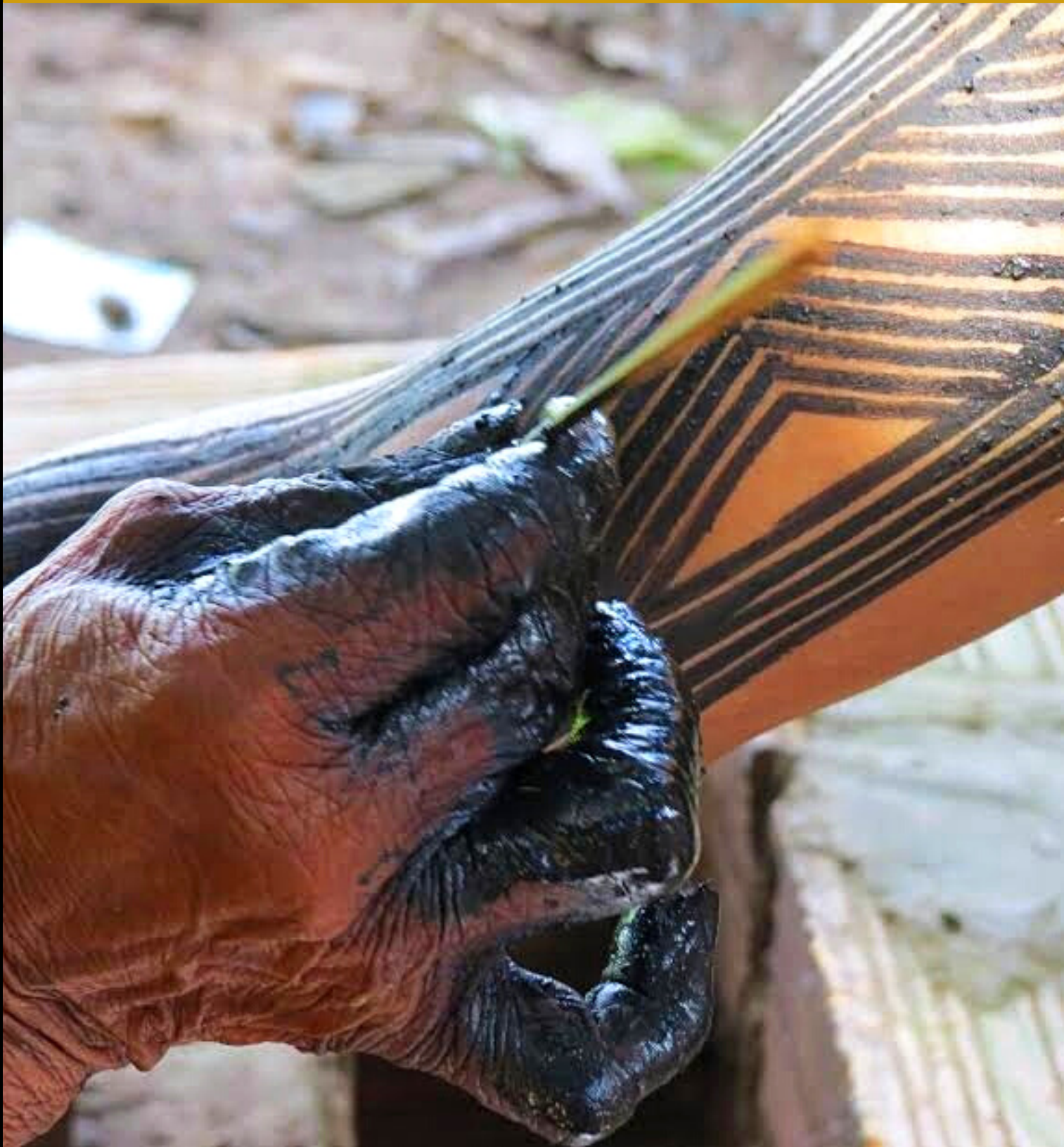


ESPAGO ANTHROPOLOGIA

VOLUME 17 | Nº 3

SETEMBRO/DEZEMBRO 2023



E-ISSN 1982-6524

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO

Pablo Quintero

i-iii

TRADUÇÕES

O CONCEITO DE ÍNDIO NA AMÉRICA UMA CATEGORIA DA SITUAÇÃO COLONIAL

Lais Nardon Martins

1-18

ARTIGOS

MAPA DA VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL (2016-2022)

Maurício Polidoro, Daniel Canavese de Oliveira

19-33

CURANDEIRISMO NA FRONTEIRA ENTRE MATO GROSSO E O PARAGUAI: 1882-1943

Amanda Rodrigues Ganassin, Gilberto Luiz Alves, Mayra Duarte Martello,
Rosemary Matias

34-53

**DESAFIOS PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR NAS TERRAS
INDÍGENAS, A PARTIR DO OLHAR DE PROFESSORES E
CRIANÇAS INDÍGENAS TICUNA, NAS ESCOLAS DA
FRONTEIRA BRASIL-COLÔMBIA**

Mauricio Caviedes

54-82

**A PRESENÇA DA ETNOMATEMÁTICA NO TEKÓ ARANDU
(UFGD)
VOZES DOS EGRESSOS INDÍGENAS E DA COORDENADORA
DO CURSO**

Fernando Schlindwein Santino, Leny Rodrigues Martins Teixeira

83-115

**COSMOVISÃO E DESAFIOS DA CONDIÇÃO HUMANA DO
POVO GUARANY MBYA NO BRASIL**

Alzira Lobo de Arruda Campos, Patrícia Margarida Farias Coelho, Marília
Gomes Ghizzi Godoy

116-148

**DIFERENTES MODOS DE APARECER: MARCAS(RÁ)
KAINGANG E SUAS RELAÇÕES**

Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça

149-183

AUTORES INDÍGENAS

THE INCORPORATION OF INDIGENOUS IMAGERY AT THE PERFORMANCE OF MACUNAÍMA BY GRUPO PAU-BRASIL

Antonio Jorge Medeiros Batista Silva

184-197

ETNOENTOMOLOGIA KAIOWÁ NA TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO MEMÓRIA E CONSERVAÇÃO DA DIVERSIDADE BIOCULTURAL

Marildo da Silva Pedro, Kellen Natalice Vilharva, Walkiria Benites, Gislaine Monfort, Cristiano Ramos Gonçalves, Laura Jane Gislotti

198-241

ENSAIOS BIBLIOGRÁFICOS

EDUCAÇÃO DO CAMPO E ALDEAMENTO CURRICULAR: OUTRA UNIVERSIDADE É POSSÍVEL?

Francisca Marli Rodrigues de Andrade

242-257

RELATÓRIOS

LEGITIMIDADE E REPRESENTATIVIDADE PARA FALAR PELA COMUNIDADE DA TERRA INDÍGENA BAÍA DOS GUATÓ, PANTANAL DE MATO GROSSO

Jorge Eremites de Oliveira

258-292

RESENHAS

A CONCRETUDE DA VIDA DOMÉSTICA KAIOWA

O USO DA HISTÓRIA E DA TÉCNICA COMO FERRAMENTAS
ANALÍTICAS ETNOGRÁFICAS

Larissa Mattos da Fonseca

293-299

A LUTA INDÍGENA CONTRA OS SILÊNCIOS DA DITADURA MILITAR

RELATÓRIO FIGUEIREDO E JUSTIÇA TRANSICIONAL NO
BRASIL

Alice Rogatto

300-306

APRESENTAÇÃO

PABLO QUINTERO¹

EDITOR

<http://orcid.org/0000-0003-4111-9895>

Neste novo número da revista *Espaço Ameríndio*, contamos com uma seleção de artigos de temática aberta. Especificamente, esta edição contém uma tradução, oito artigos, dois deles de autores indígenas, um ensaio bibliográfico, um laudo antropológico e duas resenhas.

Para abrir o último número de 2023 de nossa estimada publicação, o clássico texto do célebre antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, intitulado *O conceito de Índio na América: uma categoria da situação colonial*, foi especialmente traduzido do original em espanhol por Lais Nardon Martins. Este artigo seminal, publicado pela primeira vez em 1972 na revista *Anales de Antropología* da Universidad Nacional Autónoma de México, discute tanto a etimologia quanto os significados contextuais do lexema “índio”, questionando as astúcias das formas de classificação social do colonialismo, diretamente influenciado pelas propostas de Georges Balandier sobre a ideia de “situação colonial”. Passado meio século, as contribuições de Bonfil Batalla continuam sendo relevantes.

A seção de artigos deste número é inaugurada com o texto *Mapa da violência contra os povos indígenas no Brasil (2016-2022)*, escrito a quatro mãos por Mauricio Polidoro e Daniel Canavese. Trata-se de uma interessante compilação e análise das denúncias de violações aos Direitos Humanos dos povos indígenas entre os anos sinalizadas no título, realizadas através do canal de atendimento do Governo Nacional “Disque 100”. O estudo de Polidoro e Canavese sistematiza os dados demográficos registrados nas ocorrências, assim como os motivos das denúncias e, desse modo, publiciza importantes insumos estatísticos da situação de vulnerabilidade dos povos indígenas no Brasil.

Na sequência, o artigo *Curanderismo na fronteira entre Mato Grosso e o Paraguai: 1882-1943*, escrito por Amanda Rodrigues Ganassin, Mayra Duarte Martelo, Gilberto Luis Alves e Rosemary Matias, apresenta, com importante densidade científica, as práticas associadas às atividades de curandade desenvolvidas por distintos grupos Guaranis entre finais do século XIX e a metade do século XX na fronteira mato-

¹ Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, e Coordenador do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil). E-mail: pablo.quintero@ufrgs.br

grossense com o Paraguai. O trabalho considera o curandeirismo não apenas como uma prática espiritual, mas como dotada de um valor científico verificado nos resultados médicos e nos recursos fitoterápicos desenvolvidos por estas práticas.

Por sua vez, Mauricio Caviedes explora as dificuldades contemporâneas da simetrização dos conhecimentos indígenas e ocidentais (tomados por universais) na educação escolar indígena entre os Ticuna. O artigo, intitulado *Desafios para a educação escolar nas terras indígenas, a partir do olhar de professores e crianças indígenas Ticuna, nas escolas da fronteira Brasil-Colômbia*, analisa tais adversidades a partir da interlocução com professores e crianças Ticuna entre 2016 e 2018.

O quarto artigo desta seção também se adentra na temática da educação intercultural indígena, mas, desta vez, na análise da presença de conhecimentos tradicionais no ensino superior. Assim, o trabalho *A presença da Etnomatemática no Teko Arandu (UFGD): vozes dos egressos indígenas e da coordenadora do curso*, de Fernando Schlindwein Santino e Leny Rodrigues Martins Teixeira, procura registrar a presença/ausência da etnomatemática no curso de Formação de Professores Indígenas *Teko Arandu* da Universidade Federal do Grande Dourados através dos depoimentos dos egressos, assim como desde a perspectiva institucional.

Na sequência, o texto *Cosmovisão e desafios da condição humana do povo Mbyá Guarani no Brasil*, escrito em coautoria por Alzira Lobo de Arruda Campos, Patrícia Margarida Farias Coelho e Marília Gomes Ghizzi Godoy, tenta produzir uma descrição do sistema cultural Mbyá Guarani e dos desafios experimentados dentro do contexto brasileiro. O texto realiza uma importante revisão bibliográfica dos grandes clássicos da etnologia Guarani e Mbyá Guarani.

Encerrando esta primeira seção do número, o artigo de Rodrigo Souza Fontes de Salles Graça, intitulado *Diferentes modos de aparecer: marcas(rá) Kaingang e suas relações*, aborda uma temática recorrente da etnologia Kaingang, a saber o “dualismo Kaingang”, mas, desta vez, com material etnográfico da região Norte do Paraná. O texto trabalha, especificamente, as marcas do dualismo no contexto de mudanças sociais entre o declínio dos rituais fúnebres e a emergência da produção artesanal no período compreendido entre 1960 e 1980.

Abrindo as duas contribuições de autoria indígena que se incluem neste número da *Espaço Ameríndio*, o artigo de Antônio Jorge Medeiros Batista Silva (Po'at Mawon Krenak), escrito originalmente em inglês e de título *The incorporation of indigenous imagery at the performance of Macunaíma by Grupo Pau-Brasil*, analisa a apropriação e incorporação feita pelo movimento modernista brasileiro de elementos do imaginário social indígena – em particular a encenação da célebre obra *Macunaíma*, de Mário de Andrade, pelo grupo de Teatro Pau-Brasil.

No artigo seguinte da seção, o pesquisador Kaiowá Marildo da Silva Pedro, em coautoria com Kellen Natalice Vilharva, Walkiria Benites, Gislaine Monfort, Cristiano Ramos Gonçalves e Laura Jane Gislotti, registra e relaciona as narrativas etnoentomológicas que dão conta dos conhecimentos tradicionais dos anciãos da TI Panambizinho/MS no artigo

Etnoentomologia Kaiowá na Terra Indígena Panambizinho: memória e conservação da diversidade biocultural.

No ensaio bibliográfico deste número, Francisca Marli Rodrigues de Andrade apresenta suas reflexões sobre a presença indígena na educação superior e os desafios que esta presença implica para as instituições de ensino.

Contamos também, neste número da *Espaço Ameríndio*, com o laudo antropológico realizado por Jorge Eremites de Oliveira que, sob o título *Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso*, explora historicamente a organização sociopolítica do povo Guató da TI citada no título do laudo, atestando e justificando antropologicamente a necessária autonomia dos membros da comunidade para ser representada por si mesmos, além de questionar diversos atores externos à comunidade que terminam por interferir nas dinâmicas internas da TI.

Dois resenhas encerram este número da revista. A primeira delas, *A concretude da vida doméstica Kaiowá: o uso da história e da técnica como ferramentas analíticas etnográficas*, de Larissa Mattos da Fonseca, está baseada no livro de Fabio Mura *À procura do “Bom Viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*, publicado em 2019.

A segunda resenha, de Alice Rogatto, intitulada *A luta indígena contra os silêncios da ditadura militar: Relatório Figueiredo e justiça transicional no Brasil*, remete ao livro *Relatório Figueiredo: Atrocidades Contra Povos Indígenas em Tempos Ditatoriais*, organizado por Jane Beltrão e publicado em 2022.

Finalmente, mas não menos importante do que a apresentação dos trabalhos que conformam este número, agradecemos a todas as pessoas que fizeram possível o último lançamento anual da revista. Primeiramente, nossa gratidão a todas/os as/os autores que submeteram seus artigos para a revista. Em segundo lugar, agradecemos as/os pareceristas que doaram seu tempo para avaliar os textos. Finalmente, agradecemos profundamente a equipe que fez esta edição possível, especialmente Guilherme Sant’Ana, pelo sempre excelente trabalho editorial na revisão e diagramação dos textos, e Jessica Nunes da Silva, pela confecção da capa a partir da fotografia do antropólogo Gabriel Cassali dos Santos feita em 2016 na aldeia Bacajá da TI Trincheira Bacajá, no município de Senador José Porfírio/PA.

Como sempre, desejamos a todas/os uma proveitosa leitura deste novo número da revista *Espaço Ameríndio*.

O CONCEITO DE ÍNDIO NA AMÉRICA: UMA CATEGORIA DA SITUAÇÃO COLONIAL¹

GUILLERMO BONFIL BATALLA²

LAIS NARDON MARTINS (TRADUTORA)
UNISINOS, BRASIL

RESUMO: *Na primeira parte, o autor revê as principais formulações que foram propostas para definir o Índio no Novo Mundo. Ele constata que todas elas se baseiam nas características étnicas dos grupos indígenas, portanto inadequadas para abranger os Povos Indígenas como um todo. Como alternativa, ele propõe uma distinção entre as categorias de "Índio" e "grupo étnico". O primeiro levaria a uma categoria supra-étnica, denotando um vínculo específico entre os grupos assim denominados e a sociedade mais ampla da qual fazem parte. Essa relação é colonial por natureza e a categoria de "Índio" é sinônimo de "colonizado", sendo os Índios o povo colonizado do Hemisfério Ocidental. A categoria "grupo étnico", por outro lado, refere-se às unidades históricas específicas que possuem um passado comum e uma série de códigos de comunicação e laços peculiares e distintos. Nesta tese geral, o autor apresenta uma breve revisão da experiência do Índio na história Americana e discute sua situação atual, constatando que a relação colonial persistiu apesar do desaparecimento do regime colonial clássico. Resumidamente, ele discute a posição do segmento Indiano nas sociedades nacionais contemporâneas e sua relação com o modo de produção dominante (capitalismo monopolista dependente). Por fim, várias considerações são feitas a respeito das implicações da tese do autor sobre a orientação atual das políticas indigenistas.*

PALAVRAS-CHAVE: *Indígena, indicadores biológicos, língua indígena, cultura dominante, mestiço.*

ABSTRACT: *In the first part the author reviews the main formulations which have been proposed in order to define the Indian in the New World. He finds that all of them are based on the ethnic characteristics of the indigenous groups, therefore unfit to cover the Indian peoples as a whole. As an alternative he proposes a distinction between the categories of "Indian" and "ethnic group". The former would lead to a supra-ethnic category, denoting a specific linkage between the groups thus denominated and the larger society of which they form part. This relationship is colonial by its nature and the category of "Indian" is synonymous to that of "colonized", the Indians being the colonized people of the Western Hemisphere. The "ethnic group" category, on the other hand, refers to the specific historical units which possess a common past and a series of communication codes and peculiar and distinctive ties. On this general thesis, the author presents a brief review of the experience of the Indian in American history and*

¹ Publicação original: BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, Cidade do México, v. IX, p. 105-124, 1972. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077>. Acesso em: 12 jul. 2023. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/ia.24486221e.1972.0.23077>.

² Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) foi um antropólogo mexicano formado na Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. Professor da Universidad Nacional Autónoma de México e da Universidad Iberoamericana. Foi também Diretor do Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) entre 1974 e 1976 e fundador do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), publicou dezenas de artigos e seis livros entre os quais destaca *México profundo: una civilización negada* (1987).

discusses his present situation, finding that the colonial relationship has persisted in spite of the disappearance of the classic colonial regime. Briefly, he discusses the position of the Indian segment in contemporary national societies and its relationship with the dominant mode of production (dependente monopolistic capitalism). Finally, several considerations are expressed regarding the implications of the author's thesis on the current orientation of indigenist policies.

KEYWORDS: *Indigenous, biological indicators, indigenous language, dominant culture, mixed-race.*

A definição de índio ou indígena (termos que neste ensaio são usados indistintamente) não é uma mera preocupação acadêmica, nem um problema semântico. Pelo menos, não é na medida em que se reconhece que o termo em questão designa uma categoria social específica e, portanto, ao defini-la, é imprescindível estabelecer a sua localização no contexto mais amplo da sociedade global a partir da qual faz parte. E isso, por sua vez, está carregado de consequências de todos os tipos, que têm a ver com aspectos teóricos e com problemas práticos e políticos de enorme importância para os países que contam com populações indígenas.

Em primeiro lugar, me proponho revisar criticamente as principais definições que foram desenvolvidas em torno do indígena. Em seguida, apresento minha própria concepção a respeito. Finalmente, aponto algumas implicações da posição que sustento.³

As tentativas de definir o índio

O índio tem evitado constantemente as tentativas que foram feitas para defini-lo. Uma após a outra, as definições formuladas são objeto de análises e confrontação com a realidade, provas em que elas sempre revelam sua inconsistência, sua parcialidade ou sua incapacidade de acomodar a grande variedade de situações e conteúdos culturais que hoje caracterizam os povos da América que chamamos de indígenas.

Algumas abordagens parecem ter sido definitivamente superadas. Em geral, qualquer tentativa de definir a população indígena de acordo com um único critério, é considerada insuficiente. O uso exclusivo de indicadores biológicos, conectado firmemente com a concepção do índio em termos raciais, resulta obsoleto dada a amplitude da miscigenação ocorrida entre populações muito diversas - entre si e dentro de cada uma delas - o que faz que na América todos sejamos mestiços. Porém, ainda nas últimas décadas foram publicados ensaios inteligentes nos quais seus autores pretendiam caracterizar biologicamente os grupos indígenas, ou ainda mais, clamavam contra a confusão da raça indígena com uma classe social, que “só leva a deturpações egoístas das coisas e dificulta a clara compreensão do problema porque elimina, artificialmente, um dos termos principais: o da raça, que nela desempenha um papel preponderante” (MENDIETA Y NUÑEZ, 1942). Nos Estados Unidos, a definição legal de índio inclui ainda considerações sobre a porcentagem de sangue indígena dos indivíduos (BEALE, 1955)⁴.

O critério linguístico é o mais frequentemente utilizado para as estimativas censitárias da população indígena. Porém, o uso de línguas aborígenes também não é um indicador suficiente; um país como o

³ A elaboração desse esquema foi constantemente estimulada pelas discussões que o autor realizou sobre tais temas nos seminários que dirigiu no Museu Nacional do Rio de Janeiro, Brasil (1970), na Universidade Nacional Autónoma do México e na Universidade Ibero-Americana (1971), bem como no Colóquio sobre fricções interétnicas na América do Sul, realizado em Barbados, em fevereiro de 1971.

⁴ Convém acrescentar que os recentes movimentos indígenas nesse país têm feito uso frequente do conceito de raça para designar a si mesmos.

Paraguai apresenta um exemplo extremo da inadequação entre o setor da população que fala uma língua indígena e o grupo social denominado índio, já que 80% dos paraguaios falam o guarani e apenas 2,6% da população total é considerada indígena (BORGOGNON, 1968; ANUARIO INDIGENISTA, 1962)⁵. Em geral, em todos os países há um setor de índios que não falam a língua aborígine, assim como um número de falantes dessas línguas que não são definidos como indígenas. Ambas as situações não são compostas apenas de casos individuais, mas podem se referir a comunidades inteiras.

A cultura, no sentido globalizante que se dá a esse termo na antropologia, tem sido o critério mais privilegiado para basear a definição de indígena. Os índios, se diz, participam de culturas diferentes da Europa Ocidental, que é a cultura dominante nas nações americanas. “São indígenas - afirma Comas - aqueles que possuem predomínio de características de cultura material e espiritual peculiares e diferentes do que passamos a chamar de “cultura ocidental” (COMAS, 1953). Nenhuma tentativa é feita para definir qual é a cultura indígena; no máximo, se indica que aquela tem seu ponto de partida nas culturas pré-colombianas. Então, por exemplo, Gamio escreveu:

Um índio, propriamente, é aquele que, além de falar exclusivamente sua língua nativa, conserva em sua natureza, em sua forma de vida e de pensar, numerosos traços culturais de seus antecessores pré-colombianos e poucos traços culturais ocidentais (GAMIO, 1957).

E, de sua parte, León-Portilla acrescenta:

em nosso meio, quando se pronuncia a palavra “indígena”, pensa-se fundamentalmente no homem pré-hispânico e nos seus descendentes contemporâneos que têm menos fusão étnica, e sobretudo cultural, que têm com gentes vindas de fora, posteriormente (LEÓN-PORTILLA, 1966).

Na definição bem conhecida formulada por Alfonso Caso (1948),⁶ se entende o fato de que em muitos grupos indígenas a proporção de elementos de origem pré-colombiana já é mínima; por isso que o autor indica que o critério cultural (um dos quatro que usa; os outros três são o biológico, linguístico e psicológico):

consiste em demonstrar que um grupo utiliza objetos, técnicas, ideias e crenças de origem indígena ou de

⁵ O dado sobre falantes do guarani procede de Borgognon (1968), e a porcentagem de população indígena é uma estimativa do Anuario Indigenista (1962), de onde se calcula um total de 64 mil índios nos Paraguai.

⁶ “É índio – ele diz - todo indivíduo que se sente pertencente a uma comunidade indígena; que concebe a si mesmo como indígena, porque esta consciência coletiva não pode existir senão quando se aceita totalmente a cultura do grupo; quando se tem os mesmos ideais éticos, estéticos, sociais e políticos do grupo, quando você participa das simpatias e antipatias coletivas e se está de boa vontade colaborando em suas ações e reações.” (CASO, 1948)

origem europeia, mas adotadas, de grau ou por força, entre os indígenas, e que, entretanto, já desapareceram da população branca (CASO, 1948, p. 245).

O contraste frente a cultura dominante é preservado: a cultura do grupo indígena poderia estar predominantemente composta por elementos de origem europeia; mas o fato de que tais características não estão mais em vigor entre a população “branca” permitiria defini-la como uma cultura diferente. O que importa, de acordo com Caso, não é o conteúdo específico da cultura, nem a proporção de características pré-colombianas que contém, mas sim que continue a ser considerada uma cultura indígena e que seus portadores continuem a sentir que fazem parte de uma comunidade indígena. Voltarei a esse aspecto mais adiante.

Aqueles que se sentem índios na América, ou são considerados como tais, formam um grupo muito diferente em cujo seio é fácil encontrar contrastes mais violentos e situações mais distantes umas das outras do que aquelas que separam certas populações indígenas de seus vizinhos rurais que não se enquadram nessa categoria. Se você pensa, por exemplo, que ainda existem grupos de caçadores e coletores na bacia amazônica, que permanecem quase sem contato com a população nacional, e se você comparar sua situação e sua cultura com as dos zapotecas do Istmo de Tehuantepec, você estará de acordo em que, mesmo que ambos sintam pertencer a uma comunidade indígena — ou melhor, ainda que atribuamos a ambos a qualidade de índio —, essa identidade tem pouco valor heurístico e é, por si mesma, incapaz de explicar a condição diferente dos dois grupos, nem as razões para agrupá-los na mesma categoria.

Diante da situação descrita, alguns antropólogos levantaram a impossibilidade de se chegar a uma definição universalmente válida do índio. Pedro Carrasco (1951), por exemplo, apontou duas alternativas: ou se tratava de uma definição arbitrária, escolhida pelo pesquisador em função do problema específico que ele deseja estudar - e, portanto, de valor apenas em termos daquela pesquisa particular -, ou foi reconhecido que o índio é uma categoria social peculiar de certos sistemas sociais e se estudava objetivamente em cada um deles, sem pretender dar a esta categoria um alcance mais amplo do que o que tem na sociedade em questão. “O conceito de índio - conclui Carrasco - varia em seu conteúdo real nas diferentes regiões, e não existe uma definição válida em todos os lugares”. Por outro lado, chegou até a negar o índio e a tachar de discriminatória a política indigenista (FUENTE, 1965b).

O debate sobre a definição de índio atingiu seu clímax em meados da década de quarenta.⁷ Naqueles mesmos anos, atingiu o auge uma

⁷ O Segundo Congresso Indígena Interamericano, realizado em 1949 em Cuzco, Peru, aprovou a seguinte definição que dá uma ideia da confusão que prevalece: “O índio é descendente dos povos e nações pré-colombianas que têm a mesma consciência social da sua condição humana, também considerada por eles próprios e estranhos, no seu sistema de trabalho, na sua língua e na sua tradição, embora estes tenham sido modificados por contatos com estranhos. O índio é a expressão de uma consciência social vinculada aos sistemas de trabalho e à economia, com uma língua própria e a respectiva tradição nacional dos povos ou nações indígenas.” (ACTAS FINALES DE LOS TRES PRIMEROS CONGRESOS INDIGENISTAS INTERAMERICANOS, 1959)

corrente de opinião que pugnava por uma definição funcional e utilitária, à margem do academicismo que já soava bizantino, e destinada unicamente a delimitar de maneira convincente quais deviam ser os setores da população que seriam objeto de uma política especial: a política indigenista (LEWIS; MAES, 1945). A condição do índio resultava, dentro dessa nova perspectiva, uma questão de grau: os índios estavam menos equipados que outros grupos para a convivência dentro da sociedade dominante, razão pela qual se revelaram o setor mais explorado; a indianidade se identificava com um núcleo de costumes rústicos e com o atraso, e era algo que podia e devia ser eliminado (FUENTE, 1965a). Esta corrente continua até hoje e encontra sua expressão mais desenvolvida nos recentes trabalhos de Ricardo e Isabel Pozas (1971), que destacam:

Se denomina índios ou indígenas os descendentes dos habitantes nativos da América - a quem os descobridores espanhóis, por acreditarem ter chegado às Índias, chamaram de índios - que conservam algumas características de seus ancestrais em virtude das quais se situam econômica e socialmente em nível de inferioridade em relação ao restante da população, e que, normalmente, se distinguem por falarem as línguas de seus ancestrais, fato que determina que também sejam chamadas de línguas indígenas,

e prossegue mais adiante:

Fundamentalmente, a qualidade do índio se dá pelo fato de o sujeito assim denominado ser o homem mais facilmente explorado dentro do sistema; os demais, embora também distintos e retardadores, são secundários (POZAS; POZAS, 1971).

Darcy Ribeiro (1971) também explora esse caminho e considera a indianidade uma forma de desajuste frente à sociedade nacional.

O índio como categoria colonial

Do exposto anteriormente conclui-se que, a definição do índio não pode se basear na análise das particularidades próprias de cada grupo; as sociedades e as culturas chamadas indígenas apresentam um espectro de variações e contrastes tão amplos que nenhuma definição baseada em suas características internas pode incorporá-los a todas, sob pena de perder qualquer valor heurístico.

A categoria de índio, com efeito, é uma categoria supra-étnica que não denota nenhum conteúdo específico dos grupos que abarca, mas sim uma relação particular entre eles e outros setores do sistema social global do qual os índios fazem parte. A categoria de índio denota a condição de colonizado e faz uma referência necessária à relação colonial.

O índio nasceu quando Colombo tomou posse da Ilha Hispaniola em nome dos Reis Católicos. Antes do descobrimento europeu, a população do Continente Americano era formada por uma grande quantidade de sociedades diferentes, cada uma com sua própria identidade, que se encontravam em diferentes graus de desenvolvimento evolutivo: desde as altas civilizações da Mesoamérica e dos Andes, até os grupos de coletores da floresta amazônica. Embora houvesse processos de expansão dos povos mais avançados (incas e mexicas, por exemplo) e já houvessem consolidado vastos domínios politicamente unificados, as sociedades pré-hispânicas apresentavam um mosaico heterogêneo de diversidades, contrastes e conflitos de todas as ordens. Não existiam "índios" ou qualquer conceito que qualificasse uniformemente toda a população do Continente.⁸

Esta grande diversidade interna é anulada a partir do mesmo momento em que se inicia o processo de conquista: as populações pré-hispânicas verão sua especificidade histórica mascarada e vão se tornar, dentro da nova ordem colonial, um ser plural e uniforme: o índio / os índios. A denominação exata variou durante os primeiros tempos da colônia; falava-se de "naturais" antes que o erro geográfico voltasse aos seus privilégios históricos e se impusesse o termo de índios. Mas, no final das contas, o que importa é que a estrutura de dominação colonial impôs um termo diferencial para identificar e marcar o colonizado.

Essa categoria colonial (os índios) foi aplicada indiscriminadamente a toda a população aborígene, sem levar em conta nenhuma das profundas diferenças que separavam os diferentes povos e sem fazer concessões às identidades pré-existentes. Tal atitude generalizante é necessariamente compartilhada por todos os setores do mundo colonizador e está bem exemplificada nos depoimentos que revelam a mentalidade dos missionários: para eles, os índios eram infiéis, gentios, idólatras e hereges. Não cabe nesta visão nenhum esforço para fazer distinções entre as várias religiões pré-hispânicas; o que importa é o contraste, a relação excludente frente à religião do conquistador. Assim, todos os povos aborígenes são equiparados, porque o que conta é a relação de domínio colonial em que cabem apenas dois polos antagônicos, excludentes e necessários: o dominador e o dominado, o superior e o inferior, a verdade e o erro.

Na ordem colonial, o índio é o vencido, o colonizado. Todos os dominados, real ou potencialmente, são índios: os incas e os piles, os fazendeiros e os caçadores, os nômades e os sedentários, os guerreiros e os sacerdotes; aqueles que já estão subjugados e aqueles que moram além da fronteira colonial, sempre em expansão; os próximos, aqueles conhecidos apenas por referências e aqueles que somente se imagina ou se intui. De uma só vez, ao mesmo tempo, todos os habitantes do mundo pré-colonial americano entram na história europeia ocupando o mesmo

⁸ Havia algumas denominações genéricas, como a de "chichimecas", que os mexicas usavam de forma depreciativa para se referir aos povos que viviam além da fronteira norte da Mesoamérica. No entanto, os nomes que muitos povos aborígenes dão a si mesmos significam conceitos como "os homens", "os homens verdadeiros" e outros semelhantes.

lugar e designados pelo mesmo termo: nasce o índio, e sua bisavó e parteira é o domínio colonial.

A consolidação gradual do regime colonial vai explicitando o conteúdo da categoria índio dentro do sistema. A colônia desloca a ordem anterior e vai estruturando uma nova, que é hierarquicamente estruturada e baseada na exploração do setor recém-inventado: o índio. O colonizador gradualmente se apropria das terras de que necessita; subjuga, organiza e explora a força de trabalho dos índios; ele inicia novas empresas coloniais sempre baseadas na disponibilidade dos índios; estabelece uma ordem jurídica para regular - e acima de tudo para garantir - o domínio colonial; modifica compulsivamente a organização social e os sistemas culturais dos povos dominados, na medida em que tais alterações são necessárias para o estabelecimento, consolidação e crescimento da ordem colonial.

Como toda estrutura colonial, o mundo euro-americano é um mundo dividido e bipolar. A ordem hierárquica aqui admite apenas duas instâncias; o colonizador e o colonizado. A correspondente racionalização postula a supremacia do colonizador com base na superioridade de sua raça ou de sua civilização. A situação colonial implica, como apontou Georges Balandier (1963 e 1966), um verdadeiro choque de civilizações. A diferença cultural entre colonizador e colonizado não é um mero acréscimo ao sistema de domínio colonial, mas um elemento estrutural indispensável. Daí, precisamente, que esta é a única distinção cultural que conta (e aqui, ao dizer-se cultural, estão abarcadas também distinções raciais reais ou somente postuladas) e que é necessário assumir e enfatizar: não importam quão diferentes entre si os colonizados, o que importa mesmo é que são diferentes do colonizador. Por isso são índios, genericamente.

Como entender o processo de mestiçagem neste contexto? Não é evidente que a própria presença do mestiço anula a abordagem anterior, ou seja, a estrutura bipolar do regime colonial? Vale lembrar, em primeiro lugar, a distinção entre a mestiçagem biológica e a categoria social do mestiço; aqui refiro-me a este último, sem ignorar que o mestiço é, ao mesmo tempo que um segmento da sociedade colonial, um produto da mistura biológica entre colonizadores e colonizados, mas entendendo que além dos socialmente classificados como mestiços, houve também os frutos de uma ampla miscigenação que permaneceu ligada à população indígena e, certamente, também à crioula.

O regime colonial ibero-americano demandava uma camada social capaz de desempenhar uma série de tarefas (administrativas, de serviços, de mediação ou mediatização) que a população puramente colonizadora - isto é, os peninsulares espanhóis e os crioulos - não eram suficientes para cobrir. O funcionamento de um empreendimento colonial em expansão e crescentemente complexa criava, dia após dia, novas funções que não podiam ser desempenhadas pelo grupo dominante, mas que, ao mesmo tempo, não podiam ser colocadas nas mãos da população colonizada, uma vez que correspondiam, em maior ou menor grau, à estrutura do domínio. Os mestiços, como categoria social, como um setor distinto da população indígena, foram o expediente adequado que o

sistema colonial utilizou para suprir essa carência. Sobre este grupo se exerceu uma intensa ação aculturativa que deu por resultado seu desenraizamento do setor colonizado (que em geral coincidia com sua filiação materna); a eles foi destinado legalmente uma série de ocupações diferentes daquelas admitidas ao índio; se concederam privilégios que os confrontavam com os índios e, por fim, foram atribuídos a um status social diferente e superior ao do que era ocupado pelos colonizados, embora também subordinados à camada colonizadora estritamente definida. Em outras palavras, os mestiços podem ser vistos como um setor de origem colonizada que o aparato colonial cooperou para incorporá-los à sociedade colonizadora, atribuindo-lhes uma posição subordinada dentro dela. Visto assim, o mestiço não é um elo, uma ponte ou nem uma camada intermediária entre colonizadores e colonizados, mas um segmento particular do mundo colonizador, cuja emergência responde às necessidades específicas do regime dominante.

Outra é a condição do negro dentro da estrutura colonial. Ele forma a segunda categoria do mundo colonizado e por isso se identifica com o índio. Mas representa uma força de trabalho complementar ou suplementar à da massa colonizada; é destinado a tarefas diferentes — em geral, a empresas coloniais que não tinham equivalente nas culturas pré-hispânicas —; ele é adjudicado de um status inferior ao do índio; é o escravo adquirido por compra, cuja humanidade é negada com mais teimosia e por mais tempo do que o índio, é dizer que ele é coisificado⁹ em maior grau. Sua importância será variável nas diferentes colônias americanas, em função da quantidade e das condições da população indígena nas várias áreas: em algumas, será apenas um suplemento comparativamente restrito, em outras, ela se tornará a massa fundamental dos colonizados. Consequentemente, marcará os regimes coloniais com intensidade diferente e terá em diversos graus as características das futuras nações americanas. Por outro lado, no tratamento da população de origem africana, encontram-se muitos elementos semelhantes aos que definem a condição do índio como colonizado, apenas que frequentemente são acentuados pelo regime escravista; assim, por exemplo, a "marca de plural": a falta de discriminação quanto às suas origens e filiações étnicas, a negação da sua individualidade, o englobamento dentro de uma mesma categoria (o negro / os negros) (MEMMI, 1966). "Negro" e "índio" são, em suma, as duas categorias que designam os colonizados na América.

Os dois segmentos que compõem a sociedade colonial são definidos por sua relação assimétrica e essa assimetria se manifesta em todas as ordens de vida e conforma-se, consequentemente, uma situação total. Dentro dela, o índio é o colonizado e, como tal, só pode ser compreendido pela relação de dominação a que o colonizador o submete. No processo de produção, na ordem jurídica, no convívio social cotidiano,

⁹ No texto original, Guillermo Bonfil Batalla utiliza a expressão “se le reifica”, e, portanto, como reificar significa a transformação de algo abstrato em algo real, operar a coisificação, entendemos que apresentar a reificação através de seu sinônimo coisificação, “ele é coisificado”, aproxima o leitor da brutalidade e da perda de humanidade com a qual a empreitada colonial categorizou as pessoas negras, escravizadas na América.

nas representações coletivas e nos estereótipos dos dois grupos, se expressa sempre a diferenciação e a posição hierárquica de ambos: o amo e o escravo, o dominador e o dominado.

A invenção do índio, ou o que é o mesmo, a implantação do regime colonial na América, significa uma ruptura total com o passado pré-colombiano. Não importa quão abundantes e significativas podem ser as evidências de continuidade, de persistência de elementos culturais entre a população aborígine, o certo é que o índio nasce então e com ele a cultura indígena: a cultura do colonizado que só resulta inteligível como parte da situação colonial. Todos os traços das culturas pré-hispânicas vigentes no momento do contato, a partir daí, adquirem um novo significado: já não são mais eles mesmos, mas partes do sistema maior que também abarca a cultura da conquista. Como isso não pode ser entendido como um simples transplante da Europa para a América - como tem mostrado Foster (1962) -, assim, tampouco é possível entender a cultura indígena como uma perpetuação das culturas originais durante o período colonial. Mas menos ainda no caso da cultura indígena, porque a cultura da conquista é a do grupo dominante, enquanto aquela é a dos povos subjugados; a primeira é modificada para se adaptar a um ambiente novo, mas sua cultura mãe, da qual pretende ser uma expressão transposta, permanece autônoma e oferece um marco de referência vigente, enquanto que a cultura indígena é compulsivamente alterada, é mutilada, permanece impedida de qualquer desenvolvimento autônomo, ao mesmo tempo que suas diretrizes de referência originais perdem aceleradamente a validade e se tornam opacas no passado para se transformarem gradualmente em mito ou nada.

Embora a situação colonial homogeneíze os povos dominados e os inclua na mesma categoria; mesmo que, em muito, o processo de aculturação compulsiva, a serviço dos interesses coloniais imponha diretrizes idênticas e aponte para uma equalização efetiva em alguns setores das culturas originárias, não se pode concluir, daí, que o processo colonial tenha feito uma tábula rasa das diferenças preexistentes entre as sociedades subjugadas. Isto, assim, aconteceu por razões de duas ordens: primeiro, porque o efeito final da aculturação compulsiva não depende apenas da intenção colonizadora, mas também da matriz cultural anterior em que ocorreram as mudanças; segundo, porque está dentro das necessidades da ordem colonial evitar uma coesão crescente dentro do setor colonizado.

É inegável que o efeito da política colonial - que em certo nível pode ser considerado unívoco - não era o mesmo em todas as populações aborígenes submetidas ao mesmo poder colonial. A diversidade dos resultados concretos obedecia a um complexo entrelaçamento de diferentes causas, mas entre elas as condições particulares têm um peso de importância singular de cada sociedade colonizada. Um campo em que este processo diferencial é evidente, é o dos resultados da evangelização. Aqui, a formação religiosa particular de cada grupo foi um fator de indubitável importância e seu efeito se manifesta nos fenômenos comumente designados como sincréticos. Em outros aspectos, pense apenas nos resultados da política de redução e congregação, e nos

problemas extremamente diversos apresentados pelos vários grupos de acordo com sua organização social peculiar e seu sistema de produção específico.

Por outro lado, as medidas adotadas pelo regime colonial para fragmentar lealdades anteriores e impedir o surgimento de novas e mais amplas entre os colonizados, foram muitas e de ordens diferentes. Como tendência geral, pode-se apontar a reorganização e reforço da estrutura da comunidade local com sua consequente identidade paroquial, limitada aos seus próprios termos em virtude de sua estrutura de poder, que minimizava a possibilidade de comunicação horizontal e isolava cada unidade local, mediando todos os seus canais de comunicação em uma primeira instância de poder já controlada diretamente pelo aparelho colonial. Em outras palavras, cada unidade indígena local poderia administrar seus assuntos internos até certo ponto, até mesmo por meio de suas próprias autoridades, mas a conexão com outras comunidades não podia ser feita diretamente (horizontalmente), mas por meio de funcionários superiores que faziam parte do setor colonizador. Além dessa estrutura arbórea, e reforçando-a, os motivos artificiais de conflito entre as comunidades vizinhas (por terra e água, quase sempre) se multiplicaram, colocando-se mais uma barragem na possibilidade de solidariedade entre os colonizados. O estudo de Fernando Fuenzalida (1970) sobre a matriz colonial das comunidades tradicionais, no altiplano andino, mostra um excelente exemplo desse processo.

Em suma, as culturas aborígenes sofrem o efeito da situação colonial integrando em seu seio os resultados de tendências aparentemente contraditórias, mas que são consistentes e explicáveis no contexto colonial. Por um lado, elas são modificadas em um sentido convergente para se ajustar à situação que os iguala dentro do sistema: a das culturas colonizadas; por outro, são particularizadas por assimilar diferencialmente as medidas aculturativas uniformes, com base em sua matriz cultural específica, ao mesmo tempo que as unidades étnicas maiores são fragmentadas e reorganizadas em sociedades locais que respondem à estrutura de dominação dentro do regime colonial.

Dentro do sistema total, o colonizado é uno e plural (o índio / os índios), formando uma categoria única que engloba e padroniza o setor dominado; internamente, ele se desintegra em múltiplas unidades locais que enfraquecem antigas lealdades ao enfatizar a identidade paroquial. Pode-se afirmar, com Luis Beltrán (1969), que a sociedade colonial é dual em sua estrutura básica e plural no setor colonizado.

Para concluir esta argumentação, é necessário repetir seus postulados iniciais: o termo índio pode ser traduzido como colonizado e, conseqüentemente, denota o setor que está subjugado em todas as ordens dentro de uma estrutura de dominação que implica a existência de dois grupos cujas características étnicas diferem, e em que a cultura do grupo dominante (o colonizador) é postulada como superior. O índio é uma categoria supra-étnica, produto do sistema colonial, e só pode ser entendido como tal.

Os índios na América de hoje

A falência do império colonial europeu na América devia colocar o índio em uma nova situação. Os aspectos puramente formais deste problema foram atacados por alguns libertadores desde o momento da independência. Assim, por exemplo, San Martín ordenou em seu decreto de 27 de agosto de 1821: “A partir de agora, os aborígenes não serão mais chamados Índios ou Naturais; eles são filhos e cidadãos do Peru e com o nome de 'Peruanos' devem ser conhecidos” (LIPSCHUTZ, 1956). Infelizmente, o desaparecimento do índio não se reduziu a uma simples mudança de nome. A estrutura social das nações recém-inauguradas conservou, em linhas gerais, a mesma ordem interna estabelecida durante os três séculos anteriores e, conseqüentemente, os índios continuaram como uma categoria social que denota ao setor dominado sob formas coloniais, agora dentro dos países politicamente independentes.

Mais ainda: muitos povos aborígenes permaneceram até meados do século XIX em um estado de virtual independência, ocupando vastas áreas que a sociedade colonial não havia exigido, ou não foi capaz de incorporar efetivamente. Os países independentes teriam que sustentar sua economia nacional na exploração desses territórios, levando em consideração a desintegração dos antigos impérios coloniais e a necessidade de reorientar seus empreendimentos econômicos em um novo contexto no qual deveriam se vincular à economia mundial de uma forma diferente, àquela que caracterizou as colônias. Dois casos, entre muitos outros, mostram claramente esta situação. Em primeiro lugar, a conquista do Oeste na América do Norte: um processo pelo qual uma enorme extensão territorial que permanecera apenas nominalmente atribuída às metrópoles espanhola e inglesa, mas que na verdade permaneceu ocupado por um grande número de grupos indígenas autônomos e beligerantes, torna-se uma parte real das novas nações, as quais, para dominá-los, não terão apenas que lutar contra os índios, mas entre elas mesmas. O segundo caso é o da conquista do deserto, como se chamou a expansão Argentina para o sul, ocupando os pampas e a Patagônia, que, durante a época colonial, eram somente terras de índios. Em ambos os exemplos fica claro que a independência e a formação das nações americanas repercutiram em um novo impulso à expansão territorial; mas o que é mais importante: a atitude "nacional" em relação a essa expansão, a atitude em relação aos índios que ocupavam as terras a serem conquistadas, foi precisamente uma atitude de conquista, que em nada se distingue daquela que caracterizou os colonizadores europeus dos séculos XVI para XVII. A leitura mais superficial dos documentos da época revela semelhanças marcantes com os cronistas clássicos da conquista. O índio continua aparecendo nelas com as mesmas características que tinha no século XVI, aos olhos atônitos dos primeiros expedicionários: os mesmos estereótipos, os mesmos preconceitos, consolidados por mais de 300 anos de domínio colonial que, como já observei, exigiam essas imagens para racionalizar a ordem de domínio e exploração vigente.

