

# “E QUANDO A “CULTURA” VIRA UM PROBLEMA?”: RELAÇÕES ENTRE A EDUCAÇÃO DAS CRIANÇAS KAIOWA E GUARANI E A REDE DE GARANTIA DE DIREITOS EM TE’ÝIKUE, CAARAPÓ – MS<sup>1</sup>

DIÓGENES EGIDIO CARIAGA<sup>2</sup>  
UFSC

---

**RESUMO:** *Este artigo problematiza questões sobre modos de fazer usos da “cultura” no contexto das relações entre os Kaiowa que vivem em Te’ýikue, terra indígena situada no município de Caarapó – MS, e as agências que configuram a rede de promoção e proteção dos direitos da criança e do adolescente. O texto articula questões referentes aos efeitos da intensificação das relações entre o modo de ser dos Kaiowa e dos Guarani – ñande reko – com as transformações históricas vivenciadas em quase um século de experiência de vida com o modo de ser dos brancos – karai reko. A intenção da pesquisa fora demonstrar o efeito das transformações na socialidade kaiowa e guarani a partir de contextos de enunciação onde a cultura e a “cultura” emergem como operações reflexivas e objetificadoras tanto para os Kaiowa e os Guarani quanto para os não indígenas, para problematizar o que está em jogo quando conceitos de cultura são mobilizados para mediar diferentes modos de pensar regimes de conhecimento.*

**PALAVRAS-CHAVE:** *kaiowa-guarani; transformações; cultura; reflexividade; objetificação.*

**ABSTRACT:** *This article deals with questions about ways of using “culture” within the context of the relationships between the Kaiowa living in Te’ýikue, an indigenous land situated in the municipality of Caarapó/MS, and the agencies that configure the network of promotion and protection of the rights of children and teenagers. The text articulates questions referring to the effects of the intensification of the relationships between the ways of being of the Kaiowa and the Guarani – ñande reko – with the historical transformations effected throughout almost a century of lived experience with the ways of being of white people – karai reko. The goal of this research was to demonstrate the*

---

<sup>1</sup> Este artigo deriva de um *paper* apresentado no *II Seminário Infância e Criança Indígena*, realizado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Agradeço ao convite de Clarice Cohn e dos pesquisadores do Observatório de Educação Escolar Indígena (OEII/UFSCar). Este texto teve leituras prévias de Iris Araújo, Valéria Macedo, Oiara Bonilla e Nicole Soares, a quem sou grato pelos apontamentos.

<sup>2</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), vinculado ao Núcleo de Pesquisas de Populações Indígenas (NEPI/PPGAS/UFSC), ao Laboratório de Estudos e Pesquisa em Antropologia da Criança (LEPAC/UFSCar) e ao grupo de pesquisa Gênero, Geração e Territorialidades Indígenas, da Universidade Federal da Grande Dourados. A pesquisa em andamento conta com financiamento do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural. E-mail: [didioaems@gmail.com](mailto:didioaems@gmail.com).

*effects of transformations in Kaiowa and Guarani sociality starting from contexts of enunciation where culture and “culture” emerge as reflexive and objectifying operations for the Kaiowa and the Guarani as well as for those who are non-indigenous, in order to problematize what is at stake when concepts of culture are mobilized for the mediation of different modes of thinking regimes of knowledge.*

**KEYWORDS:** *Kaiowa-Guarani; changing; culture; reflexivity; objectification.*

---

## Introdução

A entrada do século XX, para as parentelas kaiowa e guarani que viviam na região sul do atual Mato Grosso do Sul, foi marcada pela intervenção direta do Estado na gestão do cotidiano. Com o incentivo à colonização na região de fronteira após a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, foi criado pelo governo o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN), com o objetivo de assegurar a integração dos índios à sociedade nacional como trabalhadores<sup>3</sup>. Este período é destacado por Brand (1997) para problematizar as transformações no modo de ser entre os Kaiowa- *ñande reko* – a partir da intensificação das relações com o modo de ser dos brancos – *karí reko*. O autor (BRAND, 1997) concentra-se em descrever a história de famílias extensas kaiowa e guarani – *te’yí* – após o fim da guerra e demonstra os efeitos da instalação da Companhia Matte Laranjeira, empresa que deteve o monopólio da exploração dos ervais em todo atual sul de MS, o que incidia diretamente na região de habitação tradicional – *tekoha*. A tese proposta por Brand (1997) explora os regimes de temporalidade kaiowa a partir das trajetórias de dispersão e territorialização de algumas parentelas com a criação dos postos indígenas pelo SPI, atualmente chamados de reservas ou terras indígenas.

Neste texto, parto da pesquisa de campo realizada entre 2010 e 2012 em Te’yíkue, área criada pelo SPI em 1924, onde vivem cerca de 6.500 Kaiowa e Guarani, distante 20 quilômetros da cidade de Caarapó.

---

<sup>3</sup> Em 1918 é retirada a atribuição de localização de trabalhadores e o órgão se torna o responsável pelos índios no Brasil, passa a ser chamado de Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Além da presença de parentelas, é preciso destacar que o cotidiano é marcado pela atuação das agências e políticas de Estado que atuam no seu interior. Aqui irei dar destaque para as que estão mais vinculadas às políticas de garantia de direitos de crianças e adolescentes. O artigo procura produzir considerações sobre os efeitos nos usos da “cultura”<sup>4</sup> a partir de questões entre os modos de ser kaiowa e as transformações históricas vivenciadas no decorrer de quase um século de experiência em lugares de vida como as atuais terras indígenas no Mato Grosso do Sul.

### **De Posto Indígena José Bonifácio à Te'ýikue: transformações na e da vida social kaiowa**

A ação do SPI na criação dos postos indígenas esta associada a uma política de Estado que via nos Kaiowa e Guarani no sul do então Mato Grosso indígenas em via de integração e assimilação à sociedade nacional, devido ao alto grau de aculturação<sup>5</sup> provocado pelas relações de trabalho nos ervais da região (SCHADEN, 1974 [1954]). Os postos indígenas foram pensados como lugares que pudessem acomodar as parentelas kaiowa e guarani, para que as terras locais fossem liberadas para colonização, que visava à expansão das fronteiras agrícolas, incidindo diretamente no território de habitação tradicional dos Kaiowa e dos Guarani – *tekoha guasu*.

Em outro artigo demonstro que a região em que foi criado o posto indígena em 1924, anterior à criação a do Município de Caarapó, emancipado de Dourados em 1927, é considerada por algumas

---

<sup>4</sup> O aspeamento da cultura, conforme Carneiro da Cunha (2009), refere-se aos usos performáticos e pragmáticos das categorias indígenas que remetem à cultura, refere-se à própria capacidade da cultura operar como uma metalinguagem, modos como as relações entre os regimes de conhecimentos (indígenas e não indígenas) produzem efeitos mútuos. O argumento da autora aponta que, nos regimes ameríndios de conhecimento, a reflexividade é a ação do pensamento que transforma a exterioridade em lógicas próprias. A partir do que Lévi-Strauss (1993) destacou como abertura para o Outro, movimento provocado pelo dualismo em péripetuo desequilíbrio, propõe modos de descrição para a vida ameríndia pela instabilidade das ações em curso. Deste modo, cultura é problematizada como conceito que emerge na relação entre difentes agentes e interlocures e deve ser pensada pelos seus usos e os efeitos, e para descrever relações.

<sup>5</sup> Aculturação é um conceito que expressa uma visão funcionalista da cultura que, durante a primeira metade do século XX, era vigente na antropologia brasileira. Posteriormente foi refutado, demonstrando que a noção de cultura deve ser lida como uma forma de descrever relações produzidas a partir de contextos específicos.

parentelas kaiowa o lugar do seu *tekoha* (CARIAGA, 2014). No início da pesquisa de campo, quando perguntei a um idoso, reconhecido como morador antigo, membro de importante família extensa, sobre qual seria a tradução de *te'yikue*, ele me explicou que palavra refere-se a um lugar=local onde sempre viveram famílias extensas kaiowa.

A palavra é composta pela junção de *te'yí*, palavra que exprime uma categoria da organização social traduzida comumente como família extensa=parentela ou como um dos etnônimos do grupo<sup>6</sup>. Somada ao aglutinador *kue*, faz referência ao lugar antigo de moradia de parentelas kaiowa ou, como me foi dito enfaticamente pelo kaiowa idoso, “lugar onde sempre morou kaiowa de verdade”. Logo, para algumas parentelas, a região onde foi criado o Posto Indígena já era um *tekoha*<sup>7</sup>.

Esta percepção de algumas parentelas, que se apresentam como moradores tradicionais da região, chama a atenção para o fato de haver diferenças na criação e instalação dos postos indígenas. O Posto Indígena José Bonifácio foi criado na região onde já residiam algumas parentelas, situadas no curso dos rios Piratini e Amambai (BRAND, 1997, MELIÀ, GRÜNBERG e GRÜNBERG, 2008)<sup>8</sup>. Parte destas famílias já havia trabalhado nos ervais concedidos à Cia. Matte Laranjeira, como *changueiros* (FERREIRA, 2007)<sup>9</sup>.

