no campo, além daquelas pensadas e planejadas pelos próprios pesquisadores, a comunidade indígena também possuiu suas próprias estratégias de recepcioná-los, de estudá-los, observar e, aos poucos, colocá-los em sintonia com suas demandas e interesses. Exemplo disso é o momento em que lideranças decidem que a pesquisadora seja acompanhada pelas AIS.

É importante observar como o campo se organiza nessa recepção e respeitar os distanciamentos necessários, sejam eles físicos ou subjetivos. Como bem observa Wagner (2010), estes cuidados podem representar a conquista do respeito mútuo, uma vez que a vida em uma comunidade pequena é próxima e íntima e, como a de Limão Verde, se mal conduzida às relações, podem colocar em risco o convívio social.

A comunidade leva um “choque” ao se deparar com a figura de um estranho curioso andando por aí, termo sugerido por Wagner (2010) como “choque com o antropólogo”, que leva as pessoas a tomarem consciência de seus próprios atos, utilizando outros códigos de comunicação e apresentando outros comportamentos diante do estranho, neste caso, a pesquisadora.

É legítimo esperar que a comunidade ficasse provocada com a presença de um “forasteiro curioso”, um “ocidental traçoeiro”, nas pa-

lavras de Wagner (2010), circulando por seu território, entrando em suas casas e fazendo perguntas sobre a vida em comunidade. São situações que muitas vezes ativam defesas nos pesquisados na tentativa de se esquivar do pesquisador.

Retomando a reflexão sobre as estratégias das lideranças quanto ao acompanhamento da pesquisadora pelas AIS, ainda que tenha sido o reflexo do cuidado pensado para garantir a segurança da comunidade em estudo, havia um pedido de ajuda que gerou alguns impasses: primeiramente, foi solicitado à pesquisadora realizar atendimento psicológico às famílias indicadas pelas AIS; em segundo lugar, o fato de a pesquisadora estar acompanhada por elas, gerou dúvidas nos interlocutores sobre o seu papel social na aldeia. Muitas pessoas acreditavam que a pesquisadora estivesse ali para resolver o problema do suicídio e não para desenvolver uma pesquisa.

Essa situação apresenta dilemas éticos, dentre eles, realizar atendimento psicológico aos povos indígenas sem ter um vínculo de trabalho com a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgão responsável por administrar subsistema de saúde indígena. Em segundo lugar, é atitude antiética de um profissional da Psicologia prestar atendimento às pessoas que podem estar em acompanhamento psicológico pela psicóloga servidora da instituição indigenista, interferindo em seu trabalho e sem garantia da possibilidade de continuidade do cuidado.

O objetivo do estudo naquele momento era desenvolver a observação participante enquanto um processo de pesquisa no campo da Antropologia Social, produzindo dados etnográficos, conhecimento e levantando pressupostos sobre o suicídio terena a partir das entrevistas com as famílias. Pensando em como contornar a situação, a pesquisadora lança uma contra proposta: fazer entrevistas – utilizando a técnica de entrevista psicológica mencionada no subitem anterior - em formato

de roda de conversa, com escuta qualificada<sup>33</sup> e pontual, orientando os familiares, quando houvesse necessidade, a procura de um profissional de saúde especializado. Atitude compassiva remete ao pensamento de Cardoso de Oliveira (2004) sobre a postura do antropólogo orgânico:

(...) nada nos impede de agir junto aos povos que estudamos, sempre sob o signo da solidariedade – sendo esta solidariedade o modo pelo qual iluminamos o teor de nossas imparcialidades e, está sob o signo da justiça. A equidistância moral e política, recomendada pela antiga academia, parece não se justificar nos dias de hoje (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004, p. 28).

Assim, em um gesto de solidariedade, contribuir com a comunidade e ao mesmo tempo respeitando o trabalho já executado pelos profissionais de saúde da aldeia, revela as possíveis contribuições que os(as) pesquisadores(as) tem com o público pesquisado. Pensando no estabelecimento de boas relações e da necessidade de fazer acordos para permanecer no campo de pesquisa, é necessário não resistir em situações como essas. Nesse caso, a estratégia foi negociar os papéis atrelados a figura da pesquisadora e psicóloga. Respeitar as condições colocadas pelas lideranças para o desenvolvimento da pesquisa, abrindo mão de parte do itinerário inicial, foi o primeiro passo para a vinculação às pessoas de Limão Verde.

No que diz respeito à solicitação dos caciques sobre não falar de suicídio durante as entrevistas, esse foi um pedido que, na visão prematura da pesquisadora, inviabilizaria sua pesquisa. Tomada por uma atmosfera de desconforto diante dos impasses a que já estava sujeita, sua postura foi a de defender a permanência do tema, como se não quisesse abrir mão de mais um elemento da pesquisa, explicando as lideranças que,

---

<sup>33</sup> Acolhimento com escuta qualificada são estratégias de atendimento previstas pela Política Nacional de Humanização da Saúde. Qualquer profissional familiarizado com essa política pode realizar o atendimento, desde que leve em consideração os sentimentos e subjetividades do usuário para além do olhar focado na doença, apontando estratégias de enfrentamento dos problemas vivenciados na ocasião do adoecimento ou hospitalização.

ao invés de dizer diretamente aos interlocutores que estava ali para fazer uma conversa sobre o suicídio, diria apenas que era uma pesquisadora do tema, e que realizaria uma conversa com as famílias para conhecer a comunidade e, se surgisse o tema durante o diálogo, ela o exploraria.

Antes de seguir com as análises, é importante lembrar aos colegas pesquisadores e ao público leitor que a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) prevê que os povos indígenas sejam consultados diante de quaisquer atividades, ações e decisões que possam interferir na vida em comunidade. Ficando evidente, em seu Art. 4º, o direito de estes exporem sua opinião, sendo necessárias medidas especiais para salvaguardar as pessoas envolvidas, bem como suas instituições, meio ambiente, bens e a cultura, não contrariando seus desejos previamente expressos.

As condições desse diálogo recordam, mais uma vez, o exercício do “encontro etnográfico”, que permite a fusão desses dois horizontes, como diria Cardoso de Oliveira (2000), na “relação dialógica”, no espaço de diálogo, em um “ouvir todo especial”, no reconhecimento da pluralidade das vozes. Atender as lideranças em suas necessidades, ao mesmo tempo em que se defendia a importância de realizar um estudo como este, faz parte das negociações do campo. No trabalho etnográfico, é preciso estar “abertos para as questões que a própria prática indígena nos propuser” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004, p. 21. E o autor complementa:

Sublinho aqui a expressão “relações morais” e dou a ela um sentido moderno, como o de relações dotadas de um compromisso com o direito de bem viver dos povos e com o dever de assegurar condições de possibilidade de estabelecimento de acordos livremente negociados entre interlocutores. (...) Com isso, estamos nas esferas da ética e da moral enquanto antropólogos comprometidos com essa concepção de prática (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004, p. 22).

Reafirmando a importância das adaptações necessárias em conformidade com a comunidade, pensando sempre em estabelecer relações amistosas e produtivas, abertas àquilo que o campo tem a oferecer, devemos ser flexíveis diante dos imponderáveis do trabalho de campo, no contato com os “interlocutores”. Qualquer resposta a princípio interpretada como resistência, deve ser acolhida e digerida mais tarde, no diário de campo. Quando se trata de um trabalho sobre “vidas alheias”, nas palavras de Cardoso de Oliveira (2000) citando Geertz, a etnografia se torna uma condição moral, política e epistemologicamente delicada.

As formas resistência interpretadas aqui como postura arbitrária dos caciques de Limão Verde diante da possibilidade de se verem como foco do estudo do suicídio revela o medo real em falar e pensar sobre o tema, expressão desses interlocutores que leva a refletir sobre a configuração social terena. Para o antropólogo Levi Marques Pereira (2009), “nela as pessoas estão ligadas umas às outras a partir de uma cadeia de interdependência; e sua produção e reprodução supõe um equilíbrio móvel de tensões” (PEREIRA, 2009, p. 45). Portanto, “é através do reconhecimento dos *troncos* que são, em cada momento, o ponto focal da vida social que a comunidade expressa o reconhecimento de sua reprodução social no tempo, conectando passado e presente” (PEREIRA, 2009, p. 47).

A forma como a sociedade terena organiza sua parentela encaixa esse estudo a mais pistas sobre um dos elementos que compõe a representação social, como colocado por Durkheim (2000), os “estados da consciência coletiva, diferentes em natureza do estado da consciência individual” (DURKHEIM, 1978, p. 26), e podem exprimir a forma como cada grupo se concebe, mediante as relações com os objetos que os afetam. Nesse caso, parece haver uma compreensão de que se algo ruim acontece com uma pessoa, necessariamente, afeta todo o grupo, porque, de alguma forma, estão conectados entre si. Portanto, conduzir o tema do suicídio em um território regido pela organização social em que as pessoas estão intimamente ligadas, pode ser algo perigoso.

Uma breve interpretação retirada do texto da dissertação sobre “não falar sobre o suicídio”, anunciada por uma das lideranças, pode estar correlacionada ao fato do suicídio ser um tabu, que interfere em sua organização social. Ao mesmo tempo, pode levar a supor uma espécie de “contágio psíquico” em muitas sociedades, tanto no pensamento quanto na palavra. Portanto, pensar e falar são proibidos. Recorrendo às definições de Freud (2006):

A palavra ‘tabu’ denota tudo - seja uma pessoa, um lugar, uma coisa ou uma condição transitória - que é o veículo ou fonte desse misterioso atributo. Também denota as proibições advindas do mesmo atributo. E, finalmente, possui uma conotação que abrange igualmente ‘sagrado’ e ‘acima do comum’, bem como ‘perigoso’, ‘impuro’ e ‘misterioso’. (FREUD, 2006, p. 20).

O teórico médico e psicanalista, explica também que o termo incita questões morais e da própria lei que, em certa medida, encontra explicações ininteligíveis a nós. Carregado por esta conotação de perigoso, impuro e, principalmente, algo proibido, algumas pessoas acreditam que falar sobre o tema pode incitar uma espécie de “contágio psíquico” (PEREIRA,<sup>34</sup> 1995 in BRAND, 1997, p. 176), gerando uma condição pré-suicida, fazendo com que uma vontade antes latente se manifeste em forma de ato concreto, e a pessoa acaba por tirar a própria vida.

Dentro da cosmologia ameríndia, a explicação para a morte voluntária pode ser de diversas naturezas. Entre os Kaiowá do sul de Mato Grosso do Sul, mencionados no trabalho do professor Brand (1997), por exemplo, falar sobre suicídio atrai a morte, fato observado pela pesquisadora ao participar de um encontro de saúde mental, na época em que fora residente (entre os anos de 2015 e 2016).

---

<sup>34</sup> Maria A. da Costa Pereira (1995), citada no texto do professor Brand (1997), foi integrante do quadro de servidores da FUNAI de Dourados, Mato Grosso do Sul, em meados da década de 1980.

Na ocasião, a roda de conversa tratava do tema do suicídio. Quando um dos palestrantes (não indígena) iniciou sua fala, uma liderança kaiowá levantou e pediu para ele não tocar no assunto sem a presença de um rezador (*nhanderú*). A referida liderança explicou que quando uma pessoa morre por morte violenta (suicídio), seu espírito fica vagando pela aldeia e pode atacar qualquer pessoa. Quando o assunto é anunciado sem o cuidado necessário, isso é ainda mais perigoso. Para conduzir um diálogo sobre o tema, o que a liderança kaiowá defende não deveria acontecer em público, seria necessário a presença do rezador, emitindo uma reza de proteção, conduzida por seu *m'baraká*.

Esse exemplo ilustra uma compreensão singular sobre a morte voluntária a partir da cosmologia ameríndia kaiowá, que parece denunciar um campo perigoso e proibido, e deve ter cuidados especiais na condução da palavra. Sobre esse cuidado, Meihy (1991) menciona:

Entre os índios ainda hoje, certamente existem aqueles que se ocupam em não difundir a imagem do morto para evitar o “contágio”. Quase sempre os pajés ou rezadores, como que protegendo a intimidade de alguns assuntos, evitam dar publicidade ao tema. Por entender que a morte é uma questão interna e por supor uma proliferação de atitudes que levariam a outros e para não perder, taticamente, o controle sobre um aspecto tão cadente na consideração da identidade (...). (MEIHY, 1991, 284)

A princípio, pressupõe-se a partir da leitura sugerida em Freud (2006), emitida pelo olhar ocidental, e da leitura de Meihy (1991), que explora possíveis explicações na cosmovisão ameríndia, que existiria uma simbologia criada sobre o suicídio como esse tabu, conferindo a ele uma condição de contágio e transgressão, quando vinculados ao corpo ou à alma da pessoa que tira a própria vida, podendo causar medo naqueles que pranteiam seu corpo, decorrente do contato com o mesmo, visto que este transgrediu os valores de preservação da vida, conferindo sentimentos ambivalentes: saudade e temor ao mesmo tempo.

Sobre isso, Lescano e Scartezini (2018) comentam que entre os Guarani, por exemplo, evita-se que a cena de uma pessoa enforcada seja vista pelas crianças, pois o risco de ver uma pessoa morta nestas circunstâncias aumenta a possibilidade de que parentes ou pessoas próximas à vítima façam o mesmo. Entre os Karajá, comentam os autores, existe uma “economia entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos” (LESCANO; SCARTEZINI, 2018) que envolve a

Problemática em torno da proximidade temporal e espacial da morte – quanto mais próximo ao acontecimento mais perigoso ele é -, trazendo a dificuldade de lidar com a lembrança dos parentes próximos sem que a vida seja colocada em risco, ou seja, trata-se propriamente da economia entre os mundos dos vivos e o mundo dos mortos (LESCANO; SCARTEZINI, 2018, p. 41).

Durante o trabalho de campo com os Terena de Limão Verde, a pesquisadora observou elementos de uma crença parecida com a descrita acima. Um de seus interlocutores contou que quando aconteceu a morte de um dos jovens por suicídio, a notícia se espalhou rapidamente pela aldeia, atraindo a atenção das pessoas. Havia muitas crianças por perto e isso preocupou os adultos. Para o interlocutor, resguardar a cena aos olhos da criança evita que elas fiquem impressionadas ou que façam o mesmo. Contou também que, depois do ocorrido, algumas crianças estavam brincando de “enforcamento”, imitando a cena. Esta fala pode confirmar o medo do fenômeno da morte autoprovocada diante de uma cena aterrorizante.

Percebe-se elementos de uma “crença” a qual não se sabe a origem e que está para além da evitação do contexto do suicídio, estendendo-se também para o ato de ver, que incitaria o espectador à imitação ou um suposto “contágio psíquico”. Ao que parece, a compreensão ameríndia aponta que presenciar uma cena dessas poderia induzir outras pessoas a fazer o mesmo, ou seja, resultando em atos concretos de morte voluntária.

Essa análise recorda o momento em que as lideranças de Limão Verde solicitaram à pesquisadora para que não falasse sobre suicídio durante as entrevistas. Podem dar sentido às formas de resistência camufladas nas mudanças e alterações por eles sugeridas quando da chegada da pesquisadora ao campo de pesquisa. Mais que uma forma de resistência, escondem, sobretudo, também as “crenças” e compreensão da comunidade presentes em seu imaginário social que vivência um fenômeno novo entre eles.

Essas e outras questões foram aprofundadas no texto da dissertação defendida pela pesquisadora. Por hora, as contribuições superficiais aqui apresentadas sobre os desafios de fazer uma etnografia voltada para a temática do suicídio trataram do respeito ao silêncio, do medo, das resistências e negativas vivenciadas durante o trabalho de campo, diante de um tema emergente entre os Terena de Mato Grosso do Sul, abrindo caminhos para que futuras pesquisas complementarem as lacunas deixadas nesse trabalho.

### **Considerações finais**

A intenção de apresentar essas reflexões sobre os arranjos no desenvolvimento do trabalho de campo foi auxiliar pesquisadoras e pesquisadores a pensar e desconstruir, ao mesmo tempo construindo novas formas do fazer etnográfico na Antropologia Social. Malinowski (1978, p. 19) sobre isso afirma que “uma breve apresentação acerca das tribulações de um etnógrafo – as mesmas pelas quais passou a pesquisadora – pode trazer mais luz à questão do que qualquer argumentação muito longa e abstrata”.

Fazer observação participante lança o desafio de mostrar a sensibilidade no relacionamento com a comunidade em estudo, ao mesmo tempo, prepara o pesquisador para caminhar por uma realidade totalmente nova e que exigirá habilidades para driblar os imponderáveis nesse jogo de convivência, aprendizado e observação. Para Malinowski (1978), o impacto da vivência de campo gera uma experiência singular

no pesquisador, a qual não é absorvida apenas intelectualmente, mas que passa pelos sentidos e pela subjetividade. Por isso é essencial a sinceridade etnográfica e, nos dizeres de Evans Pritchard (2011), é preciso sentir interesse e ter simpatia pelo seu objeto de estudo.

Assim, as adaptações na pesquisa serão sempre bem-vindas para que haja confiança entre o pesquisador e seus interlocutores, mantendo o respeito entre esses sujeitos e preservando sua integridade. Em se tratando do tema do suicídio, é preciso sensibilidade no uso das estratégias de investigação, pois toca nas “crenças” mais profundas da sociedade. Deve haver um espaço reservado aos imponderáveis, fissuras no método de pesquisa, capazes de captar as necessidades do público pesquisado, flexibilizando regras e rigores metodológicos sempre que necessário, como exposto nos desafios percorridos pela pesquisadora em seu trabalho sobre o suicídio na comunidade terena de Limão Verde.

Lembrando mais uma vez que o campo possui sua própria linguagem, diz coisas e revela caminhos frutíferos para a pesquisa. Além do mais, o “nativo” possui sua própria opinião (ponto de vista), quase sempre mais interessante que a opinião do próprio pesquisador. Compartilhar estas experiências faz parte do processo didático da pesquisa. Nem sempre o exercício preparatório na aquisição teórica, mesmo que este seja fundamental ao bom desenvolvimento da pesquisa, irá “salvar” o pesquisador iniciante dos “imponderáveis da vida real”, tais como aquelas exigências que o campo lhe impõe de forma inesperada e, muitas vezes, imprevisível, mas que se tornam material precioso de análise.

Talvez seja esse o grande trunfo da Antropologia, que está para além da sistematização do método exigido pelos intelectuais da academia, como bem observou Malinowski (1978). O etnógrafo se depara, de um lado, com o sistema conceitual e, de outro, com os dados que possibilita as interpretações e dá a chance de que outros pesquisadores, ou mesmo, a própria comunidade em estudo, ao deparar-se com esses

dados, faça suas próprias interpretações, elucidando assim aquilo que os pesquisadores não foram capazes de observar porque estavam imersos e tomados pelo universo da pesquisa.

Em algum momento do texto foi mencionado que a pesquisadora “prematuramente” viu sua pesquisa ser inviabilizada ao deparar-se com a interdição do tema, ou seja, não falar sobre suicídio durante as entrevistas, levando-a negociar a situação para poder dar início ao trabalho de campo. Os pesquisadores também possuem suas resistências, e, muitas vezes, quando imerso nesse universo empírico, ávido por cumprir o passo-a-passo da pesquisa, acaba perdendo a oportunidade de vivenciar outras possibilidades de investigação. É possível pensar outras estratégias que indiretamente desembocarão na temática do suicídio sem a necessidade de imediatamente “colocar o dedo na ferida”. Algo que cada pesquisador irá descobrir/desenvolver ao longo de seu trabalho.

Problematizar o suicídio indígena deve ser tarefa merecedora da atenção antropológica, “devido às especificidades de cada caso, que revelam como as particularidades indígenas têm muito a acrescentar ao debate sobre as mortes autoprovocadas” (LESCANO; SCARTEZINI, 2018, p. 51). Na compreensão destes pesquisadores, dar visibilidade ao estudo do suicídio, no contexto indígena, é necessário diante do “cenário político onde os direitos indígenas a terra e condições dignas de vida estão sob forte ameaça, aumentando ainda mais os riscos já tão conhecidos que pesam sobre as vidas destes povos (LESCANO; SCARTEZINI, 2018, p. 52).

## Referências

BRAND, A. J. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaioiwá/guarani**: os difíceis caminhos da palavra, Tese (Doutorado em História) – PUC/RS, Porto Alegre, 1997.

CLIFFORD, J. Sobre autoridade etnográfica. In: CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** GONÇALVES, J. R. S. (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O trabalho do antropólogo.** Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O mal-estar da ética na antropologia prática. In: VICTORA, C. *et al.* (org.). **Antropologia e ética: o debate atual no Brasil.** Niterói, RJ: EdUFF, 2004.

DURKHEIM, E. **O Suicídio** – estudo de sociologia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EVANS PRITCHARD, E. E. **Antropologia Social.** Lisboa: Edições 70, 2011.

EVANS PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FREUD, S. **Totem e Tabu e Outros Trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 2006.

LESCANO, C. P.; SCARTEZINI, S. S. Encantos, simpatias e feitiços: reflexões sobre os casos de suicídio entre os Guarani Kiowá e Karajá. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, Recife, v. 5, n. 2, 2018.

MALINOWISK, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** Col. “Os Pensadores 11. São Paulo, Abril, 1978.