E o processo ainda está acontecendo. Milhões de quilômetros quadrados da grande bacia amazônica ainda são, para todos os efeitos práticos, terras desconhecidas habitadas apenas por índios - ou, como é dito com mais frequência e de maneira muito reveladora: terra desabitada. O Brasil e os demais países que com ele compartilham esse enorme território, imaginam a porção que lhes corresponde de maneira muito semelhante a como eram imaginados Eldorado e as cidades de Cíbola nos primórdios da colônia. As frentes de expansão das sociedades nacionais mordiscam incessantemente os limites do que ainda hoje é chamado de "fronteira da civilização"; são os novos territórios de conquista e, como tais, os índios que neles habitam são nossos inimigos - ainda que as respectivas leis os declarem cidadãos deste ou daquele país. O tempo parou: o índio deve ser dominado, "civilizado", cristianizado; qualquer resistência sua, real ou imaginária, justifica o genocídio - etapa extrema do etnocídio constante. O apetite por terra é insaciável - e na América, a terra tem índios.

Os exemplos anotados já correspondem à vida independente das nações americanas. Por serem casos extremos, situações limítrofes, mostram mais claramente do que outros que a presença do índio indica a persistência da situação colonial. Índio e situação colonial são, aqui, termos indissociáveis e uma conduz à outra.

Espero que tenha ficado suficientemente claro que a categoria de índio ou indígena é um produto necessário do sistema colonial na América. É, evidentemente, uma categoria supra-étnica que abarca indiscriminadamente uma série de contingentes de afiliação histórica diversa, cuja única referência comum é a de estar destinados a ocupar, dentro da ordem colonial, a posição subordinada que corresponde ao colonizado. O problema consistiria em definir se a persistência da categoria social indígena corresponde efetivamente à persistência de uma situação colonial, ou se ela deve ser entendida como um resquício que não é mais sustentado pela ordem social — colonial — que lhe deu origem.¹⁰

Agora não é o momento de entrar completa e profundamente na complexa controvérsia que se desencadeou na América Latina em torno de conceitos como colonialismo interno, sociedade dual ou plural, marginalidade e outros do mesmo teor; mas, sem dúvida, o tema que discuti toca diretamente nessa problemática e é necessário apontar expressamente suas principais implicações a esse respeito.

Parece-me que a documentação etnográfica disponível - embora tal literatura, por desgraça, tenha sido com frequência completamente cega para esse tipo de problema - é abundante em pistas sobre a forma como as sociedades indígenas estão estruturadas dentro das sociedades nacionais, e que o quadro que elas gradualmente nos revelam, apesar de ser fragmentário e borrado, nos permite para apreciar um tipo de relações cuja natureza colonial é evidente.

O caráter colonial destas relações não implica que sejam relações pré-capitalistas, ou que não correspondam a uma ordem em que o modo

¹⁰ Essa é a posição que sustentam R. e I. Pozas na sua obra anteriormente citada.

de produção dominante seja o capitalismo. De fato, o colonialismo dos tempos modernos, a partir da era dos grandes descobrimentos que abriu caminho para a expansão europeia, é fruto do capitalismo e tem acompanhado este modo de produção em suas várias etapas. Em outras palavras: as relações coloniais (sejam internas ou externas), não somente não são incompatíveis nem estão em contradição com o modo de produção capitalista, mas só pode ser entendido como um produto do regime capitalista. Contudo, nem todas as relações de produção dentro da ordem capitalista são relações coloniais, nem podem ser identificadas, conseqüentemente, relação colonial com relação capitalista. O que define especificamente uma situação colonial — e nisto procuro seguir as ideias de Georges Balandier (1963) — é o fato de se tratar de uma situação total que envolve necessariamente dois grupos étnicos distintos, um dos quais, portador de uma civilização com tecnologia de domínio mais avançada, que se impõe sobre o outro em todas as ordens e justifica e racionaliza esse domínio em nome da superioridade racial, étnica ou cultural dogmaticamente afirmada. Assim entendida, a relação colonial é uma categoria em um nível diferente daquele do modo de produção.

Voltando agora à reflexão sobre a situação das populações indígenas, deve-se notar, então, que sua vinculação com o restante da sociedade nacional pode ser postulada como uma relação colonial, sem negar a natureza capitalista (dependente) que ainda caracteriza a estrutura econômica das nações latino-americanas nas quais existe uma população indígena. A situação que persiste nas regiões indígenas e nas frentes de contato (ou atrito, como esclarece Cardoso de Oliveira, 1962) entre sociedades nativas e agentes de sociedades nacionais, iria se conformar uma situação colonial.

Os indícios de tal situação colonial são abundantes na literatura antropológica, e não cabe nos limites deste artigo nenhuma tentativa aparente de documentá-los sistematicamente; mas o leitor familiarizado com essas questões será capaz de lembrar facilmente o contexto de discriminação que prevalece nessas áreas, a grande variedade de formas de dominação política e ideológica e de exploração econômica que ocorrem dentro dela para o benefício imediato de uma minoria de não-índios, bem como o papel desempenhado pelas diferenças socioculturais entre as populações indígenas e as nacionais.¹¹ O contraste entre esse tipo de relação e as que podemos chamar propriamente de capitalistas, não está no fato de que nas primeiras não envolvem uma forma de exploração econômica em benefício da burguesia nacional e/ou internacional, mas na forma como tal exploração se realiza, e na medida em que exige um contexto sociocultural com características peculiares que, ao mesmo tempo, possibilita a exploração colonial.¹² O papel que os setores indígenas desempenham nas estruturas nacionais é uma questão a ser analisada, mas o que me parece claro é que sua caracterização não se esgota - e sim, por outro lado, é obscurecida - quando um excesso de

¹¹ Veja por exemplo, no caso do México, G. Aguirre Béltran, (1967).

¹² Aqui atribuímos ao conceito de exploração um significado primordialmente econômico, entendido como o processo de transferência dos excedentes de produção, do grupo de produtores para outro ou outros, sem reciprocidade.

simplificação destina-se à classificá-los sob títulos como proletários ou exército industrial de reserva. A este respeito, o estudo de José Nun (1969) sobre a marginalidade na América Latina é, em minha opinião, um bom exemplo do tipo de análise que esta problemática requer.

Índios e etnias

A conceituação do índio como uma categoria social da situação colonial na América carrega uma série de implicações muito importantes, dentre as quais vou me referir aqui apenas a uma: a distinção entre índios e etnias.

A categoria índio ou indígena é uma categoria analítica que nos permite compreender a posição que o setor da população, assim designada, ocupa dentro do sistema social mais amplo do qual faz parte: define o grupo submetido a uma relação de domínio colonial e, conseqüentemente, é uma categoria capaz de dar conta de um processo (o processo colonial) e não apenas a partir de uma situação estática. Ao entender o índio como colonizado, o apreendemos como um fenômeno histórico, cuja origem e persistência são determinadas pelo surgimento e continuidade de uma ordem colonial. Conseqüentemente, a categoria de índio implica necessariamente na sua oposta: o colonizador. O índio se revela como um polo de uma relação dialética, e somente assim visto é compreensível. O índio não existe por si mesmo, mas como parte de uma dicotomia contraditória cuja superação - a libertação do colonizado - significa o desaparecimento do próprio índio.

A etnia, como categoria aplicável para identificar unidades socioculturais específicas, acaba sendo uma categoria mais descritiva do que analítica. Na verdade, se falamos de sioux, tarahumara, aymara ou tobas, estamos nos referindo às características distintivas de cada um desses grupos e não à sua posição dentro das sociedades globais das quais fazem parte; estamos nomeando entidades históricas que outrora foram autônomas, hoje estão colonizadas e no futuro terão sido liberadas, sem que a passagem de uma condição a outra faça necessariamente com que desapareçam, pois não se definem por uma relação de domínio - como o índio - mas pela continuidade de sua trajetória histórica como grupos com identidade própria e distinta. A identidade étnica, é claro, não é uma condição puramente subjetiva, mas o resultado de processos históricos específicos que dotam o grupo de um passado comum e de uma série de formas de relações e códigos de comunicação que servem de fundamento para a persistência de sua identidade étnica.

É evidente que as etnias submetidas sofreram os efeitos da situação colonial. Muitos grupos desapareceram durante quatro séculos e meio de colonização; outros estão em vias de extinção. Um bom número de etnias se fragmentou como resultado do mesmo processo. Em maior ou menor grau, a cultura indígena - isto é, a cultura do colonizado - substituiu elementos comuns pelo que antes eram características distintivas

particulares, reduzindo assim a base étnica distintiva, mas ampliando o fundamento da identidade comum do colonizado.

A libertação do colonizado - a falência da ordem colonial - significa o desaparecimento do índio; mas o desaparecimento do índio não implica a supressão das entidades étnicas, mas o contrário: abre a possibilidade de retomarem em suas mãos o fio da sua história e voltarem a ser novamente os condutores do seu próprio destino.

Já existem exemplos que apontam na direção indicada. Julio de la Fuente (1965a) relata em um de seus trabalhos que os zapotecos do Istmo de Tehuantepec rechaçam a denominação de índios, mas não a de zapotecas nem a de tehuanos. Aparentemente, a estrutura de dominação colonial naquela região foi quebrada e isso deu lugar ao surgimento de uma identidade étnica regional desligada da categoria indígena. Em outros casos, a denominação étnica não persistiu, embora subsista uma organização cultural distinta; tal seria a situação na cidade de Cholula e na vizinha área "mestiça" (BONFIL BATALLA) As condições que determinam a persistência de uma identidade étnica específica, ou sua transformação em uma consciência regional distinta - uma vez quebrado o vínculo colonial - seria um dos problemas a serem estudados na perspectiva aqui proposta.

Esta abordagem se relaciona de maneira clara e inevitavelmente à política indigenista. Em primeiro lugar, porque por não ter feito uma distinção clara entre índios e etnias, caiu na confusão de propor como meta o desaparecimento das etnias e não dos índios - isto é: da ordem colonial. Por não reconhecer que o problema indígena reside nas relações de domínio que subjagam os povos colonizados, o indigenismo geralmente derivou - na teoria, mas sobretudo na prática - o estabelecimento de linhas de ação que buscam a transformação induzida - e às vezes compulsiva - das culturas étnicas, ao invés da quebra de estruturas de domínio. Para a solução do problema, a política indigenista levanta como condição implícita e prévia o desaparecimento das etnias - quando, como vimos, o desaparecimento do índio obedecerá a um processo alheio àqueles que determinarão a dissolução ou o reforço das entidades étnicas. Por fim, o indigenismo parece considerar o pluralismo cultural é um obstáculo à consolidação nacional; na realidade, não é a pluralidade étnica que impede a forja nacional, mas a natureza das relações que unem os diversos grupos e, no caso indígena, a situação colonial que lhe dá origem.

Referências bibliográficas

ACTAS FINALES DE LOS TRES PRIMEIROS CONGRESOS INDIGENISTAS INTERAMERICANOS, Comité Organizador del IV Congreso Indigenista Interamericano, Guatemala, 1959.

AGUIRRE BELTRÁN, G. **Regiones de refugio**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1967.

ANUARIO INDIGENISTA, XXII, México, 1962.

BALANDIER, G. **Sociologie actuelle de l'Afrique Noire**, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

BALANDIER, G. "The colonial situation: a theoretical approach". In: WALLERSTEIN, I. (Ed), **Social change. The colonial situation**, John Wiley & Sons Nueva York, 1966.

BEALE, C. "Características demográficas de los indios de los Estados Unidos", **América Indígena**, XV: 2, México, 1955.

BELTRÁN, L. "Dualisme et pluralisme en Afrique tropical indépendante", **Cahiers internationaux de sociologie**, 47, Paris, 1969.

BONFIL BATALLA, G. **Modernización y tradicionalismo. Dialéctica del desarrollo en Cholula de Rivadavia, Puebla**.

BONFIL BATALLA, G. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. **Anales de Antropología**, Cidade do México, v. IX, p. 105-124, 1972. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/23077>. Acesso em: 24 mai. 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.22201/ia.24486221e.1972.0.23077>.

BORGOGNON, A. "Panorama indígena paraguayo", **América Indígena**, XXVIII: 4, México, 1968.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. "Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil", **América Latina**, v:3, Rio de Janeiro, 1962.

CARRASCO, P. "Culturas indígenas de Oaxaca", **América Indígena**, XI, 2, México, 1951.

CASO, A. "Definición del indio y lo indio", **América Indígena**, VIII: 4, México, 1948.

COMAS, J. "Razón de ser del movimiento indigenista", **América Indígena**, XIII: 2, México, 1953.

FOSTER, G. M. **Cultura y conquista**, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962.

FUENTE, J. de la. "Definición, pase y desaparición del indio en México." **Relaciones interétnicas**, INI, México, 1965a.

FUENTE, J. de la. "Discriminación y negación del indio", **Relaciones interétnicas**, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965b.

FUENZALIDA, F. "La estructura de la comunidad de indígenas tradicional" In: varios autores, **La hacienda, la comunidad y el campesino en el Perú**, Col. Perú Problema, 4, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1970.

GAMIO, M. "Países subdesarrollados", **América Indígena**, XVII: 4, México, 1957.

LEÓN-PORTILLA, M. "El indio en América", **América Indígena**, XXVI: 4, México, 1966.

LEWIS, O.; MAES, E. E. "Bases para una-nueva definición práctica del indio", **América Indígena**, vol. 3, México, 1945.

LIPSCHUTZ, A. **La comunidad indígena en América y en Chile**, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956.

MEMMI. **Portrait du colonisé**, Jean-Jacques Pauvert, Utrecht, 1966.

NUN, J. "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal", **Revista Latinoamericana de Sociología**, vol. 2, Buenos Aires, 1969.

POZAS, R; POZAS, I. H. **Los indios en las clases sociales de México**, Siglo XXI. México, 1971.

REDFIELD, R. "El indio en México", **Revista Mexicana de Sociología**, IV, 3, 1942.

RIBEIRO, D. **Fronteras indígenas de la civilización**, Siglo XXI, México, 1971.

Recebido em: 12/07/2023 * Aprovado em: 30/11/2023 * Publicado em: 31/12/2023

MAPA DA VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL (2016-2022)

MAURÍCIO POLIDORO¹

IF-RS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7278-0718>

DANIEL CANAVESE²

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-0110-5739>

RESUMO: *O propósito deste estudo é realizar uma análise das denúncias de violações de direitos humanos que foram registradas no sistema Disque 100 (Direitos Humanos) e descrever as características dessas ocorrências. A pesquisa adotou uma abordagem metodológica seccional, ecológica e analítica para analisar os dados no período de 2016 a 2022, totalizando 17.537 casos. Notavelmente, 78% dessas ocorrências referiram-se à violência em residências. As mulheres foram as principais vítimas, representando 67,8% dos casos, e 1,9% envolveram pessoas da comunidade LGBTQ+. Os grupos populacionais mais afetados foram crianças e adolescentes (34,1%), idosos (24,5%) e mulheres (24,2%). Importante ressaltar que a violência ocorreu diariamente em 60,2% dos casos. Como conclusão, destaca-se a necessidade de aprimorar a completude das informações e a padronização dos campos para garantir a consistência e continuidade dos dados, bem como a importância da cooperação intersetorial e interfederativa para enfrentar violações de direitos humanos contra os povos indígenas.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas, violências, direitos humanos, mulheres indígenas, idosos indígenas, LGB indígenas.*

ABSTRACT: *This study aims to analyze reports of human rights violations recorded in the Disque 100 (Human Rights) system and to construct a profile of the characteristics of these occurrences. The research adopted a cross-sectional, ecological, and analytical methodological approach to examine data from 2016 to 2022, totaling 17,537 cases. Remarkably, 78% of these occurrences were related to violence in households. Women were the primary victims, representing 67.8% of the cases, with 1.9% involving individuals from the LGBTQ+ community. The most affected population groups were children and adolescents (34.1%), the elderly (24.5%), and women (24.2%). It is important to highlight that violence occurred on a daily basis in 60.2% of the cases. In conclusion, there is a need to improve data completeness and standardize data fields to ensure data consistency and continuity. Additionally, the importance of interinstitutional cooperation in addressing human rights violations against indigenous peoples is emphasized.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples, violence, human rights, indigenous women, indigenous elders, LGB indigenous.*

¹ Professor Associado do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (Campus Porto Alegre) e professor permanente no Mestrado Profissional em Saúde da Família (FIOCRUZ/UFRGS). E-mail: mauricio.polidoro@gmail.com

² Professor do bacharelado em Saúde Coletiva, do programa de mestrado acadêmico em Saúde Coletiva (PpgCOL-UFRGS) e também do mestrado em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor e atualmente na coordenação do programa de mestrado profissional em Saúde da Família UFRGS-Fiocruz. E-mail: daniel.canavese@gmail.com

Introdução

A violência é um fenômeno complexo, intrincado e multifacetado que se manifesta historicamente no contexto brasileiro, permeada por nuances enraizadas no processo colonial (CRUZ, 2017). O legado europeu deixou marcas indeléveis, contribuindo para a emergência de um cenário onde a violência, sobretudo contra os povos indígenas, os africanos escravizados e as mulheres, tem persistido e se adaptado em diferentes formas ao longo da História (CÉSAIRE, 2010).

Inicialmente, a violência se materializou por meio da conquista territorial, incluindo os seus efeitos nefastos, da proliferação de moléstias, da imposição de valores culturais sobre as populações indígenas, subjugando-as. No decorrer dos séculos, essa dinâmica transformou-se em formas contemporâneas de violência, como a usurpação contínua de terras, a exploração ilegal de recursos naturais (MUELLER, 2022), a privação do direito à saúde e a marginalização socioeconômica de comunidades indígenas (ALBERT, 2005) nos territórios rurais e urbanos.

A transmutação da violência tem implicações não apenas como um problema de direitos humanos, mas emerge como um problema de saúde pública e coletiva (MINAYO & SOUZA, 2008; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 1995), dado o impacto adverso sobre a saúde física e mental das populações, que enfrentam taxas elevadas de adoecimento (BORGES et. al., 2016; PAULA et. al., 2020; COIMBRA & BASTA, 2007), mortalidade (CARDOSO et. al., 2011) e agravos decorrentes da violência sistemática (TEIXEIRA & SILVA, 2019). Portanto, compreender as dimensões da violência no Brasil contra os povos indígenas exige uma análise que permita identificar as suas características tipológicas, demográficas e territoriais.

Nesse contexto, o presente estudo busca contribuir para preencher parte dessa lacuna por meio de uma caracterização pormenorizada das denúncias recebidas pelo Disque 100 Direitos Humanos. Este serviço de relevância pública, regido pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, encontra-se normatizado pelo Decreto nº 10.174 de 13 de dezembro de 2019, e tem como escopo primordial a recepção de demandas relacionadas a violações de Direitos Humanos, com especial atenção para aquelas que impactam populações em estado de vulnerabilidade social (BRASIL, 2023). Como fonte de dados primordial, o Disque 100 desempenha um papel de suma importância na compilação de informações concernentes aos casos de violência dirigida a grupos populacionais historicamente vulnerabilizados como os povos indígenas, facultando, assim, uma compreensão ampla dos incidentes que ocorreram no intervalo temporal compreendido entre 2016 e 2022.

Além de traçar um retrato das características das denúncias, intentamos também apresentar uma análise crítica quanto à qualidade dos dados e, de igual relevância, reiterar a necessidade premente de uma padronização dos campos de registro no referido instrumento, visando à garantia da longitudinalidade, confiabilidade dos registros e o seu consequente uso como subsídio para formulação de políticas públicas.

Metodologia

O presente estudo adotou uma abordagem metodológica de natureza seccional, ecológica e analítica para a análise das denúncias de violações de direitos humanos registradas no sistema Disque 100 (Direitos Humanos) no período compreendido entre os anos de 2016 e 2022. Estes dados foram obtidos por meio da Lei de Acesso à Informação. O serviço Disque 100, vinculado ao Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, atua como um canal de recepção, análise e encaminhamento de denúncias relacionadas a violações de direitos humanos. Estas violações abrangem uma variedade de grupos vulnerabilizados, englobando crianças e adolescentes, pessoas idosas, pessoas com deficiência, a população LGBTQIA+, indivíduos em situação de rua, bem como outras populações marginalizadas, incluindo indígenas, quilombolas, ciganos, entre outros (BRASIL, 2023).

Os dados aqui utilizados foram disponibilizados em uma planilha Excel incluindo apenas as vítimas que autodeclararam a raça/cor "indígena". Devido à falta de uniformidade na coleta de dados ao longo dos semestres e à inserção equivocada de informações em determinados campos, foi necessário realizar um processo de mineração de dados. Esse procedimento visou garantir que as informações pudessem ser adequadamente analisadas, permitindo uma compreensão mínima dos padrões de violações ano a ano.

O processamento dos dados foi realizado utilizando a plataforma Excel, enquanto as análises estatísticas foram conduzidas no software SPSS. Além disso, a espacialização dos dados foi realizada por meio da utilização do software ArcGIS. Importante ressaltar que, devido à natureza dos dados secundários e anonimizados, não foi requerida a submissão deste estudo ao Comitê de Ética em Pesquisa. Isso está em conformidade com os requisitos estabelecidos na Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) nº 466, datada de 12 de dezembro de 2012, que dispõe sobre a ética em pesquisa envolvendo seres humanos.

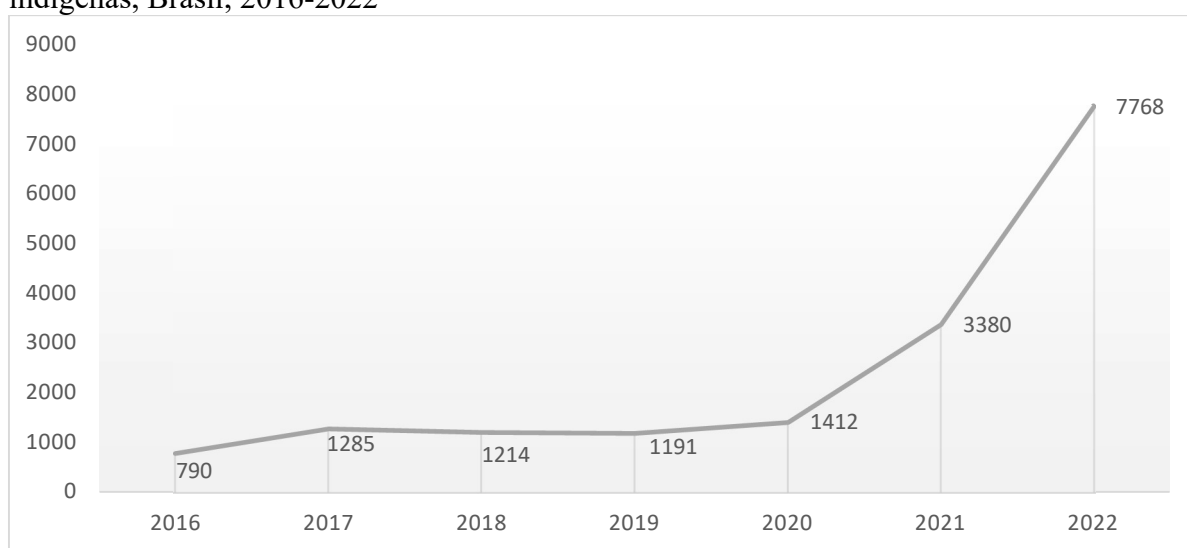
Resultados

O intervalo temporal abrange o período de 2016 a 2022 (Figura 1) e evidencia uma tendência ascendente no número de denúncias no período. O ano de referência, 2016, é caracterizado por um patamar inicial de 790 denúncias. A partir desse ponto, contudo, observamos uma trajetória de crescimento contínuo. O ano subsequente, 2017, registra um aumento significativo no número de denúncias, totalizando 1.285 casos, representando um incremento de aproximadamente 63% em relação ao ano anterior. Esta curva ascendente é mantida em 2018, quando foram registradas 1.214 denúncias, e em 2019, com um total de 1.191 denúncias. O ano de 2020 assinala um aumento ainda mais pronunciado, com a contabilização de 1.412 denúncias, marcando um incremento de cerca de 18% em relação ao ano precedente. Entretanto, é o ano de 2021 que se destaca de forma particular, com um aumento significativo no número de denúncias, atingindo o total de 3.380, o que

representa um crescimento de aproximadamente 139%. O ápice ocorre em 2022, com um aumento extraordinário de denúncias, totalizando 7.768 casos, um crescimento exponencial de cerca de 129% em relação ao ano anterior.

A Tabela 1 apresenta o perfil demográfico das vítimas indígenas no Brasil no período de 2016 a 2022. Em relação ao sexo das vítimas, a maioria (67,8%) é do sexo feminino, enquanto 26,5% são do sexo masculino. Há também um pequeno número de casos intersexo (6 casos) e 5,7% das vítimas não forneceram informações sobre seu sexo ou a informação não foi coletada na aplicação do instrumento. O total de vítimas indígenas no período analisado é de 17.537.

Figura 1 – Evolução dos registros de denúncias de violações de direitos humanos contra indígenas, Brasil, 2016-2022



Fonte: Disque 100 Direitos Humanos

No que se refere à orientação sexual, a maioria das vítimas (93,2%) não informou ou não foi questionada pelo operador(a) do instrumento sobre essa questão. Entre aqueles que forneceram informações, 4,9% se identificaram como heterossexuais, 1,6% como homossexuais (gays e lésbicas) e 0,3% como bissexuais.

Quanto à escolaridade das vítimas indígenas, a amostra revela que parte majoritária dos registros (54,3%) não possuía esta informação. Entre os registros qualificados, 16,9% declararam possuir ensino fundamental incompleto, 6,9% ensino médio completo, 6,1% ensino médio incompleto, 3,9% ensino superior completo, 1,9% pós-graduação, 2,3% concluíram o ensino fundamental, 0,1% têm ensino superior incompleto e 7,4% das vítimas não têm instrução formal.

Tabela 1 – Perfil demográfico das vítimas indígenas, Brasil, 2016-2022

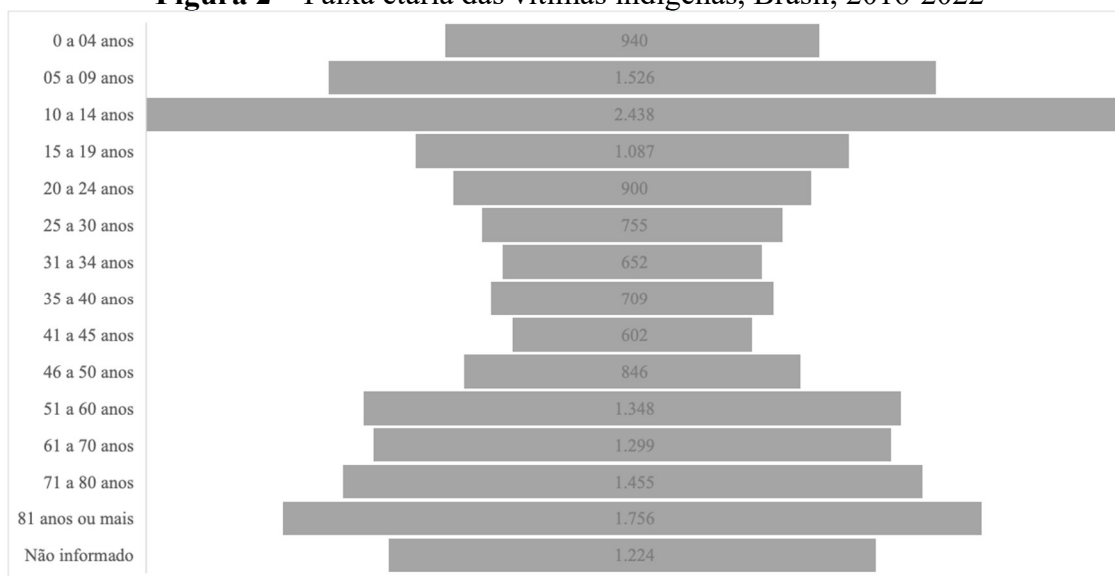
Sexo	N	%
Feminino	11.896	67,8
Intersexo	6	0

Masculino	4.642	26,5
Não informado	993	5,7
Total	17.537	100
Orientação sexual	N	%
Bissexual	59	0,3
Heterossexual	857	4,9
Homossexual (gay e lésbica)	279	1,6
Não informado	16.342	93,2
Total	17.537	100
Escolaridade	N	%
Ensino Fundamental Completo	406	2,3
Ensino Fundamental Incompleto	2.970	16,9
Ensino Médio Completo	1.212	6,9
Ensino Médio Incompleto	1.074	6,1
Ensino Superior Completo	683	3,9
Ensino Superior Incompleto	17	0,1
Pós-graduação	341	1,9
Sem informação	9.531	54,3
Sem instrução	1.303	7,4
Total	17.537	100

Fonte: Disque 100 Direitos Humanos

Observa-se na Figura 2 que a faixa etária de 0 a 04 anos representa 5,4% das vítimas, evidenciando a vulnerabilidade das crianças indígenas. As faixas etárias subsequentes, de 05 a 09 anos e 10 a 14 anos, representam 8,7% e 13,9%, respectivamente. Computando o total, evidencia-se que 28% das vítimas são crianças e adolescentes indígenas.

As faixas etárias de 15 a 19 anos, 20 a 24 anos, 25 a 30 anos e 31 a 34 anos apresentam porcentagens menores, variando de 3,7% a 6,2%, demonstrando que jovens adultos também estão sujeitos a violações de direitos. Já a faixa etária de 35 a 40 anos representa 4% das vítimas. Vale notar que as faixas etárias de 41 a 45 anos, 46 a 50 anos, 51 a 60 anos, 61 a 70 anos, 71 a 80 anos e 81 anos ou mais contribuem para o perfil das vítimas em porcentagens que variam de 3,4% a 10%. Considerando como idosos um grupo homogêneo de pessoas com 61 anos ou mais, o total desse grupo na amostra é de 25,7%.

Figura 2 – Faixa etária das vítimas indígenas, Brasil, 2016-2022

Fonte: Disque 100 Direitos Humanos

O grupo populacional ou temas mais denunciados são as crianças e adolescentes, representando 34,1% dos registros (Tabela 2). Pessoas idosas também são afetadas, com 24,5% das denúncias, seguidas pelas de violência contra mulheres (24,2%), pessoas com deficiência (7,6%) e pessoas socialmente vulnerabilizadas (1,7%). Nota-se que algumas categorias, como pessoas em situação de rua e pessoas em restrição de liberdade, representam 0,3% e 0,8%, respectivamente.

Tabela 2 – Grupos populacionais ou temas das denúncias de violações de direitos humanos contra indígenas, Brasil, 2016-2022

Grupos populacionais ou temas	N	%
Crianças e adolescentes	5.973	34,1
Discriminação étnica ou racial	8	0
Pessoas idosas	4.288	24,5
Pessoas lésbicas, gays, bissexuais, travestis e trans	179	1
Mulheres	4.246	24,2
Outros tipos de violações	516	2,9
Pessoas com deficiência	1.339	7,6
Pessoas em restrição de liberdade	143	0,8
Pessoas em situação de rua	48	0,3
Pessoas socialmente vulnerabilizadas	290	1,7
Sem informação	507	2,9
Total	17.537	100

Fonte: Disque 100 Direitos Humanos

No que diz respeito à frequência das denúncias, a maioria delas (60,2%) foi registrada como ocorrências diárias, indicando a persistência e a recorrência de situações de violação de direitos enfrentadas pelas

populações indígenas. Em contrapartida, o registro de denúncias mensais e quinzenais representa proporções reduzidas, com 1,6% e 0,1%, respectivamente. Além disso, uma parcela das denúncias apresenta informações ausentes sobre a frequência (10,8%).

Quanto ao local da ocorrência das violações a residência é o mais frequente, representando 78% das denúncias. A via pública desponta em segundo lugar com 3,6% seguido do serviço de saúde, com 3,2%. Em relação à forma de registro das denúncias no Disque 100, o atendimento da ocorrência no formato telefônico foi feito em 89,1%. Outras formas de registro incluem o portal eletrônico (web) com 3,4%, WhatsApp com 2,3% e atendimento presencial com 1,8%. Uma parcela das denúncias não especifica a forma de registro (2,9%).

Tabela 3 – Frequência, local da ocorrência e forma de registro das denúncias de violações de direitos humanos contra indígenas, Brasil, 2016-2022

Frequência da ocorrência	N	%
Diariamente	10554	60,2
Mensalmente	280	1,6
Ocasionalmente	1621	9,2
Quinzenalmente	17	0,1
Sem informação	1887	10,8
Semanalmente	1582	9
Única ocorrência	1596	9,1
Total	17537	100
Local da ocorrência	N	%
Ambiente virtual - redes sociais	236	1,3
Bar ou similar	45	0,3
Comércio/serviços	57	0,3
Delegacia de Polícia	75	0,4
Igreja	2	0
Instituição de Ensino	142	0,8
Local de prática esportiva e/ou lazer	42	0,2
Local de trabalho	309	1,8
Não informado	562	3,2
Órgão público	206	1,2
Outros	884	5
Residência	13679	78
Serviço de Acolhimento (Abrigo)	50	0,3
Serviço de saúde	555	3,2
Transporte coletivo	21	0,1
Unidade de Medida Socioeducativa	9	0,1
Unidade Prisional	37	0,2
Via pública	626	3,6

Total	17537	100
Atendimento da ocorrência no serviço	N	%
Atendimento presencial	323	1,8
Atendimento telefônico	15618	89,1
Carta	13	0,1
Ofício	81	0,5
Portal eletrônico (web)	597	3,4
Sem informação	507	2,9
WhatsApp	398	2,3
Total	17537	100

Fonte: Disque 100 Direitos Humanos

Em relação à distribuição territorial, o estado de São Paulo (SP) e do Rio de Janeiro (RJ) apresentam o maior número de notificações, com 13% e 11,5% do total, respectivamente. Outros estados como Minas Gerais (MG), Mato Grosso do Sul (MS), Rio Grande do Sul (RS) e Bahia (BA) também registraram quantidades consideráveis de denúncias, variando de 7,1% a 7,9% do total. Não havia informações sobre o município de residência da vítima em 3,6% do total de registros. Foram realizados registros de notificação em um total de 1.606 municípios, equivalente a 28,8% do total de municipalidades existentes no país (Figura 3). Mais da metade dos municípios (63,6%) somou de 1 a 5 registros no período de 2016 a 2022.

Figura 3 – Distribuição espacial das denúncias de violação de direitos humanos contra indígenas, Unidades da Federação do Brasil, 2016-2022



Fonte: Disque 100 Direitos Humanos

Cabe sublinhar que alguns municípios, embora de pequeno porte, despontam como aqueles com maior número de registros. É o caso de Iguaba Grande (RJ) com 422 denúncias e Amambaí (MS) com 181. Na Bahia, três municípios estão na lista entre os 25 com maior número de registros: Salvador (179); Feira de Santana (111) e Porto Seguro (107). O mesmo ocorre em Mato Grosso do Sul, nos municípios de Campo Grande (287) e Dourados (267) e no Rio Grande do Sul com Gravataí (180) e Porto Alegre (111).

Discussão

Os achados deste estudo revelam uma tendência ascendente no número de denúncias de violações de direitos humanos contra indígenas no Brasil durante o período de 2016 a 2022 por meio do Disque 100. Inicialmente, em 2016, o número de denúncias era relativamente baixo, indicando as possibilidades de subnotificação (MELLO et. al., 2014), do desconhecimento do canal de registros (CUNHA et. al., 2021) ou mesmo da relutância em denunciar devido à naturalização da violência em determinados contextos socioculturais. No entanto, a partir de 2017, houve um aumento significativo no número de denúncias, que continuou a crescer de forma contínua até 2022, atingindo o ápice na conjuntura pandêmica e no governo anti-indigenista de Jair Bolsonaro (SANTOS et. al., 2020; RAPOZO, 2021; RISSO et. al., 2022).

A literatura científica já documentou que as populações indígenas frequentemente enfrentam múltiplas formas de discriminação, violência e violações de direitos (BANDEIRA & BATISTA, 2002; AGÜERO, 2002). O aumento nas denúncias pode ser reflexo de um maior reconhecimento dessas violações ou de uma escalada real na incidência de tais eventos. É importante notar que as denúncias são apenas a ponta do *iceberg*, pois casos de violações de direitos podem permanecer não denunciados devido a várias barreiras, como medo de retaliação e segregação comunitária, falta de confiança nas autoridades ou ausência de acesso a canais de denúncia.

Além disso, a análise do perfil demográfico das vítimas revela que as mulheres representam a maioria das vítimas indígenas, o que é consistente com estudos que destacam a vulnerabilidade específica das mulheres indígenas a diversas formas de violência e discriminação (PEREIRA et. al., 2014; GARNELO et. al., 2019), incluindo o feminicídio (MENEGHEL et. al., 2022). A falta de informação sobre a orientação sexual da maioria das vítimas é uma limitação importante, pois dificulta a compreensão das especificidades das violações enfrentadas por pessoas LGBTQ+ indígenas em diferentes contextos socioculturais e geográficos.

Sobre a completude dos dados do Disque 100 chama a atenção a falta de informações sobre a escolaridade em mais da metade dos registros e indica a necessidade de melhorar a qualidade dos dados coletados, bem como a importância de garantir o acesso à educação para as populações indígenas. A taxa de alfabetização das pessoas indígenas de 15 anos ou mais de idade, segundo IBGE (2010), estava abaixo da média nacional, sendo que nas Terras Indígenas (TI) 32,3% ainda são

analfabetos. Fora das TI o indicador de analfabetismo em pessoas com 15 anos ou mais de idade é de 14,5%. A educação desempenha um papel crucial na capacitação das comunidades indígenas e na promoção de seus direitos, sobretudo dos povos aldeados.

A análise por grupos populacionais vulnerabilizados destaca que crianças e adolescentes, pessoas idosas e mulheres são os grupos mais frequentemente afetados por violações de direitos humanos entre os indígenas. Esses resultados estão alinhados com a literatura existente, que destaca a vulnerabilidade desses grupos em contextos de conflito e discriminação.

Um estudo conduzido com idosos Kaingang da Terra Indígena Faxinal (Paraná) apontou para a necessidade de intervenções específicas para melhorar a qualidade de vida de indígenas idosos, levando em conta as particularidades culturais. Os idosos indígenas são considerados vulnerabilizados por várias razões, incluindo o envelhecimento em condições de desigualdade social, econômica e de acesso a serviços de saúde adequados, a perda de vínculos familiares e comunitários, a falta de suporte social e a discriminação (BORGHI & CARREIRA, 2015).

A vulnerabilidade de crianças e adolescentes endossa o grave cenário de violação de direitos humanos contra os povos indígenas. Souza (2019) aponta diversos fatores que explicam, por exemplo, as altas taxas de suicídio entre crianças indígenas no Brasil. Alguns desses fatores incluem a exposição a situações de violência, conflitos familiares, problemas relacionados ao uso de álcool, problemas na escola e abuso infantil. Além disso, o autor sugere que crianças indígenas, ao ter maior probabilidade de possuir parentes que morreram por suicídio, estariam em maior risco para morrer por essa mesma causa de óbito do que crianças não-indígenas. Outros fatores que podem contribuir para a vulnerabilidade das crianças indígenas incluem a falta de acesso a serviços de saúde e educação de qualidade, a perda e invasão de territórios e destruição dos modos de vida tradicionais, bem como a discriminação e o preconceito enfrentados por essas comunidades.

Cavalcanti & Witt (2022) apresentaram a vulnerabilidade enfrentada pelas mulheres e crianças que residem em TI e defendem a adequação da Lei Maria da Penha sensível às realidades singulares existentes nos territórios tradicionais. A Lei, segundo as autoras, apesar de representar um instrumento relevante na batalha contra a violência de gênero, frequentemente demonstra-se inadequada para abordar as particularidades dos contextos. O desconhecimento da legislação pelos povos indígenas e as dificuldades no acesso à informação concorrem para a impunidade em casos de crimes sexuais, contribuindo para a perpetuação desse tipo de violência. Adicionalmente, o temor de buscar proteção individual, sob a justificativa de não comprometer os direitos da comunidade indígena, erige obstáculos adicionais à eficácia das medidas punitivas. A influência da cultura e das tradições indígenas também se faz sentir na percepção e abordagem da violência no seio dessas comunidades.

Em síntese, os resultados apresentados indicam um aumento progressivo nas denúncias de violações de direitos humanos contra

indígenas no Brasil, sugerindo um contexto preocupante de vulnerabilidade e violência continuada. A predominância das violências de gênero, a falta de dados sobre a orientação sexual das vítimas e a subnotificação subjacente, enfatiza a necessidade premente de medidas eficazes de proteção e conscientização. Além disso, a análise por grupos vulnerabilizados ressalta a urgência de intervenções específicas para crianças, adolescentes e idosos indígenas. É crucial reconhecer que as denúncias representam apenas uma parte do problema, e muitas violações de direitos podem permanecer invisíveis devido a várias barreiras.

Conclusão

Este artigo apresentou dados alarmantes e crescentes sobre a violência contra os povos indígenas no Brasil, destacando a importância crítica de uma abordagem intersetorial e interfederativa para o enfrentamento dessa realidade multifacetada. Os grupos mais afetados pela violência compreendem mulheres, crianças, adolescentes, idosos e pessoas LGBTQIA+. A necessidade premente de debater e coordenar políticas de apoio social voltadas para essas minorias vulnerabilizadas torna-se evidente, considerando-se que a organização territorial das terras indígenas, homologadas e não homologadas, guarda correlação direta com a acessibilidade a serviços públicos essenciais, a exemplo da saúde, segurança e assistência social. Embora a qualidade dos dados aqui apresentados não tenha possibilitado análises profundas acerca das formas de vida dos povos indígenas, sejam em contexto de aldeamento ou em contextos urbanos, tal temática demanda igualmente atenção. Qualificar o instrumento do registro das denúncias no Disque 100 que garanta o mapeamento padronizado das etnias e da situação fundiária da terra são imprescindíveis.

Buscamos salientar a importância da padronização dos campos do instrumento de coleta das denúncias como medida fundamental para assegurar a confiabilidade e continuidade dos registros, tornando-se, por conseguinte, um elemento crucial para a concepção e avaliação de políticas públicas. Nesse contexto, o fortalecimento das instituições responsáveis pela proteção dos direitos humanos, bem como das lideranças locais, e o reconhecimento da cultura e saberes dos povos indígenas emergem como diretrizes relevantes na abordagem desse problema complexo.

Cumpramos ressaltar que o êxito dessa empreitada não se restringe ao âmbito governamental, dependendo substancialmente do engajamento ativo da sociedade civil organizada. A preservação dos direitos e o respeito aos povos indígenas no Brasil constituem uma causa que transcende fronteiras, requerendo um compromisso coletivo e contínuo para forjar um futuro marcado pela justiça e equidade. Portanto, a implementação de políticas públicas eficazes, fundamentadas em dados confiáveis e coligidos de maneira uniformizada, assume um papel de

destaque no enfrentamento dessa realidade e na promoção de uma sociedade inclusiva e diversificada.

Referências bibliográficas

AGÜERO, O. A. Sociedades indígenas, racismo y discriminación. **Horizontes Antropológicos**. Vol. 8, n. 18, p. 255–264. 2002.

ALBERT, B. Territoriality, Ethnopolitics, and Development: The Indian Movement in the Brazilian Amazon. In: **The Land Within: Indigenous Territory and the perception of the environment**. Alexandre Surrallés & Pedro García Hello (orgs.). IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs). 279p. 2005.

BANDEIRA, L.; BATISTA, A. S. Preconceito e discriminação como expressões de violência. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 119–141. 2002.

BORGES, M. C.; BUFFARINI, R.; SANTOS, R. V.; CARDOSO, A. M.; WELCH, J. R.; GARNELO, L.; COIMBRA, C. E. A.; HORTA, B. L. Anemia among indigenous women in Brazil: findings from the First National Survey of Indigenous People's Health and Nutrition. **BMC Women's Health**. Vol. 16, n. 2016.

BORGHI, A. C.; CARREIRA, L. Condições de vida e saúde do idoso indígena Kaingang. **Escola Anna Nery**. Vol. 19, n. 3, p. 511–517. 2015.

BRASIL. Denunciar violação de direitos humanos (Disque 100). Serviços e Informações do Brasil. Disponível em: <<https://www.gov.br/pt-br/servicos/denunciar-violacao-de-direitos-humanos>>. Acesso em 13 de setembro de 2023.

CARDOSO, A. M. et al. Mortality among Guarani Indians in Southeastern and Southern Brazil. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 27, p. s222–s236, 2011.

CAVALCANTI, D. A.; WITT, V. S.; CAVALCANTI, D. A. Violência sexual: o dever de cuidado ou o respeito as tradições indígenas? **Revista de Ciências Jurídicas e Sociais da UNIPAR**. Sem vol., p. 104 - 117. 2022.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Letras Contemporâneas. 2010.

COIMBRA, C. E.; BASTA, P. C. The burden of tuberculosis in indigenous peoples in Amazonia, Brazil. **Transactions of the Royal Society of Tropical Medicine and Hygiene**. Vol. 7, p. 635-636. 2007.

CUNHA, R. I. M.; OLIVEIRA, L. V. A.; LIMA, K. C.; MENDES, T. C. O. Perfil epidemiológico das denúncias de violência contra a pessoa idosa no Rio Grande do Norte, Brasil (2018-2019). **Revista Brasileira de Geriatria e Gerontologia**. Vol. 24, n. 6. 2021.

CRUZ, V. C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. **Geografia e Giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico**. 1ed. Rio de Janeiro: Letra capital. p. 15-36. 2017.

GARNELO, L.; HORTA, B.L.; ESCOBAR, A. L.; SANTOS, R. V.; CARDOSO, A.M.; WELCH, J. R.; TAVARES, F. G.; COIMBRA, C. E. A.. Avaliação da atenção pré-natal

ofertada às mulheres indígenas no Brasil: achados do Primeiro Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas. **Cadernos Saúde Pública**. 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Estudos especiais - O Brasil Indígena - Característica Sociodemográficas e Domiciliares. Disponível: <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/caracteristica-sociodemograficas-e-domiciliares>>. Acesso em 13 de setembro de 2023.

MELLO, L.; AVELAR, R. B.; BRITO, W. Políticas públicas de segurança para a população LGBT no Brasil. **Estudos Feministas**. Vol. 22, n. 1. 2014.

MENEGHEL, S. N.; DANILEVICZ, I. M.; POLIDORO, M.; MENEGHETTI, B. P. Feminicídios em municípios de fronteira no Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**. Vol. 27, p. 493-502. 2022.

MINAYO, M. C.; SOUZA, E. R. Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva. **História, Ciências, Saúde: Manguinhos**. p. 513-31. 1998.