Conforme os documentos históricos e relatos dos mais velhos

---

<sup>6</sup> Ao longo da história do contato com os brancos, os atuais Kaiowa receberam vários nomes, desde o período da missão jesuítica, onde eram chamados *itatines*, *monteses* e *ka'ayngua* – aqueles que vivem na mata (MELIÀ, GRÜNBERG e GRÜNBERG, 2008). Outros termos também são registrados, como *tembokuá*, *te'yí*, *paí*. Atualmente eles se reconhecem como Kaiowa, que pode ser compreendido como uma corruptela de *ka'ayngua*. Em língua guarani - *ava ñee* -, se referem a si mesmos como Ava, tradução para gente, pessoa, humano. A noção de pessoa kaiowa passa por uma teoria própria sobre a língua e a linguagem, pois a “humanidade da pessoa kaiowa” é a expressão da origem celeste – *aguyje* -, pois são os corpos feitos pelos Kaiowa os únicos capazes de emitirem o *ava ñe'e* ou *ayvu*, que é mais do que uma expressão linguística e fonética. A voz ou capacidade de emitir belas palavras – *ayvu porã'ete* - é o que marca a relação entre os humanos e os seres demiúrgicos e míticos que criaram o cosmo kaiowa, estabelecendo um conjunto de direções que marca a socialidade e a mitologia do coletivo.

<sup>7</sup> A palavra *tekoha* é composta pela fusão de *teko*, que pode ser compreendido como modo, estilo, tradição e até mesmo “cultura”. *Ha* é um sufixo que indica localidade e realização desse modo. Neste sentido, a análise de Pereira (2004) aponta que a categoria opera ambos os sentidos, enquanto “sistema de valores éticos e morais que orienta a conduta social, tudo que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowa e guarani [...] indica lugar, ou em outros casos, a ação que se realiza” (PEREIRA, 2004, p. 9).

<sup>8</sup> Esta distinção nota-se a partir de comentários feitos pelo Kaiowa sobre outras áreas criadas em locais que não correspondiam a uma região específica de habitação de parentelas, como parece ser o caso da atual Reserva Indígena de Dourados.

<sup>9</sup> *Changa* era o nome dado à atividade de trabalho nos ervais e utilizado até os dias atuais pelos Kaiowa e Guarani para se referirem ao trabalho remunerado temporário externo às terras indígenas nas fazendas da região.

durante o trabalho de campo, a região é reconhecida como ocupada tradicionalmente pelos Kaiowa. A presença das parentelas guarani (comumente descritos como Ñandeva pela etnologia guarani, atualmente em Mato Grosso do Sul se reconhecem e usam de modo mais recorrente o nome “guarani”) é resultado dos deslocamentos feitos pelo SPI e posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (Funai), desde os anos iniciais de criação do posto indígena até a década de 1980. Na pesquisa para o mestrado, foquei o campo junto às parentelas reconhecidas como kaiowa, devido à sugestão da banca de qualificação do mestrado em aprofundar estudos que privilegiassem o modo como os Kaiowa refletem sobre as diferenças em relação aos Guarani.

Em algumas situações, como na produção de algumas genealogias, pude perceber que aconteceram vários casamentos interétnicos, mas devido à recorrência da uxorilocalidade, do prestígio, da liderança política e da densidade demográfica kaiowa, os Guarani com quem tive mais relação em campo não recusam o nome “guarani-kaiowa” para descrevê-los. Já para algumas lideranças kaiowa, pude perceber que fazem uso de termos nominais como “kaiowa-guarani” e “guarani-kaiowa” como estratégia para demonstrar uma “totalidade e unidade” das famílias em Te’ýikue<sup>10</sup>; todavia, quando necessário, acionam um conjunto de características para marcar as diferenças, como na realização de rituais, na distinção de como realizam as rezas e usos de palavras para se referir à mesma coisa, como o pássaro que os Kaiowa chamam de *ohoho* e os Guarani de *guyra ñu’ú*.

Neste sentido, entendo a criação dos postos indígenas como a primeira ação de intervenção e gestão do Estado e da sociedade nacional no tratamento homogeneizador na vida dos Kaiowa e Guarani. Pois para gerir uma área de domínio estatal foi preciso instituir formas condizentes com o propósito integrador da política nacional. Nos postos indígenas o esforço era em produzir um cenário interno homogêneo, submetendo as famílias aos mandos da figura do capitão e do chefe de posto. Conforme

---

<sup>10</sup> Sobre os nomes e etnônimos entre os Kaiowá e Guarani atuais não há um consenso entre os índios e nem entre os pesquisadores. Ambos os nomes são reconhecidos como dados pela sociedade nacional ou entre os coletivos, não percebo uma negação ou recusa a serem chamados pela forma genérica de Kaiowa-Guarani ou Guarani-Kaiowa, mas um olhar mais atento revela como pensam e elaboram diferenças entre si, por isso tomo por opção diferenciar os grupos, para não perder de vista a necessidade de não toma-los como um só coletivo ou subgrupos, mas como coletivos que mesmo partilhando muitas semelhanças, reconhecem-se e apresentam duas diferenças.

Brand (2001), o chefe de posto era geralmente um servidor não indígena do SPI e o capitão era um indígena nomeado por ele para “administrar” os conflitos entre as parentelas.

O modo de fazer política do capitão era o oposto do modo como os líderes de famílias extensas efetuavam seu prestígio. A conduta dos últimos deveria estar voltada para a resolução de tensões através da capacidade de produzir consenso, por meio do prestígio pessoal e pela relevância de sua parentela. Por sua vez, o capitão é tomado como agente dotado de poder coercitivo, interessado em garantir os interesses de seu “grupo”, isto é, de seus parentes. Conforme Marques e Maciel (2011), em pesquisa também realizada em Te’ýikue, até os anos 1990 o capitão concentrava o poder de decisão interno, que desfavorecia e minimizava a participação das “lideranças tradicionais”, como são chamados os chefes de parentelas e os *ñanderu* – xamãs.

Ao ser referenciado como interlocutor preferencial do Estado e dos não indígenas, a figura política do capitão foi absorvida pelas relações internas de prestígio, tornando-se um “cargo” desejado e disputado entre as parentelas. Pois sob seu controle estavam os recursos e bens destinados à implementação de projetos e ações no interior da área indígena, que nos anos iniciais de existência do posto resumiam-se em escolarização e atenção à saúde realizada por missionários presbiterianos.

A partir da década de 1960, com a criação da Funai (Lei nº 5.371/1967) e com a promulgação do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973), a política de atuação do Estado sobre a vida dos índios passa a ser pautada pela tutela nos casos dos isolados e pela integração quanto aos “aculturados”. Com um novo ordenamento jurídico em vigência, os postos indígenas passam a ser chamado oficialmente de reservas indígenas, assim, o Posto Indígena José Bonifácio passou a se chamar Reserva Indígena Caarapó.

A partir dos anos de 1970 houve a acentuação da política de expansão das fronteiras agropastoris na região de ocupação tradicional kaiowa. Com o aumento da área de pasto para a criação de gado, as famílias foram forçadas a irem para as terras das reservas. O efeito desta ação produziu no imaginário regional que o lugar dos índios eram as reservas. A reserva indígena passa a ser lugar onde moram os “índios

aldeados”, local que reúne os serviços e os atendimentos disponibilizados pela Funai na época, como saúde, documentação indígena (Registro Administrativo Nacional Indígena – RANI) e outros, como as escolas rurais.

Os Kaiowa e Guarani que se recusavam a viver no interior das reservas, devido à impossibilidade de compatibilizarem seus *laja*<sup>11</sup> com o estilo de vida nas reservas, recusando a viver sob administração dos capitães, passaram a viver sazonalmente no interior das fazendas instaladas sobre seus *tekoha*, como trabalhadores rurais. Devido ao aumento da mecanização dos cultivos de *commodities* e a derrubada maciça das matas a partir da década de 1970, muitos foram expulsos destes locais para que não reivindicassem a posse da região; ao não se adaptarem ao estilo de vida na reserva, passaram a viver nas proximidades destes locais, como beira de rodovias, estradas e pequenos vilarejos<sup>12</sup>.

Os modos ser entre os Kaiowa relacionam categorias e princípios que expressam marcadores temporais e morais, que associam diferentes índices e termos na socialidade. Entre as formas de enunciar os modos ser kaiowa, se percebe duas distinções: um princípio mais genérico que aglutina todos os Kaiowa e Guarani, coletivizando-os em contraste com outros ameríndios ou com os brancos – *karaí* –, que é o *ñande reko*<sup>13</sup> e outro, que é utilizado para diferenciá-los, ou melhor, para especificar o ponto de vista dos Kaiowa – *ore reko*.

Com relação a estes termos é preciso ter em perspectiva que o modo de ser está relacionado também ao modo como conceituam *ser no*

---

<sup>11</sup> *Teko laja* ou *laja* é um princípio da vida social identificado por Benites (2009) como a forma como cada parentela produz um estilo de vida que as diferencia da outra, como um estilo comportamental.

<sup>12</sup> Um efeito histórico deste processo são as mobilizações políticas dos Kaiowa e Guarani em pressionar o Estado na delimitação e identificação das terras de ocupação tradicional. Com a privatização das terras, os atuais detentores dos títulos de posse, os fazendeiros, através de instrumentos jurídicos e políticos, têm atuado no impedimento da demarcação de novas terras, o que, por sua vez, gera um quadro de violência em que muitas lideranças foram assassinadas devido ao conflito fundiário. Por sua vez, o crescimento demográfico nas terras indígenas criadas no início do século XX produz outras formas de violência interna, como homicídios e assassinatos entre os próprios indígenas, que é visto como “uma causa” da condição de vida imperfeita vivenciada nestes lugares.