MARQUES, C. N. **Os Terena da Terra Indígena de Limão Verde: história e memória.** 2012, 148 p. Dissertação (Mestrado em História). Dourados, MS: UFGD, 2012.

MEIHY, J. C. S. **Canto de morte Kaiowá.** São Paulo: Edições Loyola, 1991.

MINOIS, G. **História do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária.** São Paulo: Editora Unesp, 2018.

ONU. Organização Internacional do Trabalho (OIT). Convenção 169. NY. 1989.

PEIRANO, M. **A favor da etnógrafa**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEREIRA, L. M. **Os Terena de Buriti**: as formas organizacionais, territorialização da identidade étnica. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2009.

SEBASTIÃO, L. L. **Mulher Terena**: dos papéis tradicionais para atuação política. 2012, 144 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2012.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

# REPRESENTAÇÕES DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS TERENA NAS PERFORMANCES DISCURSIVAS DO DIA DO ÍNDIO NA ALDEIA MOREIRA, EM MIRANDA-MS<sup>35</sup>

*Fabiano Rodrigues de Souza*

*Victor Ferri Mauro*

## Introdução

Nas comemorações do *Dia do Índio* na Aldeia Moreira<sup>36</sup>, em Miranda-MS, os Terena desempenham uma performance discursiva para enfatizar seu conhecimento e modo de vida tradicionais. Apesar do intenso processo histórico de mudanças culturais a que foram submetidos, continuam a se representar como povo etnicamente diferenciado.

Para entender os mecanismos de produção e de manutenção desses conhecimentos ressaltados nas comemorações do *Dia do Índio* e as implicações das representações dos conhecimentos tradicionais na formação da identidade Terena, foi necessário entender como se apresenta a configuração interna da aldeia Moreira e analisar os mecanismos de produção/reprodução do conhecimento e do modo de vida tradicionais entre seus membros.

---

<sup>35</sup> O texto deste capítulo é derivado da pesquisa de mestrado que resultou na dissertação intitulada “Representações dos conhecimentos tradicionais terena nas performances discursivas do Dia do Índio na Aldeia Moreira, em Miranda-MS”, de autoria de Fabiano R. de Souza e orientação de Victor F. Mauro.

<sup>36</sup> A Aldeia Moreira é parte integrante da Terra Indígena Terena Pilad Rebuá, localizada no município de Miranda, situada a 194 km da capital de Mato Grosso do Sul, Campo Grande. Sua área total perfaz 90 hectares e é habitada por aproximadamente 1.270 indivíduos, dos quais contabilizam-se também indígenas das etnias Kadiwéu, Xavante e Guarani.

## **Kó'ovokutiexuvexânenâti<sup>37</sup>: organização e dinâmica social da Aldeia Moreira**

As formas de organização e de ocupação do espaço territorial entre os grupos Terena diferem-se a depender da aldeia em questão. Cada comunidade se adéqua ao espaço que lhe é disponível ou que é possível a partir dos aldeamentos impostos, já que o território original da etnia era unificado. Ao fazer concessões culturais e repensar a ocupação do seu espaço, o indígena, de certo modo, está pensando na manutenção de sua família e na continuidade como povo.

Em várias aldeias, a organização do espaço físico obedece a lógica comunitária. A configuração territorial comumente é dividida em espaços destinados às roças familiares, às reservas ambientais e às moradias. Na aldeia Moreira, lócus da presente pesquisa, tal dimensão comunitária do território tende a ser mais tímida.

O fenômeno de recriação do espaço é proveniente, dentre outros aspectos, de um processo histórico de expropriação, da inserção da lógica capitalista em suas relações sociais e de suas consequentes assimetrias. A esse respeito, dizem Diegues e Arruda (2001, p. 28):

No Brasil, os povos indígenas sobreviventes do genocídio e da espoliação – típicos da primeira fase de contato com a sociedade nacional – que têm conseguido conservar um território minimamente adequado à manutenção de seu modo de vida, tendem a reconstruir sua sociedade recriando laços de continuidade com o passado, mas já num contexto de reduzida autonomia política e econômica, forçados a se ‘reinventarem’ numa velocidade vertiginosa, desencadeando processos de reordenação sociocultural muito contraditórios e ambíguos.

---

<sup>37</sup> Significa na língua Terena “tronco da comunidade”

Nas aldeias Cachoeirinha e Argola, na terra Indígena Cachoeirinha, por exemplo, não há delimitação física dos espaços entre as moradias ou as roças; na aldeia Moreira, no entanto, as famílias limitam suas residências por muros, dividem as roças com cercas, havendo, inclusive, sérios litígios decorrentes de invasões do “terreno alheio”, evidenciando a presença da premissa da propriedade privada.

Durante a pesquisa de campo, alguns moradores foram questionados sobre o uso de cercas e muros. As respostas sempre apresentavam o espaço reduzido como motivo para a separação física dos lotes. Em algumas entrevistas, uma expressão sintomática foi usada reiteradas vezes para descrever a situação dos Terena na aldeia: “estamos em um confinamento”.

Eu fui cacique umas três vezes, vice cacique umas duas vezes e já fui liderança. Eu acredito que isso daí (construção de cercas e muros) é consequência de nós estarmos apertados. Sabe por quê? Aqui na nossa aldeia a pessoa briga por um metro ou dois de divisa de terra. Sai briga porque os patrícios fazem questão de um pedacinho de terra. Um ou dois metros já causam brigas. Então, esse negócio de murar a casa, eu acredito que seja para proteger a divisa, o território dele, o quintal dele. Eu acredito que isso é consequência de nós estarmos apertados, espremidos aqui<sup>38</sup>.

O território da Moreira chegou em seu limite demográfico e ambiental, exigindo de seus moradores uma adaptação no modo de vida tradicional, com consequências na cosmologia na economia local, forçando a busca por meios alternativos de sobrevivência. Esse talvez seja um dos maiores impactos no modo de vida tradicional de décadas de uma política indigenista de Estado que proferiu a constituição de reservas indígenas descontínuas e a fragmentação do território Terena. Enquanto o Estado enxerga a Terra Indígena como um espaço homogêneo, a visão

---

<sup>38</sup> Entrevista concedida pelo senhor Carlos Jacobina, na aldeia Moreira, em 9 de junho de 2018.

tradicional dos povos originários concebe o território sob a lógica holística. Tal dicotomia é analisada do seguinte modo por Faria (2003, p. 4):

A terra indígena, na visão do Estado, é um [...] meio de produção onde estão distribuídos recursos naturais. Na concepção indígena, terra é um mosaico de recursos materiais, morais e espirituais; seu território, além de conter dimensões sociopolíticas, também contém uma ampla dimensão cosmológica [...]. A importância do território está no seu significado, pois as nações indígenas do Alto Rio Negro constroem sua identidade por meio da relação mitológica que mantêm com o território, considerando-o como sítio de criação do mundo. Trata-se de uma identidade criada em relação a uma geografia determinada.

Na aldeia Moreira, cada família detém a posse de seu próprio terreno. Em algumas, há um espaço destinado à agricultura de subsistência. Por causa do aumento populacional, no entanto, grande parte das famílias abandonou a atividade agrícola tradicional para destinar essas áreas à construção de moradias para acomodar as famílias que se formavam a partir de novos casamentos.

As casas, construídas de alvenaria ou, em alguns casos, de tábuas, são muito próximas umas das outras. Os terrenos são delimitados por cercas vivas, balaústres, muros ou cercas de arame, semelhantes ao encontrado nos bairros periféricos que circunvizinham a comunidade. Essa é a característica mais marcante da via principal da aldeia –*Rua Manoel Joaquim* – onde localiza-se também as principais instituições do grupo – o posto de saúde, a escola de ensino fundamental, quatro igrejas protestantes, uma igreja católica e a rádio comunitária.

A configuração das casas difere das observadas pelos cronistas do passado. Estas formavam imensos ranchos em formato circular, cobertas por palha de palmeira. Atualmente, casas de palha estão em desuso na al-

deia Moreira. Entretanto, a palha de palmeira está presente nas coberturas do centro comunitário, em extensões abertas de igrejas e em abrigos provisórios para festas e comemorações.

A configuração antiga da aldeia Moreira é descrita por Souza (1973) da seguinte forma:

O aldeamento que íamos visitar fica, em linha reta, duas léguas e um terço a nordeste de Miranda [...] Compõe-se o aldeamento de umas cem ou cento e dez casas. Unidas umas às outras. Estas formam um imenso rancho coberto de palmeira e estão dispostas em círculo, à volta de uma grande praça central. Toda a população, constituída de mil e quinhentos a mil e oitocentos habitantes, ocupava-se ativamente para a preparação de uma festa (SOUZA, 1973, p. 227).

Evidentemente, as mudanças na forma tradicional de ocupação do território não se devem apenas à diminuição dos perímetros da reserva. Alguns moradores entrevistados justificaram a sua preferência pela casa de alvenaria dada a praticidade, durabilidade e proteção contra insetos. É bem verdade que a proximidade com o centro comercial da cidade de Miranda estimula e viabiliza a compra de materiais de construção e a contratação de mão-de-obra para edificar tais construções, fato não muito comum em aldeias mais distantes, que optam por casas de madeira e palha.

Outros fatores, de caráter mais político, condicionam a configuração espacial na aldeia em questão. Conforme destaca Cardoso de Oliveira (1976), a influência de organizações seculares e religiosas entre a etnia Terena sempre foi vigorosa e estimulou deliberadamente o abandono das concepções tradicionais de moradia, substituindo-as por um padrão organizativo semelhante ao alinhamento residencial visto em povoados e cidades daquela região.

Toda a TI Pilad Rebuá – que engloba as aldeias Moreira, Passarinho e a retomada Boa Esperança – caracteriza-se pela extensão territo-

rial reduzida – cerca de 208 ha, comportando um contingente de 1.670 pessoas. Na aldeia Moreira, a área proporcional por habitante é a menor, fato que suscita situações críticas de moradia e subsistência pela agricultura familiar, comprometendo a vida social, cultural e econômica. Esse drama é exposto no discurso e nas representações presentes nas entrevistas com os moradores desta comunidade.

Eu vejo com bastante tristeza a situação do índio. Eu vejo assim. Ele vive da natureza. Todo mundo sabe que o índio vive na natureza. O índio sem mata, sem córrego, sem fruta do mato, é praticamente nada. O índio vive por natureza no mato. O fazendeiro branco às vezes fala assim: “para quê índio quer terra?” O índio quer terra porque é a vida dele. Hoje, a gente não tem de onde tirar argila para fazer cerâmica, matéria prima para artesanato tipo cipó não tem mais. De onde tirar fruta como goiaba, bocaiúva, remédio caseiro para fazer garrafada? Não temos mais palha para fazer cobertura em casa. Tudo isso depende da natureza, tudo isso o Terena gosta de fazer. Casa de Sapé de palha de bacuri. Para fazer, não temos mais. Temos um córrego aqui dentro que dá peixe bagre, traíra. Quando enche, dá uns peixinhos para o índio comer. Mas hoje o índio precisa da mais terra. Porque ele vive da terra. Porque a terra é a vida dele. Hoje não tenho mais nada. Só essas ruas que a gente tá vendendo aqui, essas casas que você tá vendendo. Mas o que o índio gosta é daquelas casas mais antigas, as casas de sapé, casas de palha de bacuri. Essa é a vida do índio que faz muita falta<sup>39</sup>.

Devido à escassez de recursos e de meios de sobrevivência, os moradores da aldeia Moreira buscaram o acesso ao que Andreello (2004) chamou de “suportes materiais da civilização” – trabalho remunerado em fazendas, no comércio local, em instituições públicas dentro da co-

---

<sup>39</sup> Entrevista concedida pelo senhor Esdra Pereira, na aldeia Moreira, em 9 de junho de 2018.

munidade, além de optar por determinadas mercadorias, adequando-se, assim, à lógica capitalista. Essa mudança socioeconômica tem provocado mudanças nos sistemas hierárquicos locais.

Conforme salienta Arruda (1998), as novas ocupações exercidas pelos indígenas (professores, motoristas, agentes de saúde e outras) que, de certa forma são profissões almeçadas em função do prestígio que passaram a representar, criaram e alteraram as hierarquias internas, cuja legitimidade ligava-se ao domínio de conhecimentos tradicionais. Era o caso dos xamãs e das divisões do sistema de parentesco Terena, e neste caso, a *endogamia das metades* descrita por Cardoso de Oliveira (1968), sobre a qual, na aldeia Moreira, poucos conheciam. Levar em conta esse aspecto socioeconômico é essencial para a análise das características peculiares dessa aldeia, das suas formas de organização social, da (re)configuração territorial, da relação de trabalho com seu ambiente externo, das práticas e da manutenção das atividades tradicionais.

A partir do exposto, é possível afirmar que a aldeia Moreira, por meio de um contato interétnico intenso, assimilou de forma estratégica algumas características urbanas, materializadas no aparecimento de postos de trabalho nas principais instituições públicas da comunidade; no surgimento de uma crescente circulação monetária interna, acompanhada de um significativo comércio de produtos industrializados – por meio de pequenos mercados instalados na avenida central da aldeia – ou de produtos caseiros, como lanches e salgados, vendidos em barracas instaladas em frente às casas dos moradores; e no acesso aos meios comuns de comunicação como televisão, rádio e telefone celular (que inseriu na aldeia as redes sociais da internet). Apesar de todas as mudanças visíveis e notórias no cotidiano da comunidade Terena da aldeia Moreira, a população local não perdeu sua identidade étnica e territorial, baseada em grande parte em conhecimentos tradicionais, especialmente a produção de remédios e produtos agrícolas.

Na agricultura, há um amplo cultivo de mandioca, feijão, abóbora, milho e batata doce em roças familiares. Há também a coleta de frutas sazonais e mel. A caça e a pesca ainda estão presentes, mas não com a mesma força do passado, quando eram a base da alimentação indígena local. Contudo, a maior parte dos recursos de subsistência das famílias da aldeia Moreira é oriunda de programas assistenciais do governo, como os programas Segurança Alimentar e Bolsa Família.

Apesar das negociações culturais típicas dos Terena, há uma intensa valorização da identidade étnica e dos conhecimentos tradicionais. A adesão às tecnologias do mundo não indígena e a formas de trabalho e produção da subsistência não muito diferentes das demais populações do seu entorno não impede que eles se representem como um povo etnicamente diferenciado.

Durante as conversas e as entrevistas aparecem dois aspectos que destoam entre si a respeito das formas de construção das casas. Alguns moradores dizem que moram em casa de madeira e palha por falta de condições financeiras; outros relatam que preferem estar em moradias tradicionais, mas que já não encontram palha e madeira facilmente disponíveis. A presença de discursos tão díspares evidencia um processo de produção das representações das formas culturais tradicionais feito em dois âmbitos: um é aquele idealizado, iconográfico e outro é aquele cujo caráter pragmático é verbal. Ambos poderiam se enquadrar respectivamente naquilo que Carneiro da Cunha (2009) nomeia como “cultura em si” e “cultura para si”

Com a “cultura”, o caso é mais complicado, porque supostamente trata-se de algo que esses povos já previamente teriam e conservariam. Na linguagem marxista, é como se eles já tivessem “cultura em si”, ainda que talvez não tivessem “cultura para si”. De todo modo, não resta dúvida de que a maioria deles adquiriu essa última espécie de “cultura”, a “cultura para si”,

e pode agora exibi-la diante do mundo (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 313).

A disparidade nos discursos, conforme a autora, não representa contradição, mas evidencia que não pertencem a um mesmo universo. De certo modo, em ambos os casos há uma dimensão simbólica que organiza tais experiências e vivências na aldeia Moreira, principalmente quando o modo tradicional de vida está em discussão e em constante questionamento. Nesse sentido, Sahlins (1997) expõe que apresentação da cultura tradicional faz referência a “organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos” (p. 41).

Esse discurso e as suas disparidades demonstram a lógica interna de grupos em constante contato interétnico. O primeiro relato apresenta um caráter altamente pragmático; o segundo constrói-se a partir dos de fora, para (re)afirmar seu sentimento de continuidade cultural e de pertença. Carneiro da Cunha (2009, p. 359) destaca que “a lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das ‘culturas’”. Por isso, alguns moradores da aldeia Moreira transitam com bastante desenvoltura entre essas duas lógicas e vivem, ao mesmo tempo, na cultura com aspas e sem aspas.

A configuração espacial das moradias e as relações de dependência e interdependência entre elas demonstram a lógica de agrupamento familiar dos Terena. Eremites de Oliveira e Pereira (2005) expõem que a aldeia terena expressa uma rede dinâmica de relações sociais – histórica e espacialmente definidas dentro de um mesmo território –, referindo-se à noção de lugar ocupado por um ou mais troncos familiares. Segundo os autores,

[...] a aldeia normalmente aparece como uma configuração de troncos, sempre contando com um articulador principal, cuja liderança transcende o campo gravitacional formado pelas famílias pertencentes ao seu tronco. Por vezes, indivíduos de um mesmo

tronco se referem à área de seus antigos assentamentos como sendo uma aldeia. Na realidade, todos os troncos sempre estiveram inseridos em uma rede de alianças que de fato constitui, aí sim, uma aldeia em seu sentido mais sociológico. Isso porque uma aldeia pressupõe autonomia em termos matrimonial, religiosa e política, por exemplo, algo que é praticamente impossível de ocorrer dentro de um único tronco, pois a densidade de relações de parentesco consanguíneo próximo impede o enlace matrimonial e restringe as possibilidades de aliança (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2005, p. 5).

A aldeia Moreira corresponde a esse sistema de configuração espacial pela relação de “troncos” familiares. Esdra Pereira enumera os *Xuve Ko’Ovokuti* (“tronco da casa/família”) ou as famílias que constituíram a Moreira: “moravam aqui a família Pereira, a família Metelo, no caso meu pai família, a família Bonifácio, Amorim, família Nimbú, Campos, família Antônio. Essas famílias que são as mais antigas”<sup>40</sup>.

As famílias menores estão dispostas em moradias construídas no entorno da casa dos mais idosos que, de certa maneira, exercem forte liderança nos grupos familiares e são ainda muito respeitados. A antiga configuração tribal Terena, contudo, não foi identificada em nenhum discurso pronunciado por nossos interlocutores, nem mesmo em relatos que remetem ao passado imemorial, nem foi mencionada nas ocasiões especiais da comunidade, como nas apresentações de danças típicas ou em momentos de celebração.

Em sua tentativa de reconstrução da “sociedade tradicional Terena”, Cardoso de Oliveira (1968; 1976), dialogando com Oberg (1948) e Altenfelder Silva (1949), destacou que esta sociedade era constituída por uma estrutura tríplice e assimétrica, entremeada por uma divisão

---

<sup>40</sup> Entrevista concedida pelo senhor Esdra na aldeia Moreira, em 9 de junho de 2018.

dual simétrica. A estrutura social assimétrica era formada por três “camadas”: a mais baixa, a dos *Kauti* (cativos de guerra), a delimitação étnica; a dos *Waherê-Txané* (gente comum), a delimitação social; e a mais alta, a dos *Naati* (chefes e suas parentelas).

Na aldeia Moreira, atualmente a única personagem dessa antiga estrutura social que evidentemente persiste é o “capitão” (chefe político) *Naati*, porém, não mais identificado necessariamente com nenhuma linhagem em especial, mas sendo representante e líder comunitário, agora eleito para um mandato de quatro anos e não ocupando o posto por sucessão hereditária como acontecia no sistema antigo.

Toda essa estrutura social era dividida em metades para fins rituais, que teriam os mesmos direitos sociais, desenvolvendo relações simétricas entre si, a saber, os *Sukirikiono* e os *Xumono*. De acordo com Cardoso de Oliveira (1968), as duas referidas metades e possuiriam origem mitológica e, embora os *Sukirikiono* fossem considerados ligeiramente superiores aos *Xumono*, a diferenciação refletia-se apenas nos cerimoniais e não em assimetrias que gerassem desigualdades sociais (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1968).

A estrutura tradicional Terena endógama entre camadas e metades, não foi detectada empiricamente na aldeia Moreira em nossa pesquisa, ficando mais evidente uma configuração familiar mais pautada na noção de tronco *Xuve Ko'Ovokuti*. Essa categoria apareceu em vários momentos e em diversos discursos ao longo do trabalho de campo, especialmente na configuração e ocupação dos espaços, na formação das representações, na produção de conhecimento tradicional e nos tratamentos medicinais com ervas.

A noção de tronco *Xuve Ko'Ovokuti* está presente na organização religiosa mais proeminente na aldeia, determinando a construção e a administração das igrejas cristãs locais. De modo geral, as famílias são

adeptas às igrejas das quais o ancião é fundador ou onde ele frequenta. Isso explica o porquê de haver, em um espaço tão limitado, um número tão grande de templos religiosos.

Na aldeia Moreira, as congregações representam muito mais do que comunidades religiosas: são, na maioria das vezes, grupos familiares que se reúnem em função da coesão interna de suas famílias.