MUELLER, B. Property rights and violence in indigenous land in Brazil. **Land Use Policy**. Vol.16. 2022.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE – OMS. International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems (ICD-11). 2022. Disponível em: <<https://icd.who.int/browse11/l-m/en>>. Acesso em 13 de setembro de 2023.

PAULA, V.; MILAGRES, F.A.P.; OLIVEIRA, G. High prevalence of hepatitis A in indigenous population in north Brazil. **BMC Research Notes**. Vol. 13, n. 458. 2020

PEREIRA, E. R.; SANTOS, L. S. O.; CHIEMI, L. I.; SILVA, L. M.; MOURA S. M. J.; PAGLIARO, H. Saúde sexual, reprodutiva e aspectos socioculturais de mulheres indígenas. **Revista Brasileira em Promoção da Saúde**. Vol. 27, p. 445-454. 2014.

RAPOZO, P. Necropolitics, State of Exception, and Violence Against Indigenous People in the Amazon Region During the Bolsonaro Administration. **Brazilian Political Science Review**. Vol. 15, n. 2. 2021.

RISSO, L.C.; CARVALHO, C. R.; MASON-DEESE, L. Bolsonaro's Anti-Indigenous and Anti-Environmental Policies in Brazil. **Journal of Latin American Geography**. Vol. 21, n.2, p. 183-191. 2022.

SANTOS, R. A.; SEVERO, O. D.; HOEFEL, M G. L. Bolsonaro's hostility has driven Brazil's Indigenous peoples to the brink. **Nature**. Vol. 584, n. 7822. 2020.

SOARES, L. B.; BAINES, S. G. “They are almost humans like us”: indigenous politics and policy dismantling under Bolsonaro’s government. **Videre**. Vol. 13, n. 28, p. 124-149. 2021.

SOUZA, M. L. P. Mortalidade por suicídio entre crianças indígenas no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**. Vol. 35, p. 1-12. 2019.

TEIXEIRA, C. C.; SILVA, C. D. Indigenous health in Brazil: Reflections on forms of violence. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**. V. 16, p. e16204, 2019.

Recebido em: 14/09/2023 * Aprovado em: 04/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

CURANDEIRISMO NA FRONTEIRA ENTRE MATO GROSSO E O PARAGUAI: 1882-1943

AMANDA RODRIGUES GANASSIN¹
ANHANGUERA-UNIDERP, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0002-2141-5307>

GILBERTO LUIS ALVES²
ICGLA, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0001-9672-1459>

MAYRA DUARTE MARTELLO³
ANHANGUERA-UNIDERP, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0002-2542-8359>

ROSEMARY MATIAS⁴
ANHANGUERA-UNIDERP, BRASIL
<https://orcid.org/0000-0002-0154-1015>

RESUMO: *Este trabalho tem como objeto a curandade, prática cultural relevante na fronteira entre o estado do Mato Grosso e o Paraguai até o início de 1940. O objetivo foi definido de modo a centrar-se na análise das práticas de Nhá Chaló, talvez a figura mais emblemática entre os curandeiros da fronteira. O levantamento de dados empíricos limitou-se aos contos de Hélio Serejo (1912-2007) disponíveis nos livros Carai Ervateiro e Nhá Chaló. O curandeirismo, enquadra-se na medicina empírica, que usavam recursos fitoterápicos por meio de chás, garrafadas, cataplasmas, unguentos, purgantes, vomitórios, além dos recursos como sangrias, dietas com comidas especiais. Esses foram recursos usados por Nhá Chaló e por meio deles a curandeira se notabilizara. Foi possível verificar que os procedimentos adotados por Nha Chaló não foram arbitrários nem inconsequentes. Baseavam-se em saberes práticos, sistematizados ao longo dos séculos e passados de geração em geração, principalmente entre os indígenas da etnia Guarani. Baseavam-se no senso comum, tomado no sentido gramsciano, e o próprio crivo do conhecimento científico, hoje disponível, mostra sua eficácia.*

PALAVRAS-CHAVE: Etnia Guarani, práticas culturais, medicina rústica, plantas medicinais.

ABSTRACT: *This paper deals with Natural Healing, that cultural practice was important on the border between Mato Grosso and Paraguay until the early 1940s. The aim of this paper was bound so as to focus on the analysis of Nha Chalo's practices. She was maybe the most emblematic character among the frontier healers. The gathering of empirical data was restrained to Hélio*

¹ Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável pela Universidade Anhanguera Uniderp, Campo Grande, MS, Brasil. E-mail: amanda.ganassin@gmail.com

² Doutor em Pedagogia pela Universidade Estadual de Campinas. Pesquisador do Instituto Cultural Gilberto Luiz Alves. E-mail: gilbertoalves9@uol.com.br

³ Doutora em Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável pela Universidade Anhanguera Uniderp, Campo Grande, MS, Brasil. E-mail: mayra_dmartello@hotmail.com

⁴ Doutora em Química pela Universidade Estadual de Maringá. Professora Adjunto I da Universidade Anhanguera-Uniderp, Campo Grande, MS, Brasil. E-mail: rosematiasc@gmail.com

Serejo's tales (1912 - 2007) which are available in the following books: 'Carai Ervateiro' and 'Nha Chalo'. Witchcraft fits into empirical medicine, which used herbal resources through teas, bottles, poultices, ointments, purgatives, emetics, in addition to resources such as bloodletting, diets with special foods. It was possible to verify that the procedures adopted by Nha Chalo weren't discretionary or inconsequential. They were rather based on practical knowledge, systematized along centuries and passed along from generation to generation, especially among natives of the 'Guarani' ethnic group. That knowledge relied on good sense, taken in the gramscian sense and the very screening of scientific knowledge, currently available, shows its efficacy through scientific corroboration, displayed as based on scientific evidence.

KEYWORDS: *Guarani ethnic, cultural practices, rustic medicine, medicinal plants.*

Introdução

O objeto deste artigo foi o curandeirismo praticado no sul de Mato Grosso durante o período em que a produção da erva-mate foi hegemônica na economia da região. No caso, não há qualquer conteúdo pejorativo no emprego do termo, esclarecimento necessário pois ao longo do tempo ele ganhou conotações negativas em face do combate realizado por religiões e por corporações dos profissionais da área de saúde.

Sobre o curandeirismo ressalte-se que o emprego de plantas medicinais para o tratamento e cura de doenças é uma prática tão antiga quanto o homem. Tem por base o acúmulo de informações repassadas oralmente através de sucessivas gerações, difundidas por benzedores, curandeiros e xamãs. O consumo de plantas medicinais pelas etnias indígenas no Brasil já ocorria antes da chegada dos portugueses em 1.500 e este uso está associado, em parte, pela ancestralidade destes povos e pela biodiversidade brasileira. Os pajés transmitiam o conhecimento acerca das ervas locais e seus usos foram aprimorados gradativamente a cada geração. Gradualmente, os colonizadores assimilaram os recursos da medicina indígena, incorporando-os em sua própria farmacopeia⁵. Ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, produtos derivados dos diferentes Biomas do país foram amplamente empregados, inclusive, na Europa, alimentando uma lucrativa rede comercial (ROCHA et al., 2015).

As práticas de curandeirismo foram toleradas no Brasil enquanto permanecia reduzido o contingente de profissionais da área de saúde qualificados, em especial nos sertões. Até mesmo a regulamentação oficial expressava essa tolerância, pois, no fundo, havia reconhecimento de que o atendimento aos problemas de saúde dos mais pobres se restringia exclusivamente aos serviços dos curandeiros. Daí autorizações oficiais terem sido emitidas, para além dos profissionais formados, também as parteiras, os sangradores e os curandeiros, mas delimitando precisamente os âmbitos das correspondentes atuações profissionais.

Esse fato é importante para a compreensão da periodização adotada. São levados em conta dois marcos temporais. O primeiro refere-se à concessão dada a Tomás Laranjeira pelo Império para explorar os ervaais fronteiriços em 1882. Em seguida, iniciou-se a ocupação da região, basicamente levada a cabo por força de trabalho trazida do Paraguai. Essa população transportou consigo suas práticas culturais, inclusive as ligadas à saúde. Instaurou-se o curandeirismo no sul de Mato Grosso, reproduzindo o que ocorria no Paraguai. Esse quadro se manteve até a década de 1940, o segundo marco temporal tomado, quando alguns acontecimentos históricos forçaram a superação do curandeirismo.

O primeiro deles, de importância local, refere-se à criação do Território Federal de Ponta Porã em 13 de setembro de 1943. O Relatório de José Alves de Albuquerque, último governador dessa unidade administrativa, foi expressivo ao tratar das mudanças ocorridas na área da saúde no estreito lapso entre 1944 e 1946. A herança do Estado de

⁵ Os jesuítas foram pioneiros na produção de uma farmacopeia brasileira (ROCHA et al., 2015). Além da catequese, atividade primordial, por força do isolamento também se dedicaram ao tratamento e cura de doenças. Elaboraram tratados médicos, inclusive, e atuaram como boticários, médicos e enfermeiros.

GANASSIN, Amanda Rodrigues; MARTELLO, Mayra Duarte; ALVES, Gilberto Luis; MATIAS, Rosemary. Curandeirismo na Fronteira entre Mato Grosso e o Paraguai: 1882-1943. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 34-53, set./dez. 2023.

Mato Grosso ao Território fora extremamente precária, pois legara “apenas um médico” que chefiava “um único posto de higiene instalado em Ponta Porã”. Essa irrisória estrutura de saúde atendia em torno de “100.000” pessoas dispersas numa “área de 101.200 quilômetros quadrados”. Auxiliavam o médico um prático de microscopia e dois guardas sanitários. Com a instalação do Território Federal de Ponta Porã, três anos depois, a região dispunha de doze médicos, um farmacêutico, um laboratorista, cinco auxiliares administrativos, trinta e quatro guardas sanitários, cinco atendentes e cinco serventes (ALBUQUERQUE, 1944/1945/1946). Distribuídos pelos centros de saúde e de higiene recém-implantados nos diversos distritos sanitários, esses médicos potencializavam sua ação sobre toda a área por meio de serviços ambulantes. A presença desses profissionais da saúde restringiu, de fato, o raio de ação dos curandeiros na região.

Convergindo com o aumento da presença de profissionais da saúde na fronteira, em 1940 o Código Penal Brasileiro passara a tratar o curandeirismo como exercício ilegal da medicina e crime contra a saúde pública. Na área da saúde, a legislação determinava que a realização de diagnósticos e a prescrição de tratamentos cabiam exclusivamente ao médico, sob a estreita vigilância do conselho de medicina. O curandeiro passou a ser tratado como impostor e charlatão (BRASIL, 1940; POEL, 2013).

Neste trabalho, o objetivo foi delimitado de forma a centrar-se na análise das práticas de Nhá Chaló, talvez a figura mais emblemática dentre os curandeiros fronteiriços sul-mato-grossense.

Metodologia

O levantamento de dados empíricos cingiu-se aos contos de Hélio Serejo (1912-2007), autor de dezenas de pequenos livros. Sua obra montou expressivo painel das práticas culturais do homem fronteiriço no período em foco. No caso específico do curandeirismo, foram explorados os livros Carai Ervateiro e, sobretudo, Nhá Chaló. O escritor conviveu com essa curandeira por quatro anos, aproximadamente entre meados da década de 1920 e início da década seguinte. Após ter emigrado do Paraguai, ela se empregou como cozinheira na ranchada ervateira de Porto Baunilha, de Francisco Serejo, pai do escritor. Segundo o autor, ouvia com interesse “causos” e “narrativas” de Nhá Chaló. Anotava tudo em seu “cuaderno argentino”⁶. Essa prática transformada em hábito se revelou providencial, pois, conforme reconhecimento do próprio autor, tornou-se fonte para a produção de diversos livros ao longo de sua vida (SEREJO, 1988, p. 14).

⁶ “Caderno de fabricação argentina muito usado nos ervais.” (SEREJO, 1988, p. 62).

Resultados e Discussão

Até a Guerra da Tríplice Aliança, o sul de Mato Grosso sempre teve população rarefeita em vasta área compreendida entre os rios Paraná e Paraguai. Os bandeirantes avassalaram as etnias indígenas estabelecidas na região. No início do século XVII, os guarani foram as principais vítimas. Os sobreviventes empreenderam êxodo em direção ao Sul depois da destruição das quatro missões jesuíticas do Itatim – *San José, De Los Angeles, Nuestra Señora de la Encarnación e Apósteles Pedro e Pablo* –, bem como da cidade hispano-americana de Santiago de Xerez (TRENTO, 2007, p. 43).

Após a Independência do Brasil, a crise da mineração nas Gerais ensejou imigração para o sul de Mato Grosso. Esses mineiros implantaram inúmeros estabelecimentos de criação de gado desde Paranaíba, passando pela região da Vacaria até alcançar a margem direita do Rio Apa. Mas a pecuária extensiva, atividade econômica que fazia uso de pequeno contingente de trabalhadores, manteve a população rarefeita na região (BARBOSA, 2011; ESSELIN, 2011).

Em seguida à Guerra da Tríplice Aliança, já no início da década de 1880, o catarinense Tomás Lorangeira solicitou ao Imperador que lhe outorgasse concessão para explorar os ervais nativos na região fronteiriça. O solicitante já acumulara experiência com a exploração da erva-mate no Paraguai. Comprometeu-se com a importação de recursos para a implantação da empresa de exploração. Comprometeu-se, ainda, com o provimento de força de trabalho para as atividades desenvolvidas em seu estabelecimento. Dando consequência à sua proposta, investiu na transferência de colossal contingente de força de trabalho de origem paraguaia para os ervais do sul de Mato Grosso (CENTENO, 2008).

Esse fato gerou uma mudança de qualidade na região. A população se adensou. *Ranchadas*⁷ se disseminaram pelos ervais nativos. Os mestiços de origem guarani passaram a constituir o grosso da população. Houve quem chegasse a entender essa importação desenfreada de força de trabalho oriunda do Paraguai como um risco ao processo de nacionalização na fronteira sul de Mato Grosso (MELO E SILVA, 1939).

A predominância do elemento guarani representou, também, a incorporação de suas práticas culturais na região. Elas se expressaram, para ilustrar, nos âmbitos da música, com a polca, a guarânia e o chamamé; das festas, a exemplo das comemorativas de Nossa Senhora de Caacupê; e da culinária, com a difusão da chipa, da sopa paraguaia e do tereré.

Em contrapartida, a população espalhada por vasta extensão do sul de Mato Grosso encontrava-se desamparada de recursos para enfrentar a agressividade das relações de trabalho e do ambiente. Grande parte estava atada à empresa exploradora por meio da escravidão por dívidas (CENTENO, 2008), que impedia a evasão e retorno às suas origens. Na imensidão dos ervais não havia acesso a serviços de saúde quando

⁷ “Ranchada – Grupo de pequenos ranchos de capim. Lugar onde se trabalha o mate até o ensacamento.”

GANASSIN, Amanda Rodrigues; MARTELLO, Mayra Duarte; ALVES, Gilberto Luis; MATIAS, Rosemary. Curandeirismo na Fronteira entre Mato Grosso e o Paraguai: 1882-1943. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 34-53, set./dez. 2023.

ocorriam acidentes com ofídios, fraturas ou outras doenças. Raros médicos pontificavam em Campanário, sede da empresa exploradora do mate, ou em Ponta Porã.

Quando atingidos por algum mal, a alternativa dos viventes era apelar, quase sempre, a curandeiros que perambulavam pelas ranchadas ervateiras. Alguns ganharam notoriedade. A literatura regional celebrou-os. Hélio Serejo, como já foi acentuado, escreveu uma densa obra sobre esse período hegemônico pela exploração da erva-mate na fronteira. Seus contos, em especial, são ricas fontes para colocar o estudioso ou o leitor curioso em contato com as práticas culturais dos habitantes locais.

Em Carai Ervateiro (SEREJO, 1990, p. 70-71), por exemplo, fala do curandeiro Ermínio Guadalupe, o *Lupe*, que sempre trazia em seu alforje ervas, raízes, ramos e frutos. Nos tratamentos, resumia-se a ministrar seus produtos aos doentes. Herdara a habilidade de seus antepassados paraguaios e servia aos necessitados sem cobrar pelos seus serviços. Granjeou o respeito de muitos.

Mas, entre todos os curandeiros, ganhou destaque Nhá Chaló. Mereceu um livro especial de Serejo (1988) sobre a filha de ervateiros no Paraguai, aprendeu a fazer de tudo nas ranchadas de seu país. Jamais casou-se. Era esquia e quieta. Perdeu os genitores muito jovem, o pai picado por uma jararaca e a mãe por complicações pós-parto. Tornou-se a segunda mãe de seu irmão ainda bebê. Foi de desvelo sua relação com o jovem. Dedicou-se, também, aos cuidados para com o próximo. Em seu “surrão de couro” guardava “folhas, raízes, frutos, cascas, brotos, barãos, pó, batatas, palmas, óleo, graxa, vinho, cipó, bagaço, sementes e resinas”, remédios necessários à cura dos enfermos que a procuravam.

Ao chegar a Mato Grosso, Nhá Chaló (figura 1) empregou-se como cozinheira na ranchada de Porto Baunilha, administrada por Francisco Serejo, pai do escritor. Fazia-se acompanhar do irmão mais jovem e já era celebrada como “profunda conhecedora da miraculosa medicina crioula” (SEREJO, 1988, p. 7). Seu irmão, com o passar do tempo, tornou-se importante auxiliar e desenvolveu habilidades como massagista. Quando enfermidades atingiam viventes dos arredores, ambos se dispunham a atendê-los prontamente sem nada cobrar por seus serviços.

Faz-se necessário esclarecer, no caso dos ervais de Mato Grosso, que as práticas de curandeirismo resultaram, inclusive, da simbiose entre o catolicismo praticado por colonizadores espanhóis e os rituais e crenças indígenas de origem guarani. A própria experiência encetada pelas reduções jesuíticas favoreceu essa simbiose. Os curandeiros eram todos mestiços, como a maioria dos habitantes nos ervais. Era incomum a presença de negros na região, o que permite deduzir ter sido nula a influência africana nas práticas fronteiriças de curandeirismo.

Alceu Maynard Araújo (1967, p. 112-114) compreendeu tais práticas dentro do que denominou “medicina rústica”⁸. E considerou mais apropriado o termo rústico, pois “relativo ou próprio do campo”, ao contrário de outras expressões como “medicina popular”. Além de definir a medicina rústica como “o conjunto de técnicas, de fórmulas, de

⁸ Segundo Maynard Araújo, a expressão medicina popular “dá a impressão de que é a medicina científica que decaiu, que se tornou plebéia” (ARAÚJO, 1967, p. 112).

remédios, de gestos que o morador da região estudada lança mão para o restabelecimento de sua saúde ou prevenção de doenças.”

Figura 1 – Imagem curandeira Nhá Chaló



Fonte: Serejo, 1988.

Araújo (1967, p.1967) classificou entre as manifestações da medicina como: rústica, mágica, religiosa e empírica. Alertou para o fato de que os limites entre elas nem sempre são estanques. No caso da medicina mágica predominam a “benzedura”, as “simpatias” e as práticas da “profilaxia mágica” (patuá, amuleto, santinho e talismã, por exemplo) e do “catolicismo brasileiro” (promessa, romaria e novena, para efeito de ilustração). Quanto à medicina religiosa, restringe-se às práticas de religiões de origem africana, como o candomblé, e se realiza por meio de “adivinhação simbólica”, de “procura da divindade ofendida para homenageá-la” e da “terapêutica ritual”. O curandeirismo na fronteira sul de Mato Grosso, objeto deste trabalho, enquadra-se na medicina empírica. Teve como agentes ou “oficiais”, o “doutor em raízes”, os “entendidos” ou “os mais velhos”, que usavam recursos fitoterápicos por meio de chás, garrafadas, cataplasmas, unguentos, purgantes, vomitórios e suadouros. Também utilizavam recursos como sangrias, gorduras, dietas com leite e comidas especiais. Esses foram recursos usados por Nhá Chaló e por meio deles a curandeira se notabilizou. A seguir, são listados todos os casos de atendimentos realizados por Nhá Chaló segundo o livro de Hélio Serejo.

O Que Serejo Conta De Nhá Chaló

Diversos “causos” de atendimentos realizados por Nhá Chaló foram desfiados no livro homônimo de Hélio Serejo. O primeiro deles teve como vítima o próprio autor. Ainda jovem, em certa oportunidade, um galho despençou do alto de uma árvore e o atingiu gravemente na cabeça. Imediatamente, a curandeira recomendou ao capataz da ranchada, Felipe Benitez, que o acidentado fosse posicionado de “cabeça para baixo”. Seria necessário “que o sangue não ficasse parado no lugar golpeado”, segundo sua justificativa. Durante a longa recuperação o ferimento foi tratado com “graxa de sucuri”, aplicada “levemente morna” pelas “mãos santas” de Nhá Chaló (SEREJO, 1988, p. 10). Mais tarde, sabedor do ocorrido, um médico em Guaíra reconheceu que o jovem se salvara devido aos cuidados e procedimentos adotados por Nhá Chaló.

A seguir, são listados todos os casos de atendimentos realizados por Nhá Chaló, segundo o livro de Hélio Serejo. Nos subtítulos foram preservadas as denominações conferidas pelo autor.

Nhá Livrada

Nhá Livrada era uma mulher de origem paraguaia, muito ativa na direção de uma ranchada edificada com muito sacrifício em região erma. Enamorou-se de um patrício mais jovem quando já entrara pelos cinquenta anos. Casou-se e, inesperadamente, descobriu-se grávida. Foi uma “gravidez de tormento”, acompanhada por “dores terríveis”. Todos na ranchada preocuparam-se pela idade da mulher. Aproximando-se o momento do parto, providencialmente Nhá Chaló estava passando pelo local. Dispôs-se a ajudar. Aprendera o ofício com a mãe que morrera de “febre violenta”, decorrente de complicações pós-parto. A curandeira sabia diagnosticar a postura do bebê no útero da mãe e reposicioná-lo quando necessário, dominava as massagens adequadas para colocar a parturiente em posição favorável ao nascimento da criança e orientava a mãe sobre os exercícios necessários no momento do “apronto”. A preocupação de todos aumentou quando, passadas horas, a mãe praticamente desfalecida já não reagia. Nhá Chaló comunicou ao companheiro de Nhá Livrada que a alternativa seria retirar a criança com suas próprias mãos. A operação, por certo, poderia causar danos tanto à mãe quanto à criança. Autorizada, depois de esterilizar as mãos untou-as com “banha de sucuri”. A criança nasceu saudável. Depois da higiene, a mãe começou um lento processo de recuperação. Seguiram-se “massagens pelo corpo inteiro, principalmente no coração, o álcool bendito no nariz, a flexão dos braços e o chazinho de erva do parto”. Curativos eram realizados “no mínimo três vezes ao dia”. O irmão de Nhá Chaló buscou “*jujos*”⁹ no campo, “planta com a qual se fazia curativos milagrosos, tirando a dor e auxiliando a cicatrização”. Nhá Livrada, depois de “quarenta dias conseguiu sentar na beirada da cama”, mas não

⁹ As plantas medicinais eram chamadas *jujos* localmente. Muitas famílias fronteiriças as plantavam em cercados, em jardins ou as colhiam nos campos nativos ou à beira dos cursos d’água.

GANASSIN, Amanda Rodrigues; MARTELLO, Mayra Duarte; ALVES, Gilberto Luis; MATIAS, Rosemary. Curandeirismo na Fronteira entre Mato Grosso e o Paraguai: 1882-1943. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 34-53, set./dez. 2023.

conseguia levantar-se em decorrência das “dores insuportáveis por dentro”. A ameaça era a de se instaurar um processo de paralisia. Seis meses após, a situação se mantinha. Nhá Chaló conversou com a família, que decidiu levá-la para ter atendimento médico em Guaíra. Nhá Chaló acompanhou-a. O diagnóstico foi pronto: “quebradura dupla na região da bacia e um processo infeccioso uterino”. Os médicos, sabedores do ocorrido, desde o momento pré-parto, “ficaram estarelecidos pelo acerto partorial”. Após cirurgia, sempre acompanhada por Nhá Chaló, Nhá Livrada retornou para sua ranchada e recuperou-se inteiramente (SEREJO, 1988, p. 19-24).

O Purgante

Pedro Livrado era um paraguaio nascido em Vila Encarnación. Bom trabalhador, padecia do mal da antipatia. Nunca conseguiu “criar ambiente de amizade entre a peonada”. Devido ao seu comportamento “rabugento”, passou a ser tratado pelo “apelido desmoralizador” de “Purgante”. Um dia, começou a padecer de um mal que o fez perder o apetite e se debilitar. Já não conseguia comer. Prostrado, emagrecia enquanto o “abdome ia secando cada vez mais”. O dono da ranchada onde trabalhava decidiu enviá-lo para Campanário, a sede da Companhia Mate Laranjeira, onde foi tratado por um médico “conceituado”, o Dr. Joaquim Pereira Teixeira. Não conseguindo diagnosticar o mal que atormentava Livrado, o médico deu-lhe alta. Voltou desenganado para a ranchada. Um casal, ela uma “bugra manquitola” e ele um “paraguaio caçador”, se apiedaram do doente, já entrevado e totalmente dependente. Passaram a cuidar dele. Ambos muito religiosos, lembraram-se de Nhá Livrada e deram “uma prova de amor cristão”. O homem, a pé, saiu em busca da curandeira. Andou em torno de “50 quilômetros” buscando a “paraguaia velha de mãos santas, que conhecia como ninguém as plantas que curavam”. Nhá Chaló se dispôs a ver o doente. Montada em um cavalo emprestado rumou para o local onde ele se encontrava. Seu irmão e o paraguaio seguiram-na a pé pelo mesmo caminho. Ao chegar, imediatamente a curandeira foi ver o paciente (SEREJO, 1988, p. 27-30)

“Apertou-lhe a barriga dezenas de vezes. Movimentou os seus braços e pernas, auscultou o coração demoradamente, examinou os olhos do enfermo, observou a respiração” e concluiu que o paciente precisava, com urgência, de algo que soou cômico para o narrador: o Purgante precisava de um “purgante”. Avisou aos presentes que Livrado, sob o efeito do remédio, “Poderia até morrer, mas era o único recurso” (SEREJO, 1988, p. 31).

O paciente resistiu e no dia seguinte passou a expelir “uma podriqueira terrível” cujo odor incomodava a todos. Em seguida, Nhá Chaló passou a fazer massagem “na barriga do doente”. Era necessário “pôr para fora tudo o que era podre”. Inicialmente, a alimentação se reduziu a “limonada ou laranjada”. A massagem passou a se estender “pelo corpo inteiro com sumo de erva-santa e graxa de sucuri”. Em uma semana o doente já se alimentava com “mingau de trigo”. Depois,

sucessivamente, começou a comer “sopa de macarrão picado” e “caldo de feijão novo”. Dois meses após, Livrado começou a andar (SEREJO, 1988, p. 31-2).

O menino dos olhos brancos

Um garoto de doze anos, filho de casal paraguaio que vivia nos ervais do sul de Mato Grosso, foi acometido de uma doença que o debilitava progressivamente. Sua aparência era desoladora. Fora tomado por uma “brancura” que se intensificava. Era uma “cor esquisita, embaçada”, que causava “espanto”. Levado a Campanário e atendido pelo médico Joaquim Pereira Teixeira, começou a ser tratado no hospital local, mas as “dezenas e dezenas de injeções não produziram efeito algum”. Esgotados os recursos médicos, o menino teve alta e voltou desenganado para a ranchada onde o pai trabalhava. Este, desesperado, acertou as contas com o patrão e, com a esposa e o filho, encetaram retorno ao Paraguai para tentar alguma alternativa de tratamento ao doente na terra natal. Em meio à viagem, quando estavam na “vilota de *Sacarón*”, o “boticário do lugarejo” lembrou-os de Nhá Chaló, a “curandeira de mãos santas”, que estava próxima do local. Com a anuência dos pais, alguém se dispôs a procurar a curandeira. Dois dias depois “ela apeou no vilarejo”. Após o exame do menino, prescreveu inicialmente um “purgante”. O diagnóstico final veio em seguida: “*flaqueza en el sangre*”¹⁰. Ao longo de três meses de tratamento, “Não faltaram *chás* de toda ordem nem *preparado* para lavar os olhos três vezes por dia”. Como complemento, o menino contou com o “reforço” do “especial trigo argentino”, então disseminado em toda a região ervateira. Curado, aos dezenove anos o jovem esteve em Campanário. Ostentava “compleição robusta”. Ao vê-lo, o médico que o atendera sete anos antes exclamou: “Foi um milagre... um verdadeiro milagre” (SEREJO, 1988, p. 43-46).

A mocinha que ia morrendo de febre

Josefa, a Zefa, era uma mocinha que vivia numa “ranchada pobre”. Muito “pudica”, usava sempre “vestidos longos” e “blusas bem fechadas” para cobrir inteiramente o corpo. Era recatada nessa atitude de proteção até mesmo diante das mulheres. Um dia começou a padecer de “febre misteriosa”. Não havia sinais aparentes que pudessem ser associados ao seu mal. Sem sucesso, remédios caseiros e “benzeduras” não haviam sido economizados (SEREJO, 1988, p. 47).

Diante da situação, o último recurso foi apelar por Nhá Chaló. Após três dias, ela chegou à *ranchada* e, imediatamente, foi ver Zefa. Mesmo febril e esgotada, ela poderia revelar constrangimento diante de Nhá Chaló. Sabedora do comportamento da jovem, a curandeira ministrou-lhe um chá de “raiz dormideira”. O produto, como tantos outros, estava

¹⁰ Fraqueza no sangue.

disponível em seu “surrão”. Tendo ingerido o chá, a mocinha dormiu profundamente. Então começou o “exame de corpo inteiro”. Nhá Chaló apalpava diferentes regiões do corpo e, em certo momento, mesmo em “estado comatoso” a mocinha “repuxou, levemente, a perna”. A curandeira precisou retirar a calcinha da jovem pois, por baixo, encontrava-se uma “intumescência” causada por “três bernas formados”. Extraídos por pressão dos dedos em ambas as laterais, a “desinfecção” empregou, inclusive, “creolina fraca”. A febre baixou em seguida. “Dez dias depois, a Zefa era outra”. Suas forças estavam restauradas (SEREJO, 1988, p. 48-49).

O dedo podre do plantador de arroz

O “roceiro” Ayres Medeiros viu o tétano rondar depois de ter um dedão pisado “pelo casco de um burro”. Renitente e “bruto”, o roceiro não procurou atendimento médico em Guáira. O dedo arruinou e começou a exalar mau cheiro. Sob a pressão de amigos procurou Nhá Chaló. Imediatamente a curandeira iniciou o tratamento no dedão de Medeiros. “Graxa de sucuri, sebo de vaca, emplasto de farinha de mandioca e caldo de folhas medicinais triturados formaram a medicação recomendada para o melindroso caso” (SEREJO, 1988, p. 51).

Usando como instrumento uma “navalha cuidadosamente desinfetada”, seguidamente a curandeira retirava as partes podres do dedão do roceiro. Em seguida, aplicava “aquela *massa* meio endurecida de sebo de vaca, graxa de sucuri e várias ervas” que trazia em seu “surrão”. O tecido local foi sendo restaurado e, como assegurara Nhá Chaló, o dedão ficou “bom e sem defeito” (SEREJO, 1988, p. 52).

O corpo que vertia água

Crispim Ayala, um “*barbacuazeiro* qualificado”¹¹, acordou certa manhã doente. Ficou assustado, pois, viu o “forro da cama todo molhado”. De seu “corpo vertia água, uma espécie de suor grosso”. Sempre ostentara vigor físico, mas, em pouco tempo, encontrou-se prostrado. Fez uso de “ervas, folhas e raízes” caseiras sem sucesso algum. Após quarenta dias, muito debilitado, já não conseguia trabalhar. Na ranchada, de início, todos achavam que deveria procurar atendimento médico em Guáira, Campanário, Ponta Porã ou Pedro Juan Caballero¹². Mas, por fim, no “quinto mês de sofrimento” do doente, decidiram chamar Nhá Chaló, a curandeira de “mãos santificadas”, que demonstrou a disposição de sempre para ajudar. Ao chegar, conversou demoradamente com o Ayala. Em seguida, examinou o seu corpo. Seu “parecer” sobre o mal que o afligia foi lacônico: “Tiene enfermedad de hígado”¹³. Do seu “surrão

¹¹ “Barbacuazeiro – Aquêlê que trabalha no barbaquá.” / “Barbaquá – Aparato de forma côncava destinado à moagem da erva.” (SEREJO, 1946, p. 108)

¹² Pedro Juan Caballero, cidade do Paraguai separada de Ponta Porã por uma avenida.

¹³ Tem enfermidade de fígado.

começou a selecionar as plantas” para o tratamento, que se resumiu a “*chá e lavagem corporal diária*”. O “barbacuazeiro” sarou passados três meses. Parou de verter água, recuperou o apetite e passou a ostentar, novamente, o antigo vigor físico (SEREJO, 1988, p. 53-55).

A perna de tacuaruçu

Um trabalhador paraguaio, “*aguatero*”¹⁴ e lenhador, sofreu um acidente no campo quando um galho seco se desprendeu do alto de uma árvore. Um dos pedaços atingiu a sua perna e quebrou-a. Para sorte do ferido, Nhá Chaló encontrava-se nas proximidades. Seriam necessárias “15 horas apenas de bom trote” para encontrá-la. Enquanto alguém tentava estabelecer contato, foi realizado o primeiro socorro, que se resumiu a “massagem leve com emplasto de erva-santa” para aliviar a dor. Quando a curandeira chegou, “a perna era, (...), um inchume só”. Sua preocupação inicial foi a de realizar o “desenxume”. Solicitou, também, que fosse providenciado um “*tacuaruçu maduro*”, do mesmo tamanho da perna do ferido. Alguém limpou os “gomos” internos para que a superfície ficasse “lisa”. Com o “*ajuste*” perfeito em relação ao tamanho, a curandeira começou a ajeitar a perna fraturada nas “duas *calhas*” que tinha em suas mãos. “Uma pressão no pé” permitiu “que as pontas dos ossos se juntassem, com o que a *colagem* ficaria facilitada.” Para que os tecidos não apodrecessem, “a aplicação de graxa de sucuri era constante”. “Ervas esmagadas” complementavam o tratamento. Um “amarrio de *tento sovado*”¹⁵ permitia a retirada das calhas de taquara para os curativos e observações. Dois meses depois, o lenhador já andava com desenvoltura, embora com o apoio de uma muleta. Pouco depois dispensou esse apoio e voltou às suas atividades (SEREJO, 1988, p. 57-58).

Ciência e curandeirismo

Hoje a legislação criminaliza o curandeirismo. As corporações dos profissionais da área da saúde denunciam e tratam os curandeiros como charlatães. Esses fatos reforçam, no âmbito do senso comum, expectativas negativas sobre práticas culturais que foram muito difundidas e importantes no passado.

Este trabalho não pleiteia essas expectativas. Faz-se necessário lembrar que o curandeirismo era a única alternativa com a qual poderiam contar os habitantes que viviam desassistidos por profissionais e estruturas da área de saúde em regiões ermas do interior do Brasil. Foi o que ocorreu, também, na extensa fronteira entre o Brasil e o Paraguai.

Se o senso comum condena os curandeiros no presente, no passado foi no âmbito do senso comum que os curandeiros constituíram uma grande bagagem de conhecimento. Foi uma construção que demandou

¹⁴ “Aguatêro – Carregador de água. Desempenha quase sempre essa tarefa uma pessoa portadora de defeito físico; cristão de idade avançada.” (SEREJO, 1988, p. 61).

¹⁵ “Tento Sovado – Tendo de couro trabalhado até ficar bem macio.” (SEREJO, 1988, p. 65)

séculos e reuniu contribuições de diversas gerações. Por ensaio e erro eles tomaram consciência de relações de causa e efeito no desencadeamento de doenças e descobriram a eficácia de medicamentos que faziam aproveitamento de produtos naturais, tanto da flora quanto da fauna. Suas prescrições não eram arbitrárias, portanto. Os princípios ativos desses produtos naturais atacavam as doenças e recuperavam os enfermos. Daí o prestígio que os curandeiros granjearam.

Essa discussão denota a importância do senso comum, que não é, como muitos imaginam, algo avesso à ciência. Gramsci (1999), ao falar sobre o senso comum, deixou clara a sua limitação, o fato de envolver uma massa de conhecimentos não suficientemente integrada, daí, inclusive, as suas incoerências internas. Contudo, o que é central no senso comum é o *bom senso*, que permite ao homem dele partir para chegar a uma visão integrada do conhecimento, que se expressaria como consciência filosófica.

Logo, vale fazer uma aproximação entre as práticas dos curandeiros e o que é sancionado pela ciência no presente. Vale objetivar o grau de bom senso que se revelava em suas práticas. Nos limites deste artigo, o que se intenta é analisar, na medida do possível, os procedimentos adotados por Nhá Chaló à luz do conhecimento científico contemporâneo. Colocando em foco o tratamento de *Nhá Livrada*, por exemplo, estudos científicos demonstram a correção dos procedimentos adotados por Nhá Chaló. Foi o caso das massagens durante o trabalho de parto, pois elas auxiliam tanto no aumento da dilatação cervical quanto na redução da dor, em decorrência do relaxamento muscular. Tal constatação reforça, inclusive, o interesse dos profissionais em promover o uso de estratégias não invasivas na clínica obstétrica. A massagem, no sistema circulatório sanguíneo e linfático é usada, sobretudo, para melhorar a perfusão dos vasos superficiais e profundos. No sistema musculoesquelético atua minimizando a tensão e o espasmo, induzindo ao relaxamento. Ela contribui para liberar as aderências e fibroses formadas pelo tecido cicatricial após uma lesão muscular e promover a drenagem de substâncias tóxicas ao organismo.

Nhá Chaló usou em diversos casos as gorduras animais, reproduzindo prática comum na zooterapia tradicional da América do Sul. A gordura da serpente sucuri foi uma delas. Extraída de uma espécie abundante na região de Mato Grosso do Sul, a *Helicops leopardinus* (Colubridae: Hydropsini), seu uso medicinal tem sido corrente no continente. A literatura produzida sugere que a eficácia de gordura animal, em especial pela presença de ácidos graxos, está relacionada aos processos bioquímicos de cicatrização e como emolientes (ÁVILA; FERREIRA; ARRUDA, 2006). No caso de Nhá Livrada, a gordura da sucuri foi usada para facilitar a retirada da criança, ação emoliente, e, após o parto traumático, para exercer ação cicatrizante.

No caso de Pedro Livrado, não há indicação das substâncias contidas no purgante que lhe foi ministrado. Rocha et al. (2015), ao relacionarem diversos produtos medicinais utilizados com função purgativa pelos índios guaranis na fronteira, dá pistas sobre possíveis alternativas utilizadas por Nhá Chaló. São eles a seiva da *Allamanda*

cattarctica L. conhecida como Alamanda-amarela, a resina da *Aloe arborescens* Mill, as folhas de Capim-Cidreira *Cyperus sesquiflorus* (Torr.) Mattf. & Kük., as folhas da *Euphorbia* sp, da *Erythroxylum* sp, da *Ilex dumosa* (Caúna) var. *dumosa* R., os frutos da *Lagenaria* sp, a raiz da *Pisonia aculeata* L., tendo seu nome popular espora-de-galo, a raiz da Guaimbê é dado o nome popular da espécie *Philodendron bipinnatifidum* Schott, as folhas do Cedro ou *Trichilia elegans* A. Juss. e os frutos da *Xanthium cavanillesii* Schouw (Carrapicho).

A massagem abdominal, método terapêutico com longa história na medicina, foi adequadamente usada por Nhá Chaló no tratamento da constipação intestinal. É um procedimento que aumenta os movimentos peristálticos do corpo humano. A massagem no trato digestivo intensifica o peristaltismo abdominal, ocasionando um efeito mecânico e reflexivo das vísceras. A passagem dos alimentos e dos nutrientes pelo sistema digestivo é acelerada, o que leva à redução da dor e da constipação. A massagem abdominal é um método que saiu da esfera do conhecimento popular e hoje, devido a estudos baseados em evidências, faz parte esfera científica, sendo utilizada como prescrição não medicamentosa (DEHGHAN et al., 2018).

Na alimentação de Pedro Livrado, o uso da limonada e da laranja, ricas em vitamina C e ácido cítrico, auxiliou na estabilização rápida do pH dos líquidos corporais, gerando energia no organismo do paciente. Outro aspecto importante é que devido a essa alteração do pH dos líquidos corporais, é necessário um aumento da filtração glomerular, para realizara o equilíbrio do pH – isto auxiliará na eliminação das toxinas produzidas pelo processo inflamatório e infeccioso.

Práticas alimentares que fazem uso de arroz, feijão, macarrão e mingaus, muito exploradas por Nhá Chaló, são importantes enquanto fontes energéticas, adequadas tanto à superação de doenças quanto à manutenção da saúde. O trigo ou os produtos à base de trigo, em especial, foram muito usados por ela e fazem parte da nutrição da população global. De acordo com o Food and Agriculture Organization (FAO) das Nações Unidas, cereais, principalmente o trigo e o arroz, fornecem quase 50% da energia alimentar para a população humana. A fibra presente na parte externa dos grãos, denominada “farelo”, cerca de 56%, tem uso e os efeitos sobre a constipação, a doença diverticular, o câncer de cólon, o diabetes mellitus e a arteriosclerose, o melhoramento do trânsito gastrointestinal, o aumento da microbiota intestinal benéfica, a redução do nível de colesterol e a estabilização do nível de açúcar no sangue. O conteúdo de proteína dos grãos de trigo varia entre 9% e 14%. Os grãos contêm entre 1,5% e 2,5% de lipídios. O conteúdo de minerais, potássio, fósforo, magnésio, cálcio, ferro, manganês, zinco, cobre oligoelementos e selênio, nos grãos inteiros é de cerca de 2g/100g, importantes para auxiliar no funcionamento do organismo. O trigo é também fonte de vitaminas, especialmente dos grupos B e E (WIESER; KOEHLER; SCHERF, 2020).

A doença do *Menino de Olhos Brancos* parece estar associada à síndrome da Larva Migrans ocular (LMO) ou Toxocaríase ocular e a Larva Migrans Visceral (LMV). Em humanos é ocasionada pela ingestão de larvas

da espécie *Toxocara* sp, que são helmintos ascarídeos animais que amadurecem no solo e infectam cães e gatos. Seres humanos podem acidentalmente ingerir ovos no solo contaminado com fezes de animais infectados ou podem ingerir hospedeiros transferidos infectados malcozidos (p. ex., coelhos). A LMO normalmente é unilateral e não tem manifestações sistêmicas, suas lesões consistem principalmente em reações inflamatórias granulomatosas resultando em uveíte e/ou coriorretinite. Já a LMV consiste em febre, anorexia, hepatoesplenomegalia, exantema, pneumonite e sintomas asmáticos, dependendo dos órgãos afetados. No caso relatado, há semelhança de sintomas e probabilidade do paciente ter sido infestado com larvas do *Toxocara* sp. (ZIBAEI et al., 2022).

Para muitas doenças, os curandeiros prescreviam erva-santa. Ela era indicada, sobretudo, para “feridas, catarros, além de doenças da cabeça, estômago e asmáticos”. Nhá Chaló utilizou muitas vezes um macerado de erva-santa com graxa de sucuri. Esta agiria como cicatrizante e emoliente. Ao mesmo tempo, os ácidos graxos de sua composição contribuiriam para aumentar a absorção da erva-santa pelo tecido tegumentar à circulação sanguínea. Os ácidos graxos promovem a permeação percutânea de substâncias químicas.

Existem relatos de algumas plantas comumente chamadas de erva-santa, tais como, *Baccharis vulvenaria*, *Baccharis illinita* e *Chenopodium ambrosioides*. Através de estudos realizados sobre as características de distribuições geográficas, etnobotânicas e etnofarmacológicas, gerou-se a hipótese que a curandeira utilizava *Baccharis illinita*. Essa espécie é também conhecida como “erva milagrosa” como relatos do livro, está distribuída principalmente no cerrado nas regiões do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul (REFLORA, 2023). É amplamente utilizada na medicina popular por suas propriedades anti-inflamatórias, cicatrizantes da pele e mucosas, antiinfeciosas, bem como por sua ação protetora contra úlceras estomacais. A formulação o mais utilizado é o chá obtido das folhas e caules. O pó obtido de folhas maceradas e secas é amplamente utilizado para a cicatrização de feridas cutâneas (ABAD e BERMEJO, 2007).

A erva-mate *Ilex paraguariensis* A. St.-Hil. foi outra planta medicinal muito utilizada pelos Mbyá-Guarani na região, como bebida considerada estimulante pela presença dos alcaloides. A planta é conhecida popularmente como “yerba mate, erva mate, mate, chá paraguaio, chá San Bartolomé, chá jesuíta, ka'há em guarani”. O seu consumo auxilia na purificação do corpo e, principalmente, no aumento da resistência orgânica. A erva-mate contém carboidratos, proteínas, sais minerais, vitaminas, e contém flavonoides com propriedades antioxidantes (DELLACASSA et al., 2007). Presente no ambiente regional, seu emprego era comum entre os curandeiros. Com certeza, era um componente disponível no surrão de couro de Nhá Chaló.

No caso da *Mocinha que ia morrendo de febre*, a Zefa, foi usada a *dormideira* como agente sedativo para a realização do diagnóstico de Nhá Chaló. Algumas plantas pertencentes à família Fabaceae, gênero *Mimosa* sp, são popularmente conhecidas como dormideiras. Usadas há muito tempo por indígenas, ainda são amplamente empregadas. Essas plantas

podem ser encontradas em desde florestas, áreas abertas de savanas, campos e caatingas. Sua maior diversidade ocorre na América do Sul, que abrange o Brasil, o Paraguai, o Uruguai e a Argentina. Esse gênero tem diversas aplicações e algumas espécies, como a utilizada por Nhá Chaló, apresentam efeito sedativo (DE DAVID; PASA, 2015; SILVA et al., 2020).

Zefa havia contraído uma miíase, afecção causada pela presença de larvas de moscas em órgãos e/ou tecidos do homem ou de outros animais vertebrados, popularmente conhecida como “bicheira” e “berne”. As principais moscas causadoras da miíase humana são *Cochliomyia hominivorax* (Coquerel, 1858) (Diptera: Calliphoridae), comumente conhecida como mosca varejeira, e *Dermatobia hominis* (Diptera: Oestridae. Linnaeus, 1718) espécie referida no senso comum como mosca berneira. Ela deposita de 20 a 400 ovos nas bordas de arranhões e feridas. Nutre-se de tecidos vivos ou mortos do hospedeiro, de suas substâncias corporais líquidas ou do alimento por ele ingerido, desenvolvendo-se como parasita. Foram descritas ocorrências no couro cabeludo, na conjuntiva, na língua, na pele do pênis e na região vulvar (CANSI et al., 2012).