<sup>13</sup> A categoria *ñande reko* reúne um campo semântico amplo do conceitual kaiowa que conjuga distintos significados sobre seu sistema social. Melià, Grünberg e Grünberg (2008, p. 101-103) apontam que a produção do modo de ser é composta por relações que dizem respeito ao modo como refletem sobre sua existência enquanto humanos – *teko katu* –, sobre como relacionam e reproduzem as relações entre eles e entre os seres que vivem nos patamares celestes – *teko marangatu* – e como formulam normas e valores éticos de suas ações sociais e individuais – *teko porã*.

*tempo* ou *ser de um tempo*. Quando referem-se ao tempo antigo, seja ele mítico ou num passado cronológico, dizem *ymaguare*. Mas quando adicionam *teko* a *ymaguare*, estão se referindo a um modo de ser ou estilo associado à conduta dos antigos, mais próximas do modo de vida ideal – *teko ymaguare* –, quando conviviam no mesmo plano anterior à cisão dos mundos e conviviam com os seres celestes, *jara* – donos/mestres e animais (SERAGUZA, 2013; CARIAGA, 2012; PEREIRA, 2004). Um dos modos de marcar a cisão ou fim deste tempo é a chegada dos brancos, marcada pela dispersão e fragilização das redes de parentelas, entendida pelos Kaiowa como *sarambi*.

O tempo do *sarambi* é percebido pelos mais velhos como *esparramo*, que devido à crescente colonização da região tiveram que buscar novos lugares para viver ou se ajustarem à vida nos postos indígenas, produzindo relações de *compadrio* e trabalho com os fazendeiros da região. Entendo *sarambi* como uma possibilidade de refletir sobre como os Kaiowa, a partir de uma condição adversa, produziram modos de ser – *teko laja* – ajustados às novas condições históricas de vida, perceber inovações na socialidade a partir deste contexto. Visto que passaram a vivenciar novas situações, o que exigiu das famílias a articulação de novos referenciais simbólicos e históricos para *estenderem* os sentidos da tradição e da cultura.

Assim, os efeitos deste período podem ser compreendidos como condutas individuais e familiares de “coletivização” e “mediação”, operados num ambiente de inovação cultural, onde “esses elementos só têm significado mediante suas **associações**, que eles adquirem ao ser associados ou opostos uns aos outros em toda sua sorte de **contextos**” (WAGNER, 2010, p. 77 – grifos do autor). Tomo com exercício etnográfico alinhar os termos propostos por Wagner (2010) no que se refere à criatividade das culturas, às categorias de modos de ser kaiowa que apontam para inovação, como *teko ko’anga* – modo de ser atual – e *teko pyahu* – modo de ser futuro ou o que poder vir a ser.

Em minha pesquisa de mestrado, procurei demonstrar que os modos de pensar e usar os termos da cultura entre os Kaiowa em Te’ýikue transformam-se à medida que cada ego e sua parentela refletem sobre si (G0) e em um esquema que conjuga sempre as referências com as gerações antecessoras (G+1) e a sucessoras (G –1) (CARIAGA, 2012).



Neste jogo, termos como “tradição”, “cultura” e “identidade cultural” são formulações elaboradas pelos Kaiowa, que refletem a experiência de cada geração sobre sua percepção no e do mundo. Assim, *teko ymaguare* pode ser compreendido como um dos pólos das relações de convenção e diferenciação da cultura, que ampliam seus sentidos quando associadas ou contrapostas às categorias do pensamento kaiowa que dizem respeito à inovação cultural, como *teko ko'anga* e *teko pyahu*. Deste modo, a pessoa kaiowa é entendida como um campo de relações que conecta modos de ser que articulam diferentes temporalidades.

A vida em ambientes como Te'ýikue proporcionaram a emergência de estilos tidos como “modernos” – *teko pyahu* – entre os Kaiowa, como observado por Pereira (2004) em artigo sobre inovações na socialidade a partir da experiência da conversão pentecostal vivida nos anos 1980. Muitos são os dados, termos e compreensões sobre o que é “comportamento tradicional e moderno” entre os Kaiowa; avalio que realizar uma listagem destas objetificações não apreende as questões colocadas por Eliel Benites <sup>14</sup> ao chamar minha atenção para o entendimento das famílias em Te'ýikue em relação à continuidade social a partir do modo de ser que eles vivem no presente *ara ko'anga*.

Quando questionei sobre como ele conceituaria tradição e inovação na socialidade kaiowa, sua resposta articulava uma reflexão provocadora. A resposta dada por ele passava por entender que os Kaiowa são pessoas do seu tempo, que vivenciam novas experiências históricas e sociais, entre o modo de ser antigo – *teko ymaguare* – e o modo de ser atual – *teko pyahu*. Para Eliel Benites, em comentário pessoal, devíamos nos atentar mais às continuidades e mudanças, pois o lugar da cultura – *teko* – é uma experiência vivida e transmitida cotidianamente entre os espaços mais privados e familiares, chegando às relações construídas com as agências e políticas de Estado pós-constitucionais.

A fala de Benites tem como contexto sua experiência como membro de uma parentela de prestígio, de professor e de liderança kaiowa de

---

<sup>14</sup> Este comentário feito por Eliel Benites foi anotado durante um seminário sobre políticas de educação inclusiva, intitulado *Direitos Humanos, Povos Indígenas e Deficiência*, realizado pelo Programa de Pós-Graduação em Educação (PPEdu/UFGD), em 2013. Eliel Benites é kaiowá nascido em Te'ýikue e professor da Licenciatura Intercultural Teko Arandu da UFGD, mestre em educação pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Na ocasião, participava de uma mesa onde debateu sobre o cuidado e a educação das crianças com deficiência entre os Kaiowa.

Te'ýikue. Ele, assim como outros homens e mulheres kaiowa e guarani da sua geração, por volta dos 30 e 40 anos, participaram ativamente do processo de reorganização interna das famílias iniciado nos anos 1990. Parte deste processo está fortemente ancorado na aposta da Te'ýikue em uma educação escolar intercultural, possível com a mudança do paradigma constitucional sobre os direitos indígenas e os efeitos disto em outras legislações, como o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998).

Após a promulgação da Constituição Federal, foram instituídas uma série de políticas que buscaram garantir “Direitos Sociais”, que visavam assegurar acesso à educação, saúde, assistência social, direitos da criança e do adolescente, entre outros. Estes direitos estão amparados no entendimento universalista acerca do “ser humano”, pautado na igualdade de direitos e deveres dos cidadãos brasileiros. Mas, no que se refere aos índios, a Constituição garante que sejam reconhecidos e respeitados uma série princípios sociais e organizacionais, comumente glosados como cultura.

O que proponho a seguir é compreender como a “cultura” e a cultura emergem como operadores de relações e de tensões na condução e na consecução das políticas de garantia de direitos à criança e aos adolescentes em cenários como Te'ýikue. A partir deste cenário, procuro refletir sobre como as parentelas elaboram novos conceitos para pensar estratégias nos modos de se relacionarem com os modos de ser brancos – *karai reko* –, a partir dos princípios e modos estabelecidos pelo *ore reko*, que expressa a perspectiva kaiowa sobre a produção da vida social. Desta maneira, me interessa demonstrar os efeitos da extensão das ações de proteção e promoção dos direitos da criança e do adolescente na educação das crianças e jovens kaiowa e guarani em Te'ýikue.

### **No tempo dos direitos: mediações e relações da extensão dos direitos da criança e do adolescente ao kaiowa e guarani**

Nos últimos 30 anos, os Kaiowa e Guarani que vivem no Mato Grosso do Sul foram por inúmeras vezes personagens de fatos trágicos na história da relação do Estado e do agronegócio com os índios no Brasil.

Nos anos de 1980 e 1990, os inúmeros casos de suicídios e assassinatos de lideranças indígenas no Mato Grosso do Sul foram marcantes na percepção da sociedade nacional. Os assassinatos cresceram proporcionalmente ao aumento da organização política das famílias na retomada dos seus territórios tradicionais<sup>15</sup>. Sobre os suicídios ainda permanecem inquietações a respeito de quais conexões e desconexões entre a vida social, cosmologia e escatologia guarani são acionadas quando uma pessoa recorre a esta prática enquanto uma crítica a viver em um mundo que não se ajusta aos modos de ser e viver o *ñande reko* (PIMENTEL, 2006).

Os casos de suicídios mobilizaram muitas ações e intervenções das agências do Estado na tentativa de resolver um “problema cultural”. Neste sentido, uma complexa rede de relações entre pessoa – cosmologia – territorialidade kaiowa é objetificada no “problema da cultura” ou “da diferença cultural dos índios”, semelhante ao modo como apontou Kelly (2010) sobre os equívocos entre os Yanomami e as políticas de saúde do Estado venezuelano. Para o autor, certas visões sobre a cultura eclipsam as redes e as relações entre índios e o Estado, pois os agentes públicos concebem a cultura “como uma lista de atributos: rituais, conhecimentos especializados, cultura material, como todas as coisas possuídas, a cultura está sujeita então a perdas, mas também em ser administrada” (KELLY, 2010, p. 273).