Na sociedade Terena antiga, a endogamia das metades e das camadas possibilitava as relações sociais de parentesco. O matrimônio fortalecia os laços intertribais por meio da troca de casamentos. De acordo com Cardoso de Oliveira (1968), o processo de transformação da sociedade Terena resultou no casamento entre membros de metades opostas e camadas diferentes; assim, os filhos passaram a receber a camada e a metade pela linha paterna. Tendo os grupos sociais se tornado exogâmicos (no lugar de endogâmicos), institucionalizou-se a herança patrilinear, observada no *locus* da presente pesquisa de forma muito clara, principalmente na figura do ancião e na forma com que sua família o considera e o respeita.

A partir da categoria de *tronco* e da análise dos aspectos essenciais da organização social da aldeia, foi possível perceber a maneira própria do Terena relacionar-se com a temporalidade e a espacialidade. Tal relação espaço-temporal faz parte da lógica interna dessa sociedade e dá sentido ao *ethos* Terena, que se orienta para a interioridade das relações sociais e impõe-se na negociação e na constituição do *Xuve* (“tronco”).

A filiação a um determinado tronco não se refere estritamente a um líder familiar ainda vivo. O *Xuve* remete aos antepassados, cujos nomes e feitos são sempre evocados nas conversas e eventos familiares e comunitários. De certa forma, tais eventos também proporcionam uma revisitação da história da etnia como um todo, das práticas e dos conhecimentos tradicionais que, de certa forma, também são atribuídos aos antepassados.

Descrevendo sobre a categoria de *troncos familiares* na comunidade Terena do Buriti, Eremites de Oliveira e Pereira (2007, p. 9) descrevem:

Eles geralmente se referem à idéia de “aldeia” como o lugar ocupado por um ou mais “troncos familiares”. Muitas vezes indivíduos de um mesmo “tronco” se referem à área de seus antigos assentamentos como sendo uma “aldeia”. Em verdade todos os “troncos” sempre estiveram inseridos em uma rede de alianças que de fato constitui, aí sim, uma aldeia em seu sentido mais sociológico. Isso porque uma aldeia pressupõe autonomia em termos matrimonial, religiosa e política, dentre outras coisas, algo que é praticamente impossível de ocorrer dentro de um único “tronco”, haja vista o fato de ele não existir de maneira isolada em relação aos demais “troncos” estabelecidos na região.

Esses autores ainda destacam:

Do ponto de vista da etnologia e da arqueologia, tais “troncos familiares” podem ser entendidos como unidades de ocupação, quer dizer, espaços ocupados por unidades familiares ligadas por laços de parentesco, aliança e reciprocidade. O estabelecimento de cada antiga unidade familiar comumente corresponde a um sítio arqueológico, cuja implantação na paisagem está ligada a uma lógica particular do sistema de assentamentos do grupo, incluindo a ocorrência de cemitérios e locais de valor simbólico, a exemplo de morros e córregos, cada qual com um ser espiritual como seu respectivo “dono” (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007, p.15).

Em relação aos casamentos interétnicos, as mulheres que se unem a homens não indígenas, na maioria dos casos, optam por morar na cidade, um aspecto importante na configuração espacial da aldeia e nas relações de parentesco e identidade étnicas. Por outro lado, nos casos onde o homem Terena casa-se com uma *purutuye*<sup>41</sup>, estes costumam permanecer na aldeia.

---

<sup>41</sup> Termo na língua Terena utilizado para designar os não indígenas.

De forma geral, ainda que resida fora da reserva, o indígena exerce uma participação ativa no cotidiano da aldeia e isso pode ser também explicado pela proximidade da reserva e a cidade. Nas conversas feitas com indígenas residentes no perímetro urbano, aparece o intenso desejo de retornar à aldeia e, em vários momentos da fala, a identidade Terena emerge. Uma senhora residente em Miranda expressou a vontade de ser sepultada no cemitério da comunidade, localizado na aldeia Passarinho. Via de regra, as famílias que se mudam para a cidade transformam sua residência em abrigo para irmãos, cunhados e sobrinhos para as eventuais necessidades de apoio no espaço urbano, seja para hospedagem em tratamentos de saúde, seja para abrigar sobrinhos que desejam estudar, ou outras necessidades comunitárias.

A forma de residência pós-matrimônio é uxorilocal<sup>42</sup> nos primeiros meses do casamento. Apesar deste formato ser encontrado concretamente na aldeia Moreira, também pode ser observada a ascensão da residência neolocal (quando passam a residir distantes dos parentes do casal). Em muitos desses casos, a escolha deve-se ao fato de os locais próximos às casas dos parentes não comportarem mais espaço disponível para a construção de novas moradias. Ocorrem também casos de patrilocalidade, decorrentes da instabilidade econômica da família da mulher ou disponibilidade da residência do sogro.

Quanto à divisão do trabalho, as atividades do cotidiano são distribuídas entre ambos os gêneros, sendo as domésticas majoritariamente femininas. Cabe às mulheres o preparo de alimentos, o cuidado com os animais, filhos e idosos, limpeza e cuidado com as residências. Os homens são responsáveis pelo preparo da terra para a roça, construção das casas e atividades de pesca. Os produtos excedentes como milho, feijão, mandioca e outros artefatos são comercializados com estabelecimentos

---

<sup>42</sup> Costume tradicional. Após o casamento, os cônjuges se mudam para a casa da esposa ou para a sua localidade.

comerciais da cidade, com os moradores de Miranda – por meio de feiras ao ar livre ou vendas de porta em porta (normalmente são as mulheres que fazem a comercialização ambulante).

Mesmo dispondo de espaço reduzido para a agricultura, os moradores da Moreira ainda cultivam suas roças. Os mais idosos são os responsáveis pelo plantio, cuidado e colheita da lavoura e se esforçam para manter a tradição e as práticas de cultivo tradicionais. É interessante notar que as roças ainda são vistas como um ambiente diferenciado de socialização dos homens, principalmente nos períodos de descanso nas rodas de tereré.

Sobre a agricultura tradicional, Azanha (2005, p. 89) denuncia que o déficit territorial minou a atividade:

É óbvio que as atuais “reservas” não permitem mais aos Terena a sua “reprodução física e social segundo seus usos, costumes e tradições”, como determina o artigo 231 da Constituição Federal. Hoje elas lhes permitem apenas reproduzir-se como mão-de-obra compulsória. A reserva, pois, não se constitui como locus indispensável de uma produção que possibilite a geração de renda e a subsistência para todos os seus moradores. Não se vive da reserva, mas na reserva.

Diante das reconfigurações das formas de trabalho e do modo de vida tradicional, Sahlins (1997<sup>a</sup>, p. 114) ressalta que, em um efeito chamado por ele de *indigenização da modernidade*, “Na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais”.

Por essas novas formas situacionais da configuração da aldeia, do caráter simbólico, da incorporação de um novo formato religioso e da produção agrícola, o Terena demonstra que suas práticas e seus conhecimentos tradicionais adquiriram novas funções, ultrapassando o

sentido pragmático e ascendendo a outros patamares, o que o possibilita sobreviver e se afirmar enquanto povo. Um exemplo da reconfiguração de saberes é a pecuária observada na aldeia Moreira, facilmente incorporada ao seu modo de vida atual.

Sobre a liderança política na aldeia Moreira, sua constituição conta com cerca de dez membros, cuja representação oficial é feita pelo chefe de posto da Funai, que é um índio Terena. Na tradição, a figura máxima da liderança comunitária é o cacique e seu vice, além de seus conselheiros, formados pelos anciãos da comunidade e líderes da retomada. As funções de cacique e de capitão são exercidas pela mesma pessoa. Segundo o cacique da aldeia Moreira, o sr. Edberto, não existe uma diferenciação de ações. Participam também dessa composição outras lideranças secundárias, tais como o diretor da escola indígena, o responsável pelo posto de saúde, os ministros religiosos, os presidentes de associações da comunidade, dentre outros.

Pensando os povos ameríndios das Terras Baixas da América do Sul de maneira geral, Clastres (1979) destaca os atributos da chefia indígena e mostra que a liderança nesse tipo de sociedade não está baseada na coerção ou no emprego da força física, mas em uma tríplice característica:

Na verdade, é extraordinário descobrir que essa trindade de atributos talento oratório, generosidade e poligamia – ligado a personalidade do líder, tem no seu interesse os mesmos elementos dos quais a troca e a circulação culminam na transição da natureza para a cultura. A sociedade é definida primariamente pelos três níveis fundamentais de troca de bens, mulheres e palavras; e é igualmente referido diretamente para estes três tipos de “signos” que a esfera política das sociedades indígenas são constituídas (CLASTRES, 1979, p. 36-37).

Na aldeia Moreira é possível observar pelo menos dois aspectos desta tríplice característica: a habilidade oratória e a generosidade. O che-

fe indígena torna-se dependente da vontade de seu povo para conseguir exercer as suas atividades. Sua vontade particular tem pouca significância na função de liderança que exerce. Portanto, como orador e pacificador, o cacique precisa persuadir cada indivíduo discordante nas decisões que envolvem a maioria e ser capaz de gerar um sentimento de satisfação e contentamento coletivos, sob o risco perder legitimidade e representatividade.

A capacidade de negociação e persuasão da liderança local envolve, inclusive, a promoção da tolerância e da receptividade da comunidade em relação a outras etnias, a despeito da redução drástica do território e do aumento populacional dos Terena. Na TI Pilad Rebuá, nota-se a presença famílias kadiwéu e guarani, principalmente na aldeia Moreira e na retomada Boa Esperança, sob a autorização do cacique e de sua liderança. Normalmente, essas famílias deslocam-se de suas reservas de origem em razão de casamentos interétnicos, problemas com patrícios ou familiares e fatores socioeconômicos, e são amigavelmente acolhidos, assistidos e assentados pelos Terena.

### **O Dia do Índio<sup>43</sup>: revisitação à tradição**

O ambiente da aldeia Moreira geralmente é sereno e sem grandes agitações, porém, no mês de abril de cada ano, o cotidiano da comunidade é transformado radicalmente. Ao iniciar o “mês do índio”, um ambiente de euforia contagia os ânimos e todos já assumem suas funções costumeiras para um mês tão atípico.

A dinâmica transforma-se pelo engajamento de boa parte de seus moradores. As comemorações do Dia do Índio mobilizam pessoas de todas as idades, de todos os seguimentos religiosos da aldeia, de todas as correntes político-partidárias. Grupos de jovens buscam palha de palmeira

---

<sup>43</sup> As informações aqui relatadas referem-se à pesquisa de campo, realizada em duas etapas, nas semanas que antecederam as comemorações da Semana do Índio: de 8 a 20/4/18 e de 7 a 19/04/2019.

para enfeitar coberturas dos ambientes, homens colhem mandiocas e folhas de bananeira para a produção de *hihi*, comida típica que as mulheres preparam (bolo demandioca cozido em folha de bananeira). Além dessa iguaria, elas se preparam para fazer o *osoiuti koe* (peixe assado), *ovò'êke* (feijão miúdo), *kareuke xoko xupu* (feijão de corda com mandioca), *kame osoiuti* (abóbora assada), *lapape* (beiju), dentre outros pratos.

Na organização e promoção das inúmeras festas que acontecem simultaneamente na aldeia, destaca-se o papel das igrejas evangélicas, onde é realizada a maior parte das comemorações. A dança *kohixoti-kipáe* (dança do bate-pau), a dança da ema, a dança *putu-putu* (dança das mulheres) são encenadas nos espaços sociais construídos especialmente para as comemorações. O mais curioso é que muitas dessas igrejas promovem excursões e caravanas de fiéis não-indígenas de outras cidades e até outros estados para prestigiar e participar desse evento. Há, no espaço religioso, uma valorização à manifestação cultural étnica dos Terena. Não há registro de proibições, censuras ou tolhimento da participação dos fiéis em outros eventos da semana de comemoração.

Cardoso de Oliveira (1976) relatava que, na década de 50, a realização das manifestações religiosas e rituais Terena acontecia no período da Semana Santa ou em períodos em que as pléiades se encontravam em determinados pontos do céu. A transferência da realização da dança para o dia 19 traz uma importância histórica, uma revisitação dos marcos do passado para essas comunidades. O *Dia do Índio* ganha vívida importância, tornando-se parte do que Pollack (1992, p. 203) chama de “cronologia oficial”.

As comemorações da *Semana do Índio* na aldeia Moreira são paudadas por diversos acontecimentos. Ocorrem bingos, campeonatos internos de futebol, danças diversas (*Kipáe* e o *Putu-Putu*). Nestes dias, os moradores da Moreira centralizam-se nas casas dos organizadores das danças, nas igrejas e nas escolas, todos com o intuito de preparar-se para as “apresentações”. Os preparativos abrangem não só a composição de

roupas e os ensaios, mas a mobilização da comunidade para a festa. Indígenas anciãos, líderes da comunidade escolar e líderes religiosos assumem o papel de liderança das atividades dentro da comunidade. Eles têm o papel de organizar os ensaios das danças, fazer ornamentos, decorar os espaços e mobilizar os convidados dos diversos eventos que acontecerão em vários pontos da aldeia, nos quais circularão pessoas de dentro e fora da comunidade, lideranças indígenas mais importantes, políticos locais e líderes religiosos, que se revezarão para discursar.

Na madrugada do dia 19, os participantes das danças reúnem-se para serem pintados com tinta de jenipapo e vestidos com suas saias de palha de palmeira e ornamentos. No período da manhã, geralmente ocorre a parte formal das comemorações, nos centros comunitários ou na quadra esportiva, marcada por discursos de lideranças e convidados. As escolas da aldeia preparam uma semana antes exposições com objetos, pinturas e comidas tradicionais produzidos pelos alunos.

Para a presente análise, foi considerada a Semana do Índio de 2018 e 2019. Nas primeiras horas da manhã, ainda madrugada, moradores já preparavam o churrasco e os acompanhamentos. Homens trabalharam no preparo do local onde será feito um churrasco com proporções gigantescas, assando a carne e grandes espetos fncados no chão, retirando a lenha, carneando o boi, preparando as barracas para abrigar os alimentos. As mulheres encarregaram-se de preparar o restante dos alimentos. O churrasco, porém, é realizado em dois ambientes diferentes: o primeiro é preparado no centro comunitário da aldeia Moreira e outro é feito na Retomada. O primeiro abrangeu a família dos organizadores da dança de bate-paus e teve patrocínio da prefeitura de Miranda. O segundo churrasco foi feito pelos próprios membros da comunidade da Retomada Boa Esperança. Perguntado sobre a ausência de patrocínio municipal para a realização da festa, o líder da comunidade alegou que se deve ao fato da terra ainda não ser homologada.

A festa da aldeia Moreira teve um grande período de discursos e agradecimentos, feitos pelas lideranças locais e municipais. Logo após as falas públicas, houve momentos de oração dirigidos pelos pastores indígenas presentes. Apresentações de danças masculinas e femininas se seguiram, até ser servido o almoço para todos os presentes. Neste ínterim, foram feitos convites para um culto ecumênico, que aconteceria no início da noite na quadra da aldeia. O culto teve ampla participação da comunidade, mas com um público menor que os eventos da semana.

Em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, Durkheim (2003) expõe a construção argumentativa de representações coletivas, discutindo-a e apontando a sua gênese:

Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. [...] a religião é uma coisa eminentemente social. As representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos (DURKHEIM, 2003, p. XV).

Na aldeia Moreira, essas representações ficam evidentes no Dia do Índio muito em função da “imersão” da comunidade em uma realidade coletiva e em um ambiente cultural, que remetem a sua singularidade como povo. Desse modo, como expõe Durkheim (2003), a sociedade é uma realidade *sui generis*, pois possui características próprias, singulares. O conteúdo das representações individuais, aqueles produzidos singularmente nos indivíduos, são distintos das representações coletivas, produzidas pela sociedade. No caso em questão, os indígenas da aldeia Moreira estão celebrando e enfatizando a memória coletiva. Durkheim (2003) explica como se dá essa diferença na formação das representações:

As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que não se estende apenas no

espaço e no tempo, para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas ideias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, encontra-se, portanto como se concentrada aí (DURKHEIM, 2003, p. 23).

Na Semana do Índio na aldeia Moreira, as representações constituem-se em um meio de diferenciação frente a sociedade envolvente que, de certo modo, preza pela homogeneização cultural. Tudo isso faz parte de uma gama de reprodução e manifestação daquilo que se pensa sobre ser *índio*.

Falar em representações sociais e memória implica necessariamente discutir as experiências coletivas herdadas socialmente, as construídas ao longo de um processo histórico e as advindas de acordos, tensões e conflitos que decorrem desse processo. Logo, parece pertinente a reflexão sobre qual tem sido a interpelação sobre a relação entre representações sociais e transmissão de experiências e da memória, entre a história científica e a memória histórico social.

Nora (1993), ao discutir a memória da pátria francesa, aponta caminhos pelos quais se possam questionar memórias constituídas pela historiografia e que ele considera passíveis de serem ampliadas por outros setores da sociedade:

[...] reconstituir seus mitos e suas interpretações, significa que nós não nos identificamos mais completamente com a sua herança. Interrogar uma tradição, por mais venerável que ela seja, é não mais se reconhecer como seu único portador. Ora, não são unicamente os objetos mais sagrados de nossa tradição nacional que se propõe uma história da história; interrogando-se sobre seus meios materiais e conceituais, sobre os procedimentos de sua própria

produção e as etapas sociais de sua difusão, sobre sua constituição em tradição (NORA, 1993, p. 11).

Em certo sentido, as representações e os discursos do Dia do Índio constituem-se em um mecanismo de revisitação/reconstrução de seu modo de vida e de seus conhecimentos tradicionais. Diante de uma grande plateia de não indígenas, que assistem as apresentações, os discursos ressaltaram, de forma quase unânime, a identidade Terena, a legitimidade da posse da terra e a conservação de seus conhecimentos tradicionais. Foucault (2008, p. 10) salienta que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual queremos apoderar”. Portanto, a ordem interna do discurso é derivada do próprio discurso, visto que:

[...] são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso (FOUCAULT, 2008, p. 21).

O autor enfatiza que o discurso obedece a uma lógica cultural. Ele é parte de um processo que emerge de categorias e situações da própria realidade onde é produzido.

Os discursos sempre remetem às lutas em virtude de um processo histórico de domínio, de assimetrias, de imposições da sociedade envolvente, evidenciando que os Terena não são passivos no processo, mas constituem-se protagonistas da história da etnia, principalmente por meio de sua capacidade de resistência, ressignificação e fortalecimento da identidade étnica.

Hall (2002, p. 85) afirma que “O fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de

outras culturas”. Entendemos que essa é uma das estratégias de defesa ou de resistência do povo Terena diante da sociedade não indígena, na tentativa de preservação de suas culturas. O Dia do Índio, nesse contexto, é um instrumento prático de resistência e autoafirmação.

A identidade e a diferença estão estreitamente ligadas a sistemas de significação. Nesses sistemas, a identidade tem uma definição cultural e socialmente atribuída, ligada ao sistema de representação. Assim, ao deixar o cabelo crescer, ao usar colares e brincos de sementes, ao enfeitar suas ruas e casas com palhas e penas, ao encenar danças típicas e antigas, os moradores da aldeia Moreira mostram a sua identidade por meio da representação de suas características e de seus conhecimentos.

Em relação à identidade e às representações evocadas no Dia do Índio, faz-se pertinente a distinção entre *cultura sem aspas* e *cultura com aspas* de Carneiro da Cunha (2009). A *cultura sem aspas* é aquela para a qual sempre estiveram voltados os antropólogos e cujos aspectos analíticos seriam inconscientes para seus praticantes. Já a *cultura com aspas* remete aos modos deliberados através dos quais grupos culturais *enunciam* e, portanto, oficializam suas “culturas”, a partir do fundamento em “identidades culturais”, enquanto *discurso político*.

Tendo em vista a característica necessariamente dinâmica de sistemas de conhecimento, emprego aqui a expressão ‘formas de conhecer’, cuja ênfase é menos em relação à antiguidade ou às características dos conteúdos veiculados do que aos modos como tais conhecimentos são localmente adquiridos e usados (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002, p. 24).

Temos, assim, o advento da noção de culturas como entidades dinâmicas, as quais transformam-se ao mesmo tempo em que se distinguem umas das outras, por meio de traços diacríticos que delinham seus limites. É pela consciência de tais traços que as identidades étnicas são

constituídas, formuladas segundo sua diferenciação em relação a outras identidades (CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

Enquanto *discurso político*, o Dia do Índio não é um momento despretensioso de rememorar de um passado distante. Há uma ação intencional e coletiva que promove o modo de vida Terena, expõe os valores tradicionais e deixa evidente as fronteiras sociais e as assimetrias existentes nas relações sociais com o não índio. Os conhecimentos tradicionais expostos nos eventos comemorativos enfatizavam, de certo modo, o caráter conflituoso das relações sociais, tanto em termos dos padrões de comportamento quanto de ordenamento social. O poder é, em grande medida, intrínseco às relações sociais, influenciando a tudo e a todos. Diante dos conflitos e das representações que os *de fora* fazem a respeito dos Terena da aldeia Moreira (“indígenas urbanizados que não mais possuem cultura tradicional”), os ordenamentos sociais e a exposição das práticas tradicionais tornam-se fundamentais para o processo de afirmação identitária.