No tratamento de Zefa, Nhá Chaló também usou creolina diluída em água, provavelmente por ser um agente asfixiante para as larvas. É importante relatar a sua toxicidade, caracterizada por dor, vermelhidão e queimaduras na pele. A toxidade sistêmica pode gerar transtornos mentais, arritmias cardíacas, aumento das transaminases. Daí o porquê de, no uso tópico em soluções de 2% a 4% em água. No caso das bicheiras, o tratamento pode ser iniciado com duas gotas, que podem ser aumentadas proporcionalmente à área afetada – este uso já é de conhecimento popular.

Quanto ao barbaquazeiro Crispim Ayala, possivelmente foi infectado pelo parasita do gênero *Plasmodium* sp, que é transmitido para humanos pela picada de fêmeas infectadas dos mosquito *Anopheles* (mosquito-prego), que ocasiona a malária, também chamada de maleita, impaludismo, paludismo e febre terçã ou quartã. O mosquito-prego vive em regiões de clima tropical e subtropical, é abundante nos horários crepusculares, ao entardecer e ao amanhecer. Os principais sintomas são calafrios com tremores, seguidos de febre, podendo ocorrer dores de cabeça e no corpo, enjoo e cansaço. Existe um tipo de *Plasmodim* que causa sintomas mais severos, tais como delírio, confusão, convulsões, coma, problemas graves de respiração, insuficiência renal, diarreia, podendo levar a óbito. Locais insalubres aumentam a infestação de mosquitos (CAMARGO, 2003; CENTENO, 2009).

Sobre o lenhador que teve a perna fraturada no campo, o procedimento inicial foi o de fazer leve massagem no local e aplicar emplasto de erva-santa visando aliviar a dor. Há reconhecimento de que a massagem reduz significativamente a percepção subjetiva de dor e o edema muscular, além de acelerar a recuperação. Sobre a erva-santa, foi relatado anteriormente, sobre o uso tópico na cicatrização de feridas cutâneas. O uso do taquaruçu, maduro foi providencial para imobilizar a perna fraturada, enquanto a aplicação da graxa de sucuri intentou desenvolver ação emoliente e cicatrizante.

Considerações Finais

Em síntese, os estudos referentes ao curandeirismo na fronteira entre Mato Grosso e o Paraguai evidenciam que suas práticas se disseminaram na região entre 1882, quando se iniciou sua ocupação, e 1940. Determinante desse fato foi a inexistência de serviços e profissionais da área de saúde nesse território. A população, basicamente formada por trabalhadores mestiços da etnia guarani, encontrava-se desassistida. Somente com a criação do Território Federal de Ponta Porã, em 1943, é que médicos, enfermeiros, dentistas e técnicos da área passaram a ser contratados, mudando o quadro da oferta de serviços de saúde no espaço ervateiro. Ao mesmo tempo, em 1940, legislação em âmbito nacional enquadrava o curandeirismo como prática ilegal iniciando-se a sua repressão. Desde então, as corporações de profissionais da área de saúde e as políticas públicas de saúde passaram a qualificar o curandeirismo como charlatanismo. A propaganda que cercou esse tipo de abordagem fez com que se perdesse o conteúdo positivo e necessário dessa prática cultural em época anterior.

Ao eleger as práticas de Nhá Chaló como eixo da discussão realizada, foi possível verificar que os procedimentos que adotava não eram arbitrários nem inconsequentes. Baseavam-se em uma extensa gama de conhecimentos práticos, sistematizados ao longo de séculos e repassados de geração para geração, especialmente entre indígenas da etnia guarani. Calcavam-se no bom senso, tomado no sentido gramsciano, e o próprio crivo do conhecimento científico, hoje disponível, evidencia sua eficácia.

Referências bibliográficas

ABAD, Maria José; BERMEJO, Paulina. *Baccharis* (Compositae): a review update. **Arkivoc**, Estados Unidos da América, v. 7, n. 7, p. 76-96, 2007. Disponível em: <http://pdf.lookchemmall.com/pdf/21/8c64af3b-6d4c-4c82-846f-b318fc334a9e.pdf>

ALBUQUERQUE, José Alves. de. **Relatório Apresentado ao Exmo. Sr. Presidente da República, pelo Governador Dr. ...** Ponta Porã: Território Federal de Ponta Porã, 1944/1945/1946. 198p.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional: Ritos, Sabença, Linguagem, Artes e Técnicas**. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1967. v. 3. p. 112-116.

ÁVILA, Robson W.; FERREIRA, Vanda L.; ARRUDA, Janaína A. O. Natural history of the South American water snake *Helicops leopardinus* (Colubridae: Hydropsini) in the Pantanal, central Brazil. **Journal of Herpetology**, Universidade Schreiner, Estados Unidos da América, v. 40, n. 2, p. 274-279, 2006. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1670/113-05N.1>

BARBOSA. Emílio Garcia. **Os Barbosas em Mato Grosso; Panoramas do sul de Mato Grosso; Esboço Histórico e Divagações sobre Campo Grande**. 2ed. Campo Grande, MS: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2011. 255 p.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto-Lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Código Penal**. Rio de Janeiro: Diário Oficial da União, 1940.

CAMARGO, Erney Plessmann. Malária, maleita, paludismo. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 26-29, 2003. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v55n1/14850.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2022.

CANSI, Edison Rogerio; ATAÍDE, Hélio Spindola de; DEMO, Caroline; GURGEL-CONÇALVES, Rodrigo; PUJOL-LUZ, José. Roberto. As míases no imaginário de uma população rural no município de Formosa (Goiás), Brasil. **Biotemas**, Florianópolis, Santa Catarina, v. 25, n. 4, p. 249-258, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7925.2012v25n4p249>

CENTENO, Carla Villamaina. A Fronteira como Domínio da Violência: reportagens sobre o sul de Mato Grosso (1932). **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, São Paulo, n. 39, p. 139 – 157, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/5839/4190>. Acesso em: 21 dez. 2022.

CENTENO, Carla Villamaina. **Educação e Trabalho na Fronteira de Mato Grosso: Estudo Histórico sobre o Trabalho Ervateiro (1870-1930)**. Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2008. 207p.

DE DAVID, Margô; PASA, Maria Corette. As plantas medicinais e a etnobotânica em Várzea Grande, MT, Brasil. **Interações**. Campo Grande, v. 16, n. 1, p. 97-108, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1518-70122015108>

DEHGHAN, Mahagha; POOR, Amanollah Fatehi; MEHDIPOOR, Roghayey; AHMADINEJAD, Mehdi. Does abdominal massage improve gastrointestinal functions of intensive care patients with an endotracheal tube?: a randomized clinical trial. **Complementary therapies in clinical practice**, v. 30, p. 122-128, 2018. Disponível em: [10.1016/j.ctcp.2017.12.018](https://doi.org/10.1016/j.ctcp.2017.12.018)

DELLACASSA, Eduardo; CESIO, V.; VAZQUEZ, Alvaro, ECHEVERRY, S.; SOULE, S. MENÉNDEZ, P.; FERREIRA, Fernando; HEINZEN, H. Yerba mate. Historia, uso y propiedades. **Revista de la Asociación de Química y Farmacia del Uruguay**, Montevideu, Uruguai, v. 51, p. 16-20, 2007.

ESSELIN, Paulo Marcos. **A Pecuária Bovina no Processo de Ocupação e Desenvolvimento Econômico do Pantanal Sul-mato-grossense: 1830-1910**. Dourados, MS: Editora UFGD, 2011. 358p.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**: Introdução ao Estudo da Filosofia; A Filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1. 494 p.

MELO E SILVA, José. **Fronteiras Guaranis**: com um Estudo sobre o Idioma Guaraní ou Avañe-e. São Paulo: Imprensa Metodista, 1939. 335p.

POEL, Francisco Van Der. (Frei Chico). **Dicionário de Religiosidade Popular**: Cultura e Religião no Brasil. Curitiba, PR: Nossa Cultura, 2013. p.1150.

REFLORA. **Flora e funga do Brasil**. Disponível em: <https://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/listaBrasil/PrincipalUC/PrincipalUC.do#CondicaoTaxonCP>>. Acesso em 26 jun. 2023.

ROCHA, Francisco Angelo Gurgel da; ARAÚJO, Magnólia Fernandes Florêncio de; COSTA, Nilma Dias Leão; SILVA, Roberto Pereira. O Uso terapêutico da flora na história mundial. **Holos**, Natal, Rio Grande do Norte, v. 1, n. 31, p. 49-61, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.15628/holos.2015.2492>>. Acesso em 22 dez. 2022.

SEREJO, Hélio. **Carai Ervateiro**. Tupi Paulista, SP: Gráfica e Editora Versiprosa, 1990.

SEREJO, Hélio. **Nhá Chaló**: a mais Famosa Curandeira e Parteira dos Ervais de Mato Grosso do Sul. Tupi Paulista, SP: Editora Versiprosa, 1988.

SILVA, Stéphanie Aguiar de Negreiros Matos; BARROS, Ayslan Batista; SOUZA, Jessica Maria Teles; MOURA, Andréa Felinto; ARAÚJO, Aline Rodrigues; MENDES, Maria Gabriela Araújo; DABOIT, Tatiane Caroline; SILVA, Durcilene Alves da; ARAÚJO, Ana Jérsia; MARINHO FILHO, José Delano Barreto.. Phytochemical and biological prospection of *Mimosa* genus plants extracts from Brazilian northeast. **Phytochemistry Letters**, Netherlands, n. 1, v. 39, p. 173–181, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.phytol.2020.08.010>

GANASSIN, Amanda Rodrigues; MARTELLO, Mayra Duarte; ALVES, Gilberto Luis; MATIAS, Rosemary. Curandeirismo na Fronteira entre Mato Grosso e o Paraguai: 1882-1943. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 34-53, set./dez. 2023.

TRENTO, Paula Alves. **El Paraiso en el Paraguay: Reducciones Jesuiticas**. Assunção: Editorial Parroquia San Rafael, 2007. 284p.

WIESER, Herbert; KOEHLER, Peter; SCHERF, Katharina A. Wheat - An Exceptional Crop: Botanical Features, Chemistry, Utilization, Nutritional and Health Aspects. In: **Nutritional value of wheat**. Amsterdã: Woodhead Publishing, 2020. p.133–148.

ZIBAEI, Mohammad; MAHDAVI, Sadat Mahdavi; FIROOZEH, Firoozeh; HASANI, Hamidreza; BAHADORY, Saeed. Ocular Toxocariasis Associated with Blurred Vision and Visual Impairment: Report of Four Cases. **Iranian Journal of Parasitology**, Tehran, Iran, v. 17, n. 1, p. 118, 2022. Disponível em: <<http://ijpa.tums.ac.ir>>. Acesso em 26 jun. 2023.

Recebido em: 01/08/2023 * Aprovado em: 27/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

DESAFIOS PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR NAS TERRAS INDÍGENAS, A PARTIR DO OLHAR DE PROFESSORES E CRIANÇAS INDÍGENAS TICUNA, NAS ESCOLAS DA FRONTEIRA BRASIL-COLÔMBIA

MAURICIO CAVIEDES¹

UFBA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6268-3837>

RESUMO: *O artigo explica que harmonizar o valor dos conhecimentos indígenas com os conteúdos chamados de “universais” continua a ser um desafio da educação escolar indígena, embora organizações indígenas tenham alcançado grandes avanços para incorporar conhecimentos indígenas nos currículos. Para sustentar essa hipótese, o artigo apresenta entrevistas de professores indígenas Ticuna e narrações de crianças Ticuna recolhidas por meio de trabalhos de campo realizados entre 2016 e 2018. Estes materiais foram analisados por meio de estruturas da linguagem. Para entender esse desafio, retoma a literatura antropológica sobre o papel da escola na relação entre a sociedade nacional (brasileira ou colombiana) e o povo Ticuna, na tríplice fronteira amazônica do rio Solimões (Brasil) e o Amazonas (Colômbia e Peru).*

PALAVRAS-CHAVE: *Antropologia e educação, etnologia indígena, fronteira Amazônica, Brasil, Colômbia, Ticuna.*

ABSTRACT: *This article illustrates the need to balance indigenous knowledge and official school contents. The article suggests indigenous schools struggle to find said balance, in spite of achievements made by indigenous organizations. Although indigenous knowledge is part of the curriculum in indigenous schools, it still does not have the same weight as contents considered “universal”. To present this hypothesis, the article offers data gathered between 2016 and 2018 from various interviews with school teachers and narratives written by indigenous children in Ticuna territory. The study of said materials focused on language structures. To understand the need for balance between indigenous knowledge and official school contents, this article finds inspiration in the current literature on the relation between (Brazilian and Colombian) national societies and the Ticuna people in the Brazilian-Colombian-Peruvian amazonian frontier.*

KEYWORDS: *Anthropology and education, ethnology, Amazonian frontier, Brazil, Colombia, Ticuna.*

¹ Professor Visitante do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. E-mail: mauriciocaviedes2009@gmail.com

Introdução: o que as lutas indígenas já conseguiram e o que a etnografia pode acrescentar

Este artigo busca esclarecer a importância do estudo da desigualdade entre o ensino dos conhecimentos indígenas e os conhecimentos escolares oficiais estabelecidos em cada nação. Para explicar essa desigualdade, utiliza o exemplo da educação escolar indígena na fronteira Brasil-Colômbia, nas cidades de Leticia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil), localizadas de forma adjacente, à beira do rio Amazonas, também chamado, no Brasil, de Alto Solimões. O artigo busca demonstrar essa desigualdade por meio de exemplos trazidos da comparação entre experiências narradas por professores indígenas e crianças do povo Ticuna, nessa região. O artigo sintetiza os resultados do trabalho de campo realizado entre 2016 e 2018 nas aldeias indígenas Ticuna ao redor das cidades de Tabatinga e Leticia. O trabalho de campo realizado na cidade de Tabatinga (Brasil), focalizou em observações etnográficas e entrevistas com professores Ticuna nas escolas Almirante Tamandaré e Oi Tchurune, dos bairros Umariçu I e II. O trabalho de campo realizado na cidade de Leticia (Colômbia) teve como objetivo recolher narrações das crianças indígenas Ticuna, na comunidade de *San Antônio* de los Lagos, terra indígena dentro da área municipal do *departamento* de Amazonas, na Colômbia. As narrações das crianças da comunidade de *San Antônio* foram escritas por crianças entre 6 e 11 anos de idade, em oficinas realizadas com acompanhamento dos professores do colégio *Francisco José de Caldas* da comunidade.

As lutas indígenas do século XX e XXI no Brasil e na Colômbia resultaram em maior acesso dos povos indígenas na educação escolar, mas também em maior influência sobre a educação escolar para garantir os seus direitos históricos. As mudanças na educação indígena da Colômbia e do Brasil são exemplos específicos com semelhanças nas lutas indígenas de outros países das Américas. As lutas indígenas no continente transformaram a escola, trazida nos seus territórios para lhes impor os costumes e leis das atuais nações do continente, em um instrumento dos próprios povos indígenas para garantir os seus direitos. Essa transformação da escola exige ainda equilibrar a importância de saberes, conhecimentos e conteúdos curriculares. Este artigo se pergunta quais são os passos que os povos indígenas já deram nessa direção e como esses esforços podem ser aprimorados na construção da educação escolar indígena.

O artigo sugere que a trajetória profissional e política dos professores e professoras reflete o percurso das lutas indígenas para tomar o controle da educação, e que as narrações das crianças indígenas ao redor da escola refletem os desafios dessa luta. Em outras palavras, o artigo descreve a dificuldade de resolver, por meio da prática e do currículo, uma desigualdade histórica entre conhecimentos legitimados oficialmente pelos ministérios de educação nacionais e conhecimentos indígenas. Para aprofundar no debate, analisa as narrações de crianças indígenas ao redor da escola e as trajetórias pessoais de professores

indígenas como o reflexo de uma luta social que busca equilibrar conhecimentos indígenas e conhecimentos “oficiais”.

Em outras palavras, este artigo apresenta as narrações de professores e as narrações de crianças indígenas como uma metáfora da luta histórica pelo equilíbrio entre esses conhecimentos nas nossas sociedades. Neste sentido, a partir da análise de narrações, o principal propósito do artigo é refletir, com exemplos específicos, sobre o desequilíbrio político entre conhecimentos indígenas e conhecimentos oficiais.

O artigo a seguir apresenta primeiro os mais importantes debates ao redor das políticas da educação indígena, salientando os fatos mais importantes no Brasil e na Colômbia. Uma descrição detalhada da literatura seria impossível aqui, mas a apresentação do contexto do desenvolvimento das políticas de educação indígena pode esclarecer os seus atuais desafios.

Em segundo lugar, o artigo introduz o contexto do povo Ticuna no Brasil e na Colômbia e as condições do trabalho de campo cujos resultados são apresentados aqui. Em terceiro lugar, descreve o vínculo entre teorias antropológicas sobre a desigualdade com as metodologias da análise da linguagem, ligadas com essas teorias, úteis no estudo da educação escolar na fronteira amazônica Brasil-Colômbia.

Finalmente, o artigo se pergunta pelos possíveis caminhos de ação para o fortalecimento da educação intercultural indígena, tanto a partir da ação dos movimentos indígenas, quanto a partir de políticas públicas humanistas e de respeito aos direitos dos povos indígenas.

Políticas nacionais da educação indígena e a sua influência no Brasil

O debate sobre as políticas nacionais sobre educação escolar e povos indígenas na América Latina faz parte de lutas por políticas gerais desses povos, que cresceram a partir da década de 1970 como lutas pela identidade indígena (BENGOA 2000). As lutas indígenas no Brasil e na Colômbia podem ser analisadas como parte deste processo latino-americano, embora essas lutas sejam diferentes para cada povo indígena, em cada país e em cada região desses países. As interpretações sobre o impacto das lutas indígenas acerca das políticas nacionais para os povos indígenas são também diferentes na literatura das ciências sociais de cada país.

Autores como Alcida Ramos (1998) e João Pacheco de Oliveira (2016) utilizam o termo “indigenismo” para descrever a relação política entre povos indígenas e o Estado brasileiro, ao longo da história das lutas indígenas no Brasil. O termo tem significados específicos na literatura antropológica brasileira, que o diferenciam do seu uso na literatura de outros países da América Latina (PACHECO DE OLIVEIRA 2016:193).

Durante a década de 1990, a antropóloga Alcida Ramos (1998) utilizou o termo “indigenismo” para explicar o tipo de relação que a nação brasileira tem com os povos indígenas. O termo com frequência descreve políticas do governo brasileiro para os povos indígenas, mas a autora

atribui uma definição mais ampla. Para ela, “indigenismo” é mais do que a política do governo para os povos indígenas. Define-o como uma relação ambígua da sociedade brasileira em geral com os povos indígenas. Na lógica do indigenismo, a sociedade brasileira percebe os povos indígenas como um elemento constitutivo do Brasil e, por isso, necessário para a existência do país, mas também, uma causa do suposto atraso e um motivo de vergonha. A antropóloga sugere uma semelhança entre o “indigenismo” e o “orientalismo”, termo popularizado na obra do crítico literário Edward Said (RAMOS 1998:6). O “indigenismo”, segundo Ramos, é a lógica da relação da sociedade brasileira com os povos indígenas a partir da percepção ambígua de serem a base do Brasil e a causa do seu atraso (RAMOS 1998). Nas palavras da autora:

This is the complex Brazil that continues to nourish its unresolved love-hate relationship with its minorities, its ambivalence toward the Indian as a necessary evil, a convenient bone stuck in its throat, a perfect ideological alibi that goes on justifying its choking in a self inferiority complex... Indian as hope, frustration, wisdom, fascination. Indian as both, Other and Us (RAMOS 1997:292).

O antropólogo João Pacheco de Oliveira (2016) utiliza o termo “indigenismo” para definir a relação da sociedade brasileira com os povos indígenas, com ênfase nas políticas e leis dirigidas aos povos indígenas. Essas leis e políticas buscaram, segundo Pacheco de Oliveira, a integração dos povos indígenas na sociedade brasileira. Ao impor a condição de alheios da cultura brasileira e necessitados de tutela para se integrar nela, as leis brasileiras representavam os povos indígenas como inferiores. Por isso, o antropólogo remonta à origem dessas políticas ao “regime tutelar” do império português no atual Brasil, já em 1750, e descreve o seu desenvolvimento em fases históricas até o século XX.

Ao longo do século XX, as políticas indigenistas brasileiras, afirma o autor, mantiveram elementos importantes desse “regime tutelar”. O indigenismo oficial, segundo Oliveira, supôs que os povos indígenas precisavam da ajuda do governo para se integrar à sociedade nacional, mas que, ao mesmo tempo, eles atrapalhavam o desenvolvimento econômico regional e nacional (PACHECO DE OLIVEIRA 2016).

Nas palavras do próprio autor:

Um terceiro processo de territorialização... transformado em política indigenista oficial na primeira década do século XX, estava voltado precisamente para as situações de expansão da fronteira econômica, em que existiam populações que mantinham uma relativa autonomia política e atualizavam padrões culturais contrastantes com os dos regionais não indígenas... Estabeleceu-se um regime tutelar do qual resultou o reconhecimento pelos próprios sujeitos de uma indianidade genérica, condição que passam a partilhar

com outros índios, igualmente objetos da mesma relação tutelar (PACHECO DE OLIVEIRA 2016:272).

As definições de indigenismo destes dois pesquisadores, embora diferentes, compartilham ideias semelhantes. Supõem que existe uma relação de desigualdade entre a sociedade brasileira em geral e os povos indígenas. Supõem também que essa relação, além de impor um ideal de cultura brasileira aos povos indígenas, dirige essa imposição mantendo os povos indígenas em uma situação de permanente subordinação. Diferenciam-se essas definições em um detalhe: na definição de Ramos o termo cobre a relação da sociedade brasileira toda com os povos indígenas, inclusive nas artes e no pensamento social em geral, para além da tutela governamental. Além da lógica das políticas e leis federais, o indigenismo passa a ser a lógica da relação e da percepção da sociedade brasileira em geral sobre os povos indígenas. Lógica essa que representa aos povos indígenas como se estivessem por fora da sociedade brasileira e em condições de desigualdade.

A década de 1990, no entanto, traz a transformação dos movimentos indígenas que ganham voz e influência na política nacional. Boa parte dessa transformação é produto da participação dos povos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte de 1988 no Brasil e o reconhecimento constitucional dos direitos dos povos indígenas. O papel central dos povos indígenas parece mudar a dinâmica da sua relação com o Estado, mas não chega sem desafios. A educação indígena parecia ser um deles ainda em 2016 (PACHECO DE OLIVEIRA 2016:282) e vale a pena perguntar se ainda é.

Descrições de outras pesquisas parecem ser bons exemplos para entender as características já descritas da política indigenista. Por exemplo, algumas pesquisadoras sugerem que políticas federais de administração dos povos indígenas estiveram orientadas por teorias evolucionistas, a partir das quais, instituições públicas do Brasil, como o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), deviam agir sobre os povos indígenas (TASSINARI 2008). Segundo Tassinari, por causa das lutas indígenas no Brasil e mudanças na antropologia brasileira, que adotou uma atitude crítica da política federal, se desenvolveu um movimento contra a política chamada de “integracionista” entre as décadas de 1960 e 1980. Mas só até a promulgação da Constituição política de 1988, afirma Tassinari, o Estado brasileiro abandonou a tentativa de escolarizar os povos indígenas com o propósito de eliminar as suas línguas e costumes. Dessa forma, Tassinari descreve a política para os povos indígenas no Brasil em três períodos: 1910-1960, 1960-1988 e 1988 em diante (TASSINARI 2008).

Outros autores acrescentam que a substituição do SPI na década de 1960 pela FUNAI respondeu às tentativas da ditadura militar brasileira de evitar críticas internacionais aos abusos contra os direitos dos povos indígenas. A aparência de “proteção” aos indígenas e o silenciamento das críticas garantiria apoio financeiro para os projetos de construção de grande infraestrutura na Amazônia (LIMA, BARROSO-HOFFMAN E PERES, s.f.).

Bergamaschi e Medeiros (2019) coincidem ao apontar continuidades nas políticas para os povos indígenas ao longo do século XX, desde a criação do SPI (1910) até 1988. Segundo as autoras, a escola foi um dos instrumentos principais desse processo tutelar de integração, que buscava “civilizar” os povos indígenas. O abandono das línguas indígenas para a adoção do português, o aprendizado do civismo e a formação para o trabalho eram os princípios básicos da ação educadora dessas políticas. Ao estudar as consequências da ação do SPI entre as aldeias e comunidades do povo Kaingang no Rio Grande do Sul, as autoras oferecem exemplos das consequências dessas políticas chamadas de “proteção ao índio”. O primeiro exemplo é a política de eliminação, por meio do castigo, das línguas indígenas para a adoção entre os povos indígenas do português como única língua. Política que contribuiu ao atual enfraquecimento das línguas indígenas entre adultos e crianças Kaingang do Rio Grande do Sul. Um segundo exemplo é a transformação da relação do povo Kaingang com o seu território tradicional, ao alterar e reduzir as formas de uso e ocupação da terra para aproveitar a força de trabalho indígena nas plantações. As autoras concluem que o SPI contribuiu para transformar os povos indígenas em trabalhadores nacionais a partir da eliminação dos seus costumes e conhecimentos por meio das políticas de tutela e integração (BERGAMASCHI & MEDEIROS 2019; BERGAMASCHI, ANTUNES E MEDEIROS 2020).

Estes autores e autoras reconhecem que a partir de 1988, no Brasil, avanços no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas geraram oportunidades para mudar essa relação, mas também reconhecem que as consequências das políticas indigenistas do século XX ainda apresentam desafios. Um desses desafios é a transformação das dinâmicas da educação nas terras indígenas (BERGAMASCHI, ANTUNES E MEDEIROS 2020).

Estes exemplos permitem reconhecer o estilo da relação, que Pacheco de Oliveira chama de “indigenismo tutelar” e Ramos simplesmente de “indigenismo”, como inerente à relação entre a sociedade brasileira e os povos indígenas.

Na primeira década do século XX no Brasil, as lutas indígenas permitiram a abertura para a participação das lideranças indígenas nas estruturas administrativas do Estado. Essa década trouxe também mudanças importantes no marco legal da relação entre povos indígenas e o Estado no Brasil, junto com um importante crescimento dos programas de formação para professores escolares indígenas e dos materiais didáticos para as escolas indígenas (PALADINO & ALMEIDA 2012). Um importante crescimento do acesso de jovens indígenas nas universidades federais e políticas para garantir a sua permanência são evidências de avanços (BERGAMASCHI E MEDEIROS 2019).

Já ao longo da segunda década do século XXI, várias pesquisas salientavam dificuldades administrativas. Uma delas é a coordenação entre os níveis nacional e local para a implementação de políticas (PALADINO & ALMEIDA 2012:142). Outra mais é a definição do caráter “intercultural” da educação indígena e a sua implementação nas escolas (NASCIMENTO 2014).

Nos últimos anos, pesquisadores argumentam retrocessos importantes nos direitos já conquistados, por causa de políticas contrárias aos direitos dos povos indígenas em geral. Um dos principais retrocessos parece ser a negativa do reconhecimento dos direitos territoriais (DUPRAT 2018), mas ela se soma às mudanças na estrutura administrativa da FUNAI, processos de desmatamento da Amazônia e vários mais (RISSO & CARVALHO 2022). A mudança na orientação política do governo a partir de 2023 apresenta esforços favoráveis para garantir a participação política indígena, mas sem conseguir, ainda, evitar as maiores barreiras (BBC.com 2023).

Em termos gerais, os exemplos anteriores parecem demonstrar que a relação da sociedade brasileira apresenta ainda traços semelhantes com as características atribuídas ao “indigenismo”, tanto por Pacheco de Oliveira (2016) quanto por Ramos (1998). Parece, então, razoável pensar que essa relação ainda traz desafios para a educação escolar indígena no Brasil.

Educação indígena e políticas para os povos indígenas na Colômbia

“Indigenismo” descreve, para outros autores, um conjunto variável de correntes do pensamento social e artístico na América Latina. Esses diferentes indigenismos variam desde uma visão crioula do lugar dos povos indígenas na sociedade (BENGOA 2000, FAVRE 1998), até uma visão crítica sobre os Estados latino-americanos, ou uma defesa das lutas indígenas pela terra e a autonomia (PINEDA 2012).

Ao longo da segunda metade do século XX, a principal política para os povos indígenas na América Latina em geral, inclusive o Brasil, buscou a “integração” indígena em uma ideia geral de cultura nacional, ligada com a cidadania. No caso da Colômbia, o latifúndio espalhou-se sobre as terras indígenas, as políticas de distribuição da propriedade da terra geraram conflitos entre pequenos camponeses e povos indígenas e algumas terras indígenas foram loteadas como pequenas propriedades camponesas (MUELAS & URDANETA 2005).

Um acordo de paz entre liberais e conservadores impediu a última tentativa de reforma agrária no século XX, enfraquecendo os movimentos camponeses entre as décadas de 1960 e 1970. Enquanto a perseguição se acrescentava contra os movimentos sociais, a violência entre guerrilhas e o exército crescia. Com o argumento de evitar a violência guerrilheira, o governo perseguiu os movimentos e lideranças sociais camponesas, indígenas, estudantis e trabalhistas (ARCHILA 2005, MORALES & GROS 2009).

Neste contexto, nascem novas formas de organização política indígena, que mantinham a estrutura de *cabildos*, herdados da administração colonial espanhola, mas transformadas ao mesmo tempo por estruturas das alianças entre caciques do período colonial (RAPPAPORT 1990). As primeiras dessas organizações nasceram na região do sul da cordilheira dos andes colombianos. Mas organizações semelhantes começaram a se organizar em vários lugares do país

(RAPPAPORT 1990, BONILLA 2019, PINEDA 1984). Além das suas terras, escolas com uma educação nas suas línguas para as suas necessidades faziam parte dos direitos que exigiam aquelas organizações indígenas (PEBI-CRIC 2004).

Diferentes povos indígenas utilizaram distintas estratégias de retomada de terras. Em alguns casos, as retomadas acompanhavam avanços dos movimentos camponeses. Em outros, alguns povos exigiam o reconhecimento de antigos *resguardos* do período colonial que tinham sido ocupados pelos latifúndios. Mas as *recuperaciones* (retomadas) de terras indígenas, como chamadas pelo movimento indígena das décadas de 1970 e 80, cresceram ao longo do território colombiano (HOUGHTON 2008).

Como as *recuperaciones*, a construção de escolas indígenas avançou por decisão dos povos e as autoridades indígenas, sem esperar as decisões do governo. Até a década de 1970 as escolas nas terras indígenas eram administradas pela igreja católica. Em muitos casos, utilizavam o modelo de internados missionários, nos quais as crianças eram afastadas da aldeia para garantir que esquecessem a língua indígena, como descrito nas autobiografias de várias lideranças indígenas colombianas (MORALES & GROS 2009, PALECHOR & JIMENO 2006). Os povos indígenas da região dos Andes criaram e construíram as suas próprias escolas e nomearam os seus próprios docentes, ao mesmo tempo que exigiam o reconhecimento desses docentes pelo governo. O direito das aldeias indígenas para nomear os seus próprios docentes foi reconhecido em 1978 (CASTELLANOS & CAVIEDES 2007).

No entanto, na maioria dos lugares, os professores indígenas continuaram educando sem apoio do governo. Muitas vezes as escolas existiam com trabalho da aldeia junto com ocasionais apoios financeiros da cooperação internacional para o desenvolvimento (PEBI-CRIC 2005). O *Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC* - criou a partir dessas bases um sistema de educação que, no início, foi chamado de “próprio”. O termo foi utilizado para esclarecer que o sistema escolar do programa de educação bilíngue do CRIC era um sistema de escolas dos indígenas para os indígenas, a partir das suas tradições e do seu próprio projeto político (PEB CRIC 2004).

As mudanças da constituição política da Colômbia de 1991 permitiram, na teoria, a administração indígena das escolas indígenas com verbas públicas. No entanto, para isso, os povos indígenas teriam que garantir que teriam as condições para essa administração. O processo de negociar essas condições demorou até 2014, pelo menos. Processo que após algumas décadas levou ao desenvolvimento e consolidação de universidades indígenas com verbas públicas (HOUGHTON et al. 2018).

Embora o termo “indigenismo” estivesse ligado com correntes do pensamento social do marxismo latino-americano, ligadas com o apoio aos movimentos indígenas, camponeses e operários, alguns autores percebem-no como uma visão não indígena das lutas indígenas (FAVRE 1998). As políticas dirigidas aos indígenas para impor-lhes uma suposta cultura nacional colombiana são definidas na literatura antropológica e sociológica mais frequentemente como “integracionismo”, “etnocídio”,

ou, inclusive, “colonialismo interno”, para diferenciar elas de formas do indigenismo aliadas aos movimentos indígenas (PINEDA 2012).

Mas a presença do movimento indígena na Assembleia Nacional Constituinte da Colômbia de 1991 e o reconhecimento na lei colombiana da Convenção 169 da OIT transformaram a relação do movimento indígena com o Estado colombiano (LAURENT 2005). A partir dessa mudança, a literatura antropológica colombiana define a política nacional orientada por princípios colonialistas, aos quais movimentos indígenas e afro-colombianos se resistem, como uma forma de “multiculturalismo” (ROJAS & CASTILLO 2005). Para além da suposição de que o multiculturalismo permite a convivência de várias culturas, a resistência dos movimentos sociais, indígenas e negros contra as políticas culturais demonstra que esse multiculturalismo continua a impor a subordinação étnica (ROJAS & CASTILLO 2005).

Os diferentes termos na literatura antropológica colombiana e brasileira podem parecer menores, mas refletem duas dimensões importantes. Na primeira dimensão, a literatura brasileira e a colombiana se diferenciam pela forma de descrever a relação entre governo e movimentos indígenas após o reconhecimento constitucional dos direitos indígenas ao iniciar a década de 1990. A literatura brasileira salienta a iniciativa indígena pelo controle das escolas (e outros direitos), enquanto descrevem as políticas do governo para os povos indígenas como responsáveis pelas dificuldades. A literatura colombiana coloca a responsabilidade também nas políticas nacionais, mas chama os movimentos indígenas para não cair na armadilha do governo, ao negociar dentro de um sistema de dominação ambíguo.

Na segunda dimensão, tanto a antropologia brasileira quanto a colombiana percebem as mudanças constitucionais como um passo necessário na luta indígena pela educação, mas insuficiente sem uma estratégia de reconstrução do projeto curricular, político e econômico da escola.

Linguagem, narração e a análise da experiência da educação indígena

As pesquisas sobre educação indígena, tanto no Brasil quanto na Colômbia, são semelhantes por perceberem que a escola é um espaço de negociação e mediação da relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional, por meio do aprendizado infantil. Nos dois países, as pesquisas salientam também a educação indígena como instrumento adotado pelos povos indígenas para fortalecer as próprias lutas. Algumas pesquisas colocam a ênfase no caráter de abertura ao outro que a escola permite aos povos indígenas, ao se posicionar na fronteira da relação entre sociedade nacional e povos indígenas (TASSINARI & COHN 2012). Outras colocam a ênfase da sua análise nos desafios que a educação indígena tem pela frente por causa do viés “civilizador”, com o qual a escola foi introduzida nas terras indígenas (BERGAMASCHI & MEDEIROS 2019).

No entanto, a maioria das pesquisas reconhece que a educação escolarizada indígena encara a necessidade de reduzir a desigualdade

imposta aos povos indígenas, ao mesmo tempo que reconhece os avanços indígenas ao adotar a escola como instrumento de luta. O estudo da educação indígena exige, então, pensar formas de se aproximar e analisar tanto as possíveis desigualdades, quanto o seu impacto na luta indígena.

Uma das formas pelas quais essa desigualdade se manifesta é a construção de identidades indígenas nas escolas indígenas. A escola representa uma “fronteira” de diálogo entre diferentes formas de perceber a realidade (TASSINARI & COHN 2012). Ao mesmo tempo, ela marca limites e disputas entre a forma do Estado perceber os povos indígenas e a forma destes povos se perceberem (BERGAMASCHI & MEDEIROS 2019). Desde 1969, as teorias da etnicidade abandonaram o modelo de grupos étnicos como soma de indivíduos presos em bolhas de regras culturais sem relação com outros grupos, para estudar a identidade étnica a partir da relação entre grupos (BARTH 1969:11).

Segundo Barth e autores ligados a ele, o pertencimento dos indivíduos em um grupo étnico ganha sentido pela relação desse grupo com outros grupos e não pelas regras internas de cada grupo. Essas relações entre grupos estão atravessadas por conflitos e hierarquias, como argumentou Eidheim no caso da relação entre a população Saápmi e norueguesa (EIDHEIM 1969:39). Segundo o autor, os Saápmi podem ter relações de relativa igualdade com os noruegueses no comércio, mas não em outras dimensões da vida social. Por exemplo, explica Eidheim, os Saápmi se reconhecem por meio da sua língua em espaços territoriais do povo Saápmi, mas falam a língua nacional da Noruega nas relações comerciais com outros cidadãos noruegueses (1969:40). As relações entre grupos marcam os lugares, espaços e momentos nos quais os grupos étnicos podem praticar os seus costumes. As teses de Barth, Eidheim e outros (BARTH 1969) explicam por que as hierarquias entre grupos marcam os espaços e momentos para o uso de costumes próprios desses grupos étnicos.

Mesmo que reinterpretadas, as teses de Barth e Eidheim para entender a identidade étnica influenciaram de várias formas o estudo das relações entre os países da América Latina e os povos indígenas (OLIVEIRA 2016). Segundo Bergamaschi, Medeiros (2019) e D’Angelis (2012), no Brasil e Vasco (2002), Garzón (2006) e Mahecha (2006) na Colômbia, antes de 1972 a escola refletia a hierarquia entre a nação e os povos indígenas pela proibição dos costumes indígenas. As línguas indígenas são um exemplo importante dos costumes proibidos nas escolas nas terras indígenas nos dois países.

Segundo Hymes (2004), nas escolas, a língua é um dos costumes pelos quais se manifesta a relação entre um grupo minoritário (indígena, negro, ou migrante) e a imposição de uma suposta cultura nacional. No estudo das escolas indígenas dos Estados Unidos, Hymes arguiu que existem várias camadas de hierarquias linguísticas: as regras do inglês oficial escolarizado estariam no topo e, por baixo, existiriam variações regionais e locais até chegar nas línguas indígenas, nas camadas inferiores. A busca do ensino escolar pela aquisição da língua nacional

com as regras oficiais não simplesmente apaga as línguas indígenas, mas todas as variações intermediárias (2004).

Nessa hipótese, a imposição da língua nacional enfatiza uma característica do ensino escolar: a abstração dos conhecimentos escolarizados, como a matemática. Segundo Hymes, enfatizar a abstração característica da estrutura da linguagem escolar atrapalha o uso de estruturas indígenas ou locais da linguagem, como a narração (HYMES 2004:112). As narrações são instrumentos de conhecimento frequentes nas línguas indígenas e por meio das quais a sociedade atribui sentido aos conhecimentos. Apagar ou marginalizar as narrações levaria ao enfraquecimento desses conhecimentos (HYMES 2004:147). As narrações são estruturas da linguagem de cada grupo, pelas quais cada sociedade ordena acontecimentos para lhes atribuir sentido. Para achar esse sentido, Hymes separou os momentos de narrações tradicionais indígenas entre a construção e a satisfação de expectativas (HYMES 2004:144).

Neste artigo, seguimos as orientações dos textos de Hymes para analisar narrações. As seções a seguir apresentam trechos escolhidos de narrações de professores indígenas Ticuna da cidade de Tabatinga, nos bairros de Umariçu I e II, além das narrações de crianças indígenas Ticuna da escola indígenas de *San Antonio de los Lagos*. Nelas foram escolhidos os trechos que refletem a relação do narrador e narradora com os conhecimentos indígenas, as formas de trabalho na aldeia e na cidade e a relação com a família. No caso dos professores, este artigo se concentra na narração de um dos professores entrevistados, o professor ticuna Genário Manuel Da Silva Araújo, cuja trajetória representa os pontos principais a serem debatidos aqui. Foram escolhidos os trechos de entrevistas que refletem o papel do conhecimento indígena na sua relação com a condição de professor, de indígena e com o movimento indígena. As entrevistas com os professores foram realizadas entre 2016 e 2017.

No caso das crianças, durante o segundo semestre de 2016 foram realizadas três oficinas com crianças entre 6 e 11 anos. Nas oficinas, o pesquisador, acompanhado pelos professores do colégio, pediu para as crianças escreverem uma narração a partir de como elas imaginavam as suas vidas adultas. Dessas narrações foram escolhidos trechos que refletem a relação das crianças com os conhecimentos indígenas, a partir do exercício de uma profissão com salário na cidade e com o trabalho na roça e na pesca dentro da aldeia.

As narrações das crianças foram feitas em espanhol e são reproduzidas aqui nessa língua, levando em conta que a leitura do espanhol é compreensível para quem lê na língua portuguesa. Erros de ortografia foram corrigidos para facilitar a leitura, mas o vocabulário e a estrutura da narração são reproduzidos aqui sem alteração dos originais das crianças.

A fronteira amazônica Brasil-Colômbia nas cidades de Leticia e Tabatinga.

A fronteira amazônica Brasil-Colômbia oferece um cenário cuja observação etnográfica facilita entender as identidades indígenas, pois reúne exemplos da relação histórica entre diferentes povos indígenas, diferentes modelos de sociedade nacional, modelos de escola e modelos econômicos. Os dados da região e o lugar dos povos indígenas podem explicar por que a região foi considerada por algumas pesquisas como instrumento privilegiado para o estudo das políticas sobre os povos indígenas do Brasil (OLIVEIRA 2016) de comparação dos modelos de políticas nacionais sobre os povos indígenas dos três países da fronteira: Brasil, Colômbia e Peru (LÓPEZ 2002).

Esta seção apresenta as características históricas, econômicas e políticas de maior relevância na região, para entender as narrações de crianças e professores sobre o papel das escolas nas suas escolhas e na sua relação com o povo Ticuna.

A criação em 1616 da cidade de Belém marcou o processo pelo qual os portugueses e mais tarde o Brasil ocupou a região do alto rio Solimões. Belém seria a capital do Estado do Grão Pará a partir de 1737. Em 1755 foi criada a Capitania do São José do Javari, depois Rio Negro. Em 1823 o Grão-Pará adere ao Brasil independente. Ainda que com alguma resistência do exército espanhol, o Forte de São Francisco Xavier, que se transformou gradativamente no povoado e depois município de Tabatinga, foi fundado em 1766, para receber o destacamento militar até então colocado em São José do Javari (FERRARINI 2013:170).

Se a administração colonial espanhola não tinha conseguido ocupar aquela região por causa das dificuldades de acesso desde os Andes, o domínio português e depois brasileiro na região foi facilitado pelo comércio desenvolvido ao longo do rio Amazonas desde Belém, primeiro, e Manaus pouco depois. Tabatinga foi, então, a base do controle militar da foz do Amazonas.

No entanto, no início do século XX, os ingleses disputavam o controle do comércio seringueiro. A produção da borracha tinha se desenvolvido não só no Brasil, mas também na Colômbia e no Peru. A empresa peruana Casa Arana, depois transformada na Peruvian Amazon Rubber Company por investimentos ingleses, era a maior fornecedora de borracha para os ingleses. A empresa ocupava terras entre os rios Caquetá e Putumayo da Colômbia, território tradicional de vários povos indígenas, dentre eles, o povo Murui-Muina. Os povos Murui-Muina, Andoke e outros se transformaram nas vítimas de uma exploração semelhante com a escravidão e sofreram quase o genocídio, por causa da crueldade da exploração da sua força de trabalho para a produção de borracha (PINEDA 2000). A exploração da borracha teve uma queda em 1912 e uma reativação na década de 1940, impulsionada pela guerra na Europa que, de novo, gerou condições de trabalho miseráveis. A exploração da borracha trouxe como consequências o desmatamento, a dizimação de espécies animais, e a febre tifoide, além da exploração do trabalho compulsório e o genocídio indígena. Mas, principalmente, trouxe

uma dinâmica econômica dependente da exploração da força de trabalho indígena e local para a extração de recursos naturais que continua até hoje com minerais, madeira e folha de coca (CORREA 1996).

Em 1858, a Diretoria Geral de Índios do Grão-Pará calculava a existência de sete malocas, das quais cinco eram Ticuna. No entanto, na região do Vale do Javari em geral, encontravam-se indígenas Ticuna, Matis, Marubo, Kanamari, Korubo e outros povos e, na região do alto Solimões, encontravam-se os povos Ticuna, Huitoto (hoje nomeados Murui-Muina), Omágua, Kokama e outros. O povo majoritário da região, com aldeias e famílias na Colômbia, o Brasil e o Peru é o povo Ticuna. Hoje existem várias organizações sociais do povo Ticuna, dentre as quais a Organização Geral dos Professores do Povo Ticuna Bilíngues (OGPTB) continua a ter um papel central. Mesmo que afetados pelo comércio seringalista, da mesma forma que outros povos da região do Alto Solimões, os Ticuna mantiveram uma grande dispersão pela região. No entanto, a presença do exército brasileiro a partir do final do século XIX concentrou os Ticuna na atual distribuição territorial (FERRARINI 2013:188).

Hoje, os centros de comércio e administração da fronteira se encontram nas cidades de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil), juntas por meio de uma fronteira aberta, sem controle administrativo, embora exista a presença dos exércitos dos dois países. Além dessas duas cidades, os povos indígenas da região estão ligados por uma rede de rios que atravessam e ligam os seus territórios. Mas a dinâmica da economia e a violência da região acrescenta a população urbana nas duas cidades, que crescem sobre as terras indígenas (APONTE 2018). As famílias Ticuna e de outros povos indígenas circulam e atravessam as fronteiras dos três países para manter vínculos de parentesco e aliança necessários para os seus povos. Mas os povos indígenas da região também continuam a desenvolver novas relações de aliança e de organização política nesse contexto (PEREIRA 2012).

Os esforços de cada um dos governos nacionais da fronteira (Colômbia, Peru e Brasil) por incorporar os povos indígenas tiveram o propósito de garantir o controle da fronteira tanto quanto da força de trabalho indígena. Os exércitos, as igrejas e as escolas tiveram a responsabilidade de administrar a construção das identidades colombiana, peruana e brasileira dos povos indígenas dessa região (LÓPEZ 2002).

Os Ticuna protegem uma estrutura tradicional de aliança matrimonial baseada em relações entre clãs que, da sua vez, garante formas de ocupação e uso da terra para a caça e a produção na roça (GOULARD 2009). A capacidade dos Ticuna de manter essa dinâmica tradicional e a ocupação da terra por cima das fronteiras nacionais demonstra a sua capacidade de ocupação territorial e a sua astúcia política.