Semelhante ao cenário dos Yanomami na Venezuela, a relação do Estado e das “políticas de direito” com os Kaiowa e os Guarani não foram conduzidas pelo entendimento da diferença, ou melhor, da percepção da diferença cultural entre os modos de ser ameríndios ou “identidade étnica” e os sistemas de direito dos brancos. Para que existam os “encontros interculturais” é preciso que a cultura e a identidade sejam passíveis de administração e manejo (KELLY, 2010), pois o Estado atua com uma concepção genérica da alteridade, em que interculturalidade produz uma homogeneização das diferenças entre os múltiplos modos de ser indígenas. No âmbito da gestão e administração das políticas públicas, a cultura (numa visão genérica, sem aspas) opera uma chave

---

<sup>15</sup> Autores como Benites (2014) e Pimentel (2012) têm procurado demonstrar como a articulação das famílias, associada à realização das grandes reuniões kaiowa e guarani, chamadas de *Aty Guasu*, tem sido uma estratégia importante na reconexão entre modos de ser e conhecer tidos como “tradicionais” e “atuais” para um conjunto de lideranças políticas dos coletivos e famílias.

que aciona dois mecanismos: um de intervenção e outro de impedimento. Quando se precisa, a “cultura” (de modo inventarial) é evocada para culpabilizar e responsabilizar os indígenas de questões como a morte de crianças<sup>16</sup> ou, por se tratar de um “grupo étnico”, ela é o argumento para que os gestores públicos não atuem, sob o risco de estarem “prejudicando a cultura”.

Nos anos 2000, a morte por desnutrição de crianças pequenas kaiowa e guarani nas terras indígenas em Mato Grosso do Sul tomou a agenda da atenção dos operadores dos direitos das crianças e adolescentes nacional e regionalmente <sup>17</sup>. Havia um amplo desconhecimento sobre os cuidados com crianças entre os Kaiowa e Guarani por parte dos gestores públicos. Inicialmente muitos diagnósticos foram realizados para levantar informações sobre a situação dos direitos da criança indígena, que visavam orientar ações a partir da concepção de criança e adolescente propostos no Estatuto da Criança e Adolescente (NASCIMENTO, BATISTA e KRASS, 2005).

Decorrentes dos levantamentos de informações teve início uma série de ações e oficinas de sensibilização dos atores da rede de garantia de direitos nas cidades do Mato Grosso do Sul com população indígena que vive em áreas demarcadas. O Instituto Brasileiro de Inovações pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste (IBISS-CO)<sup>18</sup> realizou uma pesquisa sobre a percepção dos conselheiros tutelares e conselheiros dos direitos da criança e do adolescente que destacou discursos e imagens que os operadores do Direito tinham sobre as famílias indígenas. O material produzido demonstrava pontos de vista dos gestores e atores dos serviços das políticas públicas que reforçavam visões de negligência, descuido, abandono dos pais e a “invisibilidade” da criança indígena diante do sistema de garantia de direitos da criança e do adolescente (IBISS-CO, 2004).

### O preconceito e a visão dos não indígenas em relação aos modos

---

<sup>16</sup> Santos-Granero (2011), ao expor as diferenças entre as concepções de humanidade em torno da produção da pessoa na Amazônia e a campanha de uma ONG missionária contra o chamado infanticídio indígena, mostra como a cultura é usada para atacar os modos de ser e a ontologia indígena por meio de legislações que visam uma campanha pró-vida, criminalizando os coletivos ameríndios.

<sup>17</sup> Termo utilizado para referir aos gestores públicos que atuam nas políticas de proteção e promoção dos direitos das crianças e dos adolescentes.

<sup>18</sup> O projeto foi financiado no âmbito do Programa Fome Zero Indígena como um meio de levantar informações sobre a percepção dos operadores de direitos no MS. Atuei neste projeto como relator técnico das ações realizadas.

de vida dos Kaiowá e Guarani eram destacados nas falas de alguns entrevistados, que não hesitavam em dizer: “aqui cuidamos de crianças, quem cuida de índio é a FUNAI” (IBISS-CO, 2004). As diferenças entre as concepções não indígenas sobre o modo de vida das famílias no que diz respeito ao cuidado e à educação das crianças kaiowa e guarani produziram atitudes e intervenções equivocadas dos operadores do Direito<sup>19</sup>. Nesta época houve aumento de mandados e pedidos judiciais de destituição de poder familiar, acolhimento, guarda e adoção<sup>20</sup> motivados pela visão de que as famílias eram negligentes e não tinham condições econômicas e morais de evitar as mortes<sup>21</sup>.

Na tentativa de evitar mais mortes por desnutrição, o governo federal realizou ações emergenciais com foco na saúde indígena, produção familiar de alimentos e na assistência social com vistas a garantir a efetuação dos direitos das crianças e adolescentes, os mais impactados pela precarização das condições de vida nas aldeias. Em Caarapó, as lideranças de Te'yikue, apoiadas pela gestão municipal, buscaram parcerias com o governo do estado e com a Universidade Católica Dom Bosco. A iniciativa foi a criação do projeto *Poty Reñoy*, que tinha como objetivo ocupar o contra-torno escolar com atividades de produção de alimentos na unidade experimental e no viveiro de mudas. Estes projetos de educação ambiental e sustentabilidade são vinculados à escola e têm como objetivo apresentar aos alunos práticas agrícolas kaiowa, associadas às técnicas de manejo não indígenas.

Em paralelo ao projeto *Poty Reñoy* foi implantado o Programa de Atenção Integral à Família (PAIF), programa central do Sistema Único da Assistência Social (SUAS), que tem como objetivo operacionalizar a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), criada pela Lei nº 8.742/1993, que regulamenta os artigos 203 e 204 da Constituição Federal, diretamente vinculado ao Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA). Contudo, nem

---

<sup>19</sup> Tassinari (2007) realiza, no artigo *Concepções indígenas de infância no Brasil*, uma revisão crítica sobre as concepções ameríndias de produção do corpo, pessoa, substância e educação tomando como eixo o papel das crianças como agentes importantes na mediação das relações sociais e cosmológicas.

<sup>20</sup> Sobre a problemática dos processos judiciais envolvendo destituição do poder familiar, guarda e adoção de crianças indígenas na região, a dissertação de Nascimento de Jesus (2013) oferece grandes contribuições.

<sup>21</sup> Retomo o argumento apresentado por Santos-Granero (2011), quando pontua que as ações de intervenção não indígena no cuidado das crianças são conduzidas por imagens que reificam que os “ocidentais” representam os direitos humanos, enquanto os modos indígenas de gestão da vida comum são vistos como nocivos e selvagens, carecendo de intervenção em “prol dos direitos”.

a LOAS e nem o ECA fazem menção ao trato das especificidades étnicas e culturais, as categorias criança e adolescente são fortemente marcadas por pressupostos biológicos e cronológicos, objetificando-os aos recortes etários nacionais, que encerram a condição de ser criança ao completarem 12 anos e adolescente até os 18 anos incompletos.

Em 2003, o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda) estabeleceu, via a resolução nº 91/2003, que o ECA deve ser aplicado às crianças e aos adolescentes indígenas, desde que sejam observadas as peculiaridades socioculturais das comunidades indígenas. Por sua vez, o termo etnia irá aparecer somente na resolução nº 113/2006 do Conanda, que dispõe sobre o Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente. Este sistema ordena a articulação e integração dos serviços públicos e sociedade civil, na aplicação dos instrumentos normativos e no funcionamento dos mecanismos de promoção, defesa e controle da efetivação dos direitos humanos da criança e do adolescente.

Este cenário acima descrito produziu efeitos na condução da vida das famílias em Te'yíkue. Neste texto pretendo conduzir algumas reflexões a partir da extensão das ações realizadas no âmbito da proteção e promoção dos direitos da criança em relação às famílias e aos cuidados com as crianças. O primeiro passo é situar como o conjunto de lideranças em Te'yíkue buscou produzir condutas internas diante de um novo contexto, e, em seguida, refletir sobre a instalação do Centro de Referência da Assistência Social (Cras), em 2008, e seus desdobramentos e efeitos nos modos como a diferença cultural é percebida pelas famílias e pelos gestores.

Na dissertação de mestrado (CARIAGA, 2012), discorro sobre o processo interno de organização política e das famílias em Te'yíkue a partir da mudança didática e curricular do ensino escolar. Devido ao aumento demográfico, o número de crianças em idade escolar cresceu, porém o índice de evasão escolar era elevado, pois ocorria a evasão maciça de jovens para trabalharem fora de Te'yíkue, principalmente no corte de cana-de-acúcar nas usinas da região. Como forma de amenizar tais efeitos, as lideranças políticas (capitães, chefes de parentela e professores), a partir dos anos 1990, procuraram apoio da administração pública de Caarapó, que, por sua vez, buscou apoio de pesquisadores do

Programa Kaiowa/Guarani vinculados à Universidade Católica Dom Bosco. A partir deste encontro, os e as pesquisadores(as) passaram a assessorar projetos de educação escolar intercultural e ações de sustentabilidade em articulação com os demais serviços realizados dentro de Te'ýikue, como as políticas de saúde indígena (Pólo Base-SESAI) e assistência social (Cras).

Em informação pessoal, Brand<sup>22</sup> relatou que as lideranças entraram em contato com ele, pois procuravam um meio de assegurarem que as crianças e jovens tivessem mais oportunidades de escolha e que o ensino escolar contemplasse as especificidades culturais das famílias. O projeto de rearticulação interna das famílias visando uma vida coletiva tem tido êxito até os dias atuais. Um exemplo do esforço coletivo em produzir um “senso de comunidade”<sup>23</sup> pode ser notado na realização do Fórum Indígena da Aldeia Te'ýikue, que em 2014 chegou à 18ª edição. As principais pautas são as demandas das parentelas levadas para uma plenária final, onde participam os moradores, gestores e pesquisadores que atuam em Te'ýikue.