Nessa perspectiva, a definição de cultura está intimamente ligada à noção de dinâmica das negociações políticas, dos conflitos sociais e das relações de poder nestas sociedades. No contexto da aldeia Moreira, as relações de poder que se desenrolam em interface com a cidade de Miranda são também inconscientes e subliminares, sob a forma de poder simbólico. Tem o poder de mobilização e de legitimação do modo de vida. Sobre isso, Bourdieu (2010) esclarece que ele nomeia como “poder simbólico” é:

[...] poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização (BOURDIEU, 2010, p.14).

Max Weber (1974) nos esclarece que algumas circunstâncias propiciam a dominação, ao ponto que o dominador é capaz de exercer uma força irresistível sobre o dominado e sua ordem seja obedecida sem resistências. Assim, o poder é compreendido como “[...] a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua vontade própria numa ação comunitária, até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação” (WEBER, 1974, p. 211). Este teórico chama a atenção para os aspectos visíveis do *poder*. Bourdieu (2010), no entanto, alerta para o caráter micro e invisível do *poder*. Por sua vez, Prata (2005) vai dizer que o *poder* funciona em cadeia, em rede e não está localizado em local definido, pois circula com os indivíduos, “sendo que qualquer um pode estar em posição de ser submetido ao poder, mas também de exercê-lo” (PRATA, 2005, p. 109). Nas comemorações do Dia do Índio, quem está exercendo o poder são os indígenas que, diante dos *purutuye*, dizem claramente: “A terra é nossa! O índio sem a terra não pode viver!”.

Aqui, não é possível relacionar relações de poder com relações de violência. Foucault (1995, p. 243) afirma que a segunda “age sobre um corpo, sobre as coisas; ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói; ela fecha todas as possibilidades”. Ele ainda ressalta que:

Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis [...]: que o ‘outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo o campo de respostas, reações, efeitos, intervenções possíveis (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Durante o evento, os Terena evocam tais relações de poder e constituem-nas em uma tentativa de exercer influência sobre os presentes, de criar uma diferenciação e de apresentar aos *de fora* a legitimidade de suas ações e seus conhecimentos tradicionais. Nessa perspectiva, o discurso Terena é profundamente político e diplomático, pois seu poder

não é exercido pela força física, mas pela influência e habilidade discursiva, tendo em vista a obtenção de resultados desejados.

A principal estratégia política observada nestes eventos é a palavra. O discurso é intrínseco ao Terena, que com a destreza própria de quem cria e recria seu mundo pela oralidade, vai persuadindo o ouvinte.

A percepção do mundo social é produto de uma dupla estruturação social: do lado objetivo, ela está socialmente estruturada porque as autoridades ligadas aos agentes ou às instituições não oferecem à percepção de maneira independente, mas em combinações de probabilidade muito desigual [...]; do lado subjetivo, ela está estruturada porque os esquemas de percepção e de apreciação susceptíveis de serem utilizados no momento considerado, e, sobretudo, os que estão sedimentados na linguagem são produtos das lutas simbólicas anteriores e exprimem, de forma mais ou menos transformada, o estado das relações de força simbólica (BOURDIEU, 2010, p. 139–140).

A força da palavra mostra-se nas ações discursivas contínuas, transmitindo valores, significados e ideologias que confrontam-se com a realidade dos agentes sociais, (re)configurando as formas de dominação e de exercício do poder e da transformação social. O *poder* do discurso nas comemorações do Dia do Índio frente aos *purutuye* ocorre pelo viés da legitimação<sup>44</sup>, cuja definição, especialmente no caso da aldeia Moreira, não é meramente um modo de tornar aceitável algum aspecto social ou reivindicação.

A análise desses discursos e do poder político, que deles emana, evidencia o caráter estratégico do processo de resistência que os Terena da aldeia Moreira desenvolveram diante dos processos de dominação

---

<sup>44</sup> O termo legitimação deriva de Weber, onde é desenvolvido particularmente no contexto da sociologia política. O termo também será usado por Habermas (1976) que vai conceituar como um processo de dar 'idoneidade' ou dignidade a uma ordem de natureza política, para que seja reconhecida e aceita.

que os segregaram ao confinamento e a invisibilidade e que lhes negaram o reconhecimento de povo tradicional e etnicamente diferenciado.

O discurso empoderado dos Terena da aldeia Moreira não habita apenas as festas importantes da comunidade. Está na espontaneidade da vida comum, nos eventos mais corriqueiros, nas reuniões das igrejas, dos centros culturais, dos postos de saúde. O ponto mais alto e o momento mais solene do discurso da etnia na Moreira é, evidentemente, no Dia do Índio, mas sua fala evoca as outras vozes, todas elas, presentes no cotidiano da comunidade.

A legitimação étnica na Moreira não é apenas uma questão valorativa, mas implica o conhecimento dos papéis sociais que cada indivíduo exerce e que definem tanto as ações autênticas quanto as inopurtunas. Berger e Luckmann (1985, p. 129) explicam que “a legitimação não apenas diz ao indivíduo porque *deve* realizar uma ação e não outra; diz-lhe também *por que* as coisas são o que são. Em outras palavras, ‘o conhecimento’ precede os ‘valores’ na legitimação das instituições”.

Há uma emergência do Estado em dominar, espoliar e homogeneizar as culturas indígenas brasileiras, fazendo ingerências no modo de vida tradicional, no território, na religiosidade, gerando um consequente prejuízo ao modo como os conhecimentos tradicionais são produzidos e vivenciados na aldeia. Clastres (2004) questiona a emergência do “Estado”, perguntando em que condições uma sociedade deixa de ser “primitiva” e por que as codificações que rechaçam o “Estado” falham em certos momentos da história (CLASTRES, 2004, p.145). Complexos discursos ideológicos, tais como o discurso étnico de representação e legitimidade – são facilmente detectados em sociedades não igualitárias, onde há evidente desigualdade material e de acesso às esferas do poder e do conhecimento, recursos básicos para a sobrevivência “nesse” ou “naquele” modelo de organização social.

A vida em sociedade é marcada pelos conflitos. Questões de gênero e de idade, direito à palavra e discurso político, transmissão de valores e conhecimentos. Esses e outros conflitos presentes nas relações e práticas cotidianas, certamente devem ser levados em consideração quando falamos de “igualdade” entre membros de uma dada comunidade. É exatamente em busca por igualdade de direitos na sociedade envolvente que discursos de liderança da aldeia Moreira são proferidos. Aliás, estes constituem-se em traço distintivo dos moradores daquela comunidade em relação à sociedade exterior. Esse dado foi inúmeras vezes mencionado pelos líderes locais e presenciado na distribuição do alimento na solenidade do Dia do Índio, em que a liderança fez questão de servir boa parte dos participantes.

Clastres (1979) aponta a questão do poder nas sociedades primitivas, afirmando que o chefe está a serviço da sociedade, desprovido de poder. Com isso, subentende-se que o controle e o gerenciamento dos recursos se deem em função da sociedade e não dos interesses particulares de subgrupos ou indivíduos, como acontece na sociedade não-índia. Para o autor, o próprio conceito ocidental de chefia é impróprio para tratar desta figura do “chefe” étnico, que não manda, mas mobiliza, medeia conflitos sociais em prol do bem-estar da comunidade.

### **Considerações Finais**

Na dinâmica interna de remodelagem de padrões sociais, os Terena da aldeia Moreira se afirmam e se reconhecem como povo tradicional, como detentores de modo de vida e conhecimentos procedentes de tempos imemoriais e, como tais, são reconhecidos pela sociedade não indígena e pelos patrícios de outras reservas. Essa dinâmica de formação identitária só é possível através da produção de representações sociais, construídas coletivamente na vida cotidiana da comunidade e na interface com o *Outro*, com o objetivo de subsidiar as relações sociais, intensificar a resistência étnica e cultural e fortalecer o grupo internamente.

A teoria das representações sociais é prisma essencial para compreender as lutas, batalhas, espaços, formas de comunicação e busca por diferenciação, compreendendo também o que produzem de saberes no cotidiano da comunidade indígena Moreira. Assim, o Dia do Índio é um espaço privilegiado dessa reprodução e evidência dos modos de vida tradicional Terena.

### Referências

ANDRELLO, G. **Iauaretê**: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés - Alto Rio Negro, Amazonas. 2004, 239 p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas 2004.

ARRUDA, A. O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro: negociando a diferença. In: ARRUDA, A. (org.). **Representando a alteridade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 17-46.

AZANHA, G. **Relatório antropológico para a redefinição dos limites da Terra Indígena Buriti**. Processo FUNAI/BSB/0465/93. Brasília – FUNAI, 2001.

BERGER, P. L.; LUCKMAN, T. **A construção Social da Realidade**: tratado de Sociologia e Conhecimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BOURDIEU, P. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

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

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

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Os direitos do índio, ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, M.; ALMEIDA, M. B. (org.). **Enciclopédia da Floresta**: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado**: investigações de antropologia política. Porto: Afrontamento, 1979.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 2008.

DIEGUES, A. C.; ARRUDA, R. S. V. (org.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. **ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA**. Londrina, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto61/FO-CX-61-4029-2009.PDF>. Acesso em: 20 dez. 2020.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. “Duas no pé e uma na bunda”: da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação de limites da Terra Indígena Buriti. **História em Reflexão**, Dourados, n. 1, v. 2, p. 1-20, 2007.

FARIA, I. F. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: EDUA, 2003.

FERREIRA, A.B.H. **Dicionário da língua portuguesa**. Curitiba: Positivo, 2010.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2008.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault**. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PRATA, M. R. S. A produção da subjetividade e as relações de poder na escola: uma reflexão sobre a sociedade disciplinar na configuração social da atualidade. **Revista Brasileira de Educação**, n. 28, jan-abr, 2005.

SAHLINS, M. “O Pessimismo sentimental” e a experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana: estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-75, 1997.

SAHLINS, M. “O Pessimismo sentimental” e a experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). **Mana: estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, 1997.

SOUZA, L. G. **História de uma região: Pantanal e Corumbá**. São Paulo: Resenha Tributária, 1973.

WEBER, M. Classe, estamento, partido. *In*: GERTH, H.; MILLS, W. (org.). **Max Weber - Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

PARTE C  
**ETNOLOGIAS E O ESTADO**

# COMO DIZER O OUTRO: OS DILEMAS METODOLÓGICOS E ÉTICOS DE UM PURUTUYE AO ABORDAR A RELAÇÃO DOS TERENA COM A CARTEIRINHA DA FUNAI

*Patrik Adam Alves Pinto*

*Victor Ferri Mauro*

## Considerações iniciais

Os conteúdos apresentados neste texto estão baseados na pesquisa de mestrado intitulada “Os Terena de Mato Grosso do Sul e a Carteirainha da FUNAI: de signo material da tutela estatal à ressignificação”, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMS, conduzida por Patrik A. A. Pinto sob orientação de Victor F. Mauro, que subscrevem o presente capítulo. Procuramos aqui tecer algumas reflexões sobre as questões imbricadas no trabalho de construção da pesquisa antropológica na condição, por vezes paradoxal, de pesquisadores e, ao mesmo tempo, servidores do órgão indigenista oficial<sup>45</sup>.

Embora devidamente separadas discursivamente nas situações de campo e até por códigos de ética distintos, o pesquisador se vê imerso nessa dupla condição e é defrontado, não raras vezes, com ambiguidades entre elas, que podem ocorrer tanto da parte de seus interlocutores, ao não diferenciarem um e outro papel, quanto da parte do próprio antropólogo/servidor indigenista. Este segundo caso será o foco do presente capítulo, buscando compreender, sobretudo, as implicações éticas e metodológicas dessa duplicidade.

Realizando diariamente o atendimento aos/às indígenas que se dirigem ao órgão oficial para buscar meios de acesso a diversos direitos

---

<sup>45</sup> Patrik trabalha como agente em indigenismo na FUNAI desde 2010 e Victor exerceu o cargo de Sociólogo na mesma instituição entre 2004 e 2009, ambos como servidores de carreira.

sociais, nos foi possível observar as formas como os entendimentos e as percepções acerca das práticas envolvendo tal documento - desde a sua emissão até os significados e implicações de possuí-lo ou não - são construídos e expressos em seus discursos.

Os Terena são um povo de tradição Guaná/Chané<sup>46</sup>, falantes mais meridionais de uma língua da família Aruak. Segundo Cardoso de Oliveira (1976, p. 26), a presença desses índios no território do atual Mato Grosso do Sul remonta ao século XVIII. Oriundos da região do Chaco paraguaio, da localidade conhecida em seu idioma por Exiva, teriam atravessado em vários fluxos migratórios o rio Paraguai, se fixado na região banhada pelo rio Miranda.

Cabe aqui uma ressalva não apenas em relação à cronologia comumente apresentada pela Antropologia brasileira a respeito da presença dos Terena e demais grupos Chané na porção meridional do então Mato Grosso<sup>47</sup>, como também ao próprio recorte geográfico, em um movimento que não pretende negar as narrativas etnográficas e históricas anteriores, mas, sim, propor uma abertura relativizadora dessa historiografia para a recepção das vozes dos principais atores envolvidos neste processo; os próprios Terena atuais.

---

<sup>46</sup> Cardoso de Oliveira (1976) faz um breve inventário das explicações trazidas por cronistas dos séculos XVIII e XIX para os usos dos etnônimos Guaná e Chané: Sanches Labrador aponta que, no Paraguai, eram chamados de Guanás e auto designavam-se como Chanás; Felix Azara assinala que o significado da palavra “Guaná”, no idioma falado por aqueles indígenas, seria “homem” ou “macho”, e assim eram chamados em terras paraguaias; D. Juan Francisco Aguirre afirma que, em sua língua, denominavam-se por Shanés. Finalmente, Cardoso de Oliveira revela não ter encontrado ocorrência da palavra “Guaná” na língua terena durante sua pesquisa de campo, enquanto o vocábulo “txané” era usado com o significado de “gente”. Para seguir a tradição herdada pela Antropologia dos cronistas setecentistas e oitocentistas, o autor opta por adotar “o designativo Guaná para os grupos Aruak-Txané da bacia do Paraguai” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 25).

<sup>47</sup> Em 11 de outubro de 1977, o estado de Mato Grosso foi desmembrado, dando origem aos atuais Mato Grosso e Mato Grosso do Sul.

Sobre as narrativas acerca das origens da população Chané que se estabeleceu na área hoje pertencente ao estado de Mato Grosso do Sul, o advogado e antropólogo terena Luiz Henrique Eloy Amado (2017) tece relevantes considerações, ao problematizar uma suposta “origem paraguaia” evocada por estudiosos desse grupo étnico, que estaria sendo alegada recentemente por agentes com interesses conflitantes com os dos indígenas como argumento visando deslegitimar os direitos territoriais desses povos e a tradicionalidade de sua ocupação. O referido autor ressalta que,

No entanto, é preciso refletir sobre a invenção das fronteiras nacionais, o estabelecimento de fronteiras internas e também frisar que antes mesmo dessas invenções estatais, os povos indígenas já estavam ali. No caso dos Terena, tem-se um argumento específico adicional, pois até o acontecimento da guerra com o Paraguai, parte do território que hoje pertence ao Brasil era paraguaio, e foi justamente os Terena que lutaram na guerra defendendo o que hoje se denomina território brasileiro (ELOY AMADO, 2017, p. 91).

Tal ressalva se faz necessária e salutar no sentido de evitar incorrer em um anacronismo ao tomar por território brasileiro áreas que, à época, pertenciam ao Paraguai; lança luz igualmente sobre a questão das territorialidades tradicionais dos povos originários, profundamente impactadas pelos processos colonizadores; e, principalmente, permite trazer para o debate a voz daqueles que foram silenciados por esses processos, devolvendo a eles o protagonismo de sua própria história enquanto etnia. Movida por reconsiderações deste tipo, a estudiosos contemporâneos alteraram essa perspectiva profundamente, passando a observar e participar dos contextos estudados munidos por um espírito mais crítico autorreflexivo acerca do trabalho que desempenham.

Dentre os grupos Aruak habitantes da região do pantanal, segundo os cronistas dos séculos XVIII e XIX, os Echoaladi não foram mais registrados na literatura após o término do grande conflito entre a Tríplice

Aliança e o Paraguai; dos Laiana, restam ainda alguns indivíduos, que se autodeclararam como membros da etnia nas aldeias do município de Miranda; os Kinikinau, vítimas de um processo *sui generis* de invisibilização étnica, foram declarados extintos por décadas, adquirindo voz política novamente apenas a partir dos primeiros anos deste século<sup>48</sup>.

Os Terena, portanto, são numericamente o mais representativo dos grupos de língua Aruak em Mato Grosso do Sul, com quem o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, e a partir de 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), negociaram e executaram políticas tutelares bastante restritivas, até a promulgação da Constituição Federal de 1988, que supera a concepção tutelar praticada até então.

Conforme era colocada em operação pelo órgão indigenista oficial, a tutela configurava-se como um poder que visava a *administrar e disciplinar* populações consideradas, em alguma medida, como incapazes de conduzir por conta própria os rumos de seu destino, de suas interações com outros agentes que compõem o quadro mais abrangente de uma sociedade, com o objetivo de construir um apagamento das tensões presentes nessas relações por meio da *integração* daqueles que, de outra maneira, poderiam oferecer riscos aos projetos uniformizadores que as narrativas de formação e manutenção de identidade nacional pressupõem:

O *poder tutelar* é um exercício de poder desenvolvido frente às populações indígenas, por um aparelho de governo instituído sob a justificativa de *pacificar* zo-

---

<sup>48</sup> Hoje distribuídos em aldeias de maioria Terena, os Kinikinau sofreram um processo de apagamento étnico, validado inclusive por um equívoco etnográfico. Expulsos de suas terras tradicionais, na região de Agachi, entre os municípios de Aquidauana e Miranda, ainda na primeira metade do século XX (ALBUQUERQUE SOUZA, 2012), foram dados como extintos por Cardoso de Oliveira, em *Do Índio ao Bugre*: “Dentre as inúmeras tribos ou subtribos a desaparecerem ainda no presente século, podemos apontar os Kinikináu (Guaná) e os Ofaié-Xavante” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 27). Graças à dispersão territorial e ao veredicto proferido pelo antropólogo, a etnia confundiu-se, no olhar do branco, aos seus vizinhos Terena, rompendo com o véu de invisibilidade política apenas nos últimos anos do século XX (ALBUQUERQUE SOUZA, 2012).

nas de conflito entre nativos e não-nativos (imigrantes ou brasileiros), logo, de promover uma dada “paz social”. Supõe e implica a atribuição da capacidade civil relativa a estas populações e a necessária tutela jurídica por parte do Estado. Implantá-lo demandou criar e expandir, em efetivo numérico e em termos de espaço abrangido, segmentos administrativos também específicos, dispostos sob forma de uma malha governamental concebida como de espectro *nacional* (SOUZA LIMA, 2002, p. 14, grifos do autor).

A tutela se configurava nesse tempo como uma intervenção vertical e compulsória realizada por aparatos estatais sobre populações tidas como potencialmente problemáticas para as práticas integracionistas do Estado nacional. A Carteirinha, nesse sentido, funcionava como um marcador dessa diferenciação, um distintivo do local de pertença inferiorizado daquelas comunidades dentro do quadro geral da sociedade brasileira.

Inserida no horizonte do poder tutelar e possivelmente criada por servidores Terena da representação regional da agência indigenista em Campo Grande como uma espécie de crachá de identificação, imitando a Carteira de Identidade/Registro Geral (RG), com todos os dados presentes nesta, inclusive a foto, a Carteirinha da FUNAI teve a sua emissão tornada prática corrente e permaneceu em utilização por longo período, de 1971 a 2010, sem que nunca tivesse sido objeto de regulamentação de nenhuma espécie ou sequer a sua feitura prevista por instrumentos reguladores dos procedimentos administrativos. Para muitos indivíduos, ela foi não apenas a única documentação que portaram ao longo de toda a vida, como também atravessou gerações representando o seu único, verdadeiro e válido documento.

Buscamos por fontes bibliográficas que tratassem da existência da mesma Carteirinha em outras unidades da federação sem, todavia, encontrarmos referências sobre o tema, tendo obtido apenas relatos orais que dão conta da feitura e utilização dela em outras localida-

des. Por esse motivo, seria precipitado afirmar categoricamente que a Carteirinha tenha sido uma criação original dos servidores Terena da FUNAI de Mato Grosso do Sul e posteriormente levada a outros estados, mas há indícios de que essa hipótese é bastante plausível. Ela foi corroborada pela narrativa de um servidor Terena, que reivindicou o pioneirismo local na expedição do documento.

Na maior parte dos casos, conforme relatam servidoras e servidores mais antigos da Coordenação Regional de Campo Grande (CRCG), o documento era confeccionado nos Postos Indígenas pelos Chefes de Postos, tendo por base, não raro, informações fornecidas oralmente pelos próprios indígenas, procedimento que podia gerar incorreções de todas as espécies, como grafia equivocada, trocas de sobrenomes e variações nos nomes de membros de uma mesma família.

Tal fenômeno comumente acarretava a emissão de outros documentos contendo dados igualmente incorretos, uma vez que os(as) indígenas, muitas vezes, utilizavam a Carteirinha como instrumento subsidiário para ter acesso a carteira de trabalho, título de eleitor e CPF, além de abrir contas bancárias e cadastros de crediário no comércio. Essa problemática impacta até os dias atuais muitos indígenas, que encontram entraves diversos quando se deparam com uma situação que lhes obriga a regularizar a sua documentação.