No município de Tabatinga, nos bairros predominantemente indígenas de Umariáçu I e Umariáçu II, encontram-se duas escolas com professores e alunos indígenas. De um lado, a escola Almirante Tamandaré, fundada em 1975, para o Ensino fundamental e Médio. Nela

ensinam ao redor de 40 professores, mais da metade dos quais são Ticuna. Do outro, a escola municipal O'i Tchürune, também com maioria de professores Ticuna. Nelas foram feitas as entrevistas aos professores nas quais se baseia este artigo.

Nos *corregimientos* que rodeiam a cidade de Letícia, entre os rios que fazem parte dos resguardos indígenas interétnicos, encontra-se a aldeia de San Antonio de los Lagos, na qual existe uma sede para Educación Básica (semelhante ao Ensino Fundamental) do Colégio Francisco José de Caldas. Nela trabalham quatro professores Ticuna e todas as crianças são Ticuna. As oficinas que permitiram recolher narrações das crianças analisadas neste artigo foram realizadas nesta sede.

Estruturas das narrações de professores indígenas ticuna na comunidade de Umariacu I e II

A seção seguinte descreve a percepção dos professores da própria trajetória, a partir da aproximação com a escola ligada ao afastamento das atividades da vida indígena, até o momento de retomar o desejo trabalhar na roça produzido pela docência. Nessas narrações, o desejo de uma vida tradicional na roça parece difícil de realizar por causa da vida profissional, mas alimenta a luta e o compromisso dos professores com a defesa dos direitos indígenas.

A seção argumenta que professores e crianças indígenas na fronteira amazônica Brasil-Colômbia compartilham uma experiência de luta pessoal por manter a vida na roça e na selva, enquanto se sentem obrigados a satisfazer um emprego na cidade. A partir dessa descrição, o artigo sugere que as identidades indígenas são o produto do esforço por alimentar o conhecimento da vida ticuna cujo lugar no currículo ainda é necessário fortalecer.

A narração das vidas dos professores indígenas reflete com frequência o papel da desigualdade entre sociedades nacionais e sociedades indígenas por meio de estruturas semelhantes. Com frequência, a estrutura da narração reflete a ordem seguinte: 1. Transformação das terras indígenas por causa da exploração de recursos naturais, da força de trabalho indígena ou por causa da violência; 2. Mudança na vida das famílias e necessidade de educação escolar; 3. Satisfação das necessidades empregatícias pela condição de professor junto com a necessidade de voltar para a vida na roça e na terra indígena.

A ordem da narração se assemelha com a história dos povos indígenas na região, ao refletir a relação de exploração econômica como causa das mudanças, tanto na história da região, quanto na vida pessoal dos professores.

A estrutura histórica da narração da identidade indígena começa com uma referência aos parentes que se aproximam da cidade de Letícia ou Tabatinga, ao redor de 1948. Essa primeira aproximação é resultado da necessidade de circular entre as terras e entre os parentes da família extensa, entre as cidades de Letícia (na Colômbia), Tabatinga (no Brasil)

e Santa Rosa (no Peru). Em ocasiões, as famílias ticuna narram tentativas de migrar até grandes centros urbanos, como Bogotá, para obter dinheiro por meio de emprego, mas sempre com o propósito de voltar ao território ticuna. Isso acontece com frequência nas narrações de mulheres ticuna. Mas as migrações narradas acontecem com maior frequência entre as aldeias ticanas de um país para o país vizinho.

Nas suas narrações, os atuais professores ticuna descrevem a vida prévia ao início da carreira docente como um momento de pouco ativismo pela cultura do povo ticuna, embora eles conhecessem e se sentissem envolvidos na vida do seu povo. O momento da infância encara uma mudança, em muitas narrações, no momento dos pais se aproximarem da cidade para estar perto da escola. Esse momento se relaciona com a percepção de que era necessário enviar os filhos e filhas na cidade, para ir na escola, ou viver em aldeias mais perto da cidade, para garantir acesso à escola. Mas ao se tornarem professores, ativismo e luta pelos direitos do povo ticuna por meio do ensino ganham um novo papel nas suas vidas.

O trecho a seguir pode ajudar a entender essa estrutura. Neste fragmento da entrevista feita com Genário Manuel Da Silva Araújo, professor ticuna do colégio Almirante Tamandaré, realizada em junho de 2016, é possível perceber o papel da carreira docente:

eu comecei trabalhar em 2004. Depois que eu entrei na educação indígena e entendi o que era resgate da cultura do povo Ticuna. Eu tinha muito a paixão, né? A vontade de conhecer, como é que é minha origem. Então, como o colega colocou, desde 2004 escrevi na minha própria língua, fiz lançamento de música. Porque todas as minhas letras falam sobre respeito da nossa cultura. Porque a gente não quer perder, principalmente as crianças. Até mesmo adulto. Eles gostam. Isso vai para festival, tanto internacional quanto nacional. Em Leticia, já foi até em Bogotá, representando a cultura do povo [ticuna] (Entrevista Genário Manuel Da Silva Araújo, Comunidade de Umariacu I, Tabatinga, Junho de 2016).

Um paradoxo aparece nas narrações dos professores indígenas sobre a sua forma de se perceberem enquanto indígenas: a escola os aproxima da cidade, os desloca da aldeia e, ao mesmo tempo, cria neles uma consciência de precisarem ir na escola e estudar. De um lado, os professores se lembram da sua vida na escola como um afastamento da família, da vida mais tradicional e, do outro, as expectativas da família e as próprias os aproximam da escola.

Para alguns professores, é importante que os e as jovens terminem o ensino antes de ter filhos ou de iniciar uma vida de casal tradicional ticuna. Dinâmicas da vida tradicional podem afastar os e as jovens da escola. O casamento na juventude pode interromper o ciclo do aprendizado escolar. No entanto, no caso das trajetórias dos professores, a escola é reiniciada na vida adulta.

Tem outros [jovens] que casam cedo também. Quinze, quatorze anos já são casados, já têm mulher. Caso aconteceu comigo. Aconteceu comigo também. Eu tinha vinte anos, eu casei quando a minha esposa tinha quatorze anos. Mas eu pensando já, tenho condição, tenho capacidade como preparar minha família e preparar. Mas bem mais cedo tive grande dificuldade. Como? Eu estudei até sexta série. Na sexta série eu casei. Depois trabalhei nove anos na roça. Olha só. Depois de nove anos de casado eu pensei já: 'Puxa vida, isso aqui... a vida não é assim não!' (Entrevista Genário Manuel Da Silva Araújo, Comunidade de Umariçu I, Tabatinga, Junho de 2016).

Em alguns casos, vida tradicional e trabalho na roça estão ligados com a atividade na escola. Mas a educação escolar exige proximidade com a cidade e esta impõe uma dificuldade para quem mora na aldeia:

Terminou ensino médio e vão para a cidade. Hoje em dia, não é perto a escola, né? Às vezes fica mais ou menos uma hora de viagem. Às vezes acontece no meio da estrada, assaltando a galera, pega coisas, celular, às vezes bate pessoa, e começa assim, desistindo na escola. Principalmente aqui em Tabatinga que nós estamos em Tabatinga, nós estamos perto da escola. Tem as universidades. Mas mesmo assim, pessoal não quer estudar, porque às vezes acontece isso. Até a pessoa mesmo não tem como estudar de noite. Porque a maioria quer estudar de noite. Agora, para deslocar daqui... é meio difícil (Entrevista Genário Manuel Da Silva Araújo, Comunidade de Umariçu I, Tabatinga, Junho de 2016).

Dois elementos mais fazem parte de várias narrações de professores indígenas e sugerem momentos importantes da construção da identidade indígena. O primeiro é a adoção da condição de docente como projeto pessoal e responsabilidade com os povos indígenas. O segundo é um consequente reencontro com a vida indígena. Nas palavras de um dos professores entrevistados:

Eu antes me formei no magistério na cidade. Eu estudei na cidade. Eu não sabia escrever na minha própria língua, era muito difícil, porque a minha língua própria original não sei escrever. Eu sei falar. Não sei de nada. Então depois quando eu já terminei meu magistério, eu tive quatro anos que eu trabalhei na área de saúde, mais além trabalhei nove anos na área de saúde (sic). Aí, quando 2004, além que eu já tinha magistério, aí chegou OGPTB (Organização Geral dos Professores Ticuna Bilíngües), já tinha antes (sic). Um colega me convidou: "Genário tu vai com nós agora" (sic). Ano de 2004. Aí eu

fui. Fui passei bem, a escola OGPTB. OGPTB para mim é uma escola muito importante. Por que é que a OGPTB é importante? Porque ela que me incentivou, ela que me trouxe, me mostrou onde era meu valor. Qual era meu valor. Porque antes eu não, eu não sabia. Era eu. Aí depois, quando eu entrei na OGPTB, eu conheci como é o povo Ticuna, por que é que é o povo Ticuna tem na luta, que era educação, quem é que trouxe essa educação, quem é que trouxe a saúde, toda essa demarcação da área (sic.). Então lá eu aprendi. Lá eu conheci. Então para mim a OGPTB, na escola OGPTB, eu aprendi escrever o Ticuna, com a professora Marília, durante esse período que nós estávamos fazendo esse curso lá, eu aprendi (Entrevista Genário Manuel Da Silva Araújo, Comunidade de Umariáçu I, Tabatinga, Junho de 2016).

A língua parece ter um lugar importante nas narrações para esclarecer a relação entre identidade indígena dos professores e o papel da escola. Nas escolas das comunidades indígenas de Umariáçu I e II da cidade de Tabatinga, no Amazonas brasileiro, o uso de língua ticuna em muitas das aulas é evidente. Este fato contrasta com as aulas na aldeia (resguardo) de San Antonio na Colômbia, onde existem aulas de ensino da língua ticuna, mas nenhuma aula ensinada na língua ticuna, embora algumas das crianças falem a língua. Tanto na Colômbia, quanto no Brasil, os professores e professoras parecem reconhecer a importância da língua para se sentirem indígenas. O engajamento com a posição de educadores indígenas acordou o interesse de alguns professores e professoras pelo aprendizado da língua sendo já adultos, ou pelo aprendizado da escrita na língua ticuna.

Durante as suas narrações, os professores e professoras parecem achar sentido e comprometimento na atividade docente e este se transforma em um interesse pelo reencontro com a vida indígena. O aprendizado da língua ticuna pode ser um exemplo disso. Mas além da língua, muitos professores iniciam tentativas por articular a vida docente com atividades na roça.

Os depoimentos seguintes ajudam a entender o re-encontro dos docentes com a vida indígena e o interesse por achar um equilíbrio entre vida profissional e vida tradicional:

Eu, pensando dessa maneira aí, onde a escola, ela prepara mesmo mais para ... não eeeehhhh, tem que formar cidadãos críticos, né? Ativos, críticos. Só que se a gente for realmente ver, a gente está preparando para mão de obra. A escola prepara para mão de obra. Porque a gente prepara o aluno para que? Para apresentar o vestibular. Para apresentar um concurso. Então, isso, ao longo prazo, né? Ao longo prazo, poderia acontecer isso. Onde todos os indígenas tenham uma boa educação e tenham uma profissão. Então, ele tem uma profissão, ele não vai querer voltar para a roça. Ele não vai querer ir

para o lago pescar. Por que? Porque ele já é um médico, ele tem o seu consultório, ele é um advogado, que também tem o seu consultório. Então, ao longo prazo poderia vir acontecer isso. Porque a escola, ela está levando, porque se o Senhor for ver, aqui mesmo no Umariáçu, nós temos médicos, nós temos enfermeiro, né? Nós temos pessoas se formando em advogado, daqui mesmo da comunidade. Então ao longo prazo poderia vir acontecer isso. Manter a língua, mas as atividades econômicas que seria a pesca, a agricultura, a gente poderia estar ao longo prazo acabando com isso, levando a todos ter uma profissão (Entrevista Genário Manuel Da Silva Araújo, Comunidade de Umariáçu I, Tabatinga, Junho de 2016).

Esse processo de reconhecimento da existência de conhecimentos da vida indígena, da pesca, da vida na roça, do território ou da língua pode iniciar ainda cedo, na juventude. O reconhecimento desses conhecimentos como compartilhados com outras crianças indígenas é determinante no próprio reconhecimento da identidade indígena entre docentes.

Mas ao longo da vida docente, retomar a vida indígena faz parte de uma posição mais política. Relações com organizações indígenas podem fortalecer o engajamento dos docentes com a identidade indígena como parte da sua atividade educativa. No caso de Brasil, a Organização Geral de Professores Ticuna do Brasil (OGPTB) parece ter esse papel. No caso da Colômbia, a *Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana* tem um papel semelhante.

O processo de se perceber como professor/a indígena reflete, então, um processo que parece ser desencadeado pela relação com a escola, que se fortalece ao redor da adolescência e que se consolida com a condição de docente. Mas esse processo é um movimento paradoxal, pois afasta as crianças das atividades da vida indígena, para depois aproximá-las de novo, quando já são adultos.

A estrutura narrativa inicia com mudanças no território e, em alguns casos, deslocamento coletivo por causa dessas mudanças. Continua com um momento de compreensão do que significa ser ou pertencer a uma comunidade indígena e se fortalece com o exercício da docência.

O exemplo seguinte demonstra que a narração dos professores reflete, de um lado, paralelos com a história do povo ticuna, a sua relação com a política nacional sobre os povos indígenas e as lutas do povo ticuna. Reflete também um processo de construção da identidade indígena em momentos diferentes da vida, que se fortalece com o contato com a escola na infância e com o papel da docência, na vida adulta.

Estruturas das narrações de crianças indígenas ticuna na comunidade de *San Antonio*

Se a narração dos professores tem paralelos com a história do povo ticuna, as narrações das crianças apresentam uma intuição da dificuldade

de aproximar o trabalho docente e o trabalho na roça nas suas narrações. Essa semelhança sugere que a escola indígena joga um papel duplo: ao mesmo tempo aproxima e fortalece a identidade indígena, materializa a dificuldade de articular o trabalho na roça com uma vida perto da cidade.

As narrações das crianças são exemplos do desejo de ter profissões ligadas com um salário e com a vida na cidade (policia, médico, enfermeira) e desejar também viver perto do rio, perto da roça e cuidar da família. Meninos e meninas podem desejar ser policiais, enfermeiros, professores, médicos ou militares. Tanto meninos quanto meninas parecem sentir nas suas narrações a obrigação de obter um emprego semelhante. Mas eles sentem também o desejo de morar perto do rio, trabalhar na roça e acompanhar a família.

Pequenas diferenças aparecem nas narrações de meninas em comparação com as dos meninos. Por exemplo, meninas frequentemente parecem querer ser enfermeiras, professoras, policiais ou militares, enquanto meninos parecem nunca desejar ser enfermeiras ou doutores e, sim, policiais e militares. No entanto, as narrações em geral parecem seguir a mesma estrutura: terminar de estudar na escola para ir à cidade e obter um emprego com salário para, depois, voltar da cidade e ficar morando na aldeia, trabalhando na roça com a família.

Os meninos parecem desejar cuidar da família tanto quanto as meninas, atribuem importância ao fato de ter amigos para resolver problemas e pensam no futuro como uma oportunidade para cuidar dos seus avôs (que, com frequência, moram no interior, perto do rio e da roça). Os meninos falam com frequência do trabalho na roça, das plantas que cultivam agora e cultivarão no futuro e falam da pesca. As meninas falam de vender fruta: açaí, pupunha e outras frutas.

Nas narrações recolhidas nesta pesquisa, meninos e meninas falam das profissões que imaginam ter, como atividades ligadas ao salário, mas dedicam poucas linhas para descrever as características desse trabalho. Crianças que desejam ser médicas, enfermeiras ou policiais descrevem muito pouco sobre essas atividades. No entanto, ao falar do trabalho na roça e na pesca, descrevem essas atividades com detalhe. Com frequência a descrição dessas atividades envolve a presença da família.

Os trechos seguintes de narrações de crianças ticuna da aldeia de San Antonio, no lado colombiano do território ticuna da fronteira permitem entender essa percepção:

Cuando sea grande me gustaría ser policía.
Y voy a coger a los que corren.
Cuando sea grande me voy a casar.
Cuando sea grande voy a dormir sola.
Cuando sea grande voy a tener una casa bonita.
Cuando sea grande quiero cuidar a mis animales.
(Cielo. 9 anos de idade, maio de 2016, San Antonio de los Lagos, Leticia Colombia).

Cuando sea grande quiero ser un policía.
Me quiero casar y quiero vivir con mi mujer.
Mis amigos me ayudarán a coger a los ladrones.

Y mi casa será muy bonita.
Y viviré con mi mujer y [cerca a] mis amigos, para
ayudar a los abuelos.
Quiero tener una mujer que sea policía.
Y quiero tener hijos médicos o policías, o doctores o
bomberos...
(Roosevelt, 10 anos de idade, maio de 2016, San Antonio
de los Lagos, Leticia Colombia).

Para as crianças não existe contradição nem dificuldade aparente no desejo de ter uma vida profissional com um salário em atividades ligadas com a cidade e desligadas da roça ou da tradição ticuna. Mas as narrações parecem separar os momentos da vida nos quais as crianças se percebem como policiais, enfermeiras, docentes, ou médicas e um momento final, no qual abandonam o trabalho assalariado para voltar na roça e com a família.

Muitas vezes, as crianças iniciam as suas narrações introduzindo uma profissão (policial, professora, médica), mas ao longo da narração o interesse pela profissão fica em segundo lugar, em relação com a importância de ajudar em casa, acompanhar a sua família e participar das atividades na roça.

As profissões estão ligadas sempre com a formação na escola. As crianças afirmam nas suas narrações que é necessário estudar muito para se formar e obter emprego como professora, policial, militar ou enfermeira, mas não relacionam a escola com o trabalho na roça, nem com a pesca, nem com ajudar a família. Parece que a escola não oferecesse conhecimentos relevantes na roça ou na vida familiar.

A narração a seguir oferece um exemplo dessa percepção:

Cuando sea grande quiero ser doctora o enfermera.
Quisiera casarme y quiero tener una mascota.
Quisiera tener una casa que me haga feliz todo el año.
Quiero ser policía. Quiero ser vendedora. Quiero ser escritora.
Quiero ser una policía que carga plátano.
Quiero tener una chagra y que me ayuden a sembrar mi plátano.
Quisiera tener maíz.
Quisiera tener frutas.
Que papá me ayude.
Quiero tener plantas que mi papá me ayude a sembrar.
(Sharoll, 9 anos de idade, comunidade Ticuna de San Antonio, Leticia, Colômbia, maio 31 de 2016).

Existe, nas narrações das crianças, uma noção de que profissões como professor, enfermeira ou policial exigem estudar na escola e permitem acesso aos bens materiais que as crianças desejam ter, como motos e casas. Existe também uma noção de que esse acesso existe porque essas profissões garantem dinheiro. No entanto, nas narrações das crianças não existe relação com o dinheiro, nem desejo de dinheiro.

No exemplo seguinte, é possível observar o desejo de trabalhar na roça e a sua importância maior em comparação com a necessidade de ser professor, enfermeira ou policial:

Yo me imagino atendiendo en un hospital todos los días.
Y sueño con ser la mejor del hospital. Pero me faltan
muchos años para ser una enfermera de medicina.
Y sigo bien (sic.) me comporto en mi estudio seguiré
adelante.

Me gustaría representar a mi comunidad.

Y me gustaría vivir en el pueblo.

...

Y que nada le falte a mi mamá y a mi papá y a mis
hermanos y abuelos.

...

Y me gustaría tener una chagra para mis hermanos
poder disfrutar la vida...

(Nancy Daniela, 9 anos de idade, comunidade Ticuna de
San Antonio, Leticia, Colômbia, maio 31 de 2016).

Em síntese, as estruturas narrativas das crianças, nas quais elas imaginam as suas próprias vidas no futuro, parecem não se preocupar com o fato de ser ou não ticuna, mas sugerem uma trajetória semelhante com a narrada pelos professores. A coincidência entre a representação imaginária do futuro das crianças e a retrospectiva da identidade dos professores e das professoras se reflete na estrutura da narração: primeiro se afastam da vida na aldeia, mais semelhante com a tradição ticuna, para trabalhar na cidade, com uma profissão, mas, ao longo do tempo, o desejo de trabalhar na roça e viver com a família ganha maior importância.

Vale a pena salientar que as narrações dos professores e professoras se diferencia da narração das crianças de forma evidente na dificuldade que argumentam ter os professores para conservar uma atividade na roça e, ao mesmo tempo, continuar com a profissão. Para conseguir equilibrar essa dificuldade, professores e professoras se apoiam na consciência familiar da importância da identidade indígena.

Considerações finais

Neste ponto cabe perguntar qual é a relação entre essas narrações de crianças e professores e o equilíbrio entre conhecimento indígena e conhecimentos chamados de universais.

Uma resposta possível para essa pergunta é que os conteúdos da escola parecem não se relacionar com a vida das crianças, com os conhecimentos indígenas do trabalho na roça, ou as atividades com a família. Isso acontece, embora a escola e as leis de hoje reconheçam o direito de uma educação indígena e intercultural. A escola parece estimular a ideia de ser necessário estudar para obter emprego como médica, enfermeira ou policial, mas não parece existir nas narrações das

crianças uma relação entre conhecimento escolar e trabalho na roça, a pesca ou as atividades na aldeia.

É difícil utilizar a ausência dessa relação como uma evidência, mas vale a pena perguntar por que as crianças percebem os estudos escolares como necessários para as profissões com salário, mas não se referem ao conhecimento escolar pela sua relação com o trabalho na aldeia ou na roça.

No caso dos professores, a relação com a escola e o emprego dificulta a retomada de atividades na roça e com a família, uma vez o emprego como docente está garantido.

No caso das crianças, a escola parece impor a obrigação de estudar para achar emprego na cidade ou perto dela, e o emprego parece uma etapa anterior que as crianças sentem ter que ultrapassar para voltar na aldeia.

Na trajetória do professor Genário Manuel Da Silva Araújo, o trabalho na roça tem um papel duplo. Na sua narração, a produção da roça garantiu sustentabilidade para a sua família enquanto estudou, mas também fez com que fosse difícil estudar para conseguir ser professor, por causa do tempo necessário para as duas atividades. Proximidade com a família e com a aldeia de origem parece ajudar os professores a manterem a produção na roça, participar da pesca e outras atividades da economia tradicional ticuna. No entanto, os trechos da entrevista ao professor Genário Manuel Da Silva Araújo mostram as dificuldades experimentadas pelos professores para manter um trabalho na roça depois de terem sido incorporados como professores escolares.

As crianças, da sua parte, parecem intuir essa dificuldade ao imaginar que serão policiais, médicas e terão outras profissões na cidade (Leticia ou Bogotá), ao mesmo tempo que precisam estar perto dos seus pais e avôs e da roça para trabalhar junto com a família.

As crianças, como os professores, com certeza acharão soluções ao longo das suas vidas para esse deslocamento. Mas as narrações das crianças mostram que o conhecimento escolar aparece voltado para as profissões urbanas muito mais do que para o trabalho na roça, para a pesca, ou para o conhecimento sobre o território tradicional ticuna.

Na busca do equilíbrio entre conhecimentos indígenas e conhecimentos oficiais, a escola ainda parece mais voltada para os segundos.

As narrações das crianças demonstram que elas desenvolvem conhecimentos importantes para a vida econômica Ticuna dentro da família, na roça e na pesca e que as crianças desejam investir esses conhecimentos apoiando a vida da aldeia e acompanhando as famílias. Elas demonstram também que a vida na aldeia parece, no longo prazo, mais importante para as crianças. Mas o ensino parece estar mais para a segunda.

As entrevistas refletem os esforços dos professores e professoras por incorporar conhecimentos indígenas nas aulas. Mas elas refletem também um desafio da necessidade de formar as crianças para o vestibular, o que, da sua vez, parece gerar dificuldades para uma formação crítica e para as crianças não abandonarem a vida na aldeia.

É possível dizer que a apropriação indígena da escola é um esforço que continua e deve ser resolvido pelos professores e professoras indígenas de forma cotidiana. Essa apropriação não está garantida pela mudança da lei ou da estrutura administrativa. As entrevistas dos professores demonstram que os e as docentes continuam lutando por novas pedagogias de ensino para articular conhecimentos indígenas com uma estrutura, tanto curricular, quanto administrativa, ainda com inspiração do regime tutelar. As lutas indígenas já ultrapassaram muitas das barreiras administrativas e legais para a educação indígena. Mas barreiras mais sutis ainda estão sendo encaradas dentro das escolas por docentes e crianças.

Isso sugere a necessidade de fortalecer os conhecimentos indígenas dentro do currículo.

Este artigo tentou demonstrar que a relação de desigualdade entre conhecimentos chamados de universais e conhecimentos indígenas se reflete nas narrativas da trajetória dos professores ticuna tanto quanto nas narrativas das crianças ticuna. Na narrativa dos professores, essa desigualdade se reflete na relação ambígua que os professores têm com a escola. De um lado, a escola os afasta na adolescência ou na juventude da vida na aldeia, do trabalho na roça e da família. Do outro, a docência permite que eles adquiram um comprometimento com os direitos dos povos indígenas e com o ensino dos conhecimentos indígenas.

Entre as crianças acontece uma situação semelhante. De um lado, as crianças sentem que os conhecimentos da escola devem encaminhar elas para uma profissão como enfermeira, policial ou professor. Mas nessas profissões ou atividades, conhecimentos indígenas estão ausentes. No entanto, as crianças são cientes da importância desses conhecimentos ao descrever o trabalho na roça, a vida na aldeia e a relação com a família. No final das narrativas das crianças, frequentemente elas voltam ao trabalho da roça e na família, depois de ter abandonado as profissões que obteriam pelo conhecimento escolar.

A diferença entre crianças e professores/as encontra-se no fortalecimento da identidade indígena ganho pelo comprometimento com a luta indígena, para construir uma escola mais próxima do conhecimento indígena. Um paradoxo que poderia explicar por que os povos indígenas continuam a perceber a escola como um instrumento da luta pelos seus direitos.

A hipótese do indigenismo e o regime tutelar apresentada no início do artigo sugere que a escola foi introduzida nas aldeias indígenas para “integrar” os povos indígenas na sociedade e na economia nacional, ao apagar as tradições indígenas (OLIVEIRA 2016). A crítica das políticas multiculturais descrita também nos antecedentes deste artigo sugere que, embora as leis e políticas reconheçam o direito de uma educação a partir do conhecimento indígena, essas políticas continuam a subordinar os povos indígenas (ROJAS & CASTILLO 2005). Entre o reconhecimento e a imposição, as escolas indígenas poderiam ser percebidas como cenários de disputa da ambigüidade que Ramos (1998) atribui ao indigenismo.

As políticas de hoje se diferenciam daquelas do século XX porque dizem atribuir valor aos conhecimentos indígenas. Grandes avanços dos

povos indígenas permitem gradativamente transformar as escolas a partir do projeto político dos movimentos indígenas na América Latina, sem esquecer os desafios ainda na frente da transformação da escola (BERGAMASCHI & MEDEIROS 2019). Pesquisas comparadas e em colaboração entre pesquisadores, movimentos indígenas e lideranças dos diferentes países da América Latina poderão sugerir soluções para esses desafios.

Referências bibliográficas

APONTE MOTTA, J. La formalidad de la informalidad en la urbanización de las ciudades fronterizas de Leticia (Colombia) y Tabatinga (Brasil) en torno del límite internacional. In: **Mundo Amazónico**, 2018 9(2): 11-36. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v9n2.64712> En <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/64712> ISSN (online): 2145-5082 Unal-UFAM.

ARCHILA Mauricio. **Idas y venidas. Vueltas y Revueltas. Protestas sociales en Colombia**. 1958-1990. Bogotá : ICANH, Centro de Investigación y educación popular - CINEP-. 2005. 508 p. ISBN: 9586440893.

BARTH, Frededrik. Introduction. In: BARTH, Frededrik (Ed.). **Ethnic groups and boundaries**. Boston, Masachussets: Little Brown and Company. 1969. pp. 9-39.

BBC.com. O que é o 'marco temporal' para terras indígenas aprovado na Câmara e que deve ser julgado pelo STF. 2023. 31 de maio. Disponível: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cp0zn65j548o> . Acesso em: 31 maio. 2023.

BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. 1eira edição. Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica S.A. 2000. ISBN: 956-289-015-5 . 344 p.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. Política educacional para os povos indígenas no sul do Brasil: a implementação de escolas para os Kaingang (1910-1967). **Educació i Història: revista d'història de l'educació**, 2019, p. 93-120, DOI: 10.2436/20.3009.01.231 Disponível em: <https://raco.cat/index.php/EducacioHistoria/article/view/360765> . Acesso em: 31 maio. 2023.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; ANTUNES, Cláudia Pereira; MEDEIROS, Juliana Schneider. Escolarização kaingang no rio Grande do Sul de meados do século XIX ao limiar do século XXI. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 20, n. 1, p. e103, 8 abr. 2020, p. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhe.v20.2020.e103> . Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbhe/a/F6h68zf67CWjJWYPKqvVKXJ/?format=html&lang=pt> . Acesso em: 31 maio. 2023.

BONILLA, Victor Daniel. Historia Política de los paeces. In. JARAMILLO, Enrique & ROJAS Axel (eds.). **Antropología hecha en Colombia**. Tomo III. Cali. Editorial Universidad ICESI. Asociación Latnoamericana de Antropología. 2019. 966 p. ISBN: 978-958-8936-88-8 (PDF)

CASTELLANOS, Marcela; CAVIEDES, Mauricio. La educación en los pueblos indígenas de Colombia. In REY ELENA (ed.) **Indígenas sin derechos: Situación de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas 2007**. Bogotá, DC. CECOIN. 2007. pgs. 265-282. ISBN: 978-958-95143-4-4

CORREA, François. **Por el camino de la Remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés**. Bogotá. Universidad Nacional De Colombia, Colciencias. 1996. 406 p.

CAVIEDES, Mauricio. Desafios para a educação escolar nas terras indígenas, a partir do olhar de professores e crianças indígenas Ticuna, nas escolas da fronteira Brasil-Colômbia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 54-82, set./dez. 2023.

D'ANGELIS, Wilmar Rocha. Aprisionando Sonhos. **A educação escolar indígena no Brasil**. 1. ed. Campinas: Curt Nimuendajú Editora. 2012. 260 p. ISBN: 978-85-99944-27-1.

DUPRAT, Deborah. Marco temporal de 5 de outubro de 1988: TI Limão Verde. In Cunha, Manuela Carneiro de; Barbosa Samuel Rodrigues (Orgs.). **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo. Editora Unesp. p. 43-74. 2018. 978-85-393-0715-9.

EIDHEIM, Harald. When ethnic Identity is a social stigma. In: F. BARTH (Ed.). **Ethnic groups and boundaries**. Boston, Massachusetts: Little Brown and Company. 1969. pp. 58-74.

FAVRE, Henri. **El Indigenismo**. México, D.F. Fondo de Cultura Económica. 153, p. ISBN: 9681653319.

FERRARINI, Sebastião Antônio. **Encontro de civilizações. Alto Solimões e as origens de Tabatinga**. Manaus: Editora Valer. 2013. 243 p. ISBN: 9788575125977

GARZÓN, O. (2006). Educación, escuela y territorio en las regiones de los ríos medio y bajo Caquetá, Mirití y bajo Apaporis. In O. GARZÓN (Ed.), **Educación, escuela y territorio en la amazonía colombiana** (1st ed., pp. 21-86). Bogotá, D.C.: Fundación Gaia Amazonas. 343 p. ISBN: 9589773028

GOULARD, Jean-Pierre. **Entre mortales e inmortales. El ser según los ticuna de la Amazonía**. Lima: CAAP-IFEA. 2009. 458 p. ISBN: 9789972608261

HOUGHTON, Juan. La problemática de tierras de los pueblos indígenas Legalización de los territorios indígenas en Colombia. In: HOUGHTON, Juan (ed.). **La tierra contra la muerte. Conflictos territoriales de los pueblos indígenas en Colombia**. Bogotá, DC. CECOIN. 2008. pgs. 83-145. ISBN 978-958-95143-6-8.

HOUGHTON, Juan; ANZOLA, Juan; AMADOR, Marcela; CAVIEDES, Mauricio Decretos autonómicos y retos de las organizaciones indígenas en Colombia. In GARCÍA Yapur, Fernando & GARCÍA Orellana Alberto. La Paz: **PNUD-Bolivia**, 2018. pgs. 335-361. Disponible en: http://www.bo.undp.org/content/bolivia/es/home/library/democratic_governance/diversidad-institucional--autonomias-indigenas-y-estado-plurinac.html Acesso: 17.07.2023.

HYMES, Dell. **Ethnography, Linguistics, Narrative inequality. Toward an Understanding of Voice**. Bristol, PA: Taylor & Francis Inc. 2004. 273 p. ISBN 0-203-21181-2

LAURENT, Virginie. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998**: motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá, DC. ICANH. 2005. 568 p. ISBN: 9588181232.

LIMA, Antônio Carlos de Souza, BARROSO-HOFFMAN, M., & PERES, S. C. (s.d). **Notas sobre os antecedentes históricos das idéias de "etnodesenvolvimento" e de**

"acesso de indígenas ao ensino superior" no Brasil. Texto não publicado. Disponível em: <https://biblioteca.flacso.org.br/files/2012/07/409.pdf>. Acesso em: 31 maio. 2023.

LOPEZ GARCÉS, C.L. Los Ticuna frente a los procesos de nacionalización en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 38, p. 77-104, Dec. 2002, 2002. Disponível: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1256/903> Consultado em: 29 de março de 2023.

MAHECHA, D. (2006). Leer y escribir "Brujería de Blanco": Los procesos de escolarización en el Bajo Apaporis. In O. GARZÓN (Ed.), **Educación, escuela y territorio en las regiones de los ríos medio y bajo Caquetá, Mirití y bajo Apaporis** (1ª ed., pp. 185-214). Bogotá, D.C.: Fundación Gaia Amazonas. ISBN: 9589773028

MORALES, Trino; GROS, Christian. **¡A mi no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales**. Bogotá, DC. ICANH. 2009. 319 p. ISBN: 9789588181592

MUELAS Hurtado, Lorenzo; URDANETA Franco, Martha. **La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía-Colombia**. Bogotá, DC. ICANH, 2005. ISBN: 58-8181-26-7.

NASCIMENTO, Raimundo Nonato Ferreira do. Interculturalidade e Educação escolar indígena em Roraima: da normatização à prática cotidiana. 2014. **Tese** (doutorado). CFCH - Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife. Orientadora: Prof. Doutora Vânia Rocha Fialho de Paiva e Sousa. 264p. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/12066> . Acesso em: 31 maio. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nascimento Do Brasil E Outros Ensaios**. "Pacificação", Regime Tutelar e Formação de Alteridades. Rio de Janeiro : Contra Capa. 2016. 384 p . ISBN 978-85-7740-206-9 .

PALADINO, Mariana; ALMEIDA, Nina Paiva. **Entre a diversidade e a desigualdade: uma análise das políticas públicas para a educação escolar indígena no Brasil dos governos Lula**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2012. Série Traçados, n. 2 ISBN: 978-85-7740-114-7. 152p.

PALECHOR, Juan Gregorio; JIMENO, Myriam. **Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida**. Bogotá, DC. ICANH, Universidad Nacional de Colombia, CRIC. 2006. 230 p. ISBN: 9780822355373

PEBI-CRIC 2004. **Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación própria**. Bogotá: Editorial Fuego Azul - Programa de Educación Bilingüe e Intercultural - Consejo Regional Indígena del Cauca - Terre des Hommes. Disponível: <https://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/1014/5615/3700/pebi.pdf> Consultado: 29 de março de 2023.

PEREIRA, Edmundo. **Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui**. Brasília: GIZ-ABA-Paralelo 15. 2011. 377 p. ISBN: 978-85-86315-77-0.

CAVIEDES, Mauricio. Desafios para a educação escolar nas terras indígenas, a partir do olhar de professores e crianças indígenas Ticuna, nas escolas da fronteira Brasil-Colômbia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 54-82, set./dez. 2023.

PINEDA CAMACHO, Roberto. La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950). In: AROCHA, J. & FRIEDEMANN, N.S.D. (Orgs.) **Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia**. Bogotá: ETNO, 1984. p. 197-253. ISBN: 958950700X

PINEDA, Roberto. **Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la casa Arana**. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial – ESPASA. 2000. 255 p. ISBN: 9586149161

PINEDA CAMACHO, Roberto. El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. **Baukara 2 Bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina**. Bogotá, julio-diciembre 2012, p.10-28. ISSN 2256-3350.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism: ethnic politics in Brazil**. Madison Wisconsin. The University of Wisconsin Press. 1998. ISBN: 0-299-16040-8. 340 p.

RAPPAPORT, Joanne. **The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes**. 1 edição. Cambridge : Cambridge University Press. 1990. 240 p. ISBN: 052137345X

RISSO, Luciene Cristina; CARVALHO, Clerisnaldo Rodrigues de. O governo Bolsonaro e similitudes com o período da ditadura militar no Brasil nas questões indígenas e ambientais. **Revista Formação** (Online), v. 54, n. 29, p. 331-356, 2022. Disponível: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/formacao/article/view/8726/6565> Acesso em 31 maio. 2023.

ROJAS, Axel; CASTILLO, Elizabeth. **Educación a los otros. estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia** (1st ed.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca. 2005. 158 p. ISBN: 9589475787.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 217–244, 2008. DOI: 10.5007/2175-8034.2008v10n1p217 . Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2008v10n1p217>. Acesso em: 31 maio. 2023.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz, & COHN, Clarice. Escolarização indígena entre os Karipuna e Mebengokré-Xikrin: Uma abertura para o outro. In A. M. I. TASSINARI, B. S. GRANDO & ALBUQUERQUE, Marco Alexandre dos Santos (Eds.), **Educação indígena: Noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização**. Florianópolis, Brasil: Editorial da UFSC. 1ª ed., pp. 247-274. 2012. ISBN 978-85-328-0620-8.

VASCO, Luis Guillermo. **Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india**. Bogotá, D.C.: ICANH, 2002. 253 p. ISBN: 958-97054-3-X

Entrevistas

Genário Manuel Da Silva Araújo, Comunidade de Umariçu I, Tabatinga, Junho de 2016

Textos analisados

1. Cielo. 9 anos de idade, maio de 2016, San Antonio de los Lagos, Leticia Colombia.
2. Roosevelt, 10 anos de idade, maio de 2016, San Antonio de los Lagos, Leticia Colombia.
3. Sharoll, 9 anos de idade, comunidade Ticuna de San Antonio, Leticia, Colômbia, maio 31 de 2016.
4. Nancy Daniela, 9 anos de idade, comunidade Ticuna de San Antonio, Leticia, Colômbia, maio 31 de 2016.

Recebido em: 18/07/2023 * Aprovado em: 30/11/2023 * Publicado em: 31/12/2023

A PRESENÇA DA ETNOMATEMÁTICA NO *TEKO ARANDU* (UFGD): VOZES DOS EGRESSOS INDÍGENAS E DA COORDENADORA DO CURSO¹

FERNANDO SCHLINDWEIN SANTINO²

UFSCAR, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7757-8826>

LENY RODRIGUES MARTINS TEIXEIRA³

UNESP, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-4984-8187>

RESUMO: *O presente artigo tem como objetivo relacionar as experiências enunciadas pelos egressos indígenas e pela coordenadora do curso para identificar as contribuições da Etnomatemática para a Formação de Professores Indígenas, analisando os limites e perspectivas do curso Teko Arandu nesse processo. No que diz respeito aos aspectos metodológicos, utilizamos a pesquisa qualitativa de caráter descritivo-analítico. Para tanto, realizamos entrevistas semiestruturadas com egressos indígenas e a coordenadora do curso Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Embora com algumas limitações, foi possível evidenciar que a Etnomatemática e a Interculturalidade Crítica estão presentes no projeto do curso. No entanto, não podemos afirmar, com base nas entrevistas em que extensão essa perspectiva se realiza. Além disso, os professores indígenas egressos do curso, acreditam ter facilidade em ensinar os conhecimentos matemáticos por serem falantes da Língua Guarani.*

PALAVRAS-CHAVE: *Povos indígenas do Mato Grosso do Sul, Guarani e Kaiowá, etnomatemática, curso intercultural Teko Arandu, UFGD.*

ABSTRACT: *This article aims to relate the experiences expressed by indigenous graduates and the course coordinator to identify the contributions of Ethnomathematics to the Training of Indigenous Teachers, analyzing the limits and perspectives of the Teko Arandu course in this process. Methodologically, we employed qualitative research of a descriptive-analytical nature. To do so, we conducted semi-structured interviews with indigenous graduates and the coordinator of the Teko Arandu course at the Federal University of Grande Dourados (UFGD). Despite certain limitations, our research revealed the presence of Ethnomathematics and Critical Interculturality within the course project. However, we cannot definitely determine, based on the interviews, the extent to which this perspective is put into practice. Additionally, indigenous teachers who graduated from the course believe that they have an ease in teaching mathematical knowledge due to being speakers of the Guarani Language.*

KEYWORDS: *Indigenous peoples of Mato Grosso do Sul, Guarani and Kaiowá, ethnomathematics, intercultural course Teko Arandu, UFGD.*

¹ Esta pesquisa é um recorte da dissertação de mestrado financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob o processo nº 2020/02308-6.

² Doutorando em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos. E-mail: fernando.santino@estudante.ufscar.br

³ Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Docente do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Presidente Prudente (SP). E-mail: lenyrmteixeira@gmail.com

Introdução

A partir da demanda dos professores indígenas egressos do *Ára Verá*⁴, os Guaraní⁵ e Kaiowá conquistaram o curso *Teko Arandu* para formar profissionais que atendessem aos desafios/demandas da aldeia e do contato com os não indígenas, no que diz respeito a questões educacionais, territoriais e de sustentabilidade. O curso pretende formar um profissional comprometido com a educação, que participe de movimentos sociais, busque transformar a escola em uma aliada dos povos indígenas e seja capacitado para atuar na docência e na gestão escolar. Além da habilitação específica para a qual fez opção, espera-se que o professor egresso do *Teko Arandu* desenvolva um perfil polivalente e trabalhe com base em uma educação intercultural crítica. Para formar este perfil de egresso, o curso confere o diploma de Licenciatura Plena em Educação Intercultural e está estruturado com carga horária de 5.018 horas aulas, com quatro anos e meio de duração.

Uma das metodologias que diferencia o curso *Teko Arandu* dos demais é a organização em blocos. No Núcleo comum (bloco 1) o currículo é comum para todos os acadêmicos e tem a duração de um ano e meio. No Núcleo Específico (bloco 2), com duração de três anos, as disciplinas estão organizadas em quatro grandes áreas de formação especializada, conferindo a habilitação em uma das seguintes áreas, a saber: Educação Intercultural (E.I) e Ciências Humanas, E.I e Ciências da Natureza, E.I e Linguagens ou E.I e Matemática⁶. Utilizam a filosofia/metodologia da Pedagogia da Alternância e a presença dos Mestres Tradicionais (rezadores) é comum no curso. Vale ressaltar que a Pedagogia da Alternância "[...] também articula prática e teoria numa práxis e realiza-se em tempos e espaços que se alternam entre escola e propriedade, comunidade, assentamento, acampamento ou movimento social ao qual o educando está vinculado" (RIBEIRO, 2008, p. 30).

Mas afinal, por que investigar esse curso? É um curso que foi/é um marco histórico na Formação de Professores Indígenas e está sofrendo ameaças de ser desqualificado por falta de recursos. Os estudantes indígenas solicitam mais bolsas de estudos além de um local de alojamento na universidade. Outro aspecto que corrobora/justifica o estudo deste curso, na atualidade, é o fato de que nos últimos anos o investimento para a formação de professores foi pequeno, e ainda menor para Formação de Professores Indígenas.

A título de contextualização e exemplificação, após a pandemia da Covid 19, no retorno presencial em 2022, mais especificamente no dia 8 de abril, os acadêmicos indígenas do curso *Teko Arandu* reuniram-se em

⁴ Criado em 1999, o Curso Normal Médio intercultural para Formação de Professores Guaraní e Kaiowá – *Ára Verá* (espaço/tempo iluminado) que habilita professores indígenas, em nível médio, para lecionar na Educação Infantil e anos iniciais do Ensino Fundamental.

⁵ "Os Guaraní, por exemplo, interagem com o que denominamos "sociedade nacional" há 500 anos, enquanto que os Waiãpi só conheceram o "homem branco" há cerca de 30 anos" (MAHER, 2006, p. 14).

⁶ Na matriz curricular encontra-se a disciplina: "Ensino de Matemática em escolas indígenas: possibilidades da Etnomatemática" com carga horária de 72hs, sendo 60hs no tempo universidade e 12hs no tempo comunidade.

frente à Reitoria da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) para reivindicar recursos para a etapa presencial do segundo semestre de 2022. Além disso, requisitaram mais bolsas permanência e a construção de uma Casa de Alternância (alojamento) (UFGD, 2022).

O reitor *pro tempore*, professor Lino Sanabria, da UFGD, depois de apresentar a demanda dos estudantes indígenas em Brasília no dia 28 de março, no Ministério da Educação, foi comunicado que não seriam destinados mais recursos para o *Teko Arandu* nos moldes até então ofertados (UFGD, 2022). Há ainda a preocupação acerca das bolsas de estudos do Programa Bolsa Permanência que, em anos anteriores havia beneficiado a todos os estudantes indígenas da UFGD "“(...) No entanto, depois que mandamos o ofício, conseguimos somente sete ou oito bolsas a mais”, falou o reitor. (...) a Reitoria recebeu a notícia de que haverá um suplemento de bolsas, mas não atenderá a todos os alunos” (UFGD, 2022, p. 1).

Para encerrar o exemplo acerca das dificuldades e dilemas que o curso enfrenta em 2022, citamos o relato de um estudante indígena que evidencia o quão importante é o curso *Teko Arandu* para os povos indígenas do Mato Grosso do Sul (MS):

O estudante Eladio Benites, também de Paranhos, afirmou ao reitor Lino que a FAIND⁷ transformou a vida dos estudantes que lá se formaram e também das suas comunidades. “Sem falar que após a implantação da FAIND mais estudantes indígenas se sentiram encorajados a entrar nos outros cursos da UFGD. Então tem muitos indígenas hoje na faculdade, e nós precisamos de apoio para seguir estudando. Nós não podemos desistir, não podemos deixar que os cursos da FAIND fechem. Nenhum governo nunca deu nada de mão beijada para nós indígenas, nós sempre tivemos que conquistar tudo com muita luta, por isso nós estamos aqui hoje nessa manifestação”, explicou Eladio. (UFGD, 2022, p. 1).

Pesquisas recentes (MOURA; MILITÃO, 2020) demonstram que desde a criação do curso em 2006 até 2017, foram formados 225 professores indígenas no curso *Teko Arandu* da UFGD.