Os temas que orientam os fóruns são variados, mas concentram-se na articulação de questões que envolvam o comprometimento das famílias e lideranças em debates sobre estratégias e encaminhamentos das ações e políticas estatais com os gestores públicos para a melhoria da vida interfamiliar em Te'ýikue. Entre os assuntos debatidos em edições anteriores do Fórum, um dos que mais gerou intensos debates foi a conduta e a forma de atuação do conselho tutelar do município junto às famílias. Quando iniciei minha pesquisa de campo, em 2010, o assunto era recorrente nas reuniões entre as lideranças e os gestores públicos a respeito do papel do conselheiro tutelar eleito pelos moradores de Te'ýikue.

A decisão em eleger um conselheiro tutelar indígena partiu da

---

<sup>22</sup> A trajetória e comprometimento de Antônio Brand com os índios no Brasil e em especial com os Kaiowa e Guarani no Mato Grosso do Sul foi tema de uma edição especial da Revista Tellus, ano 12, nº 23, 2012. Brand foi o coordenador do projeto até o ano de seu falecimento, em 2012.

<sup>23</sup> Faço uso de senso de comunidade não diretamente associado ao conceito desenvolvido por Overing (1991), mas me aproximando ao que Overing e Passes (2000) apontam como modos ameríndios de produção da vida social. O que extraio desta noção é seguir o curso das ações e estratégias que valorizam as relações intrafamiliares, a produção e circulação de alimentos, a ideia de comunidade entre os Kaiowa e Guarani em Te'ýikue. Como definem, existe um “sistema da aldeia” (CARIAGA, 2102), que se pauta pela convivência, isto é, pela vida comum, contato diário e frequente, entre as parentelas, os não indígenas e as agências estatais na busca de produzir um ambiente adequado para produzir pessoas.

percepção das lideranças de que era preciso ter um “interlocutor” entre a comunidade e o Conselho Tutelar (CT), já que a ação dos conselheiros tutelares era um motivo de atrito constante. Com o aumento da vigilância sobre as famílias kaiowa e guarani, pautados pela interpretação universalista de criança, infância e família, cresceram o número de ações judiciais contra os Kaiowa e Guarani. Considerando que é atribuição do CT cumprir as medidas do Juizado e da Promotoria da Infância e da Juventude, o órgão passou ser alvo das críticas e retaliações dos moradores de Te’yikue.

Em 2007 foi eleito o primeiro conselheiro tutelar indígena no município, sua atribuição era mediar as ações do CT e da Rede de Garantia de Direitos (RGD) do município. Em 2010, entre as deliberações do Fórum Indígena de Te’yikue e após a eleição do novo conselheiro tutelar indígena, foi definido que antes de qualquer decisão que implicasse na retirada de crianças do convívio familiar ou outro tipo de medida, o Conselho Tutelar deveria consultar as lideranças e a família extensa sobre a decisão judicial, para evitar que criança fosse acolhida em instituições públicas, o que fragiliza suas relações com a parentela.

Com a presença de um conselheiro tutelar indígena, a expectativa sobre o papel e a conduta dele era alta, visto que tanto os indígenas quanto os não indígenas esperavam que ele fosse capaz de mediar os (des)entendimentos provocados pela ação da rede de garantia de direitos. Entre os desentendimentos provocados pelas diferenças culturais, o cuidado e a educação das crianças, em caso de retirada do convívio familiar, a destinação para conviver com outras famílias, quando ocorresse a destituição da guarda dos genitores, provocou disputas entre as parentelas, amplificadas pelo aumento da dependência aos programas de transferência de renda, como o Programa Bolsa-Família e a extensão dos Benefícios de Prestação Continuada (BPC) políticas do SUAS, implementadas via CRAS. As decisões judiciais não consideravam que a circulação da criança entre os membros da parentela é tida como modo de educação e produção da pessoa kaiowa. O incremento econômico via os programas de transferência de renda não é o que define a importância da criança na produção da socialidade kaiowa, mas é algo novo com o qual as famílias têm que lidar nas transformações no parentesco. Na visão das lideranças e das parentelas, o problema era a retirada das crianças



do convívio com os parentes para viverem em casas de acolhimento temporário.

A educação e o cuidado das crianças são centrais na produção da socialidade kaiowa. Os desdobramentos sociocsmológicos da fabricação do corpo ocupam papel fundamental na concepção da pessoa, assim como a circulação e a convivência com os membros da parentela. Sobre o parentesco e a produção da pessoa kaiowa, Pereira (2002) desenvolve argumentações a respeito da educação das crianças a partir da relação delas com os fogos familiares. A categoria proposta pelo autor (PEREIRA, 2002) diz respeito à conceituação kaiowa sobre a noção de família, que extrapola os limites da consanguinidade e da descendência. Fogo familiar é a tradução para *che ypykuera* – que pode ser entendido como “aqueles que se originam de mim” –, categoria do parentesco fortemente marcada pela comensalidade, em que pertencimento a um fogo familiar é condição fundamental na produção da pessoa.

Como destaca Pereira (2002), o fogo familiar reúne as pessoas por vários tipos de relações: além da consanguinidade, descendência e aliança, também pelo mecanismo da adoção. A pessoa que ingressa no fogo familiar por esta condição é chamada de *guacho*. Ser *guacho* é uma condição pela qual a criança fruto de um casamento dissolvido, que não é sobrinho ou neto de algum membro de uma parentela, é absorvida por outra família kaiowa. O *guacho* é aquele que é criado como *guacho*, ou seja, que não é visto com parente, sujeito à posição/condição de outro no interior da parentela.

A relação do *guacho* muda de acordo com quais membros da parentela ele vai morar; se passar a residir com os avós ou com irmã/irmão da mãe, suas chances de ser educado como filho consubstancial são grandes. Contudo, quando ele é tido como *guacho puro*, a condição dele na parentela é periférica, sendo diferenciado dos filhos consanguíneos. Torna-se responsável desde cedo pelas tarefas domésticas, pela roça e pelo cuidado das crianças pequenas. Porém, os programas de transferência de renda, ao tomarem como beneficiárias as crianças em idade escolar, as colocaram (tantos as adotadas quanto as consanguíneas) em disputa entres as redes: de parentesco e de garantia de direitos (CARIAGA, 2012).

Anterior aos programas e à ação mais intensa da RGD, as crianças

criadas como *guachas* pareciam não ocupar grandes preocupações nas questões internas da vida comum. Durante a pesquisa de campo pude acompanhar o cotidiano de uma parentela liderada por um casal de idosos, que também são xamãs, que tinham criados muitos *guachos* e *guachas* junto com seus filhos. Para a *ñandesy* – xamã mulher –, antes as crianças eram mais calmas porque não havia tanta interferência do “sistema do branco, as crianças eram educadas no sistema da gente, hoje em dia essas coisas (*benefícios*) prejudica muita a educação”.

De certa forma, com a chegada dos “benefícios”, as formas de circulação e adoção das crianças passaram a ser agenciadas por outras lógicas, tornando-se inclusive formas de acusação e disputas entre as parentelas. Para a equipe psicossocial que coordena o CRAS de Te’ýikue, ter a guarda regular ou uma criança adotada pode garantir a entrada de mais recursos para a família. Esta imagem disseminou-se no conjunto das famílias, que, para terem a guarda ou adoção, passaram a tecer acusações, nem sempre comprovadas, de maus-tratos e abusos de crianças que viviam com outras famílias. Porém, a acusação deste tipo de crime mobiliza as redes internas (lideranças xamânicas e famílias extensas, capitania, professores e agentes de saúde indígenas) e externas (membros da RGD). Neste contexto, a figura do conselheiro tutelar indígena era acionada constantemente; contudo, sua ação não era tida como eficaz nem pelos agentes da RGD e nem pelas famílias de Te’ýikue.

As denúncias sobre abuso e maus-tratos eram mais dirigidas no caso de crianças que estavam em disputa entre as famílias maternas e paternas. Antes da presença do CT e CRAS, estas questões eram resolvidas em negociações entre as parentelas; porém, com estas agências atuando no cotidiano das famílias, a lógica da resolução passou a ser a via das disputas judiciais. A mudança de formas de resolução implicava na interferência cada vez maior do “sistema do branco”, notada por ações de retirada e acolhimento de crianças. Porém, quando algumas acusações eram dirigidas à família extensa ou a aliados do conselheiro tutelar, os agentes da RGD acusavam-no de negligente, pelo fato dele não “atuar nos casos”.

A ação do conselheiro tutelar indígena tornou-se ambígua, o que gerava descontentamento de ambas as redes: por um lado, as famílias kaiowa e guarani tinham percepções variadas das ações, já a RGD tecia

comentários a respeito da parcialidade de suas ações. Algumas parentelas o viam agindo de acordo com o “jeito dos *karaí*”, ou sendo imparcial: “só prejudicava quem não é parente”. Quando fui procurar o conselheiro tutelar, conversarmos sobre esta questão. Em sua perspectiva, ele reconhecia que era difícil ser conselheiro tutelar indígena, devido à necessidade de cumprir com as legislações, e, por outro lado, perguntava-se: “como agiria contra seus ‘parentes e patrícios?’” A relação operada por ele implicava numa mediação entre dois sistemas de ser/conhecer acionados por ordens distintas: através dos discursos das políticas dos direitos da criança e do adolescente e pelas formas de produzir relações entre as famílias kaiowa e guarani.