No apagar das luzes de 2009, a FUNAI foi objeto de uma reestruturação administrativa, que talvez tenha sido a mais drástica reorganização desde que a fundação foi criada. Dentre as mudanças ocasionadas, talvez a mais relevante tenha sido a extinção dos antigos Postos Indígenas, unidades que funcionavam dentro das Terras Indígenas, substituídos por Coordenações Técnicas Locais (CTLs), estabelecidas na sede de municípios próximos à elas.

Nesse novo cenário, a emissão da Carteirinha tornava-se definitivamente uma prática obsoleta, corroborando para isso o fato de que

boa parte dos órgãos públicos, instituições bancárias e comércio já não vinham aceitando aquele que, por tanto tempo, havia sido o único documento de milhares de indígenas, embora em tese não fosse mais que um simulacro de documentação, sem valor oficial.

Restam desses anos de existência da Carteirinha os livros-índice armazenados nos arquivos da Coordenação Regional (CR), onde estão lançados os nomes, sobrenomes, filiação, data e aldeia de nascimento de gerações de famílias Terena e de outras etnias. Resta também o forte sentimento expresso quase diariamente por muitos indígenas, principalmente os idosos, de que aquela Carteirinha improvisada era uma espécie de salvo-conduto no “mundo dos brancos”, a prova impressa em papel de sua identidade e diferença étnica.

Foi impressionante constatar como que aquela cédula improvisada de identidade, simulacro da Carteira de Identidade civil, que para os servidores/as da FUNAI sempre foi tida como um signo material da tutela estatal, passou a ser reelaborada discursivamente por não poucos indígenas Terena como um símbolo positivo de sua indianidade.

Não se trata de uma operação qualquer. Um documento não oficial fabricado por funcionários/as do órgão que operava como um braço avançado do Estado para as populações indígenas, e nunca retirado do limbo do improvisado administrativo por qualquer dispositivo regulador, transformar-se-ia, sob a ótica de membros dessa mesma população, em um objeto definidor de sua identidade, um documento a ser enaltecido como marcador da diferença étnica frente aos “brancos”.

Conforme o entendimento que desenvolvemos a partir da escuta das narrativas de índios Terena sobre as funções da Carteirinha, ousaríamos dizer que ela, em certa medida, representava figurativamente a própria tutela materializada em papel. Aqueles/as que a portavam estavam carregando uma cédula confirmadora não apenas da diferença das populações indígenas no imaginário nacional, muitas vezes estigmatizada,

mas também uma espécie de passaporte no “mundo dos brancos”, cujo porte, em determinadas situações, poderia garantir algumas facilidades de circulação, ao deixar patente para os não indígenas que estavam lidando com indivíduos cuja existência era regulada por direitos especiais e protegida (ainda que de modo precário) por um órgão tutor.

Interlocutores terena relataram situações pretéritas em que até mesmo multas de trânsito foram evitadas após a apresentação da Carteirinha, devido ao entendimento equivocado dos agentes públicos sobre uma suposta inimputabilidade penal que salvaguardaria os indígenas. Não tivemos condições de averiguar se tais informações eram verídicas.

Nas aldeias, a posse da Carteirinha não conferia nenhuma condição especial, pois ali todos estavam igualados pela identidade étnica comum e pelo controle do Estado. Todos eram indígenas, com exceção de eventuais cônjuges *purutuye*<sup>49</sup>, cuja presença nas comunidades é regulada por normas internas, cambiáveis de aldeia para aldeia. Para os Terena, bastava ultrapassar os limites para fora das Terras Indígenas para adentrar em um mundo em que a Carteirinha se transformava em objeto útil, símbolo concreto de uma alteridade fundamental.

Em um contexto definido por uma franca hostilidade aos povos indígenas, ter em mãos um documento que insere o indivíduo sob a guarda protetiva de um órgão federal e uma legislação específica não era pouca coisa na percepção dos Terena, que sempre foram hábeis negociadores de suas diferenças com a nação brasileira (PEREIRA, 2009).

Pensando o transitar entre fronteiras étnicas que, em grande medida, constitui o modo terena de existir, as reflexões de Fredrik Barth são de grande valia para a compreensão das dinâmicas identitárias e das

---

<sup>49</sup> Vocábulo da língua terena utilizado para designar a pessoa “branca” ou “não indígena”. Sua grafia varia conforme as fontes consultadas, sendo as formas mais recorrentes *purutuye* e *purutuya*.

relações interétnicas de grupos indígenas com histórico de contato prolongado com a sociedade envolvente:

Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre as categorias étnicas não dependem de ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimentos ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas (BARTH, 2000, p. 26).

Nunca é demais lembrar que entre os Terena é popularizado um aforismo direcionado aos membros da sociedade nacional em que se diz: “posso ser o que você é sem deixar de ser o que sou”. Na prática, significa que a pessoa pode se comportar no cotidiano de forma idêntica a um brasileiro qualquer sem com isso perder a identidade terena.

Seria viável postular que a Carteirinha operava em tempos passados como um marcador da fronteira étnica, que delimitava não apenas a alteridade identitária, mas também uma diferenciação jurídica, um regime específico de leis que regiam a proteção aos povos originários, que os distinguia dos demais cidadãos.

Graças ao seu *ethos* dotado de um forte senso de *etiqueta* e *civilidade* (PEREIRA, 2009)<sup>50</sup>, os Terena viriam a ser considerados por indigenistas e autoridades do Estado um caso exemplar de sucesso no

---

<sup>50</sup> Pereira, em sua pesquisa sobre os Terena da Terra Indígena Buriti, descreve uma série de comportamentos por ele colocados sob o rótulo de *civilidade*, a partir do diálogo com a obra de Norbert Elias (2001), que seriam características fundamentais do *ethos* terena. Segundo o autor, essas normas de comportamento, formadoras de um código de etiqueta, estariam norteadas pela “sensibilidade extrema às maneiras moralmente consideradas como boas ou más, a procura da conduta mais apropriada a cada situação de interação social e a preocupação em se portar com dignidade” (PEREIRA, 2009, p. 85).

quadro do projeto assimilacionista perpetrado pelo SPI e, posteriormente, pela FUNAI, dando a impressão ao olhar colonizador de um ajustamento ao que se convencionou chamar de “progresso”, de um caminhar tranquilo rumo à dita “civilização”.

Por seu caráter colaborativo e sua reconhecida produtividade agrícola, contingentes de famílias terena chegaram a ser levados pelo SPI nas primeiras décadas do século XX para a Reserva Indígena de Dourados, no sul do atual Mato Grosso do Sul, e para a Terra Indígena Araribá, no interior de São Paulo, sob a expectativa de que ajudassem a acelerar o processo de integração à “civilização” de outros povos, como os Guarani, os Kaiowá, os Kaingang e os Krenak.

Curiosamente, é exatamente no jogo de alteridades contido nesse proceder engenhoso de negociação com os não indígenas que parece estar abrigada a resistência étnica dos Terena:

A experiência da tutela entre os Terena esteve sempre marcada por duas tendências contraditórias: a colaboração e a aliança deliberada dos Terena com o Estado nacional por meio das instituições componentes do SPI e depois da Funai; e a resistência política cotidiana, e às vezes aberta, ao exercício da dominação política centralizada imposta pelo SPI e Funai (FERREIRA, 2014, 153).

Nessa relação estão em curso dois impulsos simultâneos que parecem se mover em sentidos opostos: *adesão* e *resistência* ao poder colonizador. Da tensão dialética gerada nesse processo, emana a reconfiguração dos elementos diacríticos delimitadores da fronteira étnica do grupo.

### **O Outro na sala de espelhos**

A observação das percepções subjetivas dos indígenas sobre a Carteirinha nos causou a impressão de que este documento foi reificado como um objeto concentrador de discursos que pareciam - através de

uma rasura no sentido original da tutela - projetar outros significados que apontavam para uma apropriação bastante peculiar e funcional de negociação com o poder emanado do aparato estatal.

As reflexões suscitadas a partir do diálogo com os interlocutores indígenas sobre o significado da Carteirinha para eles produziram em nós um efeito relativizador de determinadas convicções que nutríamos com base nas aparências superficiais. A escuta do *Outro* nesse processo dialógico nos oportunizou problematizar e, em seguida, desconstruir determinadas concepções prévias que se mostraram ao fim da pesquisa equivocadas.

### Conclusão

A trajetória percorrida nessa pesquisa impôs uma reflexão incontornável sobre o posicionamento do/a pesquisador/a no campo de atuação, questão muito em voga nos estudos contemporâneos. Pensar situadamente o papel dos sujeitos imbricados na produção do conhecimento, como uma estratégia que desnaturaliza o antigo pressuposto de autoridade de poder falar pelo outro, que orientou a Antropologia por não pouco tempo, apresenta-se como uma tarefa não mais adiável.

A escuta de segmentos diversos da etnia Terena sobre a significação da Carteirinha da FUNAI, incluindo mulheres e homens, jovens e idosos, contribuiu para iluminar nossa impressão sobre percepções diversas moduladas pelas falas dos e das protagonistas dessas narrativas.

Nesse cenário, a Carteirinha se afigurou nos relatos dos Terena mais velhos como um instrumento de afirmação, reconhecimento e orgulho étnico, inventado e apropriado pelos próprios indígenas como um documento “verdadeiramente seu”. Tal percepção raramente é corroborada pelos terena das gerações mais jovens.

Aquilo que em uma primeira mirada poderia ser entendido como mera adesão, sem contornos políticos de maior relevância, a um docu-

mento estipulado unilateralmente pelo órgão indigenista oficial, se olhado a partir de outra perspectiva, revela uma capacidade dos sujeitos indígenas em operar uma inversão no nível dos discursos e dos significados em relação a um objeto originado a partir da política tutelar a qual a sua vida cotidiana esteve submetida.

De forma perspicaz, DaMatta observa que “os documentos de identidade atestam a personalidade cívica dos seus portadores” (DAMATTA, 2002, p. 47). No caso da Carteirinha da FUNAI, percebe-se uma atualização de sentido que se inicia tão logo sua criação se consolida. Aquela que era originalmente um fac-símile da Carteira de Identidade civil, fora aparentemente apropriada como um atestado da personalidade étnica de seus portadores.

### Referências

ALBUQUERQUE DE SOUZA, R. **Sustentabilidade e Processos de Reconstrução Identitária entre o Povo Indígena Kinikinau (Koinukunôen) em Mato Grosso Do Sul.** 2012, 61 p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2012.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Do Índio ao Bugre:** O processo de assimilação dos Terena. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

DAMATTA, R. **A mão visível do Estado:** notas sobre o significado cultural dos documentos na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

ELIAS, N. **A sociedade de corte:** investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia da corte. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ELOY AMADO, L. H. O despertar do povo Terena para os seus direitos: Movimento indígena e confronto político em Mato Grosso do Sul. **Revisita Movimentação**. Dourados, v. 4, n. 6, p. 83-104, 2017. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao>. Acesso em: 02 jul. 2019.

FERREIRA, A. C. Regime Tutelar, formação do Estado nacional e acumulação capitalista no Brasil. In: SOUZA LIMA, A. C. de (org.). **Tutela**: Formação de Estado e tradições de gestão no Brasil. Rio de Janeiro: E-papers, 2014. pp. 146-160.

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

SOUZA LIMA, A. C. de. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: SOUZA LIMA, A. C. de (org.). **Gestar e gerir**: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

# NOS GRILHÕES DO SPI: HISTÓRIA, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA NO ICATU<sup>51</sup>

*Ariovaldo de Toledo Penteadado Filho*

*Antonio H. Aguilera Urquiza*

## Introdução

O texto apresentado visa abordar alguns fatos históricos e conjunturais que estruturaram a forma que o Estado brasileiro utilizou no trato do espaço territorial denominado de Terra Indígena Icatu, localizada no município de Braúna, estado de São Paulo. Visando atender interesses eclipsados, inicialmente participou na acolhida dos Kaingang que tiveram suas terras esbulhadas. Num segundo momento, o Icatu foi protagonista na malha punitiva tecida para aprisionar indígenas brasileiros por mais de trinta anos.

Este capítulo é parte de uma pesquisa de maior envergadura realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (PPGAS/UFMS) sob o título de “O aprisionamento de indígenas sul-mato-grossenses: do Icatu à Penitenciária Estadual de Dourados”. No campo metodológico que circundou a pesquisa, após a revelação de “limites de segurança” do investigador foi advogado pela readequação do método disponível bem como a ideia que a noção de etnografia deve ser constantemente resignificada. Foi uma pesquisa com forte apelo documental e que utilizou o método etnográfico, o genealógico e o da história de vida.

Já no corpo do conteúdo, após reporta-nos sobre a “pacificação” dos autóctones do oeste paulista, discorremos a respeito da transferência deles para a Terra Indígena do Icatu. Menos de vinte anos depois de sua criação

---

<sup>51</sup> Este capítulo é uma versão adaptada de um artigo inicialmente apresentado na Reunião de Antropologia do Mato Grosso do Sul (RAMS/2019) sob o título “O Icatu”.

(1916), o local passou a figurar em documentos oficiais como “Escola Correccional”, “Colônia Penal” e “Posto Correccional”. Nesse sentido, apresentamos uma parte do funcionamento da malha punitiva do SPI, o protagonismo do Icatu no cenário nacional bem como sua substituição pelo Reformatório Agrícola Indígena Krenak e posteriormente pelo Centro de Reeducação, Colônia Agrícola Indígena ou simplesmente Fazenda Guarani.

### A Terra Indígena do Icatu e a atual configuração multiétnica

A Terra Indígena do Icatu<sup>52</sup> fica localizada no município de Braúna, região noroeste do estado de São Paulo. Braúna possui topônimo de origem tupi, “ybyrá-una” que significa “madeira-preta” (BRASIL, 2019). Teve início de povoamento no fim da década de 1920, passou a Distrito de Paz do Município de Glicério (1928) e no ano de 1953 ganhou status de Município (RAMOS, 2019). Segundo último censo do IBGE, contava com 5.021 habitantes (BRASIL, 2010).

A área foi caracterizada como de ocupação tradicional e permanente pelos indígenas. A respeito das etnias que tradicionalmente ocupavam a região, Pinheiro (1992, p. 51-52) salienta que as cidades foram erigidas nos domínios das terras pertencentes às tribos Kaingang, sendo que a cidade de Bauru se localizava “[...] numa região reconhecidamente intermediária, ambos os grupos estiveram na região. Essa observação não exclui a caminhada de Kaingang e Guarani por todo o território, esporadicamente, bem como a presença dos Caiapó, Oti Chavante e os Caiuá-Guarani”.

De acordo com Schaden (1954), no início do século passado o espaço ocidental paulista (desde o baixo Tietê até o rio Paranapanema) era

---

<sup>52</sup> O topônimo de Icatu significa “águas boas”, sendo constituído pelos termos ‘y (água, rio) e *katu* (bom), de origem Tupi (NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método moderno de tupi antigo**: a língua do Brasil dos primeiros séculos. São Paulo: Editora Global, 2006). Infelizmente, atualmente o topônimo Tupi não descreve fielmente o local cujo córrego assoreado constitui um pequeno “fio” de água

habitado pelos Kaingang, conhecidos à época como “Terror da Noroeste”, mas, segundo Pinheiro (1992), essa agressividade atribuída é reflexo de anos de violência por parte dos civilizados, uma estratégia de autopreservação que ocasionou muitas mudanças de comportamento, inclusive a troca dos campos abertos pelo refúgio nas florestas.

Em 1906, durante a construção da estrada de Ferro Noroeste do Brasil (que cortava seus domínios) a “pacificação” tornou-se inadiável (SCHADEN, 1954, p. 400). Em 1909 a área entre Penápolis e Araçatuba (estado de São Paulo) era considerada a última em conflito entre os Kaingang e os colonizadores (PINHEIRO, 1992) e no cenário dominado pela ação dos bugreiros genocidas, algumas figuras emblemáticas se destacaram, dentre elas, uma indígena de nome Vanuíre, considerada uma das personagens de grande relevância para o processo de pacificação da região (PINHEIRO, 1999).

Segundo Pinheiro, “a maioria das informações concordam que Vanuíre era oriunda de São Paulo, da fazenda de Aníbal Sodré na qual trabalhava como escrava” (PINHEIRO, 1999, p. 161) e consoante Bandeira de Mello, os intérpretes (Vanuíre, Futoio, Vegmon e Ducuten) subiam na árvore que ficou conhecida como “Árvore da Paz” e após um alto sinal sonoro (buzina) passavam a apregoar *Fogcupri, tchinuim. Mamomé tom, curi cantim* (o homem branco é bom, não tenham medo, cheguem-se a nós) (BANDEIRA DE MELLO, 1982, p. 26).

A poucos quilômetros da estação de trem Heitor Legru (atual município de Promissão/SP), foi fundado numa trilha o acampamento do Ribeirão dos Patos, transformado depois no Posto de Atração que ficou conhecido como Vila Kaingang. Tempos depois, atendendo reivindicações dos fazendeiros influentes, os indígenas foram transferidos para territórios arenosos, reconhecidos como as terras menos produtivas dos 94.000 alqueires já registrados em nome do Senador Luís Pizza e família,

possibilitando a criação do latifúndio denominado de Fazenda Goaporanga, que tempos depois se configurou como “eito da colonização do Noroeste e Oeste paulista” (PINHEIRO, 1999, p. 101-102).

Segundo Ribeiro (1986, p. 276), na época da pacificação eram em torno de 1.200 Kaingang. Os sobreviventes que chegaram ao redor da Vila Kaingang foram cerca de 450 indígenas (PINHEIRO, 1999). Após quatro anos do contato inicial existiam “menos de duzentos” (RIBEIRO, 1986, p. 277). Por fim, quando chegaram ao Icatu, conforme Gagliardi (*apud* PINHEIRO, 1999), já não ultrapassavam o número de 64 indivíduos.

Em 1971, de acordo com Melatti (1976, p. 23-24), apenas 56 almas estavam no Icatu e “a população kaingang está decrescendo lenta e gradativamente, havendo uma grande possibilidade de dentro de alguns anos, existir apenas uma população mestiça de kaingang”. Na aldeia do Icatu, a “pacificadora” Vanuíre, que subia num jequitibá de dez metros de altura para entoar cânticos de paz, faleceu em 1918 (SÃO PAULO, 2019). Seus restos mortais foram transferidos posteriormente ao mausoléu construído no dia 23 de setembro de 1967 na escola estadual de Tupã que carrega seu nome. Nome também adotado na escola indígena e aldeia de Arco-íris/SP, pelo Museu em Tupã e também pelo Núcleo Habitacional em Bauru/SP (FERRARI, 2009).

Outra personagem emblemática do Icatu era a anciã Kerrét, ou Maria Rosa, última representante da etnia Oti. Teria nascido por volta de 1868, mas somente foi registrada no dia 27 de fevereiro de 1891 (Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais de Braúna/SP, livro A 23, fls. 70, verso).

Os interlocutores kaingang Vera e Ronaldo Iaiati aludem que foi o grupo de seu avô que “encontrou” Kerrét criança ao lado de Kortexore após uma batalha dos Kaingang com os Oti Xavante. Foi também o caso do ocorrido em Vanuíre e narrado por Alipio Bandeira quando mencionou que o cacique Charin aprisionou um casal de crianças Oti

e deu-lhes o título de filhos (BANDEIRA, 1926, p. 68), nos mesmos moldes dos Iaiati com Kerret.<sup>53</sup>

Kerret e Kotxore foram criadas no meio dos Kaingang e nunca se desgrudavam. Tornaram-se figuras carismáticas na região de Braúna pelas andanças (descalças, pois recusavam calçados) sempre cantarolando. Vera e Ronaldo Iaiati narraram que Kerret só falava a língua Kaingang, pois fora criada no meio deles (IAIATI, Vera e Ronaldo, entrevista, 2019), fato comprovado, posto que, conforme atesta o linguista Wilmar da Rocha D'Angelis, “a língua falada por D. Maria Rosa no documentário é, de fato, o Kaingáng” (BIBLIOTECA DIGITAL CURT NIMUENDAJU, 2004).

Durante a Revolução Constitucionalista de 1932, Kerrét serviu como enfermeira por cerca de vinte dias no Parque da Água Branca, em São Paulo (MELATTI, 1976, p.90). Em 1979, tornou-se nacionalmente conhecida pela participação no filme “Terra dos Índios”, do cineasta Zelito Viana, proporcionando um diálogo com o gravador. Foi apresentada erroneamente como última representante do grupo Ofaié, grupo que finalmente está arrolado dentre os indígenas que vivem no estado do Mato Grosso do Sul (MS), no município de Brasilândia (DUTRA, 2012).