Tal dado evidencia o quão importante é o curso *Teko Arandu* para responder à demanda das comunidades indígenas e à necessidade de profissionais indígenas com Ensino Superior completo. Desse modo, os professores indígenas podem lecionar tanto em suas aldeias indígenas de origem quanto em escolas urbanas não indígenas, possibilitando diminuir/superar preconceitos e estereótipos cristalizados na sociedade brasileira de que “índio não aprende Matemática”, por exemplo.

No Brasil, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (1998/2010), a população indígena tem

⁷ Faculdade Intercultural Indígena (FAIND).

SANTINO, Fernando Schindwein; TEIXEIRA, Leny Rodrigues Martins. A presença da Etnomatemática no *Teko Arandu* (UFGD): vozes dos egressos indígenas e da coordenadora do curso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 83-115, set./dez. 2023.

aproximadamente 818 mil habitantes⁸, sendo 315 mil residentes nos centros urbanos e cerca de 503 mil na zona rural, nos diversos estados e no Distrito Federal. Fica claro que, apesar das tentativas históricas empreendidas para exterminar a população indígena do território brasileiro, isso não foi possível, o que pode ser visto, provavelmente, como uma das formas de resistência dessa população.

O estado do Mato Grosso do Sul no ano de 2010⁹ era o estado com a segunda maior população indígena do país com 47.462 indígenas, vivendo na área rural e 11.748 indígenas na zona urbana. É também o estado em que o curso de Licenciatura Intercultural Indígena "*Teko Arandu*"¹⁰ está localizado, mais especificamente em Dourados/Mato Grosso do Sul (MS), a segunda maior cidade do estado com 225.495 habitantes em 2020 (dados do IBGE, 1998/2010). A população de Dourados/MS é formada por pessoas brancas (55,77%), pessoas pardas (35,32%), pessoas negras (3,95%), povos indígenas (3,48%) e pessoas amarelas (1,48%), sendo um importante centro agropecuário e de serviços.

A justificativa para a elaboração e implantação do curso *Teko Arandu* está relacionada à própria realidade escolar dos povos indígenas na região, sendo que, em 2003, "[...] os Guarani e Kaiowá somavam 31 mil pessoas, aproximadamente, sendo 10.900 na faixa etária de 6 a 17 anos (...) 72% em idade escolar" (IDEM, p. 8). Segundo o Projeto Pedagógico de Curso (PPC) do curso *Teko Arandu*, em 2011, o número de professores indígenas estava em torno de 486, alocados em cerca de 60 escolas nas aldeias.

Vale destacar que existe uma reserva indígena criada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI)¹¹, que "[...] está localizada nos municípios de Dourados e Itaporã (MS), e a mesma é compartilhada territorialmente

⁸ Vale ressaltar que: "O que se tem, em nosso país, são 220 etnias diferentes, com línguas diferentes, crenças diferentes, modos diferentes de estar no mundo, de atribuir sentido às coisas do mundo. Por isso, creio que algo importante e urgente a ser ensinado às crianças brasileiras é que não existem "índios", em abstrato, no Brasil: existem 220 povos indígenas em nosso país. Cada um deles com as suas especificidades. O que esses povos têm em comum é o fato de todos eles, em primeiro lugar, serem de origem pré-colombiana e, em segundo, de terem sido vítimas de uma experiência traumática de contato. Quaisquer outras generalizações precisam ser feitas com muita parcimônia" (MAHER, 2006, p. 16).

⁹ Vale evidenciar que em 2021: "Em Mato Grosso do Sul, segundo a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI/MS), a população indígena soma 80.459 habitantes, presentes em 29 municípios. Representados por 08 etnias: Guarani, Kaiowá, Terena, Kadowéu, Kinikinaw, Atikun, Ofaié e Guató." Informação disponível em: <https://www.secic.ms.gov.br/comunidades-indigenas-2/#:~:text=Em%20Mato%20Grosso%20do%20Sul,%2C%20Atikun%2C%20Ofai%C3%A9%20e%20Guat%C3%B3>

¹⁰ *Teko Arandu*, na tradução da Língua Guarani para a Língua Portuguesa, fica "modo sábio de viver". Tal curso será analisado neste estudo.

¹¹ "O SPI, entre 1915 e 1928 delimitou oito reservas, "inicialmente com 3.600 hectares cada, a fim de concentrar uma imensa população dispersa na região sul do estado" (VIETTA, 2013, p. 41) para os Kaiowá e Guarani: Dourados (Dourados), Caarapó (Caarapó), Amambai e Limão Verde (Amambai), Taquaperi (Coronel Sapucaia), Sassoró (Ponta Porã), Pirajuí (Sete Quedas) e Porto Lindo (Japorã); o restante é resultado de demarcações realizadas pela FUNAI, a partir da década de 1980, fruto de mobilizações dos próprios Kaiowá e Guarani em busca da retomada dos locais de ocupação tradicional (tekoha) esbulhados no decorrer do processo de colonização do sul do antigo Mato Grosso" (AGUILERA URQUIZA; PRADO, 2015, p. 52).

pelas sociedades indígenas Guarani, Kaiowá, Terena e outros grupos indígenas como os Kadiwéu e Xavante, mas também, por não indígenas" (MOTA, 2011, p. 159 - 160).

Dourados possui duas aldeias indígenas, Bororó e Jaguapirú. A UFGD está localizada a aproximadamente 13,5 km do centro da cidade de Dourados/MS.

Tais dados justificam a escolha do curso *Teko Arandu*, localizado na cidade de Dourados/MS, como objeto de investigação. No caso desse texto, objetivamos, por meio de uma pesquisa qualitativa, relacionar as experiências enunciadas pelos egressos indígenas e pela coordenadora do curso para identificar as contribuições da Etnomatemática para a Formação de Professores Indígenas, analisando os limites e perspectivas do curso *Teko Arandu* nesse processo. As entrevistas originais abrangiam os seguintes eixos: Eixo I: Matemática no curso (carga horária, conhecimentos indígenas e não indígenas, etnoconhecimentos etc.); Eixo II: constituição do curso (implementação, licenciandos, etnias etc.); Eixo III: avaliação do curso (características, diferencial) e em particular da formação matemática no curso (programa, carga horária, conhecimentos acadêmicos e culturais etc.), tendo em vista a atuação na prática da sala de aula.

Para além desta introdução, o artigo está organizado da seguinte maneira: Referencial teórico: A Interculturalidade Crítica e a Etnomatemática como perspectiva para a Formação de Professores Indígenas; Os caminhos da pesquisa; Descrição das entrevistas com os egressos indígenas e a coordenadora do *Teko Arandu*, abrangendo o eixo I da pesquisa: Matemática no curso; Análise: A Etnomatemática presente na fala dos egressos indígenas; Considerações finais e referências.

Fundamentação teórica

A Interculturalidade Crítica e a Etnomatemática como perspectiva para a Formação de Professores Indígenas

É inegável que os movimentos indígenas possibilitaram/possibilitam aos professores, professoras e demais lideranças (...) compreender os seus papéis de protagonistas no exercício da cidadania, necessária aos povos indígenas da contemporaneidade, subjugados e silenciados em suas culturas e saberes autóctones. Mais ainda, eles percebem que essa batalha deve ser travada em diversas frentes: tanto no plano nacional, quanto na própria comunidade indígena, que deve se autorreconhecer como portadora dos saberes ancestrais [...] (FLORÊNCIO; ABIB, 2022, p. 129).

Dentre as ações que podem contribuir com o protagonismo indígena, no que diz respeito ao exercício da cidadania e o reconhecimento/valorização dos conhecimentos culturais, estão os cursos interculturais. Por este motivo, pensando a formação dos docentes

indígenas que ensinam Matemática, realizamos a seguinte indagação: Quais são os limites e perspectivas de ensinar Matemática aos povos indígenas em um curso de licenciatura intercultural com habilitação em Matemática?

Para compreender e possibilitar respostas à indagação anterior, a princípio destacamos os modos dos povos indígenas educarem-se, especificamente ligados aos conteúdos matemáticos, a lei que ampara a educação escolar indígena e o papel e a formação dos professores indígenas que ensinarão Matemática.

Relembramos que os povos indígenas aprendem, [a matemática], nas atividades corriqueiras do cotidiano, ou seja, não existe processo de escolarização. Esse modo de ensinar e aprender é conhecido como Educação Indígena. No entanto, a partir do contato com o não indígena esse conhecimento passou a ser insuficiente, tornando necessária uma Educação Escolar Indígena, ou seja:

É preciso agora também conhecer os códigos e os símbolos dos "não-índios", já que estes e suas ações passaram a povoar o entorno indígena. E é assim que, historicamente, surgiu a "Educação Escolar Indígena". É a partir de seu contato conosco que a escrita, a matemática formal e vários outros de nossos saberes entraram no mundo Yanomami, no mundo Tikuna, no mundo Yawalapiti, etc. (...) Nas sociedades indígenas, o ensinar e o aprender são ações mescladas, incorporadas à rotina do dia a dia, ao trabalho e ao lazer e não estão restritas a nenhum espaço específico (MAHER, 2006, p. 17).

Especificamente sobre o ensino da Matemática:

O ensino de Matemática para as crianças indígenas deve partir do que elas já sabem, de suas vivências e experiências. Por exemplo (...) possuem uma experiência com a Matemática quando estão em contato com o dinheiro, a família incentiva esse contato, pois quando recebem as moedas, elas contam, guardam e querem comprar algo, participando, dessa forma, da economia familiar (ANDRIOLI; OLIVEIRA, 2020, p. 630).

Pensando o professor indígena que ensina Matemática, Katiana Barbosa Carvalho (2018, p. 92-93), menciona em sua dissertação, a relevância da Etnomatemática e do professor falar a língua materna, visto que ele tem a capacidade de "guaranizar" os conteúdos Matemáticos:

Quando o professor é falante da língua indígena, o trabalho com os alunos flui mais facilmente, para fazê-los entender os conteúdos, pois depende da linguagem matemática que está utilizando ou porque

'guaranizamos' os conteúdos. Por isso o professor precisa dominar os dois conhecimentos.

Sabemos que o objetivo do curso é propiciar uma formação que forme os egressos a ensinar de forma intercultural e bilíngue com base nos conhecimentos culturais indígenas e dos conhecimentos não indígenas em prol de atender às especificidades e respeitar/fortalecer a cultura indígena (PPC, *TEKO ARANDU*, 2012). Neste sentido, visando à educação escolar indígena de qualidade, acreditamos que a Interculturalidade Crítica e a Etnomatemática são perspectivas fundamentais para formar os professores indígenas. Compreendemos a Interculturalidade Crítica como:

[...] una herramienta, como un proceso y proyecto que se construye desde la gente -y como demanda de la subalternidad-, en contraste a la funcional, que se ejerce desde arriba. Apuntala y requiere la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. (WALSH, 2009, p. 4).

Entretanto, existe a Interculturalidade Funcional: "[...] esta perspectiva - que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia-, la interculturalidad es "funcional" al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad sociales y culturales, tampoco "cuestiona las reglas del juego"" (WALSH, 2009, p. 3).

Destarte, ensinar a Matemática escolar, geralmente "eurocentrada" é um grande desafio, tendo em vista a desvalorização da Matemática utilizada na aldeia.

A superação desse fato está justamente na possibilidade de o docente indígena ensinar com base na perspectiva intercultural, ou seja, usar as "matemáticas", conforme aponta a Etnomatemática, produzidas pela cultura, para proporcionar a autonomia para seu povo e uma comercialização segura com os não indígenas.

Com base em tais perspectivas, acreditamos poder (re)pensar, de forma crítica, a Formação de Professores Indígenas que ensinam Matemáticas¹² (SANTINO; CIRÍACO, 2020) em uma perspectiva Etnomatemática e de base intercultural.

Vale ressaltar que estamos conscientes das dificuldades em relacionar a Interculturalidade com a Matemática, por isso a urgência de utilizar também a Etnomatemática, como sugerem Bernardi e Santos, (2018, p. 151).

El ámbito de la matemática es particularmente difícil de adaptar interculturalmente por tratarse de una ciencia dura con conceptos y criterios definidos claramente y

¹² Utilizamos o termo *Matemáticas* objetivando reconhecer a existência de outras formas de matematizar, desconstruindo a universalidade da Matemática escolar.

SANTINO, Fernando Schindwein; TEIXEIRA, Leny Rodrigues Martins. A presença da Etnomatemática no *Teko Arandu* (UFGD): vozes dos egressos indígenas e da coordenadora do curso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 83-115, set./dez. 2023.

que, en principio, no tiene relaciones evidentes con las prácticas tradicionales de las comunidades. La decisión entonces fue la de sumar al currículum elementos de la Etnomatemática, disciplina que estudia y pone en valor las formas en que las culturas tradicionales utilizan conceptos, ideas y prácticas matemáticas, a fin de resaltar el valor de esas prácticas y saberes de las comunidades tradicionales.

As perspectivas da Interculturalidade Crítica e da Etnomatemática podem auxiliar na Formação de Professores Indígenas, no sentido de compreender alguns dilemas no ensino da Matemática escolar, dado que ela pode ser uma ferramenta de inclusão ou exclusão social. Inclusão pois quem a "domina" pode ser aprovado em vestibulares e concursos públicos, por exemplo. Exclusão porque aqueles que "não sabem matemática escolar" não têm as mesmas oportunidades nas relações com a sociedade não indígena. Ao encontro desta ideia evidenciamos que:

O método tradicional já é declarado um grande formador de barreira social, considerado como um filtro social. As correntes metodológicas de resolução de problemas, história da matemática, modelagem/modelação matemática, apontam pelo mesmo caminho do tradicional, uma vez que priorizam o pensamento lógico de Descartes, não estão atentas às diferenças socioculturais e não valida a formulação de conceitos matemáticos informais. Talvez, estas correntes, sob um novo enfoque atualizado e acoplado a uma nova postura do educador possam vir a ser revitalizadas (SCANDIUZZI, 2003, p. 8).

No caso da licenciatura indígena com habilitação em Matemática, os estudantes indígenas deparam-se com as crenças de que a Matemática escolar é superior aos conhecimentos matemáticos indígenas, conforme apontam Oliveira e Mendes, (2018, p. 180).

Esta tensão também tem gerado efeitos na atuação desses professores, quando buscam assumir a disciplina de matemática nas escolas indígenas. Eles passam por uma formação inicial voltada a um perfil de professor para atuar em uma perspectiva intercultural, que propõe o diálogo entre diferentes formas de saber. Entretanto, ao chegarem na escola indígena, que ainda conta com a atuação de professores não indígenas, eles se deparam com uma organização curricular homogeneizadora, imposta via secretarias de educação. Em função do modelo que está posto, muitos indígenas declaram que, ao retornarem para as escolas indígenas, não assumem o ensino nas séries finais do ensino fundamental e no ensino médio, pois *há um discurso corrente de que a*

licenciatura intercultural não prepara bem estes professores. (itálico nosso).

O currículo da escola indígena, de forma não explícita, no geral, desvaloriza toda a trajetória pessoal e profissional dos professores indígenas que se formaram em cursos interculturais. Isso pode ser evidenciado quando observamos que o currículo traz a Matemática eurocentrada (como se fosse um conhecimento "neutro" e "universal") sem conexão alguma com a cultura dos povos indígenas locais.

Sublinhamos ser essencial questionar a neutralidade e a universalidade da Matemática escolar, tendo em vista que: "[...] o processo de *colonialidade do saber* que sofrem os povos indígenas mediante a escolarização e que deve ser questionada [...]" (RODRIGUES-MONTEIRO; TAMAYO-OSORIO, 2018, p. 84). Com base no exposto, ressaltamos que, por se tratar de uma "ciência dura" [eurocentrada] não tem relação evidente com as práticas tradicionais/culturais dos povos indígenas, o que torna a Formação de Professores Indígenas que ensinarão Matemática, mais complexa. Como já citado, a Etnomatemática se coloca como uma alternativa importante, já que reconhece e valoriza as diferentes culturas e matemáticas dos povos indígenas. A Formação de Professores Indígenas deve contemplar o diálogo entre as matemáticas (institucionalizadas [escolar] e tradicionais/culturais [indígena]), de forma que não ocorra a valorização de uma em relação à outra. O professor indígena (e não indígena) deve aprender e ensinar que cada (Etno) matemática tem um papel, seja na aldeia ou na sociedade e que todas são importantes (D'AMBROSIO, 2013). Ou seja, "é preciso considerar que há muitas matemáticas, reconhecendo que cada sociedade tem uma forma de compreender o mundo e formas específicas de contar e quantificar" (ANDRIOLI; OLIVEIRA, 2020, p. 635).

Ainda há muito trabalho a ser feito, seja na Formação de Professores Indígenas que ensinarão matemática, seja nas escolas indígenas onde tais professores indígenas vão atuar. O que propomos é a Interculturalidade Crítica e Etnomatemática como um projeto alternativo/essencial de Formação de Professores Indígenas para que eles possam educar os povos culturalmente excluídos ou/e subalternizados socialmente.

Os caminhos da pesquisa

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter descritivo-analítico que teve como fonte uma coleta/produção centrada no levantamento de dados dos participantes que permitiram ao pesquisador estar em contato direto com o contexto e situação investigada e discutir os resultados a partir de inferências embasadas em um referencial teórico. O pressuposto é de que "[...] um fenômeno pode ser melhor compreendido no contexto em que ocorre e do qual é parte, devendo ser analisado numa perspectiva integrada" (GODOY, 1995, p. 21).

Bogdan e Biklen (1994, p. 195) afirmam:

[...] embora os dados quantitativos recolhidos por outras pessoas (avaliadores, administradores e outros investigadores) possam ser convencionalmente úteis tal como foram descritos, os investigadores qualitativos dispõem-se a recolha de dados quantitativos de forma crítica. Não é que os números por si não tenham valor. Em vez disso, o investigador qualitativo tende a virar o processo de compilação na sua cabeça perguntando-se o que os números dizem acerca das suposições das pessoas que os usam e os compilam. (...) Os investigadores qualitativos são inflexíveis em não tomar os dados quantitativos por seu valor facial.

Acreditamos que a pesquisa qualitativa poderá contribuir para a compreensão do problema, uma vez que possibilita enfatizar mais o processo do que o produto, buscando compreender o fenômeno de modo geral, mas também as causas e suas consequências (LÜDKE; ANDRÉ, 1986).

As entrevistas foram realizadas com seis participantes: a coordenadora do curso; cinco egressos do curso (um em habilitação em Ciências da Natureza e quatro em Matemática).

Encaminhamos o convite aos entrevistados após aprovação do projeto de pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (FCT - UNESP) e aprovação na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP)¹³. Ao convidar os partícipes, foram expostos os objetivos da investigação e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para assinatura.

O convite foi inicialmente realizado a 30 egressos da habilitação em Matemática do curso *Teko Arandu*, mas apenas a coordenadora e cinco egressos aceitaram o convite. A comunicação com os egressos foi prejudicada devido ao período da pandemia da COVID-19. A falta de *internet* nas aldeias dificultou o diálogo com os egressos, além do fato de que a entrada presencial em aldeias foi bloqueada. Tendo em vista a participação voluntária, trabalhamos com as seis entrevistas concedidas por meio do *Google Meet*, no 2º semestre de 2021.

A seguir, apresentaremos os dados de caracterização dos entrevistados.

Quadro 1 – Caracterização das pessoas entrevistadas

Participante 1 (P1) Dados de caracterização: Professor indígena Idade: 28 Etnia: Kaiowá	Participante 3 (P3) Dados de caracterização: Professora indígena Idade: 30 Etnia: Guarani e Kaiowá
---	--

¹³ Aprovado sob o parecer substanciado do CEP número CAAE: 46133221.3.0000.5402, número do parecer: 4.769.413.9. Além deste, aprovado sob o parecer substanciado da CONEP número CAAE: 46133221.3.0000.5402, número do parecer: 5.070.002. A consulta pode ser realizada por meio do site: <https://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf>

Formação: Licenciatura Intercultural Indígena, <i>Teko Arandu</i> – Habilitação em Matemática Pós-graduação: Mestrando (UFGD); 1 ano/2º sem. do Mestrado em Educação e Territorialidade Ano da primeira GRADUAÇÃO: 2016 Instituição: UFGD Tempo de atuação: 11 anos Atualmente trabalha: Como professor em escola da aldeia (6º ao 9º).	Formação: Licenciatura Intercultural Indígena, <i>Teko Arandu</i> – Habilitação em Matemática Pós-graduação: Mestranda na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) na Educação Científica e Matemática Ano da primeira GRADUAÇÃO: 2017 Instituição: UFGD Tempo de atuação: 8 anos Atualmente trabalha: Afastada para cursar o mestrado.
Participante 2 (P2) Dados de caracterização: Professor indígena Idade: 44 anos Etnia: Guarani Nandeva Formação: Formado pelo magistério indígena <i>Ára Verá</i>/SED/MS e Licenciatura Intercultural Indígena, <i>Teko Arandu</i> – Habilitação em Matemática Pós-graduação: cursando Especialização na área de Educação Especial Ano da primeira GRADUAÇÃO: 2011 Instituição: UFGD Tempo de atuação: 21 anos Atualmente trabalha: Como professor da Educação Básica (contratado).	Participante 4 (P4) Dados de caracterização: Professor indígena Idade: 35 anos Etnia: Kaiowá Formação: Formado pelo magistério indígena <i>Ára Verá</i>/SED/MS e Licenciatura Intercultural Indígena, <i>Teko Arandu</i> – Habilitação em Matemática Pós-graduação: cursando Especialização na área de Matemática (Anhanguera) Ano da primeira GRADUAÇÃO: 2018 Instituição: UFGD Tempo de atuação: 15 anos Atualmente trabalha: Como professor da Educação Básica (contratado e concursado).
Participante 5 (P5) Dados de caracterização: Professor indígena Idade: 43 Etnia: Guarani e Kaiowá Formação: Possui dois magistérios (um não indígena e o <i>Ára Verá</i>/SED/MS), Licenciatura Intercultural Indígena, <i>Teko Arandu</i> – Habilitação em Ciência da Natureza Pós-graduação: Mestre em Educação (2014) e Doutor em Geografia (2021) Ano da primeira GRADUAÇÃO: 2011 Instituição: UFGD Tempo de atuação: 24 anos (desde 1997, com 17 anos de idade) Obs: 4 anos de afastamento Atualmente trabalha: Professor efetivo na UFGD desde 2014 e atual (2021) diretor da faculdade intercultural (FAIND).	Coordenadora (C) Coordenadora/Professora de Matemática Dados de caracterização Professora não indígena Idade: 46 anos Formação: Graduada em licenciatura em Matemática Pós-graduação: Mestrado em Educação Matemática pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) e; Doutora em Educação na linha de ensino de Ciências e Matemática na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (FE/USP) Ano da primeira GRADUAÇÃO: 1999 Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) Atualmente trabalha: Como coordenadora e professora na UFGD no curso de licenciatura indígena Coordenadora desde: Agosto de 2020

	Professora de Matemática: Desde a implantação do curso (2006).
--	--

Fonte: Elaborado pelos autores, 2022.

A entrevista pode ser de suma importância para a pesquisa, configurando-se como um instrumento essencial. Romanelli e Biasoli-Alves (1998, p. 125-126) destacam:

A entrevista é uma relação didática, que cria uma forma de sociabilidade específica, limitada no tempo, sem continuidade, em que, inicialmente, os parceiros da diáde se defrontam como estranhos, pautados por uma alteridade que aparentemente não admite o encontro e que deve ser superada para que a matéria-prima do conhecimento possa ser produzida durante esse encontro que transforma estranhos em parceiros de troca.

Nesse sentido, antes das entrevistas, buscamos dialogar sobre assuntos cotidianos e sobre sua história de vida, na intenção de deslocarem-se de "estranhos" a "parceiros de troca". Nas palavras de Gil (2008, p. 117): "estabelecer o *rapport* (quebra de gelo) entre entrevistador e entrevistado".

Em síntese, acreditamos que a forma de organização e os instrumentos de produção e, posterior, análise de dados são/foram essenciais para responder às indagações que permeiam o objetivo da pesquisa. Desse modo, a seguir, apresentaremos a descrição e análise dos achados da pesquisa.

Achados da pesquisa

Para identificar os participantes, utilizamos as seguintes siglas: Coordenadora (C) e os egressos indígenas como sendo (P1, P2, P3, P4 e P5)¹⁴.

Analizamos as respostas dos cinco egressos entrevistados e da coordenadora, buscando verificar os diferentes itens/categorias evidenciados nas suas falas.

No presente artigo analisaremos as respostas dos participantes referentes ao Eixo 1 da entrevista¹⁵, relativo à Matemática no curso¹⁶. Conforme mencionado na introdução, primeiro realizamos a descrição das entrevistas e logo em seguida a análise.

Entrevistas com os egressos do curso e a coordenadora

Eixo I: Matemática no curso

¹⁴ Os dados entre parêntesis (Q) se referem ao número da questão no roteiro e ao participante (P).

¹⁵ Além disso, optamos por manter a transcrição mais fidedigna possível, inclusive com os vícios de linguagem.

¹⁶ Nas questões referentes ao eixo 1, Matemática no curso, a análise das respostas do participante 5 não constam, pois o mesmo não cursou habilitação específica em Matemática.

Sobre o ensino intercultural no curso, os egressos indígenas responderam à questão: Os professores ensinavam os saberes tradicionais indígenas e acadêmicos? Ensinavam de forma intercultural? Como isso ocorria? (Q1)

Ao descrever as respostas da questão, evidenciamos que o ensino de Matemática é realizado de forma intercultural no curso, dado que os professores universitários ensinam os dois conhecimentos, os indígenas e não indígenas. Nas palavras do entrevistado:

[...] como eles fizeram pesquisa, né? E entraram no meio da pesquisa e conseguia fazer isso daí, conseguia...como eles falam, né? Dialogar esse conhecimento em conjunto, né? E facilitava bastante para nós também, né? é porque eles... não trabalhavam só a parte teórica do... da europeu, do europeu, né? Aí facilitava ser dois conhecimentos e dialogar junto, né? Aí facilitou bastante para nós já. Na área de Matemática, na parte...ajudou bastante. (P2)

Além disso, os conteúdos matemáticos são ensinados com base na literatura e também de forma lúdica:

[...] realmente os professores traziam conteúdo, a gente trabalhava os teóricos, mas de forma lúdica né?![...]. (P1)

Ao que tudo indica, quando o participante 1, menciona a questão lúdica, não necessariamente é com brincadeiras, mas sim com base no concreto e respeitando os processos próprios de aprendizagem do cotidiano cultural dos Guarani e Kaiowá.

Outras formas de medir e calcular são consideradas no curso como, por exemplo, o uso da palma da mão. Tais atividades contribuem para que os egressos indígenas possam relacionar a teoria da universidade com a prática pedagógica em sala de aula, na aldeia:

[...] Eu lembro até hoje do professor XXXXXX, ele trabalhou sobre medidas, né? (...) Eu falava; "nossa cara, como é que era... a gente utilizou palma, a gente utilizou o dedo, a gente utilizou..." Era realmente...quando fui e trabalhei, assim, na escolinha, os alunos falavam; "nossa, porque eu não fiz isso aí antes", né? Daí [os alunos falaram] só meu pai faz isso, meu pai fez...utiliza isso aqui. (P1)

As respostas da coordenadora reafirmam o que é mencionado pelos egressos, quando ressalta a importância de construir uma perspectiva própria de ensino que considere a Interculturalidade Crítica e Etnomatemática, ou seja, que considere o diálogo entre os conhecimentos indígenas e não indígenas:

[...] a Matemática, ela passa a ser entendida né, numa perspectiva intercultural e Etnomatemática, é o que perpassa pelo nosso trabalho de formação de professores (...) a perspectiva Etnomatemática, nesse sentido, ela favorece um diálogo né, um diálogo maior entre as diferentes formas de conhecer né, seja os conhecimentos indígenas ou os conhecimentos não indígenas [...]. (C)

Além disso, assim como os egressos, aponta a necessidade de abordar questões universais e culturais da Matemática.

Então, questões com Matemática, cultura e poder são elementos importantes dentro do curso. (...) ao mesmo tempo que você trata sim, desse universalismo da Matemática, mas também pensando as suas singularidades, pensando e dando lugar, vamos dizer assim, dentro do currículo do curso para os conhecimentos matemáticos produzidos localmente. (C)

A coordenadora considera que o processo histórico de colonização colaborou para que os povos indígenas acreditassem que os seus conhecimentos não têm poder e tampouco valor na sociedade. Para a coordenadora, o curso *Teko Arandu* vem para desconstruir essa visão/percepção errônea acerca dos conhecimentos matemáticos.

Em síntese, evidenciamos que, para os egressos indígenas e para a coordenação do curso, o ensino de Matemática ocorre de forma intercultural. As tarefas são realizadas com base na literatura produzida por professores universitários não indígenas e também de forma lúdica. Essa literatura considera a perspectiva da Interculturalidade Crítica e Etnomatemática, ou seja, em diálogo com os conhecimentos locais dos povos indígenas. Tais atividades contribuem para que os egressos indígenas possam relacionar a teoria da universidade com a prática pedagógica em sala de aula, na aldeia.

Ao realizarmos a indagação: Você como egresso atualmente apresenta alguma dificuldade em relação aos conteúdos matemáticos? Se sim, Quais? Em sua opinião, quais as possíveis soluções para que os próximos egressos não tenham tal dificuldade? (Q2)

Os egressos indígenas comentam as suas dificuldades em relação aos conteúdos, ao ensino de Matemática e à Língua Portuguesa como uma barreira. Além disso, mencionam sugestões para que essas dificuldades sejam superadas pelos próximos estudantes indígenas.

Os partícipes indígenas relatam dificuldades em relação aos conteúdos de gráficos, álgebra, escala, trigonometria, análise combinatória e probabilidade:

Eu cheguei falei assim (...) "esse conteúdo, cara, difícil" (...) nós tínhamos que inventar uma atividade, socializando com o nosso conhecimento, para poder

levar lá, né? Ele [o professor] não falou para nós o que iria estar certo ou estar errado, porque iria ser conteúdo nosso. Até hoje eu falo; "o que que eu estou fazendo aqui, cara?" Era gráfico (...) e tem hora que a pergunta só traz uma figura. (P1)

[...] porque na Matemática, às vezes, a gente usa letra assim para... no lugar dos número né? e essa parte que eu acho um pouco difícil, para mim né? Para fazer o gráfico, fazer escala... eu tinha dificuldade. (P2)

[...] Eu tinha que... rever mesmo do primeiro ano eu tinha que rever o gráfico que nem esses trigonometria, eu tenho que voltar a rever de novo, porque esse daí é um conceito... conceito que a gente estuda bastante nessa... nesse campo (...) mais dificuldade é na parte daquele conteúdo, análise combinatória (...) probabilidade também. (P4)

Aspectos ligados à dificuldade em relacionar os conhecimentos vindos da Europa também estão presentes nas falas dos participantes indígenas.

[...] traduzir mesmo a linguagem da Matemática", como exemplo, a Trigonometria para o 9º ano: "você tem que estudar, né? Depois traduzir, e repassar o conhecimento para os alunos (...) eu tenho mais dificuldade de repassar mesmo para as crianças indígenas. (P3)

[...] em relação ao conteúdo (...) do europeu (...) Aí eu tinha que... tinha, tinha que voltar um pouquinho e estudar, rever essa parte, né? [...]. (P4)

Notamos ainda, uma ruptura entre a teoria e a prática, uma vez que o currículo (referencial) das escolas não respeita a cultura indígena.

[...] a gente sai de uma universidade com o conhecimento, falando; "poxa, eu quero aplicar isso" né? Daí a gente chega na escola, a gente tem que obedecer a aqueles referencial, que não tem nada a ver com aquilo que a gente [aprendeu na universidade]. Lá [na universidade] é realmente para você trabalhar na sala de aula com as crianças indígenas, nas escolas indígenas e na comunidade indígena. E, às vezes, eu chegava na sala de aula, falava; "puxa, não foi assim que eu aprendi" [...]. (P1)

Além das dificuldades relacionadas com os conteúdos, também são expressas dificuldades de locomoção e permanência na universidade.

Na época era mais difícil, porque quando eu fiz o Teko [Arandu], a gente não tinha ainda asfalto assim para gente ir. Era mais difícil. A gente conseguiu por luta mesmo (...) às vezes, a professora que acompanha eu... às vezes, não veio... e isso também é... atrapalha muito a minha aprendizagem, porque a gente precisa de uma pessoa para orientar, né? (...) a gente não tinha bolsa, a gente ia porque a prefeitura e a FUNAI pagavam... a nossa hospedagem, né? (P2)

Um egresso indígena sublinha que o conteúdo de Matemática que mais tem e teve facilidade em ensinar é a Matemática financeira.

[...] foi fácil é... conciliar aquele lá, com o próprio contexto indígena com a temática ali da financeira.

Segundo ele, os estudantes são capazes de aprender muito rápido este conteúdo porque conseguem conciliar com a realidade:

[...] aí na sala e eles entendem muito rápido [...]. (P4)

Os egressos indígenas mencionam algumas sugestões que oportunizam suprir/superar estas dificuldades apresentadas. Por exemplo, relatam a importância do diálogo entre os dois conhecimentos, a participação em grupo de estudos e diálogo entre a teoria e a prática, trabalho com a realidade dos indígenas, aulas presenciais toda semana, com a possibilidade de dedicação exclusiva aos estudos e a presença de professores indígenas falantes da língua e ministrando aulas em Guarani. Estas sugestões podem ser evidenciadas a seguir:

[...] O cálculo é assim... eu gostaria muito...(...) Dá uma conversada com a professora XXXX e fala para ela te indicar nesse grupo que eu estou participando, você vai conhecer gente, que pensa igual a nós (...) se as escolas, vão dizer assim, fosse 60% ingresso do Teko Arandu do Kaiowá, de uma comunidade Kaiowá, seria outra realidade (...) o conhecimento ocidental, eu não posso criticar ele. E o nosso conhecimento, eu tenho que fazer do meu jeito", "vai ser igual?, não vai! não vai ser igual", mas, porém é a minha ciência, este ciência, eu tenho que respeitar a ciência e o meu [conhecimento], não podendo falar; "olha está ciência não presta". Vamos dizer assim, se eu odeio essa aqui [conhecimentos ocidentais], esse cara também vai odiar o meu [conhecimento cultural]. (...) Se a escola trabalhar a realidade, levará o aluno a ter interesse de fazer faculdade [...].(P1)

[...] se fosse a aula presencial (...) cada semana, né? (...) eu mesmo aprenderia mais (...) Porque a gente

trabalha, e eu acho que é isso que dificulta muito para mim (...). (P2)

[...] Eu acho que lá na universidade mesmo...temos que ter um professor indígena mesmo, né? (...) A gente tem que ter um professor indígena para que os acadêmicos possam ter essa facilidade de compreender (...) eu tenho essa facilidade de dialogar com essas crianças, porque eu sou falante da língua [Guarani] e os meus alunos também é falante da língua, então já facilita já.. (...) Então eu dou uma dica que os... a FAIND, tanto outras instituições, né? Deveria ter um professor indígena também, né?. (P3)

Já um dos egressos busca suprir as suas dificuldades fazendo uso da *internet*. Atribui essa facilidade de buscar o conhecimento, de forma autônoma, ao curso *Teko Arandu*.

[...] mas graças a Deus...e a essa internet aí que a gente tem agora ajudou bastante, né? rever e agora tem artigo, livro, vídeo também que ajuda bastante (...) eu falo assim a faculdade mesmo (...) eles vai além (...) do ensinar mesmo, (...) o bom da faculdade ali da FAIND, né? Eles não ensinam só o próprio, conteúdo específico só, eles ensinam além daquilo lá também (...) a Interculturalidade, né? Enfrentar um contexto (...) saber dialogar com os outros contexto [...]. (P4)

A coordenadora aponta elementos que se aproximam das falas dos egressos indígenas. As ideias que se aproximam são referentes à dificuldade dos egressos de compreenderem e traduzirem os conhecimentos matemáticos, dado que a Língua Portuguesa constitui uma barreira. Outro ponto, é o ensino de Matemática "solto", quer dizer, em que não há conexão da teoria com a prática e vice-versa. Aponta a necessidade de considerar o diálogo entre os conhecimentos e a realidade dos estudantes indígenas.

[...] são dificuldades com os conhecimentos básicos, dificuldades com a língua portuguesa como segunda língua, por mais que a gente fale, por exemplo de um estudo bilíngue, mas hoje ainda, no Teko [Arandu] os professores que dão aula para eles, a grande maioria não é bilíngue, né, são professores não indígenas que falam só em português né. (...) numa situação normal muitos alunos já não entendem, o que a gente explica em Matemática né (risos). Ai imagina você tentando entender, alguém explicar, sendo que aquela língua que está sendo explicada é a segunda língua. Então já tem mais dificuldade né (...) o que a gente tem feito para estabelecer esse diálogo e, vamos dizer assim, diminuir esse distanciamento entre o ensino né, o que a gente

ensina e o que eles aprendem, possibilitar de fato ensino-aprendizagem é buscar nas referências deles, dentro da cultura, elementos que auxiliem a compreender conceitos matemáticos né, possibilitar que eles dialoguem, discutam...[...] (C)

Além disso, a coordenadora menciona que:

Eu me lembro uma das primeiras vezes que eu fui trabalhar com as comunidades indígenas, o interesse deles era saber resolver equações algébricas, expressões numéricas, então eles também tinham interesse por essa Matemática que está lá no currículo da escola, por essa Matemática que movimenta a sala de aula, por que era o que eles tinham dificuldade. (C)

Outro elemento de crítica, acrescentado pela coordenadora, refere-se ao sistema escolar que impõe um currículo a ser seguido pelos professores da Educação Básica.

[...] a formação matemática dos alunos que vêm da Educação Básica (...) defasada né. Mas eu não (...) gostaria que essa minha fala fosse entendida como uma crítica aos professores da Educação Básica, mas ela é entendida como uma crítica ao sistema né, e a forma como o currículo da escola, às vezes, é imposto, tanto para os alunos quanto para os professores né. [...]. (C)

A coordenadora sublinha que durante as aulas de Matemática busca enfatizar a produção de significados e as possíveis dificuldades que os egressos indígenas enfrentarão em sala de aula.

[...]eu vou dar aula de números e operações né, então eu não vou só chegar lá e ensinar eles a somar, dividir, multiplicar, e como usar... mas assim, tentar discutir com eles a produção de significado, como que isso é para criança, quais são as possíveis dificuldades que a criança tem na aprendizagem daquele conteúdo né (...) a gente organiza, considerando as possibilidades né, de pensar esse ensino né, e essa formação, não só no conteúdo conceitual da Matemática né, mas também o conteúdo pedagógico (...) quando eu dou álgebra, uma disciplina de álgebra, eu não fico preocupada só em ensinar o conteúdo de álgebra né, a gente tem preocupação em olhar como que a álgebra é ensinada no Ensino Fundamental, como que a álgebra é abordada no Ensino Médio, a partir de que perspectivas? O que que você pode ensinar? O que que é necessário? O que é fundamental? Né. (C)

Em resumo, em relação às dificuldades com os conteúdos ensinados no curso, os egressos indígenas indicam alguns conteúdos: gráficos (leitura de figuras não verbais), escalas, análise combinatória, trigonometria, probabilidade, exercícios de álgebra, ou seja, no geral conteúdos mais formais. Outra dificuldade diz respeito a conciliar trabalho e estudo. Por tal motivo, defendem a criação/existência de mais bolsas de estudo. Sublinham a importância de uma professora orientadora mais presente nos momentos do "tempo comunidade". Os egressos relatam ainda dificuldades em traduzir os conhecimentos matemáticos da Língua Guarani para a Língua Portuguesa, além de terem dificuldade em traduzir os conhecimentos de trigonometria para as crianças indígenas.

Os egressos propõem algumas sugestões para que estas dificuldades sejam superadas. Por exemplo: o uso da *internet* para os estudos individuais; respeito e valorização dos conhecimentos indígenas e não indígenas; trabalho com a realidade de cada aluno; participação em grupos de estudos; um número maior de professores indígenas nas aldeias formados pelo curso *Teko Arandu*; aulas semanais presenciais; professores indígenas ministrando aulas em Guarani no curso. Os professores indígenas egressos do curso, acreditam ter facilidade em ensinar os conhecimentos matemáticos por serem falantes da Língua Guarani e em ensinar a Matemática financeira por ser fácil contextualizar na realidade indígena. Por fim, evidenciam que no curso tiveram a oportunidade de compreender a importância do diálogo e da Interculturalidade para ensinar os dois conhecimentos para seus alunos.

A coordenadora faz críticas ao sistema escolar que não prepara os estudantes indígenas para compreenderem os conceitos matemáticos do curso e aponta a Língua Portuguesa como uma barreira. Para superar tais dilemas, a coordenadora sugere mais diálogo entre os conhecimentos indígenas e não indígenas, bem como aulas de Matemática que oportunizem a produção de significados por parte dos estudantes indígenas.

Ao questionar se e como o curso prepara o professor para trabalhar em sala de aula com os conhecimentos matemáticos da cultura indígena e os acadêmicos, (Q3) os participantes da pesquisa tecem algumas considerações.

Para os egressos, o curso prepara para atuar em sala de aula e fora dela, formando-os para trabalharem com os dois conhecimentos, indígenas e não indígenas. Mesmo que os professores formadores do curso não sejam indígenas, contribuem com a formação dos professores indígenas, já que ocorre o diálogo com os mestres tradicionais¹⁷. No entanto, esse tema deve ser melhorado.

Os egressos indígenas acreditam que o curso prepara para atuar em sala de aula, além disso elogiam o curso, os conteúdos e os professores não indígenas do *Teko Arandu*.

¹⁷ "[...] é assegurada também, durante o curso, a participação efetiva de caciques/"rezadores" Guarani e Kaiowá (mestres tradicionais/ñanderu) os quais garantem a orientação de questões próprias da cultura tradicional, sob seu ponto de vista" (PPC, *TEKO ARANDU*, 2012, p. 16).

[...] porque a gente aprende as duas né? Dos brancos e o nosso também né? dos indígenas (...) a gente sempre ia atrás da pessoa né? Porque tem experiência mesmo né. (P2)

[...] A faculdade me ensinou muito, né? Eu aprendi muito também com os professores, mesmo não indígena, mas esses professores que é não indígena, eles já trabalhavam muitos anos com indígena [...]. (P3)

[...] Sim, consigo sim, porque eles ensinam... que nem eu falei, não é só os conteúdos [...]. (P4)

Algumas observações críticas também comparecem, por exemplo, quando relatam que o ensino no *Teko Arandu* foi muito focado na Matemática ocidental.

[...] a gente foi mais focado mesmo, nessa Matemática eurocêntrica, né?(...) Eu acho que a FAIND fazia isso com nós, né? A gente tinha que respeitar as normas, mas trabalhamos de pouco a pouco aquilo que é nosso, eu acho que a FAIND faz isso [...]. (P1)

A necessidade do diálogo com os mais velhos para fortalecer a espiritualidade e os conhecimentos também se fizeram presentes como um desafio:

[...] é o compromisso de ajudar a nossa comunidade né? Isso é o papel, é um desafio enfrentado que a gente sempre enfrenta... nosso desafio, dentro da aldeia e a dificuldade da nossa nova geração também né? e dialogar com... dialogar mais com [os] mais velho [...]. (P3)

Os egressos criticam a escola por lecionarem sob pressão da gestão, mas acreditam que a escola pode ser descolonizada.

[...] tem alguns momentos que eu tinha que falar em português, né? Porque a minha coordenadora é não indígena e ela está ali também... ela tem que ouvir também um pouquinho [a aula em Português]. [...]. (P4)

[...] para gente descolonizar a escola, temos que fazer um pouquinho de cada vez [...]. (P1)

A coordenadora cita os conhecimentos que os professores indígenas precisam dominar e reafirma o tema que os egressos indígenas reivindicam, ou seja, sublinha a importância de trabalhar com os dois conhecimentos para formar um professor intercultural.

[...] Olha o professor ele tem que saber Matemática, (...) porque eu nunca sei, não sei ensinar o que eu não sei né. Ele precisa saber ensinar aquilo que ele sabe, ou seja, ele tem que ter os conhecimentos conceituais, conhecimentos pedagógicos, né e mais do que isso o perfil do professor da licenciatura indígena, ele... ele precisa estabelecer um diálogo entre diferentes formas de conhecer, (...) o perfil é que esses professores sejam professor intercultural, né. Que circule por diferentes ambientes de produção de conhecimento né, mas que vá para a escola indígena com esse conhecimento, e ele possa possibilitar este diálogo e, o diálogo pressupõe né, que ele não tem só aqui ensinar a Matemática ocidental né, mas também dar valor para o conhecimento que é produzido lá [...] (C)

No entanto, a coordenadora ressalta que na avaliação de alguns professores, o curso deixa a desejar.

[...] Agora há uma avaliação também, isso já vem sendo colocado, por vários colegas professores indígenas, de que as vezes, o não indígena julga o Teko, lá na escola como um curso que não forma bem... porque não forma, da forma como eles gostariam que formasse ou de uma maneira diferenciada, que é o objetivo do curso. (C)

Para superar tal dilema, a coordenadora propõe que o professor indígena seja um dos responsáveis por descolonizar a escola, buscando promover o diálogo e desconstruir a visão eurocentrada que ainda existe nas instituições.

Você pensar uma Matemática construída, historicamente, sob os auspícios da colonialidade né, sob uma visão eurocentrada de conhecimento (...) para uma sala de aula né, onde uma escola indígena que se propõe intercultural e, portanto, ela promove né, ela tem essa função, esses professores tem essa função de... vamos dizer assim, promover um diálogo (...) um egresso da licenciatura indígena, para além de todos os conhecimentos da profissão, ele tem que assumir assim, essa função vamos dizer assim né, de promoção do diálogo. (C)

Em síntese, sobre o preparo do curso para trabalhar os conhecimentos matemáticos da cultura indígena e os acadêmicos, os egressos e a coordenadora afirmam que o curso busca conscientizar da importância em descolonizar as escolas aos poucos, trabalhando com as duas culturas (indígena e não indígena). Os egressos relatam que, mesmo que os professores do curso não sejam indígenas, contribuíram muito

com a formação/atuação em sala de aula, dada a sua experiência em trabalhar com os povos indígenas.

Evidenciam a importância de pesquisar os conhecimentos dos mestres tradicionais, bem como sublinhar o compromisso dos indígenas em contribuir com a sua comunidade. Salientam que falta mais diálogo com os mestres tradicionais para fortalecer os conhecimentos e a espiritualidade. Mesmo trabalhando com os dois conhecimentos, o foco recai na Matemática ocidental/eurocêntrica. Há também uma observação de insatisfação em relação ao fato de que a escola não permite que o professor indígena ensine somente na Língua Guarani.