As tensões provocadas pelas relações colocadas em disputa por estas políticas associam novas redes e fragmentam outras, que extrapolam a vida em Te’ýikue, pois o que dirige a lógica das políticas é o Estado, através de categorias que tomam a vida ameríndia pelas noções de “etnia e identidade”. Como aponta Kelly (2010), tais termos podem transfigurar certas redes de relações em termos objetificados, que não apreendem o modo como a vida ameríndia elabora significados para novas relações. Este paradoxo pode ser mensurado quando os agentes da RGD se recusavam a atuar em alguns casos por tomarem como impedimento “a cultura”<sup>24</sup>.

Nestes termos, para estabelecerem uma comunicação para a construção de um idioma da e sobre a cultura, parece ser a maneira “intercultural” a estratégia assumida pelos indígenas e pelos agentes da rede para atuarem nos “problemas indígenas. Entendo que chave de interculturalidade, quando acionada em conjunto com etnia e identidade, aponta para a necessidade de resolver “os problemas dos índios”, o que, na fala dos agentes da RGD, sugerem referências para marcar a alteridade no modo de conceber pessoa, família e organização social, mais do que criar condições para problematizar as relações em jogo. Pois, como demonstra Strathern (2005), o que sustenta a existência de uma possibilidade de comunicação coletiva via cultura são os modos como as

---

<sup>24</sup> Faço uso das aspas neste momento para marcar uma categoria que circula em Te’ýikue com várias formas de tradução, mas apontam para o sentido de uma forma de comunicação entre agentes – *karaí* e *ava* (gente, pessoa, humano em guarani) – dotados de socialidade e formas de ser específicas. Neste trecho do texto, o diálogo com Carneiro da Cunha (2009), Wagner (2010) e Coelho de Souza (2010) não é direto. Farei tal movimento no final do texto.

relações entre pessoas atribuem sentido ao que entendemos como “culturais”.

Ao falar das diferenças entre o *ñande reko* em relação ao *karáí reko* durante uma reunião no CRAS, um dos professores indígenas propunha que eu tomasse nota que, da mesma forma que brancos querem saber da cosmologia, mitologia dos índios, os Kaiowa e os Guarani também querem saber sobre o “sistema do branco”. Mas os termos de sua provocação não suscitavam diferenças quantitativas sobre a vida social, o que parecia sugerir era a necessidade dos brancos pensarem sobre si a partir dos termos da socialidade kaiowa.

Esta provocação encontra ressonância na equipe psicossocial que atua em Te'ýikue – CRAS e SESAI –, que entende a necessidade de ajustar as normativas e legislações nacionais para atuar junto aos Kaiowa e Guarani, pois reconhecem que, ao estenderem uma série de ações e políticas de Estado, produzem efeitos sobre “a cultura”. As particularidades destas reflexões são o resultado de um acompanhamento de um antropólogo, que atua como consultor para ações do CRAS<sup>25</sup>. Entre os pontos cruciais de reflexão sobre a atuação deste serviço estava a formação de um grupo de atendimento às pessoas com deficiência, que é uma das atribuições do CRAS, conforme a legislação do SUAS. Havia discordância sobre como fazer, mas a equipe estava consciente de que deveria formar um grupo, pois é uma normativa da atuação do CRAS atuar nas “demandas oriundas das situações de vulnerabilidade e risco social” (MDS, 2009, p. 10).

A equipe, formada por uma assistente social e uma psicóloga, constituiu um “grupo de pessoas especiais”, porém, encontraram muitas resistências por parte das famílias em levar as crianças e jovens para serem atendidos no prédio do CRAS, que fica localizado numa região de Te'ýikue chamada Ñandejara<sup>26</sup>. Houve várias reuniões entre as famílias, equipe de saúde indígena, professores e lideranças para decidirem como

---

<sup>25</sup> Desde a instalação do CRAS, o Prof. Dr. Antônio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS -PPGAnt/UFGD) presta consultoria para os atores da RGD. Durante os anos de 2010 até 2013, acompanhei as atividades onde nos reuníamos com a equipe do CRAS e com as lideranças para debater questões sobre as ações junto às famílias, como “contrapartida” à pesquisa acadêmica.

<sup>26</sup> Nesta região estão concentradas às agências estatais como as duas escolas (ensino básico e médio), o posto de saúde, o posto de atendimento da Fundação Nacional do Índio, de Cultura, instalações do Projeto Kaiowa-Guarani (viveiro de mudas), casa para reuniões da capitania e a quadra de esportes.

seria feito. Pois, devido à “busca-ativa”<sup>27</sup>, a equipe havia mapeado um número expressivo de pessoas com deficiência que não tinham assistência psicossocial e médica.

Durante as reuniões realizadas no CRAS, era visível o desconforto de alguns indígenas em falar sobre o tema de “crianças especiais”. O tema da produção da pessoa, corpos e nome entre os Kaiowa tem uma extensa lista de autores, contudo, o que quero apontar aqui parte de um fragmento dessa complexa rede que mobiliza humanos, não humanos e associa diferentes relações e socialidades. Nas reuniões uma mulher kaiowa se destacava nas falas de defesa na articulação do grupo. Sua posição era sustentada por ser mãe de uma menina de cerca de dez anos que não possuía os membros superiores e inferiores. Suas falas expressam indignação pelo fato do benefício da filha ter sido suspenso devido a uma notificação do CRAS, porque a mãe já era beneficiada com o BPC (Benefício de Prestação Continuada), devido a uma aposentadoria por invalidez. Para reaver o benefício da filha, ela propôs dar a guarda da menina para uma tia materna, desta forma, poderiam reaver o benefício.

Todavia, tal situação não era viável devido ao conhecimento da equipe sobre o acordo entre a tia e mãe: uma estratégia para garantir o acesso, mas não configurava uma destituição de guarda. A assistente social reconhecia que este era um arranjo comum entre as parentelas, mas que ela, como operadora do SUAS, não poderia compactuar com a situação, porque ela não cumpria as condicionantes do programa.

Olha, eu sei que isso não é errado se a gente pensar na cultura deles, porque antes as crianças viviam mais entre os parentes, mas não tinha benefício[...]. O benefício é importante, mas atrapalha, porque tudo gira em torno dele. Agora eu, como responsável pelo sistema, não posso fazer isso porque sei que tá errado. Errado para gente, né? Mas não é errado para eles, complica é que tem que passar pelo juizado, daí vira oficial e burocrático. As vezes que a gente tenta justificar, o monitoramento da SETASS [Secretaria de Trabalho, Assistência Social do MS] vem e “enquadra” a gente. A gente aqui na ponta tenta justificar que é cultural. Mas eles não entendem, querem só os registros. Daí como a gente faz, se estamos falando de dois

---

<sup>27</sup> Busca-Ativa é um serviço do CRAS em que a equipe percorre o território referenciado com o objetivo de identificar as situações de vulnerabilidade e risco social.

mundos diferentes? Se a gente fala da cultura, por mais que os documentos falem de respeito às especificidades, isso fica difícil na prática. Porque às vezes cultura atrapalha e às vezes ajuda. Nesse caso, e quando a cultura vira um problema? (Entrevista em 27/08/2011).

Os comentários da assistente social apontam para inquietações sobre o que está em jogo nos equívocos em torno da cultura. Como demonstrou Viveiros de Castro (2004), quando a Antropologia busca elaborar traduções sobre a cultura, estamos operando um exercício comparativo, não opositivo, que dá destaque a como as ontologias indígenas podem desestabilizar nossos conceitos. Ao refletir sobre a cultura kaiowa e guarani, as reflexões da assistente social aproximam-se do que Wagner (2010, p. 233–235) demonstra sobre os limites da classificação e da representação da Cultura para a Antropologia. Mais do que afirmar a cultura, o centro está em demonstrar o que ela elicitava (WAGNER, 2010).

Ao falar das dificuldades a respeito do grupo de pessoas com deficiência, uma das professoras indígenas fez um relato sobre a necessidade de trazer essas pessoas para a “viver no sistema da aldeia”. A ideia de “um sistema da aldeia” é uma formulação nativa que diz respeito a princípios e diretrizes elaborados em momentos coletivos para assegurar a vida comum diante da multiplicidade de estilos familiares – *laja retã*. Os presentes reconheciam que sempre houve pessoas que nasceram com deficiência; entretanto, as famílias optavam pela reclusão para evitarem os comentários jocosos ou negativos. Porém, com o cadastramento destas pessoas nos programas sociais, a circulação e visibilidade delas se tornaram mais cotidianas, devido à exigência de frequência escolar e de acompanhamento médico como condicionantes de acesso aos recursos.