Mais de vinte anos depois do filme de Zelito, a história foi exibida no programa semanal *Fantástico*, da Rede Globo de Televisão, no quadro “Cena Mágica”, que abordava fatos acerca de algumas filmagens

---

<sup>53</sup> Os Kaingang tinham uma ética nas batalhas, não matavam nem as mulheres nem as crianças, muito ao contrário do homem “civilizado”, que executava até noivas. Na “batida” que ocasionou o extermínio de uma festa de casamento que tornou-se “bodas premonitórias da morte de toda família”, Bandeira (1926, p. 82) narra o caso do bugreiro Antonio Adão, que havia recebido a “encomenda de um indiozinho para ser escravizado”. Quando capturou a criança, teve suas costas arranhadas pelas unhas do desesperado, que possuía apenas cinco anos de idade. O cruel assassino não pensou duas vezes, posto que “segurou o pobrezinho por uma das pernas, atirou-o para o alto e, quando ele descia, espetou-o na ponta da adaga”. No final, “o deixou, no meio da brenha escura, não cogitando mais dele, sinão talvez em alguma secreta esperança de que os urubus ou as onças do repasto ainda o encontrassem com vida” (BANDEIRA, 1922, p.82).

do cinema brasileiro. Sobre o episódio, Dutra (2004, p.21) relata que em meados do ano de 2004 ele foi convidado pela direção da emissora para falar sobre a reportagem. Salientou que Kerret era uma Oti, mas “a reportagem em nada contribuiu para corrigir o equívoco levado ao ar, ao chamá-la de “última Ofaié”. Fez pouco caso das informações que lhe foram repassadas três meses antes”.

Kerret faleceu no dia 22 de outubro de 1988, aos 122 anos, no Icatu. Era a última dos Oti ou Oti Xavante que habitavam a região noroeste do estado de São Paulo e que, portanto, foram totalmente extintos. Por sua vez, Dutra (2004, p. 23) lamenta o fato de que “hoje não existem mais Oti para pedir reparação sobre o dano praticado”. Na escola da aldeia, que possui seu nome (Escola Estadual Indígena Índia Maria Rosa - EEIIMR) consta uma homenagem que diz:

Na minha terra / tem uma índia morena / Que dá gosto a gente ver / Que anda cantando ao luar / Que anda cantando ao luar / Minha terra tem / Também uma palmeira / parece uma rede maneira / No vento a se balançar / No vento a se balançar / Maria Rosa que do céu / Tem a pureza / Que do mar / Tem a beleza / Tem outras coisas também / Tem outras coisas também / A minha terra / na sua simplicidade / Tem a palavra saudade / Que as outras terras não têm / Que as outras terras não têm (SOUZA FILHO, Onofre. “Homenagem a Maria Rosa. EEI Índia Maria Rosa. Braúna/SP).

Por fim, com superfície de 300,9625 ha. (trezentos hectares, noventa e seis ares e vinte e cinco centiares) a área do Icatu foi homologada administrativamente através do Decreto 314 de 29 de outubro de 1991. Segundo último censo do IBGE (2010), possuía cerca de 140 habitantes das etnias Kaingang e Terena. Por outro norte, percebemos no Icatu não só terena e kaingang. Os Krenak, Guarani e Kaiowá ainda residem no local, e seu advento, em alguns casos, foi forjado pela mão pesada do Estado civilizado.

Os Terena são um subgrupo Guaná ou Chané, ligado ao tronco linguístico Aruak (AMADO, 2017, p.85). Para Roberto Cardoso de Oliveira (1976, p. 21), “juntamente com os grupos kaiowá e kadiwéu, são os únicos remanescentes indígenas das populações tribais Guaná, Guarani e Mbayá-Guaikuru”. Como dito alhures, a área do Posto do Icatu/SP era de ocupação tradicional dos Kaingang,<sup>54</sup> mas entre 1927 e 1930, alguns Terena foram transferidos do então sul do estado de Mato Grosso para o estado de São Paulo com dois objetivos: 1) ocuparem o posto de Araribá que estava desabitado em virtude de um surto de gripe e, 2) servir de exemplo aos Kaingang, principalmente em relação à agricultura (BARBOSA, 1947; BORELLI, 1984 *apud* PINHEIRO, 1999).

O Posto Indígena de Araribá localiza-se em Avaí, interior do estado de São Paulo. A Reserva Indígena foi demarcada em 1910 e regulamentada em 1913. Conforme Edson Soares Diniz, inicialmente em Araribá viviam alguns Guarani que para lá migraram “voluntariamente”. Já os Terena “começaram a chegar, em grupos familiares, a partir de 1932. Neste ano, a primeira leva era constituída de vinte e um indivíduos, entre adultos e menores, sendo onze do sexo masculino e dez do sexo feminino” (DINIZ, 1976, p. 6).

Já acerca do propósito de influenciar os Kaingang por meio da transferência dos Terena, tal fato foi admitido anos depois pela própria Fundação Nacional do Índio (FUNAI) quando noticiou que os Terena foram para São Paulo, oriundos de Mato Grosso, “com o intuito de melhorarem a tecnologia (considerada atrasada) dos kaingang do posto Icatu. Só mais tarde é que os Terena foram levados para os postos indígenas Araribá e Vanuíre” (BRASIL, 1978). Os interlocutores Rodrigues Pedro e Uluxu sublinharam que seus pais, Antonio Pedro e Florentino, participaram do “desbravamento” de Vanuíre e confirmaram

---

<sup>54</sup> Os Kaingang descendem dos Guainás Coloniais, pertencentes ao grupo Jê (SHADEN, 1950; PINHEIRO, 1992; TOMASINO & ALMEIDA, 2014).

que Araribá estava vazia, “pois morreram todos os índios” (PEDRO, Rodrigues; ULUXU, Mario. Entrevista, 2019).

No entendimento de Pinheiro (1999, p. 201), a maioria dos Terena eram oriundos da aldeia de Cachoeirinha, município de Miranda/MS, e foram para o Icatu/SP como “estratégia política do próprio SPI que procurava estimular o convívio e o casamento entre as etnias apostando numa influência Terena sobre os Kaingang”. Da mesma forma, foi o aludido no Relatório do SPI de 1929: “A Inspectoria mandou vir de Matto Grosso alguns índios terenos, excelentes vaqueiros e os alojou em Icatu e Vanuíre para servirem de mestres aos cainguanques” (BRASIL/MA/SPI. Relatório do Diretor, 1929)<sup>55</sup>.

Nosso casal de interlocutores Márcio Pedro (Terena) e Vera Iaiati (Kaingang) representa bem a característica multiétnica do Icatu e parte desse ideal de fomentar o casamento entre as etnias Kaingang e Terena. Márcio disse-nos que já havia ouvido essa história (do exemplo aos Kaingang do trabalho Terena) e que seu avô Antonio Pedro era um excelente vaqueiro, “o melhor de todos” (PEDRO, Marcio. Entrevista, 2019). Na sequência Marcio advertiu que “os Kaingang daqui ficam bravos quando lhes dizem que viemos (Terena) para cá para ensiná-los a trabalhar”. Não resistimos e caímos na risada. (PEDRO, Marcio, entrevista 2019).

Nos dias atuais, os Terena são maioria no Icatu. Schaden (1962, p. 13) noticiou que algumas famílias Guarani também “foram à região da Noroeste, a convite de um missionário, Padre Sabino, para o auxiliarem na pacificação dos Kaingang do Rio Feio”. Mas a multietnicidade do Icatu não se deve exclusivamente ao advento dos Terena. Parte da atual configuração multiétnica formada pelos Kaingang, Guarani, Kaiowá, Krenak

---

<sup>55</sup> Uma das principais características dos Terena é a prática da agricultura refinada e um excelente trato com o gado. Sobre o assunto, Cardoso de Oliveira (1976, p.31) leciona que “as primeiras informações que se têm sobre os Guaná nos mostram esses índios possuidores de uma agricultura bem desenvolvida”.

e Terena é resultado, em parte, de um mecanismo de transferências disciplinares implantado pelo Estado brasileiro, de cujo Icatu foi protagonista por muito tempo. A malha punitiva de abrangência nacional deportou outros atores indígenas e determinou o futuro de famílias inteiras.

### **O Icatu como Prisão Indígena**

“Cadeia ilegal de abrangência nacional” (BRASIL, CNV, 2014, p. 241; XIMENES, 2017), “Escola Correccional” (BRASIL, MA, SPI, Ofício 47/54), “Colônia Penal” (MELATTI, 1976; CIMI, 1979) e “Posto Correccional” (BRASIL, SPI, 276/51), foram algumas categorias alcançadas na pesquisa documental e bibliográfica referente ao Posto Indígena do Icatu.

De acordo com Corrêa (2000), foi o Posto que mais recebeu indígenas “transferidos” durante o período do SPI. Como se não bastasse, não há indicação nos documentos sobre a dinâmica que possibilitou os deslocamentos, o que se sabe é que “muitos dos índios transferidos para o PIN Icatu/SP – o posto indígena que mais recebeu índios transferidos durante o período de operação do SPI – foram acompanhados de suas famílias (nucleares) para cumprirem suas penas” (CORRÊA, 2000, p. 62).

“Transferência” era o termo utilizado para o início do cumprimento de pena correccional (CORRÊA, 2000) e consistia, em suma, na medida coercitiva do afastamento da comunidade de origem. Em algumas oportunidades, a categoria aplicada pelo órgão tutelar era simplesmente “deportação” (BRASIL/MA/SPI, 1949) ou “remoção” (BRASIL/MA/SPI, 1940).

Conforme Beltrão (2019), muitos indivíduos, como forma de castigo, foram expatriados de suas terras tradicionais para territórios desconhecidos, geralmente fazendas. Esses deslocamentos arbitrários se baseavam apenas no fato dos povos transplantados serem indígenas, constituindo o processo, como observa Beltrão (2019, p. 64), em uma

verdadeira “diáspora interna dos povos indígenas do Brasil”, acrescentando que “Fala-se de genocídio, não admitindo, mas presente no território a mão pesada do Estado. A diáspora indígena, como a africana era um verdadeiro tráfico humano e feito sob a batuta do Estado”.

Sobre a natureza do Icatu, Melatti (1976, p. 19) foi muito objetiva ao salientar que o “Icatu era colônia penal do SPI e para aí eram mandados os faltosos”. De modo igual, apontou (1976) que durante a Revolução Constitucionalista de 1932 foi requisitado pelo Estado “seis presidiários pois o Icatu durante algum tempo foi colônia penal” (p. 90).

Em 1948, documentos oficiais discutiam a questão dos presos. No dia 29 de novembro foi solicitado pela 5ª Inspetoria Regional (I.R.) ao Icatu informações sobre “quantos índios permanecem detidos nesse posto, há quanto tempo e ainda sobre os que já completaram tempo para o retorno”. Importante salientar que a finalidade da consulta não era altruísta, mas sim, expressamente, “evitar sobrecarga de despesa com assistência aos mesmos” (BRASIL, MA, SPI, IR5, N/M nº 290, 29.11.1948).

O motivo pelo qual o Icatu era o preferido do SPI para as transferências dos “indesejados” não parece muito claro, posto que, segundo Corrêa (2000, p. 129), não dissentia “nem em condições nem em atividades programadas do restante dos postos indígenas do SPI”. Ainda no mesmo sentido, conforme Correa, “outro dado confirmando a ‘normalidade’ do PI Icatu é a não existência de referências à polícia indígena dentro do posto” e, como exemplo, menciona o caso de uma tentativa de fuga quando os próprios indígenas locais (Capitão Quenclá e Luiz Xarin) recapturaram o indígena Antonio Félix (CORRÊA, 2000, p. 67).

Por outro lado, percebemos no Icatu interlocutores que asseveram a existência de um grupo detentor do poder de polícia. O kaingang Luiz Xarin (avô dos irmãos Iaiati) e sua participação na “força policial local” faz parte da memória social da comunidade. Meu interlocutor “Tio

Rodrigues” (filho do personagem Antonio Pedro que adiante será tratado) aludiu que, quando viajava da aldeia de Vanuïre/SP para Miranda/MS e passou para visitar seu irmão Florentino no Icatu, ao chegar à porteira foi abordado por “policiais fardados e armados com cassetete”. Lembra-se até de seus componentes: “Era o Chiquinho, Didi, Jaime, Toinzin e o Luisão” (RODRIGUES PEDRO, entrevista em 29.08.2019).

Outra testemunha foi Mario Pedro (Uluxu)<sup>56</sup> quando foi muito seguro ao mencionar que “aqui existia policiamento, sim! Eram cinco policiais”. Lembrou o caso de seu tio Rodrigues Pedro, que foi escoltado até a sede pelos policiais (MARIO PEDRO, entrevista em 29.08.2019).

Nunca é demais lembrarmos que no ano de 1937 já se falava na criação de uma polícia composta por índios (SOUZA LIMA, 1995), mas somente em 1967 ocorreu o advento da Norma Padrão de Ação, dispondo que o encarregado deveria organizar a Polícia Indígena do Posto para fiscalização e manutenção da ordem. Dois anos depois, no dia 25 de setembro de 1969, a FUNAI expediu a Portaria 231/69 disciplinando a Guarda Rural Indígena (GRIN), “que nunca foi desativada por qualquer Portaria específica. Cortaram-se os pagamentos dos guardas e parte deles de fato foram contratados para o quadro do Órgão Indigenista” (FREITAS, 2011, p. 24).

A fotografia abaixo datada de 1942 consta com a seguinte informação “O encarregado do posto chamado Érico Sampaio dando instruções aos índios Kaingang”. Foi tirada defronte à antiga casa de administração do posto e o que mais chamou nossa atenção foi a indumentária do indígena Kaingang que incluía um quepe com caracterís-

---

<sup>56</sup> Mario Pedro, filho de Florentino Pedro (Terena) e Catharina Campos (Kaingang), nasceu em 06.04.1944. Diz que só conheceu o homem branco com doze anos de idade. Exibiu com orgulho a Carteira de Identificação da FUNAI expedida pela 9ª Delegacia Regional aos 15 de setembro de 1976 aludindo que foi Capitão por dois anos em Cachoeirinha quando ocorreu a transição das Portarias para a Carteira da FUNAI. Diz que não tem RG, pois “só seu eu fosse estrangeiro... Sou índio, dono do Brasil” (MARIO, entrevista em 29.08.2019).

ticas militares, só faltando o cassetete para ser totalmente fiel às narrativas obtidas. Uluxu me informou que na época em que era capitão em Cachoeirinha “a roupa dos policiais era do quartel” (ULUXU, Mario. Entrevista em 29.08.2019), ou seja; eram fornecidas fardas militares aos indígenas integrantes da milícia local.

Já em relação às instalações físicas específicas, percebemos que inexistia aparato diferenciado no Icatu em relação aos demais estabelecimentos do SPI na região. A única menção nos documentos oficiais diz respeito a uma mesa para refeição coletiva e anotações datilografadas em fotografias da época que constam: “Casa da colônia de correção dos índios Kaingang” e “Casas de correção dos índios kaingang” (FOERTHMANN, 1942, Microfilmes SPI01912, SPI02006, SPI02007, SPI02011, SPI02012). Desse modo, asseguram nossos interlocutores que as casas catalogadas nas fotografias do SPI como “casas de correção” não possuíam tal finalidade. No local, dentre outras, reside nos dias atuais a família Iaiati e uma das casas pertencia a Kerret, sendo que restam apenas ruínas do alicerce e a velha figueira centenária partida por um raio e tomada por exemplares de orquídea silvestre.

Mas o local destinado aos prisioneiros, segundo a memória social da comunidade, existiu. Ficava perto do lago e tinha o nome de “casa dos solteiros”. Uluxu, que nos dias atuais reside ao lado do local, salientou: “bem aqui nessa casa, para lá um pouquinho, tinha uma casa... sete quartos... era ali que ficavam os presos” (PEDRO, Mario. Entrevista em 2019).

Por fim, a presença de um indígena colocou em xeque a natureza correccional do Posto do Icatu, levando a questão ao alto escalão do SPI. Trata-se do Terena Leão Vicente, um verdadeiro herói de guerra.

A punição dos indígenas e a falta de estrutura física adequada já eram discutidas internamente no órgão estatal. O Relatório do Diretor do SPI datado de 30 de dezembro de 1939 expôs que o órgão tem encon-

trado dificuldades no trato dos indígenas criminosos, sendo a principal delas a falta de estabelecimentos adequados. Assim: “torna-se necessário que o próprio Serviço seja provido de estabelecimentos seus para a reabilitação dos índios” (BRASIL, MA, SPI, Relatório do Diretor, 30.12.1939).

Mais de uma década depois, a presença de um indígena preso trouxe a discussão sobre a natureza do Posto do Icatu para pauta oficial. Pelos documentos percebemos que Leão Vicente teve, aos vinte e nove anos de idade (dia 19 de janeiro de 1951), solicitada pelo Chefe da 5ª IR, sua detenção e consequente encaminhamento ao Icatu pelas “estapafúrdias e inverídicas acusações” que teria realizado contra o órgão estatal (BRASIL, MA, SPI, IR5, Documento de 02.07.1951).

Leão Vicente tinha um perfil diferenciado e seria uma liderança perigosa aos interesses do SPI. Além de “letrado” foi integrante da Força Expedicionária Brasileira (FEB) menos de dez anos antes. Muitos Terena da região de Aquidauana foram incorporados em 1943 ao serviço militar da FEB. Um trecho da revista da caserna Verde Oliva (2015) menciona a presença Kadiwéu, morte de dois Kinikinao da Aldeia de Lalima, bem como duas menções a Leão Vicente.

Após defender o Brasil na guerra, Leão Vicente passou a lutar pelos direitos dos autóctones. Em 1950, organizou um movimento de arrecadação de recursos e lista de reivindicações que seriam pessoalmente encaminhadas ao Diretor do Serviço no Rio de Janeiro (BRASIL, MA, SPI, Aquidauana/MS, Carta 15, 10.11.1950)<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Ximenes defende que é importante ressaltar as ações dos indígenas locais em vez de considerá-los como tão somente vítimas. Dessa forma: “é importante ressaltar o protagonismo indígena que também emerge do acervo do SPI. Ele pode ser percebido nos relatos de funcionários indigenistas sobre os índios que denunciavam ou criticavam as ações do SPI; nos documentos que evidenciaram a ousadia e a coragem dos indígenas de circular nas cidades, mesmo sob ameaças e punições; e nas tentativas de garantir a posse de suas terras e reivindicar o merecido respeito por parte das autoridades” (XIMENES, 2017, p.135).

Todos os seus atos eram acompanhados pelos olheiros do SPI,<sup>58</sup> e, no dia 21 de novembro, o chefe da 5ª I.R. propõe sua reclusão no Icatu por ser elemento nocivo aos próprios indígenas e perturbador da administração. Dois dias depois, numa velocidade que inveja nossa Justiça brasileira do século XXI, vem o despacho da SOA, que, de início demonstra o ideal de justiça e humanidade que supostamente prevalecia no Serviço: “o índio Leão Vicente, se mostrava incorrigível de princípio” (BRASIL, MA, SPI, SOA, Despacho, 23.11.1950). Na sequência, menciona que durante sua permanência dentre os servidores (na capital), observaram que “seus modos e vontades” seriam incompatíveis com seu contexto de “carência de recursos e PROTEÇÃO” (BRASIL, MA, SPI, SOA, Despacho, 23.11.1950, grifo nosso).

Mesmo nesse cenário persecutório, no dia 16 de dezembro de 1950, acompanhado de outro indígena, Angelo Massi, compareceu na Capital Federal (RJ), com a finalidade de prestar queixa em face do Inspetor de Taunay Francisco Ibiapina da Fonseca, bem como contra o Chefe da 5ª I.R., Joaquim Fausto Prado. O conteúdo das declarações denuncia um verdadeiro passeio pelo Código Penal Brasileiro de 1940.

De forma contrária, aos 19 de janeiro de 1951, o Chefe da 5ª I.R. determina o cumprimento da ordem da Diretoria no sentido de “deter e encaminhar a esta Séde o índio Leão Vicente, acompanhado por pessoa de confiança absoluta, para seguir para o Icatú” (BRASIL, MA, SPI, IR5, Nº 20, 19.01.1951). Uma semana depois, escoltado pelo capitão da aldeia de Taunay (Antonio Aurélio), os indígenas Leão Vicente e Angelo Massi foram apresentados na 5ª I.R. (BRASIL, MA, Taunay/MS, Documento

---

<sup>58</sup> Em certa oportunidade Leão Vicente teria sido impedido de embarcar quando já na Base Aérea de Campo Grande, onde possuía contatos desde o tempo de expedição. O Chefe da 5ª I.R., Sr. Joaquim F. Prado, compareceu no local e mediante fundamentação que Leão Vicente estaria sendo processado, foi determinada sua condução à Cadeia Pública de Campo Grande onde permaneceu por treze dias preso (BRASIL, MA, SPI, Termo de Declarações, 16.12.1950).

nº 08, 26.01.1951). Angelo Massi participou de uma audiência admonitória assinando Termo de Advertência. Por sua vez, Leão Vicente foi escoltado para cumprimento de pena de 02 (dois) anos no Icatu, sendo recomendado ainda “a possível vigilância visto que é elemento sabidório e viajado, tendo pertencido à FEB e até sido policial paulista” (BRASIL, MA, SPI, IR5, Documento 66, 26.01.51).