A coordenadora confirma que no curso *Teko Arandu* são ensinados os conhecimentos ocidentais. No entanto, discordando dos egressos, ressalta que a Matemática produzida na comunidade indígena também é valorizada. Além disto, a coordenadora defende que o egresso indígena assume um papel fundamental em sala de aula, na busca de superar a visão eurocentrada das escolas e promover o diálogo intercultural entre os conhecimentos.

Na próxima seção realizaremos a análise com base nos dados coletados/produzidos nas entrevistas, focando principalmente, na Etnomatemática.

Análise: A Etnomatemática presente no curso na fala dos participantes

Como já mencionado, estamos conscientes das dificuldades em relacionar a Interculturalidade com a Matemática, por isso a urgência de utilizar também a Etnomatemática, como sugerem Bernardi e Santos, (2018, p. 151):

El ámbito de la matemática es particularmente difícil de adaptar interculturalmente por tratarse de una ciencia dura con conceptos y criterios definidos claramente y que, en principio, no tiene relaciones evidentes con las prácticas tradicionales de las comunidades. La decisión entonces fue la de sumar al currículum elementos de la Etnomatemática, disciplina que estudia y pone en valor las formas en que las culturas tradicionales utilizan conceptos, ideas y prácticas matemáticas, a fin de resaltar el valor de esas prácticas y saberes de las comunidades tradicionales (BERNARDI; SANTOS, 2018, p. 151).

Neste sentido, a professora/pesquisadora indígena, Carvalho (2018, p. 91), em sua dissertação de mestrado menciona que: "Os professores licenciados em Matemática valorizam a cultura e buscam trabalhar a interculturalidade desses conhecimentos; também acreditam que os alunos precisam entender a matemática escolar para saber lidar com o cotidiano de hoje."

Além de identificar e ressaltar o valor dos conceitos, ideias e práticas Matemáticas na cultura indígena, devemos levar em conta o contexto histórico, político e social dos povos indígenas (D'AMBROSIO, 2009).

Acreditamos que o curso *Teko Arandu* busca trabalhar neste viés da Etnomatemática, porque além de buscar compreender a Etnomatemática dos Guarani e Kaiowá, por meio da Pedagogia da Alternância, os professores universitários não indígenas, buscam "compreender a vida desses seres humanos que fazem matemática" (SILVA, 2013, p. 25). Por exemplo,

Os Guarani e Kaiowá têm seus próprios métodos, suas ferramentas e práticas para poder medir. As medidas de altura (yvatekueo), largura (ipekueo), comprimento (pukukueo), distância (mombyrykueou pukukue), são usados para medir o crescimento de plantas, para ver a altura das casas, o tamanho das armadilhas e da roça, bem como os materiais que irão nas casas. Os instrumentos para medir são o cipó, as cordas, pedaços de madeira, tendo como bases de referência o passo e o braço, que também é conhecido como braça. Um braço equivale a um metro e os dois braços retos e contínuos equivalem a dois metros (CARVALHO, 2018, p. 47).

Está presente no curso a prática de relacionar os conhecimentos matemáticos às vivências do contexto cultural dos indígenas, assim como a possibilidade de dialogar na Língua Guarani. Sabemos que a língua é de elementar importância, tendo em vista que: "A Matemática está presente nos saberes e nas línguas indígenas, apresentando modos diferenciados de manejar quantidades, números, medidas, formas e relações geométricas, relacionados à arte e ao conhecimento dos fenômenos da natureza." (IDEM, p. 88).

O curso contribuiu ainda para que os egressos indígenas desconstruíssem a visão cristalizada de que "Matemática é para poucos" ou "a Matemática é somente para gênios". Boa parte das pessoas não indígenas construíram essa visão cristalizada em nossa sociedade, a qual necessita ser desconstruída.

Os constantes fracassos em Matemática são interpretados (...) como incapacidades pessoais. Burrice e preguiça são termos frequentemente usados para qualificar insucessos de crianças e jovens nesta área. Até mesmo critérios racistas como "determinações genéticas" são evocados para explicar fracassos, principalmente no caso de minorias étnicas, revelando um ranço evolucionista que persiste no senso comum (LEAL FERREIRA, 1994, p. 50-51).

Pensamos que os cursos interculturais podem ser um meio para a desconstrução do "ranço evolucionista". Ao encontro dessa ideia,

destacamos o exposto pelo "Pai da Etnomatemática": "A Etnomatemática do índio serve, é eficiente, é adequada para algumas coisas - muito importantes - e não há porque substituí-la. A Etnomatemática do branco serve para outras coisas, igualmente muito importantes, e não há porque ignorá-la." (D'AMBROSIO, 1994, p. 9). Na mesma direção, Carvalho, (2018, p. 84) afirma:

[...] precisamos negociar com os nossos saberes, para poder manter esse elo com a matemática ocidental. A negociação também faz parte da cultura, principalmente com outros saberes; precisamos fazer intercâmbios com os novos conhecimentos, sem ferir nossa cultura. Tais negociações são fundamentais para refletir sobre essa diferença da matemática indígena na cultura, segundo a qual não há distinções entre tempo, espaço e valores culturais do ser, do viver e da espiritualidade.

É possível perceber que o curso busca manter esse elo entre as Etnomatemáticas, dos indígenas e não indígenas e que a matriz curricular do curso é, no geral, bem avaliada, particularmente a presença da Etnomatemática como disciplina. No entanto, vale ressaltar que a Etnomatemática não é somente uma disciplina na matriz curricular de um curso: "Etnomatemática não é uma nova disciplina. (...) A etnomatemática propõe uma pedagogia viva, dinâmica, de fazer o novo em resposta a necessidades ambientais, sociais, culturais, dando espaço para a imaginação e para a criatividade." (D'AMBROSIO, 2008, p. 112).

A Etnomatemática é mais do que uma disciplina, pois ela pode ajudar na identidade e valorização da língua, além de buscar:

[...] entender a geração, a organização intelectual e social, e a difusão e transmissão do conhecimento e comportamento humanos, acumulados, em permanente evolução, como um "ciclo helicoidal", ao longo da história das diversas culturas, em busca da satisfação das pulsões básicas de sobrevivência e transcendência. (D'AMBROSIO, 2009, p. 21).

A matemática dos povos indígenas "[...] tem um princípio epistemológico e filosófico, que é o de compartilhar, de trabalhar coletivamente, sem ferir a alteridade dos entre lugares da comunidade e sem diminuir outros conhecimentos" (CARVALHO, 2018, p. 97). Essa ideia, afirmada tanto por Carvalho (2018) quanto por Ambrósio (2000), está presente nos egressos do curso *Teko Arandu*, como mostra o participante 1, que ao findar o curso, expressa o respeito e a valorização das duas Matemáticas.

Ressaltamos ainda que os professores universitários não indígenas buscam educá-los para atuarem em sala de aula, para que sejam capazes de demonstrar as duas formas de calcular, medir etc.: a que os mais velhos utilizam nas roças, por exemplo, e também a Matemática escolar para conviver com os não indígenas.

Entretanto, na história da Matemática verificamos que as contribuições dos povos indígenas para a construção da Matemática escolar, que conhecemos atualmente, não é reconhecida, conforme expresso por Carvalho, (2018, p. 96): "Pela história da Matemática percebe-se que muitos saberes tradicionais fizeram parte da construção da matemática moderna, só não foram evidenciados. Quem leva o mérito são os grandes matemáticos".

Alguns conhecimentos indígenas já foram apropriados pelos não indígenas e participam dos conhecimentos ditos "universais". A título de exemplificação, os conhecimentos sobre o uso de plantas medicinais, após passar pelos laboratórios, "transformam-se" em conhecimentos não indígenas, como remédios e pomadas.

Evidenciamos que o curso *Teko Arandu* vai na contramão desta lógica, porque está caminhando para a valorização da história e das contribuições dos povos indígenas para e com os conhecimentos matemáticos atuais, bem como buscando fazer a interação entre as Etnomatemáticas.

Acreditamos que a Etnomatemática pode contribuir ainda, com os aspectos metodológicos pelos quais os professores e escola indígena e não indígena vão trabalhar, tendo em vista que:

Percebe-se que as crianças não têm tantas dificuldades para entender o processo de conhecimento da matemática escolar, porque são trabalhados os conceitos oriundos dos saberes da nossa cultura. São trabalhadas as quatro operações, como jaipapaha (números), jeipe'aha (subtração) e oñemboja'oha (divisão). Os saberes estão presentes no currículo escolar, pois os próprios professores trazem, por sua trajetória de vida, esses saberes da matemática guarani/kaiová, como medir, contar, utilizar as ferramentas do cotidiano e outros. Percebe-se que cada professor tem uma pedagogia própria para repassar ou valorizar esses conhecimentos (CARVALHO, 2018, p. 89-90).

Sabemos que a formação do professor indígena é mais complexa. Por isso, além dos conhecimentos específicos, para ser um bom professor de Matemática, é preciso compreender os conhecimentos dos "dois mundos", indígenas e não indígenas, ter um "jogo de cintura", ou seja, ser maleável para adaptar-se a diversas situações.

Percebemos que o curso *Teko Arandu*, mesmo com algumas limitações, está formando os professores indígenas para que tenham esse "jogo de cintura", para atuar nos "dois mundos", processo para o qual acreditamos que a Etnomatemática pode trazer grandes contribuições. No entanto, Scandiuzzi (2003) sugere algumas pistas/dicas para que esse trabalho possa concretizar-se na formação de professores indígenas:

[...] Um dos pontos que esta linha alerta é a existência de outras lógicas além da booleana/cartesiana tão

divulgada no espaço escolar. Talvez seja este o momento de buscarmos a não obediência ao paradigma cartesiano, que privilegia a disjunção, mesmo sabendo que será um caminho clandestino, marginal, desviante lembrando de que *todo conhecimento comporta o risco do erro e da ilusão*. (SCANDIUZZI, 2003, p. 5-6).

Nesse viés, a Etnomatemática pode ser uma ferramenta a favor da desobediência epistêmica ou insubordinação criativa (D'AMBROSIO, 2015; D'AMBROSIO; LOPES, 2015). Ao que tudo indica, os professores universitários não indígenas do curso buscam trabalhar nesta perspectiva.

Cunha, (2016, p. 40) anuncia alguns enfoques e valores que devem ser considerados na Formação de Professores Indígenas de Matemática:

Considerando que ao lado das demais formas de linguagens, a matemática também se constitui em importante campo simbólico, auxiliando e complementando a comunicação humana e na compreensão do mundo, na sua especificidade, tanto do pensamento matemático quanto dos contextos culturais nos quais ele se manifesta. Então, os conhecimentos matemáticos deverão ser enfocados a partir de questões psicológicas, sociais, epistemológicas, pedagógicas, entre outras. E os valores a serem considerados, no trabalho em sala de aula, junto aos acadêmicos indígenas, serão os formativos; os utilitários; os sociológicos; os culturais; os estéticos e os éticos.

Na nossa avaliação, a formação no curso *Teko Arandu* segue esses pressupostos. A título de exemplificação, evidenciamos que o curso *Teko Arandu* ensina com base na literatura, de forma lúdica e permitindo aos estudantes indígenas utilizarem diferentes formas de calcular e diferentes formas de serem avaliados. A possibilidade de compreensão é aumentada quando "[...] os alunos têm a liberdade de resolver problemas matemáticos em sala de aula de acordo com diferentes estratégias" (LEAL FERREIRA, 1994, p. 51). Por exemplo, um egresso citou a possibilidade de utilizar a mão para calcular, porque na cultura Guarani e Kaiowá o uso da mão está diretamente ligado aos nomes dos números, como foi sublinhado por Carvalho, (2018, p. 88): "Na língua Guarani usamos 1 (Petei), 2 (Mokoi), 3 (Mbohapy), 4 (Irundy), 5 (Po), que seriam os nomes dos algarismos básicos, diferentes uns dos outros. A base para a construção dos números são as mãos."

O ensino com base na Etnomatemática fica explicitado pelo fato de que os professores universitários não indígenas, buscam ensinar os conhecimentos matemáticos indígenas e não indígenas nas aulas de Matemática. O curso prepara os futuros professores indígenas para atuarem em sala de aula, de forma a construírem, junto aos seus alunos, os conhecimentos Etnomatemáticos que não trazem algo pronto e acabado como comumente ocorre nas escolas não indígenas. Conforme

afirma D'Ambrosio, (2008), baseado no documento Magistério Indígena (2003):

Não se chega às comunidades indígenas com programas feitos por administradores e burocratas. Mas é importante usar estratégias para que os indígenas percebam que há limitações nos seus métodos, e fiquem motivados para aprender nossos métodos. Não é chegar à prática pedagógica com um programa, mas deixar que o programa se desenvolva a partir do contato com a comunidade escolar. (D'AMBROSIO, 2008, p. 111).

Como pudemos observar, tal afirmativa é confirmada pelos entrevistados, pois reconhecem que o curso busca compreender quem e quais são as especificidades das pessoas que estão cursando a licenciatura. Carvalho (2018, p. 87) menciona que os povos indígenas Guarani e Kaiowá, estão cientes de que necessitam aprender a Matemática do não indígena, por exemplo para comercializar:

Precisamos, pelo fato de percorrermos um meio social que não é nosso, como lidar com dinheiro, somar, diminuir, porque podemos ser enganados nos negócios. É por isso que a escola indígena recorre ao uso de ferramentas da matemática ocidental para as crianças saberem e compreenderem melhor os processos de ensino e aprendizagem dos conteúdos escolares.

Podemos dizer que o curso busca educar os estudantes indígenas, conforme as indicações desses autores, acerca da valorização e respeito da Etnomatemática dos povos indígenas e não indígenas. No entanto, há dificuldades na aprendizagem de alguns conteúdos, por exemplo: equações algébricas e expressões numéricas, gráficos, álgebra, escala, trigonometria, análise combinatória e probabilidade. Uma possível explicação para estas dificuldades poderia residir no fato de que nenhuma destas temáticas têm relação direta com a cultura indígena, uma vez que:

Estudar, para estes índios, significava, num primeiro momento, saber Matemática "para o branco não roubar dinheiro da gente (...) índio tem que saber Matemática para entender o mundo dos brancos, o dinheiro, os dias do ano, as horas, os litros de combustível, os mapas da terra" (Maku Kayabi, 11/fev/81) (LEAL FERREIRA, 1994, p. 25 - 27).

No entanto, quando os conteúdos matemáticos envolvem fórmulas e são ministrados na Língua Portuguesa, as dificuldades são maiores. Na Educação Básica as dificuldades também comparecem no momento em que algumas crianças indígenas: "[...] têm dificuldade na linguagem matemática, ou seja, a matemática trabalhada em língua portuguesa, para

entender os conteúdos. Isso ocorre porque são muitas fórmulas para estudar e os números são trocados por letras, nas equações" (CARVALHO, 2018, p. 92).

Sabemos da capacidade de todos os povos indígenas e não indígenas de compreenderem os conceitos da Matemática escolar. Talvez, a princípio, alguns indígenas não sintam necessidade de compreender tais conceitos para sobreviver/transcender nas suas comunidades. Parecem conscientes de que os povos indígenas têm o direito de aprender a Matemática escolar para somar, adicionar aos conhecimentos que já possuem e não para substituí-los em um processo de aculturação. Mesmo com algumas dificuldades, notamos o desejo/motivação em compreender os conhecimentos escolares, uma vez que ministrarão aulas em escolas indígenas e não indígenas. Revelam ainda a ciência de que serão cobrados, pelo currículo escolar, para ministrarem esses conteúdos. No entanto, não podemos esquecer que:

A proposta pedagógica associada à Etnomatemática pela conceituação de currículo dinâmico reconhece a adequação das tics de matema dos indígenas como completamente desenvolvidas e adequadas ao seu contexto natural, social e cultural. Esses conhecimentos não podem ser interpretados como "ainda não chegaram ao conhecimento matemático do branco". Trata-se de outro conhecimento e poder-se-ia igualmente dizer que o branco ainda não chegou ao conhecimento do índio (D'AMBROSIO, 1994, p. 97).

Concluindo, observamos que os povos indígenas têm outra versão da Matemática. No modelo produzido no contexto escolar, no entanto, os professores universitários não indígenas do curso *Teko Arandu* buscam educar os estudantes indígenas para que saibam reconhecer que eles também produzem ciência e esta deve ser reconhecida e valorizada, além de fortalecer a identidade, a língua e a cultura indígena (CARVALHO, 2018; D'AMBROSIO, 2008).

Considerações finais

Ao iniciar este estudo tivemos como objetivo relacionar as experiências enunciadas pelos egressos indígenas e pela coordenadora do curso para identificar as contribuições da Etnomatemática, para a Formação de Professores Indígenas, analisando os limites e perspectivas do curso *Teko Arandu* nesse processo.

Ficou claro nessa investigação que o Programa Etnomatemática, contribui para que os futuros professores possam conectar a teoria com a prática. Acreditamos que a filosofia da Pedagogia da Alternância, principalmente, nas atividades realizadas no tempo comunidade contribua para e com esta conexão. Durante o tempo comunidade, os professores universitários não indígenas têm a oportunidade de

compreender/descobrir qual é a Etnomatemática dos povos indígenas Guarani e Kaiowá.

Entretanto, mesmo com os avanços, ocorre a valorização da Matemática eurocentrada, algo que pode ser (re)pensado/melhorado no curso *Teko Arandu*.

A necessidade de professores universitários indígenas na habilitação em Matemática também fica evidenciada.

Em síntese, apesar de algumas limitações, foi possível evidenciar que a Etnomatemática e Interculturalidade estão presentes no curso. No entanto, não podemos afirmar com base nas entrevistas qual perspectiva de Interculturalidade está sendo utilizada, mesmo que no PPC o curso enfatize a Interculturalidade Crítica. Ao triangular os dados, não sabemos se os egressos indígenas têm a percepção de que é importante a Interculturalidade Crítica e não somente a Interculturalidade funcional. Entretanto, ressaltamos que os povos indígenas que têm procurado a Educação Escolar em nível superior, com a intenção de lutar pelos seus direitos (políticos, culturais, territoriais e da saúde) estão mais próximos da Interculturalidade Crítica.

No caso da Etnomatemática não foi possível perceber, com exatidão, quanto ela foi trabalhada na perspectiva de uma filosofia/concepção de trabalho ou somente como uma disciplina que possibilita o registro dos conhecimentos dos povos indígenas. A limitação do estudo sobre esse ponto pode residir no fato de que não realizamos uma pergunta específica: "o que você entende por Etnomatemática e por Interculturalidade?". Por esse motivo não podemos afirmar qual o "nível" de compreensão acerca desses conceitos.

Ainda que a maioria dos professores universitários não falem a Língua Guarani, ou não sejam indígenas, é possível notar a preocupação por uma formação que reconheça e valorize a língua materna dos povos indígenas como uma forma de facilitar a aprendizagem, bem como reconhecer a identidade dos Guarani e Kaiowá.

A título de conclusão podemos dizer que a perspectiva que orienta os cursos de formação de professores indígenas, em particular o *Teko Arandu*, se manifesta na luta para que os conhecimentos indígenas não sejam silenciados ou vistos como inferiores. Ancorar o trabalho dessa formação na ótica da Interculturalidade Crítica e da Etnomatemática é um meio de contribuir com essa luta.

Referências bibliográficas

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilário.; PRADO, José Henrique. O impacto do processo de territorialização dos Kaiowá e Guaraní no sul de Mato Grosso do Sul. **Tellus**, ano 15, n. 29, p. 49-71, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/358/349> Acesso em: 02 jun. 2019.

ANDRIOLI, Luciana Regina.; OLIVEIRA, Adriana Silva. O ensino da Matemática na Educação Infantil indígena Kaingang no Paraná. **Obutchénie: R. de Didat. e Psic. Pedag.** Uberlândia, MG. v.4. n.3. p.618-642. set./dez. 2020. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/Obutchenie/article/view/58427> Acesso em: 20 maio 2021.

BERNARDI, Lucí Teresinha Marchiori dos Santos.; SANTOS, Jorge Alejandro. Etnomatemática y Pedagogía Freireana: una experiencia intercultural con la comunidad Kaingang. **Zetetiké**, Campinas, SP, v.26, n.1, jan./abr. 2018, p.147-166. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/zetetike/article/view/8650727> Acesso em: 25 fev. 2021.

BOGDAN, Robert C.; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Tradução: Maria João Alvarez, Sara Bahia dos Santos e Telmo Mourinho Baptista. Porto: Porto Editora, 1994.

BRASIL. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)**. 1998/2010. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/> Acesso em: 20 maio 2021.

BRASIL. Ministério da Agricultura/SPI. Decreto nº 52.668, de 11 de Outubro de 1963. **Aprova o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios**, do Ministério da Agricultura. 1963. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-52668-11-outubro-1963-392923-publicacaooriginal-1-pe.html> Acesso em: 15 maio 2020.

BRASIL. **Projeto Pedagógico do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – (s, TEKÓ ARANDU)**. Ministério da Educação. Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Faculdade Intercultural Indígena (FAIND). 2012. Disponível em: http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/COGRAD/PPC_TEKO_REESTRUTURADO_2019.pdf Acesso em: 20 abr. 2020.

CARVALHO, Katiana Barbosa. **A matemática da cultura Guaraní/Kaiowa e o processo de ensino/aprendizagem: diálogo de saberes**. 2018. 99 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande (MS), 2018. Disponível em: <https://docplayer.com.br/83434101-Katiana-barbosa-de-carvalho-a-matematica-da-cultura-guarani-kaiowa-e-o-processo-de-ensino-aprendizagem-dialogos-de-saberes.html> Acesso em: 23 maio 2022.

CUNHA, Aldrin Cleyde da. **Contribuição da etnomatemática para a manutenção e dinamização da cultura Guaraní e Kaiowá na formação inicial de professores indígenas**. 2016. 142 f. Tese (Doutorado em Educação Matemática). Disponível em:

SANTINO, Fernando Schindwein; TEIXEIRA, Leny Rodrigues Martins. A presença da Etnomatemática no *Teko Arandu* (UFGD): vozes dos egressos indígenas e da coordenadora do curso. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 83-115, set./dez. 2023.

<https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/bitstream/prefix/2913/1/ANHANGUERA%20-%20AldrinCleydedaCunha.pdf> Acesso em: 2 maio 2022.

D'AMBROSIO, Ubiratan. Insubordinação criativa na educação e na pesquisa: das disciplinas à transdisciplinaridade. In: D'AMBROSIO, Beatriz. Silva; LOPES, Celi Espasandin. **Vertentes na produção científica em Educação Matemática**. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2015, p. 17-42.

D'AMBROSIO, Ubiratan. Etnomatemática e História da Matemática. In: FANTINATO, Maria Cecília de Castello Branco (Org.). **Etnomatemática – novos desafios teóricos e pedagógicos**. – Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2009.

D'AMBROSIO, Ubiratan. Etnomatemática. **Elo entre as tradições e a modernidade**. 5a Edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

D'AMBROSIO, Ubiratan. O Programa Etnomatemática: uma síntese. **Cuadernos de Investigación y Formación en Educación Matemática**. 2008. Número especial. pp 109–117. Costa Rica. Disponível em: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/cifem/article/view/49181/48952> Acesso em: 20 maio 2022.

D'AMBROSIO, Beatriz Silva; LOPES, Celi Espasandin. Insubordinação Criativa: um convite à reinvenção do educador matemático. **Bolema [online]**. 2015, vol. 29, n. 51, p. 1-17. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bolema/a/XZV4K4mPTfpHPRrCZBMHxLS/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 maio. 2022.

D'AMBROSIO, Ubiratan. Apresentação. In: LEAL FERREIRA, Mariana Kawall. **Com quantos paus se faz uma canoa!** A matemática na vida cotidiana e na experiência escolar indígena. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. Departamento de Política Educacional. Assessoria de Educação Escolar Indígena. 1994.

FLORÊNCIO, Roberto Remígio; ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. Os povos indígenas do Opará e a educação intercultural: uma etnografia crítica. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 1, p. 105-136, jan./abr. 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/117413> Acesso em: 8 set. 2023.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GODOY, Arilda Schmidt. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **RAE - Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, 1995. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rae/v35n2/a08v35n2.pdf> Acesso em: 02 jun. 2020.

GOOGLE. **Google Maps**. 2021. Disponível em: <https://www.google.com.br/maps> Acesso em: 26 maio 2020.

LEAL FERREIRA, Mariana Kawall. **Com quantos paus se faz uma canoa!** A

matemática na vida cotidiana e na experiência escolar indígena. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria de Educação Fundamental. Departamento de Política Educacional. Assessoria de Educação Escolar Indígena. 1994.

LÜDKE, Menga.; ANDRÉ, Marli. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: E.P.U, 1986.

MAHER, Terezinha Machado. A Formação de Professores Indígenas: uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. Disponível em: http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib_volume8_formacao_de_professores_indigenas_repensando_trajetorias.pdf Acesso em: 01 mar. 2021.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade**. 2011. 406f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados (MS), 2011. Disponível em: <http://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/375> Acesso em: 10 jan. 2021.

MOURA, Noêmia dos Santos Pereira.; MILITÃO, Andréia Nunes. A atuação dos egressos da Licenciatura Intercultural Indígena *Teko Arandu* no cone sul de Mato Grosso do Sul. **Perspectiva revista do centro de ciências da educação**. Florianópolis. Vol. 38, n. 3 – p. 01 – 21, jul./set. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/65028/pdf> Acesso em: 20 abr. 2021.

OLIVEIRA, Maria Aparecida Mendes de.; MENDES, Jackeline Rodrigues. Formação de professores Guarani e Kaiowá: interculturalidade e decolonialidade no ensino de matemática. **Zetetiké**, Campinas, SP, v.26, n.1, jan./abr.2018, p.167-184. Disponível em: <https://docplayer.com.br/226363012-Formacao-de-professores-guarani-e-kaiowa-interculturalidade-e-decolonialidade-no-ensino-de-matematica.html> Acesso em: 20 mar. 2020.

RIBEIRO, Marlene. Pedagogia da alternância na educação rural/do campo: projetos em disputa. **Educação e Pesquisa [online]**. 2008, v. 34, n. 1, pp. 27-45. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/KMVyDjXDzMxS4FmpdR7tS6M/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 5 maio de 2022.

RODRIGUES-MONTEIRO, Hélio Simplicio.; TAMAYO-OSORIO, Carolina. Formação de professores (indígenas) e Etnomatemática: reflexões em movimento. In: MELO, Elisângela Aparecida P. de.; BACURY, Gerson Ribeiro (org). **Diversidade sociocultural indígena: novos olhares para a pesquisa, o ensino e a formação de professores que ensinam matemáticas**. São Paulo. Editora Livraria de Física, 2018.

ROMANILLI, Geraldo.; BIASOLI-ALVES, Zélia Maria Mendes. (Org). **Diálogos Metodológicos sobre prática de Pesquisa**. Ribeirão Preto: Legis Summa, 1998.

SANTINO, Fernando Schlindwein.; CIRÍACO, Klinger Teodoro. "Matemática e matemáticas?": considerações sobre a Etnomatemática em um curso de extensão

universitária. In: **Anais da VII Semana de Matemática UFAC**. Anais...Rio Branco (AC). UFAC, 2020. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/VIISEMATUFAC/305795-MATEMATICA-EMATEMATICAS--CONSIDERACOES-SOBRE-A-ETNOMATEMATICA-EM-UM-CURSODE-EXTENSAO-UNIVERSITARIA>. Acesso em: 10 fev. 2021.

SCANDIUZZI. Pedro Paulo. A etnomatemática e a formação de educadores matemáticos. **Tópicos de Educação**, p. 131-140, 2003. Disponível em: <https://matematicalternativa.webnode.com/files/200000054-d9406da3a5/a-etnomatematica.pdf> Acesso em: 2 maio 2022.

SILVA, Adailton Alves da. **Os artefatos e mentefatos nos ritos e cerimônias do danhono**: por dentro do octógono sociocultural A'uwẽ/Xavante. 2013. 346 f. Tese (Doutorado em Educação Matemática) - Universidade Estadual Paulista, Instituto de Geociências e Ciências Exatas. Rio Claro (SP). 2013. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-36361.pdf> Acesso em: 3 maio 2022.

UFGD. Estudantes reivindicam manutenção do curso de Licenciatura Indígena na UFGD. **Jornalismo ACS/UFGD**. Disponível em: <https://portal.ufgd.edu.br/noticias/estudantes-reivindicam-manutencao-do-curso-de-licenciatura-indigena-na-ufgd> Acesso em: 15 jun. 2022.

VIETTA, Katya. Histórias territoriais: a privatização das terras kaiowá como estratégia para a guarnição da fronteira brasileira e outras histórias. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 26-63, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/43665> Acesso em: 20 jan. 2021.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural In: **Construyendo Interculturalidad Crítica**. III-CAB. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello. La Paz – Bolivia, 2009, p. 75-96. Disponível em: https://www.uchile.cl/documentos/interculturalidad-critica-y-educacion-intercultural_150569_4_4559.pdf Acesso em: 10 jan. 2021.

Recebido em: 13/03/2023 * Aprovado em: 06/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

COSMOVISÃO E DESAFIOS DA CONDIÇÃO HUMANA DO POVO GUARANY MBYA NO BRASIL

ALZIRA LOBO DE ARRUDA CAMPOS¹

UNISA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-0766-7046>

PATRÍCIA MARGARIDA FARIAS COELHO²

UNISA, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0002-1662-1173>

MARÍLIA GOMES GHIZZI GODOY³

UNISA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5747-2354>

RESUMO: *A etnoidentidade dos Mbya Guarani é avaliada como um epifenômeno da história da desaculturação violenta à qual foram submetidos e de sua luta por direitos, como um dos temas mais amplos do debate sobre a diversidade cultural em um país de pluralidade étnica como o Brasil, figurando como um contraponto de políticas nacionais globalizantes, que se opõem à sobrevivência de culturas alternativas. O xamanismo, um dos elementos mais marcantes da etnoidentidade Mbya Guarani, é inserido nesta abordagem como um dado estruturante da vida nas comunidades indígenas por intermédio do qual temos acesso a uma linguagem que informa a respeito da utilização de signos, como parcelas de um metassistema bissêmico, cuja lógica organiza e confere novos significados aos elementos tradicionais Mbya.*

PALAVRAS-CHAVE: *Etnicidade Mbya Guarani, xamanismo, saberes sagrados, concepção mítica.*

ABSTRACT: *The Mbya Guarani's ethno-identity is assessed as an epiphenomenon of the history of violent deculturation to which they were subjected and their struggle for rights, as one of the broader themes of the debate on cultural diversity in a country of ethnic plurality such as Brazil, figuring as a counterpoint of globalizing national policies that oppose the survival of alternative cultures. Shamanism, one of the most striking elements of Mbya Guarani ethno-identity, is inserted in this approach as a structuring element of life in indigenous communities, through which we have access to a language that informs about the use of signs, as portions of a meta-system, whose logic organizes and gives new meanings to traditional Mbya elements.*

KEYWORDS: *Mbya Guarani Ethnicity, shamanism, ancient knowledge, mythical conception.*

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo. Docente em tempo integral do Programa de Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro. E-mail: loboarruda@hotmail.com

² Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Coordenadora e professora permanente no Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro. E-mail: patriciafariascoelho@gmail.com

³ Doutora em Psicologia Social (PUC-SP). Docente do Programa de Mestrado em Ciências Humanas da Universidade Santo Amaro. E-mail: mgggodoy@yahoo.com.br

Introdução

A particularidade ideal do povo Guarani torna-se um desafio teórico para os antropólogos, ligados seminalmente ao critério universalista do conhecimento etnográfico. Mas a potencialidade dos elementos culturais está no seu uso coletivo, subsidiando processos de valorização cultural ou fornecendo bases mais sólidas para as lutas índias por direitos e políticas públicas condizentes com necessidades específicas de preservação de identidades alternativas ao modelo hegemônico do neoliberalismo contemporâneo. Para falar com os deuses, para manter relações com homens e mulheres, para tomar posse de algum território ou para comer plantas e animais, o homem deve tomar decisões das quais depende a sua vida. Um repertório significativo dessas decisões encontra-se nos relatos míticos ou lendários, nos quais as variedades de relações estabelecidas entre os homens e o universo apresentam um número relativamente limitado de opções, segundo as quais homens, animais e plantas podem estar: a) numa relação de oposição ou diferença; b) numa relação de descendência; c) numa relação de mistura ou transformação; d) numa relação de identidade ou similaridade. Essas relações podem ser encontradas no mundo todo, em um grupo expressivo de povos. Nesse cenário, xamanismo e xamãs ocupam um local central nas comunidades Mbya, existentes no Brasil, para as quais o mundo profano é governado por crenças e saberes sagrados.

O princípio metodológico deste artigo se caracteriza por realizar uma descrição integrativa do *ethos* tribal, apoiado numa visão funcionalista dos processos aculturativos. Para fugir à arbitrariedade possível dessa escolha metodológica, os aspectos referentes ao mundo sagrado encontram-se integrados ao estudo global da cultura, conciliando a atitude funcionalista com a caracterização tipológica, ou, pelo menos, idiográfica da estruturação cultural. O modo como os dados são expostos constitui, por si só, uma teoria, uma vez que, num trabalho acadêmico, os fatos falam por si, na medida em que se consiga apresentá-los no bojo de premissas científicas determinadas e em que esse sentido se evidencie pela própria descrição objetiva. Essa vertente torna possível reduzir ao mínimo necessário a discussão de teorias inscritas em correntes pluralistas e, às vezes, antagônicas. Ademais, vai ao encontro de posições assumidas pelas ciências sociais no Brasil, que vêm ressaltando a necessidade crucial de se incrementar a pesquisa de campo, a fim de que se possa ver o centro a partir das margens, das “periferias” ou “grotões” (VELHO, 2018, p. 37). A “antropologia das margens” oferece uma perspectiva preciosa para o estudo de identidades amplas e ainda insuficientemente conhecidas. Em princípio, inclui em seu campo de investigação as identidades culturais mestiças, formadas de um lado e do outro do Atlântico, em consequência da conquista e colonização da América pela empresa mercantilista europeia. Dessa óptica, toma-se a etnoidentidade Guarani como subsidiária de um processo que une o fracionamento à homogeneização cultural, caracterizado, de um lado, pela perda de diversidade; de outro e de modo paradoxal, pela acentuação das microdiferenças que a definem. Em consequência, é

provável que os povos que conhecemos hoje resultem de um processo de atomização de unidades sociais maiores ou do reagrupamento de grupos étnicos diferentes. Logo, o Brasil indígena atual é formado por “fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo” (CUNHA, 2012, p. 13). A busca desses fragmentos repousa no hibridismo sagrado, exercido por xamãs, fenômeno que dá consistência e sentido à vida das comunidades Mbya, unidas em torno de suas lideranças espirituais, na luta pela preservação de uma identidade própria e por direitos que lhes foram reconhecidos por documentos universais e particulares da nação brasileira. Nos combates travados para a conservação de sua identidade, os povos indígenas afirmam-se em sua própria história, contribuindo para o avanço do conhecimento dos *cultural studies* das principais universidades, em sua grande maioria oriundos do espaço pós-colonial francófono ou lusófono. As ideias progressistas que prosperam nas universidades sobre raça e pós-colonialismo aderem a métodos analíticos pluralistas. Os trabalhos de Michel Foucault (1926-1984), Léopold Sedar Senghor (1906-2001) e Achile Mbembe (1957) foram sublimados pelo ambiente interdisciplinar da intelectualidade acadêmica e da militância negra/indígena, tendo os seus escritos e ideias permeados em trabalhos de todas as disciplinas acadêmicas. A revolução do debate sobre raça, memória e desigualdade é o legado maior destes anos, para o qual este artigo pensa contribuir, no viés etnográfico amplo e aberto a áreas conexas do saber em ciências sociais.

Os indígenas brasileiros vivem em nossos dias uma das aventuras mais decisivas de sua história: eles se encontram engolfados no turbilhão das transformações técnicas, econômicas, culturais, de um mundo pela primeira vez unificado e dominado pelas grandes potências industriais que têm em mão o seu destino. Ora, a sociedade indígena permaneceu, durante séculos, à parte das transformações que conduziram as sociedades hoje “desenvolvidas” a aceder a sua situação atual. O problema de sua adaptação às condições modernas de existência se coloca então para ela sob o aspecto de uma reação a um choque brutal, a um impacto que a atinge em seus fundamentos culturais mais profundos e contra o qual ela se encontra em parte desarmada, constrangida a se transformar. A cultura tradicional indígena não pode sonhar em se “desenvolver” sobre o modelo vivido e concebido pelas sociedades industriais. As dificuldades de adaptação à “nova ordem” prendem-se à vitalidade de uma cultura que muitos observadores consideravam que iria se destruir com o tempo e cujas resistências surpreendem os especialistas “ocidentais”, diante da persistência de estruturas e de práticas que eles consideravam como incompatíveis com uma perspectiva de “desenvolvimento”, porque as consideravam “arcaicas” ou “primitivas”. Desse ângulo, as políticas de Estado portuguesas/brasileiras assumiram uma tendência a dar a seus planos de desenvolvimento a forma de uma luta contra “o costume”, de procurar fazer “tabula rasa” de tudo o que relembresse o passado, transformando a tradição em tabu nos meios econômicos e políticos. Mas o “costume”

resiste, tornando-se mais operativo e consistente na voz de xamãs, que transmitem a lógica identitária dos Mbya.

Xamanismo e xamãs: o sagrado e o profano no mundo Mbya

Disseminados em pequenos núcleos, numa extensa área litorânea do Estado de São Paulo, os Guarani se caracterizam por situações múltiplas de contato interétnico, configurando um fenômeno aculturativo bastante variado. Em certos domínios de sua cultura, os Mbya são inteiramente abertos a influências estranhas, ao passo que em outros se apegam fortemente aos padrões tradicionais (SCHADEN, 1974, p. 5-11). Esse fenômeno pode ser visto no mundo das divindades, das crenças e dos saberes sagrados do xamanismo, liderado por xamãs ou pajés.

De modo conciso, conceitua-se o xamanismo como um fenômeno transcendental, durante o qual ocorrem técnicas extáticas, sendo, “precisamente uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo mística, magia e ‘religião’ no sentido amplo do termo” (ELIADE, 1998, p.10). Trata-se de um dado cultural de análise multiforme e de extrema complexidade, uma vez que implica a reflexão sobre conhecimentos ancestrais, com as suas ideologias, simbolismo, mitologias, que foram submetidos a experiências históricas múltiplas e duráveis no tempo.

Nesse campo de investigação, torna-se necessário levar em conta as diferenças que o xamã apresenta em relação a outros mágicos, uma vez que ele detém uma especialidade própria e emprega métodos exclusivos e peculiares, que se devem identificar. Primordialmente, o xamã é um especialista no transe, no decorrer do qual se acredita que a sua alma se desprende do corpo, a fim de se elevar às regiões celestiais ou de descer às infernais. Também as relações que o xamã estabelece com os espíritos são específicas: ele controla demônios, mortos ou espíritos da natureza, sem cair sob o domínio dessas entidades sobrenaturais (ELIADE, 1998, p. 10-18).

O modelo do xamanismo siberiano enfoca o poder do xamã através de sua ação, ambos formando um mesmo esquema, no qual existem a morte simbólica e a ressurreição, por meio da passagem do xamã a uma nova posição, que lhe permitirá transitar na esfera sobrenatural. Nesse contexto, a vocação xamânica suplanta o mundo real, utilizando-se dos saberes ocultos, que transcendem ao cotidiano. A realidade é recriada (desrealização do real) pelo homem xamã, eleito pelos deuses, que se torna mensageiro de acontecimentos e representações sobre pessoas e mundos só por ele acessíveis (ELIADE, 1960, p. 131-135).

No quadro místico criado, a memória e as experiências transitam entre os planos do sagrado e da existência concreta permitindo que a cura e os demais fatos exitosos do xamã sejam considerados como integrantes de um sistema mágico religioso, cuja eficácia simbólica revela-se no conjunto das práticas sociais. No convívio social de natureza xamânica, as crenças subjetivas criam objetividades, que resultam em contextos nos quais as categorias operantes redundam em curas expressivas. É sob o prisma das propriedades comuns que chegamos com

maior facilidade aos modelos de pensamento que nos parecem estranhos, nos quais cada coisa sagrada deve estar em seu lugar, pois é isso que a faz sagrada (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 30).

Para Lévi-Strauss a dicotomia entre natureza e cultura assume uma função metodológica: a de evitar os reducionismos natural ou sociocultural. Em seus estudos sobre o parentesco, ele substitui uma realidade objetiva por uma oculta, conferindo inteligibilidade à realidade: a troca de pessoas no casamento é posta na mesma categoria da troca de palavras ou de bens. Cada circuito dos elementos trocados insere-se em um sistema de comunicação, cujo papel é constituir a sociedade, “rompendo os laços puramente naturais ou biológicos e superpondo a isso o universo da cultura” (QUEIROZ e NOBRE, 2013, p. 61).

Em sua obra, *As estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss, ao explicar o mecanismo dos sistemas de troca de mulheres entre indígenas brasileiros, contribui não apenas para a sociologia ou etnologia, mas também para a filosofia, pois envolve uma teoria do homem muito diversa da que existia até então. No pensamento do antropólogo francês, um conjunto de regras operatórias, que assegura a existência da sociedade e o seu funcionamento, delimita a natureza humana. Assim, a realização do homem só se totaliza no fim da história, não estando sujeita de início ao esquema evolucionista de uma natureza real. Pelo contrário, é uma natureza virtualmente total, nunca inteiramente definida. A sua completude ocorre sempre de modo parcial. Diante desse pressuposto, a tarefa do antropólogo é a de “reconstruir essa natureza virtual e total a partir de suas manifestações reais e parciais”, uma vez que o fundamento primordial do estudo de outras sociedades é permitir a descoberta do que torna a sociedade em geral possível e a reconstrução da natureza humana. Logo, o estudo etnográfico das sociedades mais diferentes da nossa implica o esforço para dar sentido à sua aparente inteligibilidade (QUEIROZ e NOBRE, 2013, p. 63-64).

As relações de oposição e diferença para os indígenas repousam na fronteira fundamental entre o sagrado e o profano, concebendo-se o ser divino numa esfera de poder superior, oposta ao mundo real e que se acha primariamente expressa na criação de mitos, dentre os quais, os cosmogônicos, aqueles que explicam a origem do mundo, figuram em posição central. O criador, nesses mitos, raramente aparece na figura de um animal ou planta, embora existam histórias de animais, aves ou insetos criando o mundo e de criadores com atributos animais ou que possuem companheiros animais, mas são narrativas isoladas e em geral provenientes de tradições secundárias. Há, porém, um grupo de cosmogonias que emprega o simbolismo de plantas ou animais: a árvore cósmica que suporta e nutre o mundo; a terra rodeada por uma serpente ou suportada por uma tartaruga ou algum outro animal; o aspecto do mundo atual produzido pela ação de algum animal primitivo... São abundantes também temas sacrificiais, como a narrativa de o mundo ser formado por partes cortadas de um animal ou restaurado pelo sacrifício primordial desse mesmo animal (SMITH, 1980, p. 912).

A crença no caráter sagrado de plantas e animais é universal e comumente se assenta em atributos benéficos (fonte de comida, auxílios em trabalho, lazer ou magia) ou maléficos (expressos em tabus contra sua destruição ou consumo). Uma das mais claras indicações sobre o caráter sagrado do animal ou planta baseia-se na oposição que mantêm em relação ao homem, que pode ser concebida de forma positiva, negativa ou ambivalente. Essa crença pode definir um tabu (proscrição) com espécies que não podem ser tocadas, mortas ou comidas. A espécie selecionada é concebida como um ser radicalmente diferente do homem e este só pode entrar em sua esfera ou tocar nela numa situação de grande perigo (SMITH, 1980, p. 913).

O campo histórico-antropológico acima delimitado é essencial para que se entenda a concepção de direitos atribuídos a homens, a animais "irracionais" e à Terra, em uma estrutura de longa duração, quase imóvel, que levou concepções e sensibilidades a desembocarem em declarações universais sobre direitos de seres vivos e inanimados.

Até recentemente, não só sobre os corpos, mas sobre o pensamento e os elementos culturais em geral, o europocentrismo imperava, sem nenhum respeito para com as culturas alógenas. Sobre esse assunto, é pertinente observar que os gostos literários da época moderna prolongavam o interesse medieval pelos monstros, particularmente presentes nos relatos de viagens nos quais aparecem com frequência, formando um conjunto ao qual o expansionismo geográfico renascentista conferiu um quadro concreto: o mundo dos viajantes, a trama dos reencontros, experiências vividas, paisagens, viagens nas quais o real e o imaginário apresentam-se confundidos.

Na amplidão desse cenário, as estruturas do universo mantêm com as estruturas mentais espantosas correspondências, nas quais as últimas são geralmente tributárias das primeiras. São elas que determinam os lugares em que se expande o imaginário. As tarefas de aproximação, cumpridas pelos cronistas e seus explicadores, contribuem para nos ensinar sobre o estado de espírito dos colonizadores, o clima intelectual das viagens e o clima mítico da época (KAPPLER, 1980, p. 12-13). É interessante precisar as relações da viagem com o conto e o mito. Com efeito, os costumes "monstruosos" dos aborígenes, presentes nos relatórios, narrativas, cartas, e crônicas seiscentistas, dirigem-se a certo número de funções mentais igualmente solicitadas pelas histórias do folclore popular. Cada narrativa configura um meio de caminhar, por vias muitas vezes obscuras, em direção a uma verdade, que, nos fins precípuos da colonização europeia, significava reduzir os naturais da terra aos fins mercantilistas imperantes no decorrer da História do Brasil. A oposição de base entre o sagrado e o profano, considerada como a única coisa que se pode afirmar como válida para a conceituação de ambos os termos, apresenta múltiplos obstáculos quando se tenta aplicar uma fórmula à complexidade labiríntica dos fatos. De uma determinada perspectiva, ela se confronta e é desmentida pelo conjunto de realidades mutuamente dependentes, que se organizam em rede. Uma rede de relações entre o sagrado e o profano, mais sintáticas do que morfológicas para os Mbya. Não obstante, torna-se necessário ressaltar que os relatos

dos fatos que os antropólogos observam, apesar de serem selecionados com precisão, ao serem retirados do sistema cultural que lhes confere sentido, perdem parte de seu valor originário, tornando-se meras abstrações. Nessa linha de argumentação, não existe cerimônia alguma que se adapte inteiramente a uma teoria antropológica geral. Cada ritual, cada festa, cada cerimônia preenche uma função precisa em um meio preciso. No entanto, se a teoria não fornece os valores das variáveis, ela auxilia o entendimento da constante, que constitui o objeto principal da investigação.