A fala da professora começou pela ideia de que todos são filhos do mesmo criador *Ñandejara* – *ñande*: todos nós kaiowa/guarani, *jara*: ser responsável pela economia de cuidados e controle de pessoas, nomes, animais, plantas, lugares<sup>28</sup>. Em sua narrativa, detalhou como cada ser tem uma origem: as pessoas vem de *Ñandejara*, que é *Jakaira* quem cuida das

---

<sup>28</sup> Sobre a relação entre humanos, não humanos, animais, plantas, locais, seres e patamares celestes, assim como aspectos sociocosmológicos desta relação entre os Kaiowa, sugiro a leitura do quarto capítulo da tese de Pereira (2004).

roças e que as pessoas com deficiência são *Ñandejara rymba*, aquelas que pertencem diretamente ao ser criador da humanidade, aquelas seres (pessoas, animais) que são de estima ou de criação convival em oposição aos que não são conviviais – *mymba*. As pessoas que sobrevivem, na sua perspectiva, têm um canal de ligação com estes seres, o que as tornavam especiais. Já as que morrem é porque o *jara* entende que elas podem causar desordem ou ter mau comportamento – *laja vaí* –, por isso são chamadas de volta para o convívio entre os seres do seu patamar.

Os argumentos da professora foram recepcionados de forma ambígua pelos presentes, já que a narrativa propunha uma explicação que colocava as pessoas com deficiências em uma relação dúbia, como a-humanos ou hiper-humanos. Ao se propor explicar de que modo e de onde provinham estas pessoas, a professora se preocupou em construir uma narrativa que pudesse ajustar a presença destas pessoas na vida social. Os aspectos inovadores de sua conceituação punham em avaliação para os presentes questões sobre como referenciar estas novas relações na socialidade kaiowa. Tomei parte de seus argumentos para debater posteriormente com Eliel Benites, que na época coordenava um grupo de jovens vinculados ao CRAS, sobre a fala da professora.

O eixo dos meus questionamentos a Eliel Benites se baseava em leituras etnográficas sobre a produção do corpo e da pessoa entre os Kaiowa (CHAMORRO, 2008) que me sugeriam a importância das noções de estética e moralidade, expressos nos cuidados, na educação das crianças a partir da vida diária (OVERING, 1991). Ao falar da narrativa de origem de *Ñandejara rymba*, Benites chamou minha atenção para o fato de que as crianças que sobrevivem demandam de atenção xamânica e familiar constante, pois como *Ñandejara rymba* eram dotadas de uma “espiritualidade” potente. A condição delas precisava de cuidado com cantos/rezas e técnicas que assegurassem o assento do “*ayvu*: alma-palavra”. Para ele, a circulação e a visibilidade das crianças com deficiência, provocadas pelas ações do CRAS e as exigências para o acesso aos benefícios, são um dado novo na vida coletiva: “é preciso uma visão mais holística da cultura kaiowa, não dá pra encaixar apenas como questões técnicas”.

As questões técnicas que ele apontou são justamente os modos como as políticas públicas tratam a questão das deficiências e um

conjunto de situações chamadas de vulneráveis no cotidiano das famílias kaiowa e guarani. Sobre estes aspectos, as considerações da assistente social do CRAS vislumbravam a necessidade de rediscutir estas políticas num “ambiente culturalmente diferenciado”. Mesmo com a assessoria antropológica, a cultura se torna um problema presente e/em constante debate em ambos os lados: o das famílias, que estão mobilizadas em elaborar novas formas de ser diante do aumento da presença das ações estatais, e o das políticas de Estado, engajadas em “produzir sociedade” a partir de conceitos e termos que reduzem as dimensões da socialidade kaiowa às noções homogeneizadoras.

### **Os jogos da cultura: um time em dois jogos ou dois jogos em time?**

Falar da cultura ou pensar sobre o que os indígenas estão refletindo quanto se propõem a falar da cultura tornou-se uma agenda importante para a etnologia no Brasil, devido aos efeitos da crítica pós-moderna sobre as etnografias que tratavam do conceito de cultura, assim como das próprias críticas indígenas sobre a ação do Estado nacional no seu cotidiano. Mas, como demonstra Sahlins, as cosmologias indígenas se transformam diante da intensificação do sistema mundial global e vice-versa (SAHLINS, 1997). Das situações que pude acompanhar em campo, em que os Kaiowa vivem diante da intensificação das relações com os modos de ser dos brancos, sugiro que pensar nas inovações na e da socialidade kaiowa através do cuidado, produção e educação das crianças dialoga com o conjunto de temas apresentados pela etnologia americanista para pensar as transformações na vida ameríndia nas Terras Baixas da América do Sul (VIVEIROS DE CASTRO, 2003).

Entretanto, antes de esboçar algumas considerações ao final do texto, volto ao modo como as famílias em Te'ýikue e os agentes públicos fazem dos problemas em torno da cultura uma relação de mediação das diferenças. A diferença não é um dado somente da alteridade, ela opera como meio de conceituar novas categorias que emergem na produção da socialidade kaiowa e guarani diante do aumento da presença das ações do Estado. Ao buscarem um lugar para as pessoas com deficiência no sistema social, o exercício de pensar a cultura não produz efeitos só para



fora, isto é, a cultura com aspas, pensada para relação com os outros (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Ao produzirem termos kaiowa para ajustar a presença atual das pessoas com deficiência na vida social, o pensamento kaiowa também opera uma engenhosa conceituação e tradução da “cultura para dentro”, inovando na conceituação de relações atuais.

No âmbito das políticas de Estado, a “cultura” dá outros termos às relações entre os Kaiowa e os Guarani, diante do *karaí reko*. Ao mesmo tempo em que os “perigos da cultura” postos na comparação entre os modos de pensar kaiowa e dos não indígenas produzam enunciados sobre a suspeita da humanidade das pessoas com deficiências, as figuras de lideranças engajadas em elaborar reflexões sobre o modo de ser kaiowa atual – *teko ko’anga* –, como os professores e os agentes indígenas de saúde, passaram a chamar a assistente social que realiza o cadastro das famílias para recebem os benefícios de *plata jara*.

A tradução que me deram quanto perguntei o que significava *plata jara* foi que é um dos modos de chamar os brancos, ressaltando sua posição como donos/cuidadores/guardiães do dinheiro. Demonstrando que ao classificarem um agente público que “controla” o dinheiro (classificado como coisa de branco) como *jara* estão posicionando sua condição, mesmo que seja para apontar a assimetria entre as coisas do mundo dos *karaí* e as formas de ser kaiowa. De certo modo, operando classificações e transformações a partir da abertura para o Outro, como propôs Lévi-Strauss (1993).

Ao “classificarem” e colocarem a assistente social em uma categoria kaiowa, o pensamento kaiowa opera uma relação onde a exterioridade só faz sentido quando está mobilizada na produção do modo de ser. As políticas públicas e as pessoas que as realizam passam a ser (in)corporadas a partir de novas linguagens e conceituações, mas a partir dos termos dos Kaiowa e dos Guarani. Os problemas do Estado diante da vida social ameríndia resultam dos desentendimentos acerca dos modos de ser indígenas, que não se limitam à “tradição” como valor, mas como transformações operadas nas relações de alteridade, que fundamentam a forma de produção do social a partir dos modos de se contrastar com seus outros, nos termos demonstrados por Lévi-Strauss em *História de Lince* sobre a abertura à exterioridade (LÉVI-STRAUSS, 1993).

Penso que a cultura se tornou um problema para os operadores do Direito quando tiveram que refletir sobre qual era a sua própria cultura – *karaí reko*. Afinal, entender que os índios também têm cultura é uma agenda recente nas políticas públicas de garantia de direitos no Brasil. Os não indígenas desconsideram que a antropologia dos índios sobre a “nossa sociedade” é tão elaborada quanto a que é “produzida pelos antropólogos”. Em Te’ýikue, na experiência de vida em reserva, que já se aproxima de um século, muitas parentelas já vivenciaram muitas transformações nas relações com os brancos, refletindo sobre as relações, ao passo que os brancos (especialmente os agentes públicos) são transitórios. Na opinião dos Kaiowa, quando passam a compreender melhor o cotidiano, a vida social e a cosmologia, migram ou são transferidos para outros postos de trabalho.

A cultura está para as relações vivenciadas no tempo atual do Kaiowa – *teko koa’nga* – como um “jogo” que organiza debates e proposições pela capacidade de operar idiomas, redes e relações de outra ordem de complexidade, ajusta e recompõe associações que se dão no encontro entre ontologias: as dos índios e a dos brancos. Nestas relações entre redes das famílias e a de garantia de direitos são produzidas objetificações que tornam a cultura como valores capazes de ser gerenciados por ambos (KELLY, 2010).

Contudo, da mesma forma que reconecta e associa, o modo como a cultura é gerenciada pelo Estado reduz a escala de complexidade das relações das noções ameríndias de pessoa e socialidade a “o indivíduo” e “a sociedade”. Muitas vezes a saída proposta são as ações interculturais. Mas a interculturalidade é uma agenda na maioria das vezes realizada apenas pelos índios. O modo como o conceito tem sido conduzido pensa a relação dos índios com os brancos, por sua vez, transpostos à condição de representantes do Estado. Contudo, se leva pouco a sério o quanto tal relação é assimétrica. Pois o intercultural se dá na dimensão do Estado como um pólo, e os índios, de modo genérico, como o outro pólo. O que varia, nesta concepção, são os “índios” e não os modos de ser entre os indígenas, desconsiderando a multiplicidade de modos de existência entre os coletivos ameríndios.

Os perigos do uso da cultura e da interculturalidade como complementares para resoluções dos impasses da alteridade vão ao

encontro dos apontamentos de Coelho de Souza (2010) sobre os conceitos de cultura em Carneiro da Cunha (2009) e Wagner (2010). Ao tomar a reflexividade da cultura (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) e os termos da invenção da cultura (WAGNER, 2010), a síntese de Coelho de Souza chama atenção não para o que mobiliza os enunciados sobre a tradição ou mudança, mas para as relações que a cultura opera, considerando que não há uma cultura *a priori* sobre o que os índios querem dizer quando estão fazendo uso dos recursos narrativos, linguísticos, mitológicos, históricos e sociais da cultura.