Aos 26 de fevereiro de 1951, o Chefe da 5ª IR manifesta-se favorável ao parecer do chefe da SOA no sentido que: “o posto do Icatu já não satisfaz plenamente a reclusão de índios que devam cumprir penas correccionais” (BRASIL, MA, SPI, IR5, 26.02.1951). Todavia, mais adiante, alude que a situação dos demais Postos estaria em condições piores ainda, e somente o Icatu possuía mesa comum e serviço organizado para detentos. Sugere a escolha de Posto na 4ª ou 7ª Inspetoria onde possam ser recolhidos os índios, pois ficam distantes, “mais difícil, portanto de evasão, como já tem acontecidos a detentos recolhidos no Posto do Icatu” (BRASIL, MA, SPI, IR5, 26.02.1951).

Por sua vez, em abril de 1951, o Inspetor do Icatu, Sr. Erico Sampaio, abordou sobre a natureza do Posto informando que o mesmo está dotado do necessário para “cumprimento de suas finalidades de P.I.N” (Posto Indígena de Nacionalização). Todavia, se a Diretoria pretende criar no Icatu um Posto Correccional, “tornam-se necessárias construções para repouso noturno, dentre outras” (BRASIL, MA, SPI, Icatu, SPI 276/51, 23.04.1951).

Ao final salienta que a mesa comum foi pensada em trabalhadores solteiros e não em detentos e ainda que “se alguns internados chegaram a cumprir pena deve-se mais ao espírito dócil e infantil dos mesmos que a segurança oferecida pelo Posto” (BRASIL, MA, SPI, Icatu, SPI 276/51, 23.04.1951) e na sequência, conclui o Inspetor do Icatu lembrando dos protagonistas da discussão: “Impróprio, portanto para internamento de índios de temperamento de um Pedro Henrique ou de emancipados como Leão Vicente” (BRASIL, MA, SPI, Icatu, SPI 276/51, 23.04.1951).

Meses depois de sua chegada, Leão Vicente teria “empreendido fuga do Icatu” e sua ausência foi reclamada pelo indígena Angelo Massi ao próprio Marechal Rondon. É o que percebemos através da carta (não assinada) de 2 de julho de 1951, do Chefe da 5ª I.R. dirigida ao Diretor do SPI, contestando as informações de Massi. Treze anos depois de sua suposta inclusão no Icatu, seu paradeiro continuava um verdadeiro mistério para a Direção do SPI. Provavelmente teria retornado para Taunay, ou ao menos o SPI pensava que ele poderia estar lá... ou no Icatu... ou até mesmo em Vanuíre. Só concluímos que realmente buscavam, em 1964, por Leão Vicente (BRASIL, MA, SPI, memorando nº 236/64 08, 31.08.1964).

No desenvolver da pesquisa alcançamos a informação que Leão Vicente está sepultado no cemitério da aldeia do Bananal/MS, constando em seu jazigo como data de óbito 25 de janeiro de 1995. Segundo informações da Revista Verde Oliva (2015, p. 68), em sua residência atualmente reside sua irmã e de acordo com o Cacique e Conselho local: “os febianos voltaram para suas aldeias após a guerra, moraram e viveram juntos de seus irmãos e amigos indígenas”.

Sabemos que não foi bem assim no caso de Leão Vicente.

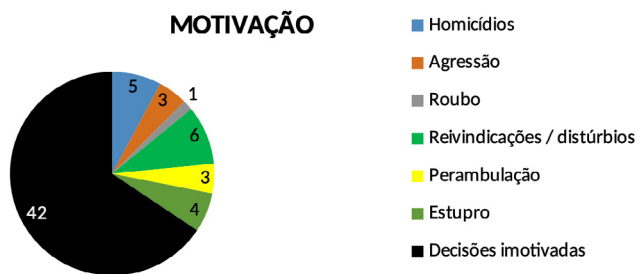
## **Os motivos de internação e a abrangência nacional do Icatu**

Na esmagadora maioria dos documentos consultados, não constam os motivos ensejadores das “transferências” ao Icatu. Fazendo uma analogia como ingresso em Vanuíre, Reformatório Krenak e Fazenda Guarani, percebemos que individualização da pena, fundamentação e publicidade não eram o forte da instituição oficial “civilizada” no trato dos indígenas “indisciplinados”.

Logramos êxito em alcançar nos motivos determinantes da inclusão no Icatu 05 (cinco) casos de homicídio, 03 (três) de agressão, 01 (um) de roubo, 02 (dois) por reivindicações, 04 (quatro) por “distúrbios”,

03 (três) por “perambulação” e 04 (quatro) casos de estupro. De forma contrária ocorreu em 42 (quarenta e dois) casos, quando constavam ou faziam menção tão somente à inclusão para cumprimento de pena, sem ao menos aludir o motivo que determinou a decisão de prisão.

**Figura 18:** Gráfico de motivações das decisões de transferência ao Icatu.



Fonte: Autoria de Ariovaldo T. P. Júnior, com uso de dados extraídos de microfilmes do Museu do Índio-RJ.

Na análise de Ximenes (2017), as alegações a respeito das prisões se caracterizavam pela generalidade e pela ausência de argumentos plausíveis para justificá-las, sendo que “indígenas presos são designados com expressões como elemento pernicioso à coletividade, portador de espírito já mercenário e astuto, agitador. Via de regra, não há descrição das infrações que justificariam as prisões” (p. 119).

Já sobre os raros tipos penais motivadores, tratando-se do Reformatório Krenak, observa Corrêa, em primeiro lugar, a “insubordinação”. Na sequência vinham os “homicídios e tentativas de homicídios”, “roubos e furtos”, “embriaguez/alcoolismo” e “nomadismo”, mas prevaleciam as informações incompletas, “sendo utilizadas denominações genéricas para justificar o internamento no reformatório” (CORRÊA, 2000, pp.

51-60; 2003, p.138). No Posto de Vanuíre, Pinheiro (1999) elenca dentre os principais também a “insubordinação”, a “vingança” e da mesma forma que os demais, os documentos comumente também não expressavam claramente o motivo, dizendo somente “cumprirá penalidade imposta” (p. 232). No caso do Icatu, Pinheiro (1999, p. 233) relata o caso do índio Abel Carajá como um dos únicos em que ficou claro o motivo, pois vingara o assassinato de seus pais.

Como dito acima, dentre os documentos por nós analisados, percebemos que realmente a maioria das inclusões não descrevia o tipo penal violado. Muito ao contrário, como no caso do indígena Ismael Borges, que teve a pena de 1 ano e 6 meses no Icatu justificada “de acordo como Código Civil” (BRASIL, MA, SPI, Ipegue, Of. 21, 13.03.1950). Simplesmente uma decisão administrativa-penal de 1950, fundamentada no Código Civil de 1916, à revelia do Código Penal de 1940, que deveria ter sido aplicado no caso em tela.

Indígenas insubordinados como um Leão Vicente e Angelo Massi eram os alvos preferidos. Todavia, outros nomes surgem nessa malha de deportações. A maioria dos transferidos eram indígenas sul-mato-grossenses, constando principalmente como origem as aldeias de Cachoeirinha, Taunay, Bananal, Lalima, Aquidauana e Francisco Horta.

No entanto, o Icatu revelou-se como estabelecimento correcional de abrangência nacional, recebendo indígenas presos também de diversos territórios que estariam sendo liberados para a comercialização pelo homem branco civilizado. Dessa forma salientou a Comissão Nacional da Verdade (CNV), pois o Icatu se notabilizou por ter sido um centro de detenção nacional estruturado “no município de Braúna e localizado próximo à cidade de Bauru, em São Paulo. Recebeu presos enviados por chefes de postos do Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste do País, tendo passado por Icatu indígenas de várias etnias” (BRASIL, CNV, 2014, p. 240).

Um bom exemplo da falta de transparência somada à abrangência nacional do Icatu é o caso dos Guajajara do Maranhão<sup>59</sup>, observado no relatório da CNV, no qual é informada a fuga desses indígenas de Icatu, em agosto de 1950. Com base em informação obtida através da obra de Corrêa (2000), percebemos que os Guajajara foram transferidos ao Icatu pelo simples fato de estarem incomodando pessoalmente na Inspetoria Regional local ao reivindicarem assistência. O episódio deixou claro seu papel na conformação organizacional do SPI, pondo a descoberto as dificuldades logísticas impostas pela abrangência territorial da região.

Os Guajajara fugiram do Icatu, de acordo como relata a informação ao processo nº 3116/50 do Chefe da 5ª I.R. ao Setor de Orientações, trazendo breves notícias de caminhoneiros que alegaram tê-los vistos em estradas e nas imediações de postos de gasolina. Consoante ao exposto no processo, o destino dos fugitivos era ignorado por completo, o que havia eram algumas pistas muito vagas sobre a possível direção que teriam tomado, como o caso do chofer de caminhão “que regressando de uma viagem de Delfinópolis, em Minas, encontrou seis índios em um caminhão num Posto de Gasolina de Patrocínio do Sapucaí [...] talvez sejam eles que procuram alcançar o rio São Francisco” (BRASIL, SPI, IR5, Processo nº 3116/50, 16.08.1950). Por sua vez, Pi-

---

<sup>59</sup> Os Guajajara (ou Tenetehára, incluindo os Tembê), pertencem à família Tupi-Guarani. Tradicionalmente suas terras indígenas situam-se no centro do estado do Maranhão. Sobre o caso do Icatu, o documento estatal que decretou sua diáspora salientou que: “[...] não se justifica que índios em situação dos Guajajara, que nunca saíram das proximidades das suas aldeias, apesar de estarem um tanto evoluídos, convivendo com civilizados da região, venham empreender uma viagem até aqui para solicitar que a IR3 poderia resolver, como ferramentas, etc., e o caso de vizinhos entrando em suas terras. É um mau indício se não tomarmos medidas enérgica, teremos visitas periódicas dessa tribo, prejuízo nos seus trabalhos de lavoura, possivelmente mortes por doenças adquiridas em viagem e o desprestígio da IR3 que não poderá controlá-los nem usar os meios que a lei lhe faculta para casos como esse. Assim solicito-vos de v.s. sejam os mesmos encaminhados ao Posto do Icatu como medida disciplinar, onde ficarão detidos pelo prazo de 3 meses” (CORRÊA, 2000, p.68).

nheiro (1999) informa que indígenas Guajajara estiveram também em Vanuíre, possivelmente no cumprimento de pena.

Por esse norte, acessamos informações de transferências originárias do Maranhão (BRASIL, MA, SPI, IR 5, Of. 100, 08.03.1948), Rio de Janeiro/RJ (CORRÊA, 2000), Resplendor/MG (BRASIL, MA, SPI, 18.02.1952) e da Inspeção Regional nº 7 como Queimadas/PR e P.I. Paulino de Almeida (PINHEIRO, 1999, p. 233; CORREA, 2000, Anexo 03).

O “mestiço” João Umbelino, um Krenak transferido do Posto Indígena Guido Marlieri (MG), trata-se de outro bom exemplo da abrangência nacional do Posto e do resultado da multiétnicidade vigente na aldeia. Ingressou no Icatu em 1937, sendo o primeiro registro nominal de transferidos. Lá se casou com a Kaingang Cotú (Maria Conceição), filha do cacique Clenclá, iniciando o convívio entre as etnias Krenak e Kaingang que existe até os dias atuais em Icatu e Vanuíre.

Para Pinheiro (1999), o caso de Umbelino é um exemplo da política contra os Krenak do Vale do Rio Doce, posto que se comprovasse, sabe-se lá como, que os indígenas estivessem atrapalhando de alguma maneira a realização do projeto de exploração, como correção disciplinar eram retirados compulsoriamente da área sob a acusação de “indisciplinados”. Sobre a relação havida entre Kaingang, Krenak e “civilizados”, Souza Lima (1995, p. 177) salientou que havia interesses em comum, não somente em relação às terras e às estratégias de pacificação, mas também aos expedientes que se utilizavam da atração posto, que foram, “sem sombra de dúvidas, de enorme utilidade à criação de espaços livres para a empresa privada. As situações localizadas dos Krenak, em Minas Gerais, e dos próprios Kaingang bem os demonstram as primeiras décadas de existência do Serviço”.

Tivemos a oportunidade de entrevistar a filha de João Umbelino, Sra. Rosalina Umbelino, neta do lendário kenkrá, nascida no Icatu aos 6 de novembro de 1943, lugar em que se casou, enviuvou e criou os filhos.

É tia da minha interlocutora Kuri, esposa do Pajé Candido. Foi no nosso quarto encontro que Rosalina revelou ter ouvido dos mais antigos, parte do passado de seu pai e sobre o motivo que determinou sua transferência de Minas Gerais/MG ao Icatu/SP. Ela sabia que ele havia brigado com alguém. Quando lhe indaguei sobre a causa de nunca ter perguntado ao seu pai sobre isso, ela disse simplesmente que “as crianças Krenak não podiam permanecer ouvindo as conversas sérias de adultos” (UMBELINO, Rosalina. Entrevista, 2019).

No ano de 1945 (oito anos após sua inclusão no Icatu), teoricamente, Umbelino teria obtido sua “liberdade” com a transferência ao PI de Vanuíre. Por outro lado, cumpre ainda menção ao fato de que a nova casa, Vanuíre, costumeiramente era utilizada nas transferências correccionais e durante certo período foi administrada pelo mesmo inspetor de Icatu, Sr. Erico Sampaio.

Por sua vez, Pinheiro (1999) informa que os indígenas sofriam imposições ferrenhas, tornando as condições em que realizavam suas atividades bastante desumanas, marcadas por cobranças de cumprimento de demandas cada vez mais intensas. Essa realidade contribuía para o adoecimento e consequentes óbitos dos indígenas, sendo que muitos foram jogados em sanatórios e manicômios. Os Krenak relatam, conta Pinheiro (1999, p. 231), “que muitos deles morreram de tristeza. Os Kaingang embriagavam-se. Outros ainda revidavam, como foi o caso do índio Francisco Barbosa Lima, que entrou na casa de Bruno Zoer, e tentou matá-lo”.

Através dos diários do encarregado do Posto de Vanuíre, Pinheiro (1999, p. 235) constatou que “Alguns indígenas recebiam salários. Outros, sem remuneração, estavam sob o regime de cumprimento de ‘pena correccional’ e eram também denominados por ‘internado’”.

Rosalina me conta que seu pai, Umbelino, nunca recebeu salário, nem no Icatu, nem em Vanuíre (UMBELINO, Rosalina. Entrevista em 27.06.2019). No mesmo sentido relatou meu interlocutor Uluxu,

quando disse que no Icatu “Índio era escravo... coisa triste”. Seu avô Antonio Pedro “trabalhava e não ganhava nada” (PEDRO, Mario. Entrevista, 2019). Nos melhores dizeres do Relatório Figueiredo, “sem ironia pode-se afirmar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado representam a humanização das relações índios-S-PI” (BRASIL, Relatório Figueiredo, 1968, p. 4913).

Em 1948 (onze anos depois da inclusão de Umbelino no Icatu), no Ofício da 5ª IR dirigido ao P.I. de Vanuíre, foi informado que “a questão do indígena preso João Umbelino” seria tratada com a Diretoria do Serviço, sendo razoável o seu retorno ao posto anterior, todavia, enquanto isso, caso desrespeitasse a autoridade, que lhe seja aplicado corretivo de “limpar o pasto sob vigilância” (BRASIL, MA, SPI, I.R. 5, Of. 407, 29.11.1948). No ano seguinte (1949), sob acusação de cometer “arruaças e causar problemas com os civilizados da região”, Umbelino teve sua transferência de Vanuíre solicitada (BRASIL, MA, SPI, P.I. VANUÍRE, M/M nº 40, 05.08.1949), fato que foi repetido mais de uma década depois (1959), quando ainda estava em Vanuíre e dessa vez por ter se envolvido em um violento conflito com Francisco Paraná, José Anato, Darci Detô e Antonio Felix<sup>60</sup> (BRASIL, MA, SPI, Vanuíre, M/M nº 3, de 23.02.1959).

Foi o último documento encontrado sobre João Umbelino, que, por mais de vinte anos, desafiou a malha punitiva do SPI. Segundo informações obtidas da interlocutora Rosalina, seu pai faleceu em São Paulo/SP quando foi levado de Vanuíre em busca de atendimento médico (UMBELINO, Rosalina. Entrevista, 27.06.2019).

Posto isso, passaremos a falar sobre a maioria dos transferidos ao Icatu, os exilados das aldeias de Cachoeirinha, Taunay, Bananal, Lallima, Aquidauana e Francisco Horta.

---

<sup>60</sup> Antonio Felix foi aquele kaingang do Paraná que tentou empreender fuga do Icatu e foi recapturado pela polícia local (CORRÊA, 2000, p. 67). Pelo visto, posteriormente foi deportado para Vanuíre.

## **Do atual Mato Grosso do Sul ao Icatu e o advento do Reformatório Agrícola Krenak**

A utilização das cadeias públicas das cidades em face dos indígenas, mediante solicitação dos funcionários do SPI, não era novidade. Não obstante, o SPI adotava como regra o uso de celas dentro dos próprios Postos (CORRÊA, 2000, p. 28) e Valente (2017, p. 41) acrescenta que “quase todos os Postos visitados ou tinham ou já haviam tido celas para prisão de índios”. A transferência entre postos da mesma região era outra alternativa utilizada pelo Estado. Foi o que teria ocorrido com os indígenas Irineu Moreira e Pedro Vonguê, transferidos de Cachoeirinha para Lalima, ambas sob jurisdição da 5ª I.R. (CORREA, 2000, Anexo 3).

Quando a punição no próprio Posto ou nas redondezas era inviável, o Icatu era o destino preferido. No período em tela, tendo como apoio os documentos aos quais tivemos acesso, percebemos que presos do estado do Mato Grosso do Sul eram os que mais frequentavam as transferências para o Icatu, sendo Cachoeirinha, a principal fomentadora.

Dentre os indígenas presos transferidos para o Icatu oriundos de Cachoeirinha, inicialmente consta a remoção do terena Antonio Pedro, em 1940 (BRASIL, MA, SPI, São Paulo, 29.11.1940). No dia 22 de novembro teve solicitada pelo encarregado do posto de Cachoeirinha, Manoel Silvino Bandeira de Mello, ao Coronel Nicolau B. Horta Barbosa, sua transferência ao Araribá ou Icatu, posto que teria ceifado a vida do indígena Paulo Antonio.

O acusado Antonio Pedro teve o destino de sua família alterado artificialmente mesmo sendo noticiado ao SPI pelo Delegado de Polícia Civil de Miranda que o Inquérito do crime seria nulo diante da ausência de testemunhas (BRASIL, MA, SPI, Cachoeirinha, 22.11.1940). Mas a falta de provas aludida pelo Delegado de Polícia não importava ao SPI. O documento de 29 de novembro de 1940, dirigido ao encar-

regado do PI do Bananal, informava que caso quisesse, a família poderia acompanhá-lo (BRASIL, MA, SPI, São Paulo, 29.11.1940). Tal fato aconteceu e deixou marcas no Icatu.

Na presente pesquisa, contamos com o auxílio de alguns descendentes de Antonio Pedro que ainda residem no Icatu, como seu filho Rodrigues Pedro e os netos, professor Marcio Pedro, Pajé Candido Mariano e Mario Uluxu que, por sua vez, nos conta que seu avô (Antonio Pedro) voltou para Cachoeirinha/MS aos 04 de novembro de 1945, após o cumprimento de cinco anos da pena no Icatu, mas seu pai (Florentino) ficou no local. Foi seguro ao relatar que “deu os cinco anos que era o prazo da época estava liberado” (ULUXU, entrevista, 2019).

Sobre a suposta comoção social que o “crime” de Antonio Pedro teria gerado em Cachoeirinha, Uluxu me disse que depois que retornou para Cachoeirinha, ninguém veio “cobrar vingança” de seu avô (PEDRO, Mario. Entrevista, 2019). Tal fato foi confirmado também pelo seu filho Rodrigues Pedro (PEDRO, Rodrigues. Entrevista, 2019). Antonio Pedro permaneceu em Cachoeirinha/MS até o fim de seus dias (ULUXU, Mario. Entrevista em 27.06.2019).

Acerca dos exilados de Cachoeirinha localizamos 08 (oito) casos e como exemplo de extrema violência ao que conhecemos nos dias atuais por “devido processo legal” aludimos o ocorrido em 1949, em 21 de março, quando as recomendações emanadas pelo Sr. Joaquim Fausto Prado (Chefe da 5ª I.R.) ao inspetor de Cachoeirinha salientaram: “afim de que fique justificada a retirada do índio Basílio desse posto, deveis abrir inquérito a respeito do fato ocorrido” (BRASIL, SPI, MA, Ofício 107, IR 5, 21.03.1949). Ou seja: inicialmente retira da comunidade e depois instaura inquérito para simplesmente “justificar” sua retirada.

Já aos sete dias de outubro foi literalmente “deportado” ao Icatu o índio preso Cantidio Candido, sendo o pedido assinado pelo Sr. Ramão

Moacyr da Fonseca, que antes das últimas saudações de estilo, pleiteia à chefia “o possível de deportá-lo para P. I. Icatu, pois trata-se de um elemento LADRÃO” (palavra que além das letras garrafais, foi datilografada utilizando-se do destaque da fita vermelha das velhas máquinas de escrever). O documento acrescenta ainda que “também servirá para exemplo dos outros desta Aldeia” (BRASIL, MA, SPI, PI Taunay, 07.10.1949).