Quando usam nossa palavra – ou alguma tradução engenhosa dela – eles estão produzindo um objeto que significa *sua relação conosco*, mas se trata-se ainda da produção *deles*: o que eles devem estar fazendo – eles não tem alternativa – não é objetificar *sua* cultura (sem aspas) por meio de *nosso* conceito, mas sua relação conosco por meio dos conceitos *deles* (COELHO E SOUZA, 2010, p. 112 - grifos no texto).

Os modos como os Kaiowa e o Guarani fazem uso da cultura são modos de produzir conceituações que buscam dialogar com um modo de vida condizente com as transformações vivenciadas em quase um século em um ambiente criado pelo Estado, onde a presença de suas ações se acentuou. Ao conceituarem novas relações, como das crianças com deficiência ou das estratégias de produção de uma coletividade em Te'ýikue, a cultura age como produtora de novos *laja* ou fazendo com que modos de ser do *ymaguare* ajam sobre o *teko ko'anga* e *teko pyahu*; deste modo, a tradição atua como agente de inovação no modo ser. Ou seja, falar ou por a cultura em campo é mais importante do que atestá-la.

Contudo, este quadro que apresento não é uma totalidade das relações, centra-se na etnografia realizada junto às redes que estão engajadas na produção de uma mediação entre o *ñande reko* e o *karaí reko*. Pois as relações agenciadas pelas redes, seja a de garantia dos direitos ou das parentelas, só fazem sentido se levarmos em conta a complexidade das escalas para a qual Strathern nos chama a atenção.

As redes que se desenvolvem replicando as condições sob as quais as pessoas se relacionam entre si funcionam [...] a importância de reconhecer diferentes escalas de

esforço nos fundamentos da criatividade. A reprodução do conhecimento é um processo complexo heterogêneo e não linear que envolve relações concretas e abstratas (STRATHERN, 2014, p. 292).

O problema da cultura para os *karaí* pode estar na incapacidade de tomarem as relações da cultura de forma “não inventarial”, para dilatar a compreensão recursiva em torno dos conceitos engajados nas relações kaiowa de termos como *ñande reko, ore reko, arandu, teko, ñe'e*. O uso dos termos da cultura pelas parentelas e lideranças kaiowa e guarani os coloca numa mediação entre dois modos de pensar/estar no mundo, *ñande reko/teko* agencia um ponto de impedimento da extensão do *karaí reko* sobre a vida social kaiowa e guarani. Ao passo que transformar os recursos do *karaí reko* em inovações na socialidade mobiliza a atenção das parentelas e lideranças no campo das políticas de direito em atualizar-se diante do sistema do branco, para refletirem sobre a inovação e continuidade social – *teko pyahu*.

O *teko pyahu* diz respeito ao modo de ser e estar no tempo que aponta para a inovação, onde os recursos do mundo dos brancos possam ser transformados, que as políticas de direitos sejam aprendidas pelos Kaiowa e Guarani enquanto uma parte da cosmologia dos *karaí*. Desta maneira, simetizam lógicas distintas na produção de formulações e enunciados que garantam que as crianças que vivem no tempo de hoje – *ko'anga mitãguare* – possam produzir modos de conhecer e ser que assegurem que as gerações futuras elaborem sua socialidade de modo ajustado aos cenários que virão. De certo modo, enquanto os termos do Estado estão em produzir sociedade – indivíduos – instituições, as parentelas estão mobilizadas em produzir pessoas – relações e novas formas de socialidade, colocar o *teko pyahu* como um horizonte na produção da vida social.

---

### Referências bibliográficas

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas**. 2009. 120 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - MN/PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, [2009].

CARIAGA, Diógenes Egiídio. “E quando a “cultura” vira um problema?": relações entre a educação das crianças kaiowa e guarani e a rede de garantia de direitos em Te'ĩkue, Caarapó – MS. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 226-256, jul./dez. 2015.

\_\_\_\_\_. **Rojeroky hina ha hoike jevy tekohape (Rezando e Lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e Ava Guarani pela recuperação dos seus tekoha. 2014. 270 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - MN/PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, [2014].

BRAND, Antonio Jacob. **O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Koiwá/Guarani**: os difíceis caminhos da palavra. 1997. 390 f. Tese (Doutorado em Historia), PUC/RS, Porto Alegre, [1997].

\_\_\_\_\_. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das Reservas Indígenas Kaiowá/Guarani. **Tellus**, Campo Grande, v. 1, n. 1, p. 89-101, 2001.

CARIAGA, Diógenes E. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowa em Te'ýikue (1950 – 2010)**. 2012. 127 f. Dissertação (Mestrado em História Indígena) - PPGH/UFGD, Dourados, [2012].

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowa e os Guarani em Te'ýikue, Caarapó, MS. In: SILVEIRA, Nadia H.; MELLO, Clarissa R.; CAVALHEIRO, Suzana J. (Org.). **Compreensões Antropológicas sobre os Conhecimentos Guarani e Vice-Versa**. Florianópolis/EdUFSC, 2014.

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

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura**: Yvy Araguayje: fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora UFGD, 2008.

COELHO E SOUZA, Marcela. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, Marcela; LIMA, Edilene C. De (Org.). **Conhecimento e Cultura**: práticas de transformação no mundo indígena. Brasília, Athalaia, 2010. p. 90-108.

FERREIRA, Eva Maria. **A participação dos índios Kaiowa e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902 – 1952)**. 2007. 121 f. Dissertação (Mestrado em História Indígena) - PPGH/UFGD, Dourados, [2007].

INSTITUTO BRASILEIRO DE INOVAÇÕES PRÓ-SOCIEDADE SAUDÁVEL DO CENTRO-OESTE. **Tupã-í**: Crianças Indígenas, Direitos a Revelar (Programa Fome Zero Indígena). Campo Grande, 2004. mimeo.

KELLY, José Antônio. “Os encontros de saberes”: equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. **Revista Ilha**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 266-302, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

MARQUES, Rodinei R.; MACIEL, Nely C. **Levantamento Histórico sobre a Organização Social e Política Indígena na Aldeia Te'ýikue**. 2011, mimeo.

CARIAGA, Diógenes Egiđio. “E quando a “cultura” vira um problema?": relações entre a educação das crianças kaiowa e guarani e a rede de garantia de direitos em Te'ýikue, Caarapó – MS. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 226-256, jul./dez. 2015.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Paz. **Etnografia Guarani del Paraguay Contemporâneo**: Los Paĩ Tavyterã. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 2008.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. **Orientações Técnicas**: Centro de Referência da Assistência Social – CRAS. Brasília, 2009.

NASCIMENTO, Adir C.; BATISTA, Suzana G.; KRASS, Suzi M. **Projeto Criança Kaiowa e Guarani em MS**: a realidade na visão dos índios. Campo Grande: UCDB, 2005.

PEREIRA, Levi M. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Angela; MACEDO, Ana V. L. (Org.). **Crianças Indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Editora Global, 2002.

\_\_\_\_\_. **Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno**. 2004. 276 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS/USP, São Paulo, [2004].

\_\_\_\_\_. Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowa atuais: o caso dos “índios de corredor”. **Tellus**, Campo Grande, v. 6, n. 10, p. 69-81, 2006.

\_\_\_\_\_. Mobilidades e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 10, n. 01, p. 1-33, 2007.

\_\_\_\_\_. **A socialização da criança kaiowa e guarani**: formas de socialidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida. Paper apresentado na XXXIV ANPOCS, GT Do ponto de vista das crianças, 2010.

PIMENTEL, Spensy K. **Sansões e Guaxos**: Suicídios Guarani e Kaiowá – uma proposta de síntese. 2006. 201 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAS/USP, São Paulo, [2006].

\_\_\_\_\_. **Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani**. 2012. 316 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - PPGAS/USP, São Paulo, [2012].

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 34, p. 7-33, 1991.

OVERING, Joanna; PASSES, Alan. Introduction: conviviality and opening up of Amazon anthropology. In: \_\_\_\_\_. **The Anthropology of love and anger**. London/ New York: Routledge, 2000.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (I). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

CARIAGA, Diógenes Egiídio. “E quando a “cultura” vira um problema?": relações entre a educação das crianças kaiowa e guarani e a rede de garantia de direitos em Te’ıyıkue, Caarapó – MS. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 226-256, jul./dez. 2015.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (II). **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-149, 1997.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Hakani e a campanha contra o infanticídio indígena: percepções contrastantes de humanidade e pessoa na Amazônia Brasileira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 131-159, 2011.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani de Aña à Kuña**. 2013. 217 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGANT/UFGD, Dourados, [2013].

STRATHERN, Marilyn. **Kinship, Law and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Efeito Etnográfico**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

TASSINARI, Antonella M. I. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, v. 7, n. 13, p. 11-25, 2007.

VIETTA Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai**. 2007. 512 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - PPGAS/USP, São Paulo, [2007].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. **Tipiti**, v. 2, n. 1, 2004.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo et al. **Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndia à prova da história**. Rio de Janeiro/Florianópolis: NuTI/PRONEX, 2003.

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

---

Recebido em: 08/09/2015 \* Aprovado em: 31/10/2015 \* Publicado em: 31/12/2015

---