Outro exemplo da transparência e contraditório na política decisória do SPI foi o caso dos indígenas Silverio Manoel e João Vitalino. No dia 4 de maio foi oficiado o encarregado do posto de Cachoeirinha, Sr. Lenine Duarte, com as devidas passagens da EFNOB, para que acompanhasse os indígenas nominados até Campo Grande/MS. O detalhe é a parte que menciona que após a chegada em Campo Grande estes “seguiriam em frente, porém, para não assustá-los deveis dizer que é para darem esclarecimentos” (BRASIL, MA, SPI, IR 5, m/m 411, 04.05.1954). Desse modo, para os indígenas o “passeio” consistiria em prestarem depoimentos na capital, mas, eclipsado não demonstraria uma “transferência surpresa” para solos distantes mais de 800 km de suas terras.

De Taunay, a primeira transferência ao Icatu foi noticiada em 26 de janeiro de 1948, no Ofício nº 50 de Campo Grande/MS, quando envia passagem de trem para o índio Cícero Aguiar e família para cumprimento de pena no Icatu (BRASIL, MA, SPI, IR 5, M/M 50, 26.01.1948). Foram no total 08 (oito) transferências de Taunay com lastro documental. Tratando-se do Bananal, os documentos mencionam 04 (quatro) casos de ligação com o Icatu, sendo que o primeiro é datado de 1941, narrando a remoção de detidos para o Icatu e ainda que “a família do Matias não quer acompanhar” (BRASIL, MA, SPI, PI Bananal, 06.05.1941).

No dia 21 de abril de 1950, o Chefe da 5ª I.R. “aceita comutação de penas” dos indígenas presos Olinda, Rosita e Pedroso e, para tanto, encaminha a Requisição de Passagem nº 29, determinando seus regressos para Piqui ou Maracajú (BRASIL, MA, SPI, IR5, M/M 63,

21.04.1950). Meu interlocutor Uluxu lembrou do nome de Rosita, bem como o fato de que ela “permaneceu só o período da pena, depois voltou”. Foi muito seguro ao afirmar que “mulheres vinham também como presas” (ULUXU, Mario. Entrevista, 2019).

Encerrando com os exilados do sul de Mato Grosso, de Francisco Horta (Dourados/MS), por sua vez, foram 08 (oito) ocorrências registradas. Por fim, de Lalima para o Icatu encontramos 02 (dois) relatos, e, de Aquidauana é o último registro nominal que encontramos de transferidos ao Icatu. Foram encaminhados pelo Chefe da Ajudância em Tupã/SP os indígenas Afonso Vitorino da Silva, Vicente da Silva Vitorino e Antonio Vitorino, em decorrência da “perambulação” que vinham praticando em torno de Campo Grande e Aquidauana/MS (BRASIL, MI, SPI, IR5, M/M 274/67, 25.08.1967).

Na década de 1950, os indígenas continuavam sendo presos no Posto do Icatu, visto que no dia 10 de novembro de 1953 consta o M/M nº 40, trazendo uma relação de despesas urgentes que continha “três calças para índios presos” (BRASIL/SPI, M/M nº 40, 10.11.1953). Por sua vez, Tommasino e Almeida (2014, p. 25) relatam que o período de 1940 a 1950 foi marcante em razão do aumento do autoritarismo “através de uma ampla rede de articulação interinstitucional” com forte atuação de atores influentes na esfera governamental, companhias de colonização e madeireiros.

Em 1954, sobreveio o registro de uma recusa no recebimento de indígenas presos. O Chefe da 5ª I.R. solicitou ao Diretor do SPI a transferência de dois indígenas de Taunay para Icatu, que “sempre foi escola correccional”, mas que seu encarregado alegou que não poderia recebê-los (BRASIL, MA, SPI, I.R. 5, Of. 47, 25.02.1954). Tudo indica que tal empecilho foi sanado, pois constatamos como último registro nominal de inclusão o datado de 25 de agosto de 1967, treze anos depois.

Desse modo, o Icatu serviu aos interesses do Estado recebendo indígenas “indesejados” por mais de 30 (trinta) anos e, através dos documentos consultados, logramos êxito em relacionar 64 (sessenta e quatro) transferências ao Icatu sob a categoria de “cumprimento de pena”. Desses fatos foi possível o levantamento de 50 (cinquenta) nomes e alguns retratos que os escassos documentos disponíveis possibilitaram que não fossem apagados da história.

No período compreendido entre 1969 e 1972, o Estado brasileiro colocou em funcionamento no Posto Indígena Guido Marliere (antiga casa da família Umbelino) o Reformatório Agrícola Indígena Krenak, instituição administrada pela Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG). No local constava a existência de celas individuais e cubículos destinados ao isolamento de faltosos. Sua implementação “indica que o órgão tutelar havia construído uma instituição para cuidar da recuperação de índios” (CORRÊA, 2003, p. 137-139).

Nesse contexto, o posto do Icatu perdeu seu lugar de referência como “Posto Correccional” em solo brasileiro e, da mesma forma, também aludiu Ximenes (2017, p.119). Já conforme José Gabriel Corrêa (2000, p.69) apesar da escassez de dados acerca dos últimos 12 anos de operação do Icatu, “dão conta de que os índios continuaram sendo enviados para o posto apesar de sua aparente falta de condições. Esta se estenderia até a criação do reformatório no Posto Indígena Guido Marliere, quando esse monopolizava os envios de índios “criminosos” e os envios para o PI Icatu cessam”.

Por fim, percebemos que Krenak marca o início da utilização de instalações físicas específicas para o trato do indígena encarcerado. Nos dizeres de Foucault (2012, p. 137), “a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço”.

## Considerações finais

De acordo com os documentos e relatos aduzidos ao longo do artigo, percebe-se mais uma vez as diversas arbitrariedades levadas a cabo por um órgão do Estado que deveria proteger os indígenas; mas que, na verdade, serviu – e ainda serve, embora com outra designação – como instrumento monocrático de controle, dominação e tutela. Os esforços do SPI e de seu substituto imediato – a FUNAI, em 1967 – constituíram-se como expedientes de “alienação de dinâmicas internas às coletividades indígenas”, utilizando-se de estratégias ideológicas para se apropriarem dos territórios tradicionais pertencentes aos povos ameríndios (SOUZA LIMA, 2015, p. 434).

As inúmeras ingerências do Estado, por meio de seu aparato burocrático-organizacional, nas realidades socioculturais dos povos indígenas no Brasil plasmaram de forma *sui generis* as vivências desses povos nos seus aspectos identitários, cosmogônicos e existenciais, alterando o panorama étnico dos grupos envolvidos, notadamente os Kaingang. No caso da Terra Indígena Icatu, os deslocamentos forçados e os aprisionamentos injustificados de Kaingang, Krenak e outros, deixaram marcas de sofrimento na vida de incontáveis indivíduos, dadas as condições em que eram retirados das suas terras tradicionais e realocados em espaços desconhecidos, muitas vezes longe de seus familiares e amigos.

O caso do Posto Icatu é emblemático, especificamente no que tange à política de encarceramento adotada pelo SPI e seus prepostos à época. Consoante aos documentos consultados, é notório o fato de que – até a implementação do Reformatório Krenak – o Icatu foi o Posto mais utilizado pelo estado nacional para fins correccionais e, de acordo com os registros de transferências “punitivas”, constata-se que o sistema perdurou por mais de 30 (trinta) anos em pleno fôlego. Por meio da análise criteriosa dos documentos consultados, relacionamos 64 (sessenta e

quatro) transferências ao Icatu/SP sob a categoria de “cumprimento de pena”, das quais foi possível o levantamento de 50 (cinquenta) nomes.

Por fim, discutimos aqui alguns fatos históricos a respeito da forma com que o Estado brasileiro tratou os territórios indígenas ao longo da história do país, especificamente a maneira com que utilizou os espaços territoriais pertencentes aos povos originários para aprisioná-los indistinta e arbitrariamente. Infelizmente, os episódios relatados não fazem parte de um passado longínquo e de repetição improvável, posto que as ingerências do Estado na vida dos povos indígenas têm sido cada vez mais negativamente presentes.

### Referências

BANDEIRA, A. **A cruz indígena**. Livraria da Globo: PortoAlegre, 1926. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:bandeira-1926-cruz>. Acesso em: 22 ago. 2019.

BANDEIRA DE MELLO, D. S. **Entre índios e revoluções**. São Paulo: Editora Soma Ltda, 1982.

BARBOSA, L. B. H. **A pacificação dos índios Caingangues paulistas. Hábitos, costumes e instituições desses índios**. Publicação n. 88 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI). Rio de Janeiro, 1947, p. 33-72.

BELTRÃO, J. F. Povos indígenas, saúde e ditadura. **Tellus**, ano 19, n. 39, p. 61-69. Campo Grande/MS, 2019.

BIBLIOTECA DIGITAL CURT NIMUENDAJU, **A máquina que fala (Cena mágica, Fantástico)**, 2004

BORELLI, S. H. S. Os Kaingang no Estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: MONTEIRO, J. M. *et al.* **Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração**. São Paulo: Yankatu/ Comissão Pró-Índio de SP, 1984. p. 45-82.

BRASIL. **Decreto nº 10.652, 16.10.1942.** Diário Oficial da União - Seção 1 - 20/10/1942, Página 15604 (Publicação Original).

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Revista de atualidade indígena.** 9. Brasília/DF, 1978.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010.** In: <https://censo2010.ibge.gov.br>. Acesso em 20.06.19, às 21h40m. Brasília/DF: 2010

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório.** Brasília: CNV, 2014.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Cidades. História. **Braúna.** SP. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/brauna/panorama> Brasília/DF, 2019. Acesso em: 12 set. 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **Do índio ao bugre.** Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1976.

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

CICCARONE, C. Fazenda Guarani: narrativas indígenas sobre remoção, reclusão e fugas no período da ditadura militar no Brasil. **Vibrant**, Virtual Braz. Anthr. [online], v. 15, n. 3, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vb/v15n3/1809-4341-vb-15-03-e153511.pdf> Acesso em: 21 set. 2019.

CORRÊA, J. G. S. **A ordem a se preservar:** a gestão dos índios e o reformatório indígena Krenak. 2000, 216 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

CORRÊA, J. G. S. A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Krenak e a Administração Estatal dos Índios. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro v. 61, n. 2, p. 129-146, abr/jun. 2003.

DUTRA, C. A. S. Os esquecidos indígenas Oti Xavante. Artigo publicado no **Jornal da Cidade**, Brasilândia-MS, 30.Set.-23.Out.2004; Diário MS, Dourados-MS, 21. Out.2004; Leste Notícias, Presidente Prudente, 21.Out.2004. e em DUTRA, C.A.S. Uma flecha no coração de Hans Kelsen, Brasilândia-MS: Edição do Autor/Clube de Autores, 2009, p. 62.

DUTRA, C. A. S. **Ofaié, morte e vida de um povo**. Campo Grande: Ed. UFMS, 2012.

FERRARI, R. **Vanuíre, a heroína da pacificação**. JCNET, 2009. Disponível em: <https://www.jcnet.com.br/noticias/geral/2009/03/592997-vanuire--a-heroína-da-pacificacao.html>. Acesso em: 4 maio 2021.

FOERTHMANN, H. **Fotografias**. Disponível em: Microfilme BR MI SPI DA SE DK 01788-02090/ SPI01912 e SPI02012 e SPI02002, Museu do Índio.

FREITAS, E. B. de. A guarda rural indígena – GRIN. Aspectos da Militarização da Política Indigenista no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**, São Paulo, julho 2011. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308140347\\_ARQUIVO\\_grin\\_Fin.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308140347_ARQUIVO_grin_Fin.pdf). Acesso em: 12 set. 2019.

GAGLIARDI, J. M. **O indígena e a República (estudo a respeito do Serviço de Proteção ao Índio)**. São Paulo: Hucitec, 1985.

GUIMARÃES, E. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. 2015. 203 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro: Unirio, 2015.

MELATTI, D. M. **Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas**. Brasília: FNI, 1976.

NAVARRO, E. A. **Método moderno de tupi antigo**: a língua do Brasil dos primeiros séculos. São Paulo: Editora Global, 2006.

PINHEIRO, N. S. **Os nômades**: etnohistória kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912. 1992. 335 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista/Unesp/Assis, 1992.

PINHEIRO, N. S. **Vanuíre. Conquista, colonização e indigenismo**: oeste paulista, 1912-1967. 1999. 292 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista/Unesp/Assis, 1999.

RAMOS, D. B. **História de Braúna**. Câmara dos Vereadores. Braúna, SP: 2019.

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

SÃO PAULO (SP). Secretaria da Cultura e Economia Criativa. **Museu Índia Vanuire**. Disponível em: <https://www.museuindiavanuire.org.br/indiavanuire/história>. São Paulo/SP: 2019. Acesso em: 20 out. 2019.

SHADEN, E. A origem dos homens, o dilúvio e outras histórias kaingáng. **Paulistânia** - Revista de Cultura do Clube Piratininga, São Paulo, n. 34, p. 44-45, mai-jun. 1950.

SHADEN, E. Os primitivos habitantes do território paulista. **Revista de História** (Universidade de São Paulo), v. 8, n. 18, p. 385-406, 1954.

SHADEN, E. Aspectos fundamentais da cultura guaraní. *In*: **Corpo e alma**. Direção de Fernando Henrique Cardoso. VI. São Paulo: abril de 1962.

SOUZA FILHO, O. **Homenagem a Maria Rosa**. EEI Índia Maria Rosa. Braúna/SP.

SOUZA LIMA, A. C. de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

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

SOUZA LIMA, A. C. de. **Gestar e gerir**: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: 2002.

TOMASINO, K.; ALMEIDA, L. K. de. Território e territorialidade kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. **Meditações**: Londrina, v. 19, n. 2, p. 18-42, jul./dez. 2014.

VERDE OLIVA. **Centro de Comunicação Social do Exército**. Ano XLII. Nº 228, Julho: 2015.

XIMENES, L. G. **A Retomada terena em Mato Grosso do Sul**: oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro. 2017. 289 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Dourados/ UFGD, Dourados/MS, 2017.

### **Relação de documentos**

BRASIL, MA, SPI, RELATÓRIO DO DIRETOR, 30.12.1929.

BRASIL, MA, SPI, CACHOEIRINHA/MS, 22/11/1940

BRASIL, MA, SPI, São Paulo, 29.11.1940

BRASIL, MA, SPI, PI Bananal, 06.05.1941

BRASIL, MA, SPI, IR 5, M/M 50, 26.01.1948

BRASIL, MA, SPI, IR 5, Of. 100, 08.03.1948

BRASIL, MA, SPI, IR5, N/M nº 290, 29.11.1948

BRASIL, MA, SPI, I.R. 5, Of. 407, 29.11.1948  
BRASIL, SPI, MA, Ofício 107, IR 5, 21.03.1949  
BRASIL, MA, SPI, P.I. VANUIRE, M/M nº 40, 05.08.1949  
BRASIL, MA, SPI, TAUNAY, 07.10.1949.  
BRASIL, MA, SPI, IPEGUE/MS, OF. 21, 13.03.1950  
BRASIL, MA, SPI, IR5, M/M 63, 21.04.1950  
BRASIL, SPI, IR5, PROCESSO Nº 3116/50, 16.08.1950  
BRASIL, MA, SPI, AQUIDAUANA/MS, CARTA 15, 10.11.1950  
BRASIL, MA, SPI, IR5, Of. 90, 21.11.1950  
BRASIL, MA, SPI, SOA, DESPACHO, 23.11.1950  
BRASIL, MA, SPI, TERMO DE DECLARAÇÕES, 16.12.1950  
BRASIL, MA, SPI, IR5, Nº 20, 19.01.1951  
BRASIL, MA, TAUNAY/MS, DOCUMENTO Nº 08, 26.01.1951  
BRASIL, MA, SPI, IR5, DOCUMENTO 66, 26.01.51  
BRASIL, MA, SPI, IR5, 26.02.1951  
BRASIL, MA, SPI, ICATU, SPI 276/51, 23.04.1951  
BRASIL, MA, SPI, IR5, DOCUMENTO DE 02/07/1951  
BRASIL, SPI, 276/51  
BRASIL, MA, SPI, 18.02.1952  
BRASIL, MA, SPI, I.R. 5, Of. 47, 25.02.1954  
BRASIL, MA, SPI, IR 5, m/m 411, 04.05.1954  
BRASIL, MA, SPI, Ofício 47/54  
BRASIL, MA, SPI, VANUIRE, M/M nº 3, de 23.02.1959  
BRASIL, MA, SPI, IR5, Of. Nº 220, 17.08.1964  
BRASIL, MA, SPI, MEMORANDO Nº 236/64 08, 31.08.1964  
BRASIL, SPI, IR5, M/M Nº 274/67, 25.08.1967  
BRASIL. Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais de Braúna/  
SP, livro A 23, fls. 70, verso.

### **Relação de entrevistas:**

MARIANO, Candido. Entrevista no Icatu, 13/07/2018, 02/02, 13/10, 04/11/2019.

CAMILO, Jasone. Entrevista no Icatu, 13/07/19.

CORTES, Francisca de Souza. Entrevista. Braúna/SP: 04.06.2019.

CORTES, Haroldo. Entrevista. Braúna/SP: 04.06.2019.

CORTES, Iracy Ferreira. Entrevista. Braúna/SP: 04.06.2019.

CORTES, Rafaela Ramos. Entrevista. Braúna/SP: 04.06.2019.

UMBELINO, Rosalina. Entrevista no Icatu, 27.06.19.

UMBELINO, Neusa Kuri. Entrevista no Icatu, 02.08.2019; 13.10.2019; 04.11.2019; 24.02.2020.

IAIATI, Vera. Entrevista no Icatu, 03.06.19; 18.07.2019; 19.07.2019; 04.11.2019; 24.02.2020.

IAIATI, Ronaldo. Entrevista no Icatu, 27.06.19; 13.07.2019; 18.07.2019; 19.07.2019; 02.08.2019; 29.08.2019; 04.11.2019.

PEDRO, Marcio. Entrevista no Icatu, 03.06.2019; 27.06.2019; 13.07.2019; 19.07.2019; 02.08.2019; 04.11.2019.

PEDRO, Mario Uluxu. Entrevista no Icatu, 13.07.2019; 02.08.2019; 29.08.2019; 13.10.2019.

PEDRO, Rodrigues. Entrevista no Icatu, 13/07/2019; 02/08/2019; 29/08/2019; 13/10/2019.

PINHEIRO, Niminon Suzel. Entrevista no Icatu, 18.07.2019.

## AUTORES DA COLETÂNEA

### **Álvaro Banducci Júnior**

Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Goiás; mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo e pós-doutor em Antropologia pela Universidade de Campinas. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Coordena o Laboratório de Antropologia Visual Alma do Brasil (LAVALMA), o Grupo de Estudos Fronteiriços e o Grupo Temático de Trabalho e Pesquisa em Turismo (GTTUR).

### **Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues**

Bacharel em Ciências Sociais, especialista em Antropologia e História dos Povos Indígenas e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

### **Antonio Hilário Aguilera Urquiza**

Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Lorena e em Pedagogia pela Universidade de Cuiabá; mestre em Tecnologias de la Educación e doutor em Antropologia de Iberoamérica pela Universidad de Salamanca. Docente permanente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social e em Direito da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Coordena o programa Ação Saberes Indígenas na Escola. Bolsista PQ2 (CNPq).

### **Ariovaldo Toledo Penteadó Júnior**

Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Toledo; bacharel em Ciências Sociais e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

### **Fabiano Rodrigues de Souza**

Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Isabela Hendrix; especialista em Antropologia e História dos Povos Indígenas e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

### **Gilberto Pires**

Indígena Ejiwajegi (Kadiwéu) graduado em Licenciatura Intercultural Indígena e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; especialista em Educação, História e Cultura Indígena pelo Centro Universitário Filadélfia. É professor na Escola Indígena Ejiwajegi, na aldeia Alves de Barros, em Porto Murtinho-MS.

### **Gilson Tiago**

Indígena Terena licenciado em Pedagogia e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Professor na Escola Municipal Indígena Pólo Pilad Rebuá, extensão Arthemis Paz Bossay, no Município de Miranda-MS.

### **Josiane Emília Nascimento Wolfart**

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados; especialista em Residência Multiprofissional em Saúde - Atenção a Saúde Indígena pelo Hospital Universitário da UFGD/EBSERH e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

### **Neimar Leandro Marido Kiga**

Indígena Boe (Bororo) graduado em Design pela Universidade Católica Dom Bosco e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

### **Patrik Adam Alves Pinto**

Graduado em Letras e mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Trabalha como Agente em Indigenismo na Fundação Nacional do Índio.

**Victor Ferri Mauro**

Licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista; especialista em Antropologia (Cultura e História dos Povos Indígenas) pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; mestre e doutor em História pela Universidade Federal da Grande Dourados. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Coordena o Observatório da Política Indigenista de Estado (OPINE/UFMS).

Este livro foi editorado com as fontes Crimson Text e Barlow.  
Publicado on-line em: <https://repositorio.ufms.br>



ISBN: 978-65-89995-67-8



9 786589 995678

 editora  
**UFMS**