No contexto teórico em que a alteridade e a ênfase das lógicas contraditórias sobre o xamanismo são crescentes, o mundo se apresenta como decorrência da repetição do passado e a temporalidade se recria pelo desenvolvimento de processos sociais em constante renascimento. O mundo de luzes e escuridão do xamanismo é explicado como um processo que possui uma direção dicotômica, ao expressar o caráter defensivo do sistema de pensamento indígena e, ao mesmo tempo, oferecer a possibilidade de uma leitura do saber/fazer, que não deixa de pensar na diferença em termos de oposição. Nessa vertente, o xamanismo é interpretado como conhecimento coincidente e sensível, coletivo e implícito, reativando a questão da participação ativa do xamã na construção inclusiva dominante. Assim, estudos unificados num campo geral, marcado por substratos racionais, dão lugar a uma investigação orientada para as práticas xamânicas concretas, que ocorrem em contextos sociais, culturais e históricos específicos (CICCARONE, 1998, p. 95). A aplicação universalista sobre o tema do xamanismo expandiu-se por meio de um amplo repertório de dados etnográficos. Entre os Guarani, a literatura etnológica registra o predomínio da religião sobre todas as esferas da vida social e a intensificação dos rituais xamanísticos como uma reação aos colonizadores (SCHADEN, 1982, p. 1-24). A esse respeito, a literatura antropológica tem sublinhado a precariedade de nossos conhecimentos sobre a religião guarani anterior às missões jesuíticas, fato que impossibilita definir quais os grupos contemporâneos dotados de concepções e práticas religiosas provenientes de memórias da catequese colonial. É possível considerar, sobre o assunto, que alguns Guarani da subtribo Mbya, habitando hoje o Guairá paraguaio, tenham conseguido permanecer fora da zona de influência dos jesuítas, tendo podido conservar suas crenças e práticas religiosas originárias, livres de elementos cristãos. Não obstante, a grande maioria dos grupos atuais, do Brasil ou de áreas fronteiriças a países vizinhos, possui em seu sistema mítico um conjunto de tal forma considerável de semelhanças com o Cristianismo, embora de significação diversa, que parece provável que não se trate de simples analogias, mas, pelo contrário, que nessa área persista o patrimônio que foi transmitido pelos padres da Companhia de Jesus. Além desse fato, ressalte-se que esses grupos estiveram submetidos, em graus variáveis e em datas recentes, a influências cristãs passadas por missionários católicos e protestantes, ou, ainda, em grau maior, pelo contato constante com populações rurais não índias, uma consideração que permite dividir a aculturação religiosa dos Guarani em duas fases distintas. Uma vez que não possuímos descrições mais ou

menos satisfatórias da esfera espiritual pré-jesuítica dos Guaraní, a análise possível é procurar as semelhanças e correspondências relativas ao Cristianismo e, complementarmente, na religião de outras populações tupi-guarani. Embora não se trate de um procedimento seguro, a ponto de permitir afirmações categóricas – a não ser quando a evidência se impõe – o conjunto de seus resultados poderá talvez revelar a maneira como a religião tribal absorveu os ensinamentos jesuíticos, depois de reinterpretá-los a fim de se coadunarem com os valores determinantes do *ethos* da cultura. O ponto de vista de Schaden a respeito dessa questão é o de que a religião guarani, sob profundas influências cristãs, assimilou durante longo período os elementos estranhos de maneira não a obliterar, mas a acentuar radicalmente certos valores centrais da própria doutrina primitiva, reinterpretando ensinamentos do Cristianismo, segundo o espírito da mesma doutrina. Com fundamento em pesquisas, realizadas entre 1946 e 1954, Schaden conclui que ideias e valores da doutrina cristã passaram a competir com elementos correspondentes da antiga religião e interpretação do mundo e não podendo ser assimilados, pelo aspecto contraditório de sua natureza, foram responsáveis por gerar conflito aberto na personalidade indígena. Tal fenômeno reflete-se no trabalho do investigador, que se desorienta quando tem por objetivo descobrir um denominador comum entre os dados obtidos de vários informantes, em geral, divergentes entre si. Discrepâncias que se tornam mais profundas quando as informações se obtêm em diferentes aldeias, impedindo que se venha a constituir, à maneira do modelo de outros tempos, um novo sistema uniforme e integrado de crenças e atitudes (SCHADEN, 1969, p. 103-106). Uma vez formuladas as restrições acima, é possível chegar-se a uma interpretação plausível do significado que o sobrenatural possui para os Mbya.

O xamanismo, assim como o parentesco, contém a possibilidade de o indígena colocar-se sob a proteção do xamã ou seguir uma inspiração própria como orientação de conduta pessoal. A escolha de uma dessas possibilidades pode ser entendida individualmente, mas também por um grupo de pessoas que resolve fundar uma nova localidade. A associação dos saberes antigos com o código de conduta contemporâneo dos Mbya Guaraní é um fenômeno que vincula os interesses de posições atuais de orientação aos valores tradicionais, vindo a demonstrar a equivalência entre tempo ancestral e sabedoria-poder (PISSOLATO, 2007, p. 388). Essa posição discrepa de estudos recentes sobre a visão que os cronistas, viajantes e missionários transmitiram sobre os indígenas, no período colonial. Os antropólogos enfatizam a produção de uma imagem que serviria aos objetivos da Coroa. Diante da impossibilidade de reconhecer nos Tupinambá a alteridade religiosa constituída pelo paganismo, e, ao mesmo tempo, tomar o mesmo paganismo como justificativa para a evangelização, a cultura tupi era vista como o baixo-relevo de uma religião monoteísta. Logo, entre as categorias de bárbaros e gentis, de selvagens e inocentes, na ausência de regras morais e presença de um fundo de humanidade que poderiam transformar o índio em bom cristão, principiava a construção do indígena na Terra de Santa Cruz (POMPA, 2003, p. 41). A condenação social da cultura dominante a

respeito de ritos e sacerdotes estranhos aos mandamentos da Igreja perdurou mesmo depois de a Constituição do Império, de 1824, ter assegurado a liberdade religiosa, embora prescrevendo penalidades para o exercício da “magia e seus sortilégios” (MAGGIE, 2001, p. 59-60).

Na atualidade, uma visão interna concede ênfase à cultura Mbya, compreendendo que a ordem humana se recria por meio de crenças que a veem como destinada ao encontro com divindades no paraíso. Essa crença está presente em *Nemokandire*, termo que significa ser possível passar da vida terrestre para a celeste, sem sofrer a provação da morte (CADOGAN, 1959, p. 217). Dessa forma, reconquista-se o paraíso, contrapondo a condição humana de animalidade para a de divindade, fenômeno em que o eixo de tempo é marcado por ambivalências, próprias à condição humano-social. A noção de *kandire* exprime a qualidade de continuar novo, e, ao mesmo tempo, tornar-se imortal. Da mesma forma, entende-se que a maturação e o aperfeiçoamento (*aguyje*) surgem comprometidos intimamente com a realidade da era atual, regida pelo *teko axy*, criando-se meios de fortalecimento e superação. Observe-se que para os Guaraní não existem fronteiras entre as dimensões sensíveis e inteligíveis do mundo, o que explica que o aprendizado para eles implica o “sentir junto”, o que aponta para o caráter coletivo e integral do processo. No polo dos epistemas, também vigora a variedade de estilos existente na sociedade Mbya, na qual homens ou mulheres têm a sua sabedoria constituída por meio da reflexão e da inspiração providas de práticas xamânicas, que apresentam a tendência de se difundirem como um estilo próprio em sua comunidade, dando ensejo a comportamentos distintos entre as parentelas guaraní (SILVEIRA; MELO; JESUS, 2016, p. 14-15).

No cenário acima esboçado, localiza-se o movimento de resistência cultural do povo Guaraní, especificamente do subgrupo Mbya, cuja história se materializa nas memórias coletivas, projetadas de forma ativa e com ênfase plena na oralidade, tendo por centro as práticas xamânicas. Informação partilhada por diversos autores, que definem, por caminhos diferentes, o xamanismo como uma estratégia de “resistência cultural”, em que o poder do xamã não seria apenas defensivo, mas ofensivo, configurando mecanismos indígenas de enfrentamento da ordem colonialista, em combates travados contra elementos exteriores ao seu mundo (CICCARONE, 1998, p. 94-95).

Pesquisas numerosas no campo etnográfico conseguiram comprovar que as culturas originais dos Guaraní foram profundamente modificadas pelas intromissões das missões religiosas, responsáveis por crises sucessivas que levaram à decadência e, por fim, ao processo de extinção do antigo mundo Mbya. Essas intervenções tornaram-se de grande eficácia porque os missionários passaram a ser identificados como poderosos xamãs (designados pelas palavras *kesuítá* ou *nhanderu mirim*), reconhecidos como se de fato pertencessem à etnia Guaraní. Sob o impacto dessas figuras de poder, os Mbya entenderam que o *kesuítá* seria uma personagem mítica, que havia conseguido chegar à Terra sem Mal (LITAIFF, 2004, p. 19). Resende explica a situação dos jesuítas no imaginário indígena, a partir de uma posição por eles assumida de

substituir os sacerdotes tradicionais nas funções que exerciam junto à comunidade, disputando com os feiticeiros a liderança espiritual do grupo. A adaptação do sacerdote católico ao papel e às tarefas tradicionais dos xamãs teria provocado as aproximações entre a figura do jesuíta e a do pajé, que se viram confundidos numa única personagem. Imersos nesse processo de assimilação cultural, os padres passaram a se ocupar das coisas terrenas, anunciando as colheitas, acenando com promessas de abundância de alimentos, prognosticando chuvas frequentes. Em essência, elaboraram um discurso mágico, em que todas as benesses e malefícios eram atribuídos ao Deus cristão: as benesses, como prêmios, e os malefícios como castigos oriundos do não atendimento das solicitações divinas. Os jesuítas reproduziram também o comportamento dos pajés quando passaram a ameaçar os índios com castigos – doenças, pestes, má colheita, fome –, como um recurso pedagógico utilizado para o controle social. Um exemplo desse procedimento é fornecido pelo padre Diogo de Salazar, na ocasião em que cedeu a um acesso de raiva e lançou uma praga aos índios que se haviam escondido pelos montes: eles haveriam de acabar como comida de tigres (RESENDE, 2003, p. 258).

A percepção dos índios sobre os jesuítas como figuras substitutivas dos pajés motivou os padres a agir de acordo com essa perspectiva, amoldando-se ao novo contexto, marcado por desventuras sistemáticas que se abatiam sobre os índios. Assim, adotaram determinadas atribuições, que consistiam, especialmente, em prover a fartura de alimento e a prestar socorro aos doentes, mas não segundo o protocolo jesuítico que apenas garantia o acesso das almas no reino dos céus, “por meio dos sacramentos, quase sempre ministrados na hora da morte, atitude, certamente, tida como insatisfatória para a comunidade. Aos missionários foram imputadas novas práticas que salvaguardassem a vida da comunidade, prática habitual e corriqueira dos pajés” (RESENDE, 2003, p. 255).

Os xamãs Mbya são denominados, nas aldeias, como pajés (*opita’i va’e*): os indivíduos que estão capacitados a “ver a doença” e “saber o que acontece” com as pessoas que os procuram, a fim de se livrarem de algum incômodo material, biológico ou espiritual. Trata-se de personagens masculinas ou femininas, que não precisam estar ligadas às atividades de cura e reza das *opy*, e que funcionam como especialistas no tratamento e prevenção de males, já instalados na forma de doenças, ou que se presumem como passíveis de atingir os indivíduos no futuro. As rezas noturnas são realizadas nas *opy*, um espaço da aldeia interditado e mantido em segredo para os *juruá*, a não ser para casos específicos, que tenham merecido uma licença preliminar do cacique. Os rituais sagrados vividos em espaço social de não compartilhamento interétnico procuram proteger a tradição sem a intervenção direta de pesquisadores e simpatizantes brancos, embora apropriações culturais se apresentem traduzidas ritualisticamente. Em decorrência do segredo, os rituais xamânicos são valorizados. Trata-se, também, de uma estratégia de poder, uma vez que práticas e conhecimentos sagrados, promovidos nas *opy*, permanecem dominados por um número restrito de pessoas. O ritual

mobiliza estados emocionais intensos de homens e mulheres, materializados em movimentos desencadeados em um ambiente imerso na fumaça do fogo de chão e do *petygua* e nos sons instrumentais e vocais que relembram o passado. A presença das *kyringüé* (crianças) nesses rituais é valorizada, tendo em vista a socialização das gerações jovens na ética/estética Mbya Guarani. Em meio aos participantes adultos, crianças e jovens cantam, dançam, tocam instrumentos e atuam como *yvyra'ijá* (auxiliares) do xamã. (STEIN, 2009, p. 150-156). A literatura antropológica relativa à cultura guarani inclui descrições reiteradas de rituais coletivos, envolvendo narrativas míticas, *mboraí* (cânticos sagrados) e *jerojy* (danças sagradas), efetuadas em espaços familiares e sagrados. Essas *performances* são interpretadas pelos pesquisadores como manifestação de uma lógica específica de pensar o mundo e as relações entre domínios multifacetados, com fundamento na base cosmológica da procura da Terra Sem Males e nos mitos de origem Guarani. Os *mboraí* e os *jerojy* executados na *opy* intermediam “a comunicação com as divindades e os ancestrais e dinamizam a construção dos corpos, possibilitando a transformação das pessoas de tristes em alegres, de pesadas em leves e ágeis”. Nas ocasiões diárias ou semanais de reza na *opy*, toda a comunidade local é convidada, mas não está obrigada a comparecer. As crianças, nesse espaço, de acordo com indicações de informantes Guarani, “recebem a fumaça densa do *pitanguá* no rosto e no corpo, como forma de evitar os maus espíritos e dormir melhor” (STEIN, 2007, p. 70).

A orientação e o uso do espaço nas *opy* obedecem a normas variáveis nos contextos das aldeias, mas durante as cerimônias todos devem se voltar para o Leste. A semântica da palavra *opy* aponta para a interioridade (*o* significando casa e *py*, dentro, interior) e para o simbolismo de um espaço no qual os *Nhanderu* se concentram e onde as almas das pessoas se comunicam entre si, sintonizando-se com os seus corpos. Na *opy*, o elo entre os dois mundos (*yvy vai*, “terra imperfeita” e *yvy marãey*, “terra sem mal”) pode ser estabelecido coletivamente (LADEIRA, 2008, p. 167). Mas a *opy* não deixa de ser um lugar de convergência de todos que buscam uma forma de proteção divina, associada ou não à atividade de um xamã, lugar em que o coresidente pode frequentar para pitar “*petygua*, sentar-se e, se for o caso, levantar a voz sozinho cantando a *Nhanderu* ou participando do ritual da reza, se este acontece” (PISSOLATO, 2007, p. 381).

Estudiosos de vários campos das ciências sociais notaram que a mulher idosa em diferentes grupos indígenas sul americanos desfruta de privilégios peculiares ao homem. Tal circunstância assegura-lhe a possibilidade de participar das solenidades, sobretudo religiosas, em princípio reservadas a indivíduos de outro sexo. Esse dado é uma resultante provável do fato de as mulheres mais velhas serem imunes à menstruação e ao parto, comumente associados à noção ritual da impureza feminina. Entre os Mbya, observam-se algumas mulheres idosas figurando como xamãs. Os métodos curativos preventivos envolvem a medicina tradicional Mbya e o uso da reza, a qual habilita o xamã a antever futuros malefícios, fornecendo-lhe a faculdade de controlar a

situação aflitiva e de devolver o equilíbrio aos seus pacientes. A crença na capacidade curativa dos pajés é observada desde o início da colonização. Como cirurgiões, eles mastigavam certas ervas e aplicavam a massa mastigada sobre as partes afetadas de seus pacientes, com “efeito maravilhoso”. Em suas curas, os índios só confiavam nos medicamentos simples, retirados dos campos, e aplicados pelos pajés, guardiões das magias e do sobrenatural, contra os quais tanto investiram frades e padres, considerando-os meros farsantes e embusteiros, mas, sobretudo, como concorrentes desleais. O pajé é protagonista de um fenômeno complexo no grupo tribal, com trabalhos diferenciados, embora substancialmente afins por sua natureza mágica. É um intérprete onírico, adivinho, feiticeiro e curandeiro. Uma das causas do prestígio do pajé é o seu viver solitário, fazendo dietas e até jejuando, comportamentos que concorrem para a sua idealização e a crença da comunidade em seus poderes sobrenaturais. A sucção bucal e a fumigação eram e continuam a ser técnicas comuns de cura, assim como a sangria, a cauterização, a escarificação, o toque com as mãos, os assopramentos. A medicina popular, ainda em uso no Brasil, é reconhecidamente de origem indígena (CATHARINO, 1995, p. 433-435). Os modos de fala e os estilos de liderança marcam a autoridade e a maneira de exercê-la dos xamãs. A técnica de saber falar e ouvir com atenção conecta-se à sabedoria (*mba'ekuaa*) xamânica. Os Mbya dizem que antigamente era o xamã, o líder espiritual, que liderava seu próprio grupo: não havia cacique nem aldeia. Do prisma propriamente conceitual, a função de liderança e a capacidade xamânica permanecem profundamente associadas (PISSOLATO, 2007, p. 76-77). A transmissão de capacidades enviadas pelos deuses por intermédio dos xamãs aparenta ser entendida pelos Mbya como a renovação de forças, que pode ser continuamente obtida por “meio do tabaco, da reza-canto, do sonho, enfim, de formas diversas de percepção do que ‘contam’ os deuses sobre e para a vida dos humanos” (PISSOLATO, 2007, p. 415). O sucesso que o xamã obtém em casos particulares é amplamente divulgado na comunidade, ocupando um lugar central nas conversas, o que vem a aumentar o seu prestígio, podendo dilatar a sua área de atuação por outras aldeias. Este foi o caso de Marcelino, residente na Aldeia de Boa Vista (Ubatuba/SP), que recebia costumeiramente pessoas de outras aldeias ou se deslocava a várias regiões, para atender a pessoas com dificuldades de locomoção, e até a outros xamãs. Não existem normas de conduta a respeito, embora haja uma tendência de concentrar as curas nas mãos de dirigentes ou líderes locais. Os xamãs devem estar prontos para atender a todos os pedidos de ajuda, de dia ou de noite. Ao receber os aflitos, mesmo que já tenham conhecimento do que acontece com aqueles que os procuram, eles ouvem cuidadosamente o que dizem os pacientes, na lógica da “disponibilização de falas” entre parentes, aplicada também para indivíduos estranhos à parentela. O xamã age de forma sempre comedida e democrática, respeitando as decisões tomadas pelos membros da tribo, evitando tomar posições personalistas ou indevidas. Tal comportamento atua de modo positivo para a cura do doente, uma vez que esse pode, sem dilema algum, frequentar postos de saúde à procura da medicina dos brancos,

além de consultar outros xamãs, além de benzedores e rezadores em geral (PISSOLATO, 2007, p. 342-344).

Os líderes comunitários, xamãs, designados *Xeramoi* ("nosso avô"), *Xejaryiu* ("nossa avó") impõem-se à comunidade por meio de um dom próprio de comandar e animar iniciativas diversas, como representantes responsáveis pelas Casas de Reza. Desta forma, o poder xamânico está predominantemente marcado pelo domínio e bom desempenho dessa casa. O projeto de uma comunicação divina – o dom certo do líder xamã – se expressa pelos termos representativos das ações, com a dimensão pedagógica própria da existência: o dom da linguagem é conferido ao homem como a função primordial básica da alma (SCHADEN, 1974, p. 115).

As práticas rituais do xamanismo destacam a esperança que se possam reverter, por meio delas, os defeitos, as incompletudes e as manifestações dolorosas desta Terra, vistas como ameaças para a realização do projeto de ser e viver. As palavras das divindades, de *Nhanderu*, chegam até os seguidores, exigindo-lhes a permanência em práticas ancestrais, realçando que o meio divino fortalece o humano, em uma constante influência de adiar tudo que é mal. O tabaco (*pety*) é apresentado como instrumento necessário ao ritual: o ambiente pleno de fumaça pelo uso do cachimbo estimula a comunicação com as divindades e permite uma purificação, cognominada *mboky'a'o* ("tirar a sujeira"). Os dados etnográficos retratam que os xamãs da área pesquisada destacam o sentido por eles designado *enoñague* para expressar o "chamado" que receberam de divindades como representação de suas iniciações, um fenômeno relacionado ao enfraquecimento das capacidades dos xamãs em cumprirem os seus papéis, conduzindo a comunidade pelo caminho da perfeição e evitando que ela seja contagiada pelo mal, visto em geral como *teko avy* ("pecado"). Como defesa contra uma tendência que se vem acentuando – o enfraquecimento da crença nas capacidades mágicas dos xamãs – os líderes espirituais permanecem grande parte de seu tempo isolados na Casa de Reza, praticando jejuns, alimentando-se com comidas tradicionais e procurando seguir a via *tenondegua* ("seguir à frente"), combatendo a *teko axy* ("era da imperfeição"). Nessa condição é que se desenrola um ambiente de cura e de benzimento, do qual emerge uma imagem de totalização não só mítica, mas também real, em função do conceito paternidade/maternidade. O processo ritualístico atua como um meio de unir os indígenas por meio de expressões oriundas da memória coletiva, expressão que deve ser reservada para os povos sem escrita, os quais juntam as suas lembranças aos elementos que se acumulam na vida coletiva cotidiana (LE GOFF, 2003, p. 423-424). O conhecimento de natureza xamânica visualiza fragmentos, imagens e percepções sensíveis das relações dos homens entre si e com a natureza. Através das memórias, eles se afirmam pela diferença e exclusividade. O xamã, como pensador, permite ritualizar a reflexão como atividade humana central, em que o ator e o espectador são pensados, ao mesmo tempo, como parcelas e protagonistas do todo. Analogias, coincidências, metáforas e emblemas são os fios com os quais o ato de pensar se prende ao mundo, garantindo a unidade da experiência humana. Pensamento e experiência

sensível se pertencem, corpo e experiência são feitos um pelo outro. O xamã pode ser considerado como metáfora e ao mesmo tempo como sujeito histórico, capaz de identificar significados no contexto das experiências sensíveis (CICCARONE, 1998, p. 10 e 30).

Teko Axy: o modo de ser imperfeito dos Mbya Guarani

Os estudos contemporâneos sobre a “aculturação” de povos indígenas, intensificados em ritmo e amplitude, constituem análises de culturas indígenas em transição, discutindo como principal fator de mudança a situação de contato permanente, esporádico ou, em alguns casos, apenas envolvente ou indireto com populações rurais ou urbanas. Destacam-se, como fatores de mudança e sob a epígrafe de aculturação, a retração dos territórios de agricultura, de caça e coleta, a diminuição da população em consequência de contágio de doenças, a modificação de *status* e prestígio social advinda da posse de artigos importados, a desorganização das instituições sociais. A aculturação, em sua definição estrita, exige como condição essencial o contato direto e contínuo entre grupos portadores de culturas diversas. A maioria dos estudos se orienta mais para a identificação dos padrões tradicionais e menos para as contribuições indígenas para a cultura envolvente, o que contraria pesadamente as evidências históricas sobre a questão, uma vez que os europeus que chegaram ao Brasil, nos primeiros séculos após o Descobrimento, assumiram elementos fundamentais da cultura indígena – em casos extremos, até a antropofagia – para sobreviver. A transmissão de traços culturais seguia uma dupla via, no transcorrer de dois ou três séculos, mas os elementos indígenas deixaram de ser aproveitados pelos “brancos”, como ocorreu em gerações passadas, em razão de ter sido saturada, por assim dizer, a sua capacidade de assimilação de traços do ameríndio. Em alguns casos conhecidos, fenômenos que poderiam ser considerados como de aculturação resultavam não do contato maciço entre duas sociedades, mas da influência de uns poucos indivíduos sobre uma dessas sociedades, como, por exemplo, na atuação de missionários. Citamos esse fator, porque nos estudos de aculturação e de mudança cultural está sempre implícita a condição de assimilação à cultura dominante e às perspectivas dessa assimilação (GALVÃO, 1979, p. 127-132).

A preocupação em compreender a cultura tradicional indígena torna a reconstrução histórica essencial do mecanismo das mudanças que tiveram lugar, mas também de problemas mais dinâmicos, uma vez que o objetivo da antropologia não é apenas descrever as culturas como se encontram no momento, mas o de tentar alcançar a dinâmica e o funcionamento de transmissão e de mudança cultural. Em outros termos, procuramos, neste texto, chegar a generalizações sobre o fenômeno cultural do xamanismo, não apenas na etnografia do povo Mbya Guarani.

Tornada realidade a colonização, com a chegada do primeiro governador geral, Tomé de Sousa, em 1549, tiveram início as arremetidas do colonizador para a mudança no comportamento cultural do índio,

visando à sua completa submissão. A respeito dessa questão magna, formularam-se explicações divergentes entre antropólogos e sociólogos, de um lado, e linguistas, de outro, com reflexos significativos a respeito das relações entre as culturas autóctones e a importada. Antropólogos, como Herbert Baldus e Egon Schaden, realçam que a maior parte do caráter do povo brasileiro resultou dos Tupi, observando que o colonizador português, ao orientar a mudança cultural do universo indígena, produziu dois efeitos principais: a mudança parcial da cultura, que se dá no interior do sistema pela assimilação recíproca do novo à cultura existente e desta ao novo, e a mudança total de cultura que se verifica de um sistema para outro, resultado do acolhimento unilateral do novo. O processo desintegrador não foi detectado no primeiro tempo de contatos, marcado pela troca de bens culturais, por meio do escambo, não chegando a desencadear mudanças culturais profundas e que não perturbavam o equilíbrio da vida tribal. Quando um número maior de colonos passou a arribar na terra brasileira, originando efetivamente a colônia de exploração, os conflitos tornaram-se inevitáveis, com os grupos costeiros reagindo à perda progressiva da identidade sociocultural. A crescente reação levou os índios a migrações e lutas contínuas com os brancos, fazendo com que em meados do século XVIII as tribos costeiras estivessem reduzidas a poucos grupos, sem maior expressão demográfica, e com a sua cultura profundamente transfigurada, como fruto também da miscigenação. A ação dos missionários jesuítas, no interior desse processo, foi a mais radical, identificando uma empresa consciente de aculturação provocada, dirigida e controlada, embora tal fato não impedisse que, não raro, os padres entrassem em luta com os colonos para salvaguardar os interesses dos silvícolas sob sua tutela. Em São Paulo, os indígenas trazidos das reduções jesuíticas pelas bandeiras apresadoras eram falantes da língua guarani, portanto não teriam dificuldade de se comunicar com os que aqui já viviam, tendo-se em conta a proximidade das línguas. Não obstante, esses índios já tinham consciência de pertencerem à nação guarani. Como reminiscência da cultura indígena, permaneceu viva, por um tempo relativamente longo, a língua geral ou brasiliana em alguns pontos da costa e, às vezes, em áreas marginalizadas do interior. A maioria das populações indígenas encontradas pelos desbravadores quinhentistas na região platina falava dialetos do idioma Guarani, estreitamente ligado ao linguajar das tribos Tupi, que dominavam quase todo o litoral brasileiro e grandes extensões do interior. Uma relativa unidade cultural correspondia à unidade linguística daquelas tribos meridionais. Os grupos falantes de línguas da família Tupi-Guarani situavam-se em grandes áreas do Continente Sul Americano, quando os descobridores chegaram, tangidos pelas necessidades mercantis da época. A realização de pesquisas arqueológicas recentes no sudeste da Amazônia aponta para a diversidade cultural e linguística dos Tupi-Guarani, fenômeno que permite levantar a hipótese provável de o sudeste amazônico ter representado o centro original da diáspora dos subgrupos daquela família (NEVES e ALMEIDA, 2015). A língua geral pode ser encontrada, embora diferenciada, em pequenos espaços da Amazônia. É

o *nheengatu*, ou tupi moderno, ainda em uso no rio Negro, como meio de relação com os civilizados. Ao que parece, o silvícola não está de todo consciente da utilização de um dialeto indígena (MAGALHÃES, 1992, p. 409-413). Se for provável ter existido uma diferenciação cultural entre os grupos Guarani, não há dúvida de que nos últimos quatro séculos as diferenças originais se apagaram, em grande parte, como efeito da colonização ibérica, que desintegrou as primitivas configurações, ocasionando vários reagrupamentos, que foram conduzidos a elevado grau de nivelamento e homogeneização culturais. Embora para os Guarani atuais a consciência de unidade étnica não tenha prevalecido diante da tendência dos subgrupos em acentuar as diferenças existentes entre uns e outros, afirmando uma pretensa “superioridade” própria, com fundamento na diversidade de dialetos, crenças, práticas religiosas e aparência física, no transcorrer da desintegração cultural, os conflitos oriundos da convivência com os “brancos” acabaram por fortalecer um sentimento identitário do “índio” em oposição ao “brasileiro” ou ao “paraguaio”. Dessa forma, desenvolveram-se padrões de solidariedade, alicerçados na etnicidade tribal e na situação ambivalente relativa ao homem “civilizado”, no âmbito das comunidades Guarani do Brasil Meridional, classificadas em três grupos: os Mbya (“gente”), os Nandeva e os Kaiowa. Esses grupos não contam com remanescentes dos antigos Tupi da costa (já desaparecidos no período colonial), mas descendem de correntes migratórias provenientes do Oeste, que se vêm sucedendo desde o primeiro quartel do século XIX, motivadas pelo *Yvy opá*, o fim do mundo profetizado pelos chefes religiosos tribais.

A importância de conhecer a língua para o entendimento de uma cultura é consensual para os estudiosos, que só dessa forma poderão penetrar nos lugares mais recônditos da alma do povo analisado, entendendo as suas relações com o mundo. Para os Guarani, lendas, mitos, rituais e história, revivificados através das palavras, permitem que os homens mantenham a sua existência. Os conceitos emitidos em seus relatos são produtos da ação humana particular diante do universo. Entendê-los implica o afastamento da ideia etnocentrista que qualificava os ameríndios como “crianças”, sem força para se defender, mas de posse de riquezas invejáveis (AUSTIN, 1965, p. 7). Como exemplo, pode ser citada a explicação mítica sobre o parentesco entre as etnias Guarani e Tupi. Uma lenda antiga fala da existência de dois irmãos, Guarani e Tupi, que chegaram à selva brasileira, procedentes de uma região misteriosa do outro lado do mar, e nela construíram uma aldeia e semearam a terra. Durante algum tempo viveram em paz nesse novo lar, até que as brigas entre suas mulheres tornaram impossível a vida conjunta dos irmãos. Tupi, o mais velho deles, permaneceu numa região do Mato Grosso, enquanto Guarani caminhou para o sul, fundando a nova raça que se estendeu para o Paraguai contemporâneo (AUSTIN, 1965, p. 13-14).

O guarani acredita pertencer à selva, recebida de Deus, enquanto a terra plana e aberta ficou para o estrangeiro. A vida da floresta é comparada à vida humana, sempre destroçada e renovada. Nesse mundo, entre o cervo, o tapir, o lince, o quati e o formigueiro, o homem busca o alimento exíguo para ele, pois selva, embora riquíssima, é avara para o

ser humano. Mas o amor à floresta perdura sempre para o guarani. Aprisionado no regime alimentício deficiente de uma natureza dominante, o povo Mbya se eleva para a Morada do Grande Pai, com suas rezas e cantos. As extensas selvas do Brasil e Paraguai são a sua morada, na qual se desloca empurrado pela fome, pela exploração e pelo desejo de encontrar a terra divina. Por vezes, o mar interrompe sua caminhada e espera cruzá-lo algum dia para chegar ao Paraíso, mas nesse intervalo pensa ser melhor a floresta, que, enfim, será só dele (AUSTIN, 1965, p. 11-13). A perspectiva do apocalipse se intensificou pela deterioração da existência indígena oriunda do mundo dos brancos, configurada na consciência das ameaças constantes ao universo guarani. Nessa perspectiva, a ordem e a harmonia projetam-se no passado e no futuro, renovadas por meio da experiência liminar do rito. O presente surge como um tempo da incerteza, do perigo constante do branco, contra o qual é necessário planejar uma ação defensiva, de restauração da sociedade, procedida por rituais que narram os mitos, vivificando-os. A gestão da desordem pelo rito implica um processo permanente de recriação da sociedade, e não apenas uma ação defensiva, de restauração. O rito narra a passagem de um mundo cósmico ou social a outro, por meio de um processo simbólico e performático, no qual são criadas e tornadas possíveis as mudanças individuais e coletivas. As transformações se processam na conjugação de linguagens – corporais, verbais, musicais – no contexto das experiências humanas passadas, sugerindo a maneira como se repensar sobre si mesmo e a sociedade. A comunicação ritualística de símbolos sagrados, referentes à unidade e à continuidade comunitárias, expressa uma ação de interação social e de atribuição de significado à existência terrena (CICCARONE, 2001, p. 173).

O Guarani é visto como o estereótipo do índio brasileiro, figurando como símbolo nacional em óperas e romances. De modo paradoxal, aparece também como um silvícola integrado, vestindo-se à moda ocidental e falando o Português. Em quinhentos anos de contato com os brancos, o povo guarani fornece o exemplo de uma etnia que conseguiu sobreviver por meio de uma bissemia cultural, fundamentada na crença no modo de ser imperfeito contraposta a um apego profundo ao misticismo e práticas sagradas. A dicotomia inerente a esse fenômeno histórico-cultural obriga os Guarani a criar estratégias de sobrevivência, reformulando alguns de seus elementos culturais, porém evidenciando que é justamente na interação com os outros que eles se esforçam para permanecer iguais a si mesmos (BARROS, 2016, p. 97). Os Mbya Guarani do litoral procuram instalar-se em aldeias a partir de critérios míticos fundamentados em suas relações com a Mata Atlântica, acreditando que a construção de seu mundo pelo criador ocorreu em alguns pontos identificados em elementos da flora e fauna, formações rochosas e em algumas edificações antigas, ainda hoje por eles procuradas. Logo, construir aldeias nesses lugares faz com que se sintam mais perto da morada celestial (LADEIRA, 2008, p. 115). A leitura etnohistórica do povoamento e do nomadismo secular dos Guarani, vistos em viagens ou sonhos de viagens, de finais do século XIX a princípios do século XX, apresenta a Terra sem Mal como o lugar do solo intacto, constituído pela

floresta, como o lugar ancestral de uma tribo de caçadores, pescadores e coletores. A compreensão de uma terra sem brancos, lugar conhecido da natureza, transforma-se em local desejado, indicando o rumo do lugar místico da negação de todos os males, a começar pelo mal da morte (SCHADEN, 1982, p. 16).

Para o caso dos Mbya, a coleta de dados sobre o seu xamanismo deu-se especialmente por narrativas assinadas por observadores do passado ou de autoria dos próprios indígenas, conseguidas por meio de uma pesquisa de campo árdua e prolongada. A crítica sociológica é fundamental para a qualidade desses documentos, uma vez que toda tradição sobrevive porque tem uma função: de entretenimento ou de estética, apologética e de louvor a um grupo, a um homem, ideológica e política ao explicar ou justificar a ordem social, o poder de um grupo social ou de uma etnia, a superioridade de uns e a rede de relações entre grupos. A concepção da Terra sem Mal, como o lugar dos deuses, em nada se confunde com os messianismos e milenarismos. As antigas vocações pessoais e coletivas que animavam os deslocamentos humanos dão lugar a marchas em busca da imortalidade (CLASTRES, 1978, p. 114-115). Daí o deslocamento inevitável do discurso religioso dos *Karai*, que transforma a busca simbolicamente necessária de um lugar a ser atingido pelo povo eleito em uma busca pessoal de ascese, que implica o retorno às normas da vida tradicional, sem os males trazidos pelo branco. Assim se coloca a transformação de uma vocação coletiva da história em um desejo de ética (BRANDÃO, 1990, p. 72). Na visão indígena, a experiência dos humanos na terra apresenta-se com um significado próprio, que considera a pessoa a partir do esforço que investe para se autodefinir, expresso pelo termo *eko a'ã* – “pôr-se à prova” (DOOLEY, 1982, p. 49). O modo de ser Guarani origina-se do próprio grupo (*nhande*). É pronunciado como *teko katu* (“modo de ser verdadeiro”) e *tekoporã* (“modo de ser aceito, bom, bonito”). Essas definições representam marcadores constantes da identidade frente à sociedade e às religiões que a integram (CHAMORRO, 2004, p. 84) e são avaliadas como expressões significativas de uma experiência religiosa Guarani. A expressão *teko porã* faz parte da linguagem usual de todos os grupos integrantes da família tupi-guarani, que vivem em territórios do Brasil ou de outros países da América Meridional. Desde os primeiros registros históricos, *teko* indica o sentimento de que a existência humana transcorre em conformidade integral com as leis, crenças, costumes e hábitos da parentela ancestral. *Porã*, adjetivando *teko*, indica uma condição venturosa e alegre de viver, que existe quando as pessoas convivem em harmonia com os membros da comunidade e com a natureza, providos de alimentação farta, saúde e paz de espírito. O lugar do *teko* é conhecido pelos Guarani como *tekoa*, “onde somos o que somos”, acepção que os colonizadores se esforçaram por destruir de forma sistemática. A usurpação das terras indígenas e a destruição do meio ambiente tiveram por corolários a desintegração do sistema social e a secularização dos elementos da vida religiosa, impedindo o exercício do bem viver nas aldeias (MELIÁ, 2016, p. 24-27). Os exemplos desse processo povoam relatos e crônicas ao longo da história brasileira. Para o século passado, quando a conquista de povos

inteiros estava passavelmente concluída, subsistem relatos expressivos sobre as estratégias utilizadas para a integração dos autóctones à “civilização” brasileira. Vejamos como os bororo foram retirados de seu estado “selvagem”, por intermédio do testemunho autorizado do General Cândido Mariano da Silva Rondon, que ocupou, entre outros cargos, a presidência do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Em 1915, Rondon pronuncia uma conferência sobre a guerra que os Bororos da Província do Mato Grosso moviam contra os “civilizados”, “obrigando” os presidentes da província a uma guerra de represália, “visando ao extermínio dos silvícolas”. O tenente Duarte, no comando dessa guerra, responsável por “inauditas crueldades”, venceu os seus preconceitos ao aceitar a intervenção de Rosa Bororo, uma “mísera escrava silvícola”, responsável por trazer o chefe bororo para negociar a paz. Após esse acontecimento, Rondon recebeu, para a construção da rede telegráfica do Sul de Mato Grosso, mais de 500 índios, postos inteiramente às suas ordens, durante um ano inteiro. Em 1913, Rosa morreu na aldeia Bakahiri, chefiada pelo seu filho. Em 1940, nessa aldeia, subsistiam três “malocas” (MAGALHÃES, 1941, p. 31-33).

O testemunho acima espelha concretamente a visão apocalíptica indígena, considerada pela etnologia como particularmente central para os Mbya. Segundo essa visão mítica, a Primeira Terra, *Yvy Tenonde* (lugar da imortalidade), designada também como *Yvy Mara E'ỹ* (Terra sem Mal) e *Yvy Katu* ("Terra Boa"), foi destruída. Esse acontecimento mítico é relatado nas aldeias, em estilo que transmite a tristeza ocasionada pela perda de um lugar de absoluta abundância, em que os desejos sempre se realizavam, no qual “o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça”, com opulência e lazeres infinitos, sem nenhum trabalho, em que danças e bebedeiras apresentam-se como ocupações exclusivas (CLASTRES, 1978, p. 67).

Na sequência narrativa, a trama mítica vê a *Yvy Pyau* ("Terra Nova") como a segunda terra, transformando-a num local de profetismo e pondo em discussão o sentido milenarista ou messiânico da religião ao identificar esse novo estágio como a procura de um local apropriado à natureza divina, para onde os desejos da tribo deveriam ser constante e sistematicamente encaminhados (BRANDÃO, 1990, p. 70). Com fundamento nesse mito, a linguagem dos *karai* ("homens predestinados") apresenta a ideia de que os xamãs contemporâneos são personagens aptos a eliminar a distância entre o humano e o divino. Ao mesmo tempo, a fala dos homens predestinados transmite a convicção de que na *ko yvype* ("Terra") predomina o *teko axy* ("modo de existir imperfeito"), derivado da concepção da vida humana como imperfeita e complexa (CADOGAN, 1959, p. 217). Um viver entendido como *axy*, "dor, doença, dificuldade" (DOOLEY, 1982, p. 43). Nimuendajú iniciou a chamada construção do profetismo, ao escrever um ensaio a respeito da Criação e da Destruição do mundo na religião dos Apapocuva, um grupo guarani que ele estudou no período de 1905-1907, e com o qual compilou relatos sobre os temas da Terra sem Mal, da migração profética e da cataclismologia guarani. Esse ensaio inaugurou a entrada, na literatura etnológica, do mito que profetiza a proximidade de um cataclismo

cósmico e da estratégia de fugir dele, alcançando em vida o Paraíso. A partir de então, a filosofia histórica tupi-guarani tornou-se um dos assuntos preferidos da investigação etnológica, com base no discurso religioso, no misticismo e no pessimismo daquele povo. Como decorrência, a produção acadêmica sobre os Guaraní concentrou-se na compilação e interpretação de elementos do “discurso religioso”, isto é, de mitos, cantos e narrativas em geral colhidas entre informantes indígenas, abandonando as condições em que eram narrados e as suas implicações sociológicas e culturais. As consequências desse esquema inaugural fizeram-se sentir em estudos subsequentes, marcados fortemente pela interpretação dada por Nimuendajú à última migração de um bando de Nandeva, os Apapokuva: o objetivo dessa migração seria de caráter religioso – a busca da Terra sem Mal. Essa teoria, rapidamente aceita, produziu o “pecado original” de considerar a existência de uma cultura guarani única, imutável e messiânica, independente da época histórica das sociedades estudadas (POMPA, 2003, p. 100-101).

Tal esquema apresenta-se basilarmente entre os Mbya contemporâneos, na ideia bastante difundida entre eles de que a situação de viver de maneira imperfeita deve ser revertida por meio de rituais sagrados capazes de aniquilar o mal, visto como destruição (*marã, opa*), doença (*mba’e axy*) e enfraquecimento do corpo (*nambaraitei*). Esses rituais utilizam-se largamente e de forma predominante da fumaça curativa para combater a poluída (*tataxina reko axy*), apontada como a causa dos males do paciente. Os moradores em aldeias Mbya são fumadores constantes de tabaco, hábito acompanhado até por crianças de quatro anos. A rotina familiar integra o uso do cachimbo para enfumaçar a casa, prática cultural que se verifica, em geral, durante a tarde. Por vezes, o cachimbo é soprado no alto da cabeça das crianças. No entanto, em casos críticos, a rotina é quebrada e o trabalho intensivo realiza-se durante as sessões de cura a cargo dos xamãs, considerados como capazes de suportar *petygua*, o que não é para “qualquer um” (PISSOLATO, 2007, p. 344). Como vemos, o mito coloca no mesmo plano o uso dos objetos, um funcional e o outro mágico, não sendo rara a crença segundo a qual os espíritos vivem em objetos manufaturados. Por tal motivo, os artesãos devem garantir aos seres sobrenaturais que habitam esses objetos uma porta de saída, fato a explicar a existência intencional de buracos na trama da tecelagem, no barro e na madeira das figuras moldadas. Lévi-Strauss reflete a esse respeito, concentrando-se nos cestos, que, segundo ele, representam um estado de equilíbrio instável entre a natureza e a cultura: de proximidade com a natureza, pelo material do qual é feito, mas integrado na cultura pela fabricação e pelo uso a que se destina (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 129). Além dos cestos e de outros objetos, figuram os cachimbos, objetos constantes nas aldeias.

Os contatos contemporâneos dos Mbya Guaraní com missionários apresentam-se no interior de um discurso carregado de críticas, dirigidas fundamentalmente ao desejo de lucros dos padres e pastores. Os índios sentem-se vítimas da maldade dos sacerdotes, que agem, segundo eles, só em função do dinheiro e que os impedem de viver a própria cultura, ocupando as suas terras e podendo circular entre elas livremente. Embora

os Mbya não abandonem as suas crenças tradicionais, eles avaliam positivamente os fundamentos do cristianismo, percebendo analogias entre o xamanismo tradicional e a “religião dos brancos”. A grande questão para eles liga-se ao fato de acreditarem que os brancos não praticam a sua religião, enquanto que, para os Guarani, a identidade significa viver cada momento segundo as regras de seu edifício cósmico, e não apenas durante os rituais ou nas *opy'i*. Os deuses dessa etnia estão presentes em todo o universo: o Guarani é a sua religião (TEMPASS, 2014, p. 165-166).

Ayvu Rapyta ("Os Fundamentos da Palavra") na linguagem Mbya Guarani

Os discursos Mbya Guarani expressam a busca de uma sabedoria (*arandu*), centralizada nas antigas memórias e cujas lembranças (*ma'endu'aa*) exigem forte investimento dos viventes, no sentido de “vencer o *teko axy*”. Esse processo é designado pelos termos: *mbaraite*, como um adjetivo que designa forte, firme; pelo verbo *mombaraite*, que significa fortalecer (DOOLEY, 1982, p. 260); e por *nhomongeta* – “aconselhar-se” – (DOOLEY, 1982, p. 209). Tais discursos expressam a situação da sociedade indígena ameaçada na realização do seu projeto de fortalecimento e enfatizam as circunstâncias pelas quais a vida terrena se apresenta como uma resposta aos desafios dos infortúnios trazidos pela invasão dos brancos e pela ausência das florestas. Note-se que o “profetismo” atribuído aos “messias” guaranis, que, diante das ameaças às tradições culturais indígenas, insurgiam-se e lideravam grandes movimentos migratórios para conduzir seu povo em busca da “salvação”, pode ser visto como outra projeção do imaginário ocidental sobre o aspecto missionário do guarani (MELIÁ, 1990, p. 37). Esse entendimento fundamenta-se em relatos de cronistas e viajantes que descrevem estratégias de líderes indígenas, com o objetivo de acumular poderes diante do colonizador, incorporando elementos cristãos introduzidos pelos missionários jesuítas (CICCARONE, 1998, p. 93). O imaginário indígena pode ser visto como uma rede de imagens que aliam elementos míticos à realidade histórica, cujo sentido é dado pela relação entre esses elementos. Nessa linha, a mitanálise – na hermenêutica proposta por Durand – tem sido um modelo interpretativo fundamental para o estudo do papel exercido pelos mitos nas sociedades indígenas, uma vez que adota a narração mítica dos conjuntos imaginários como referencial basilar para o entendimento dos fenômenos humanos (DURAND, 2008, p. 96). A análise dos mitos Guarani, tendo em vista a sua variedade temática e a multiplicidade de versões existentes sobre o mesmo tema, vem se utilizando da mitanálise, no sentido de explicar as redes de símbolos presentes nos relatos míticos e a sua cristalização em figuras míticas, tomadas como “mitemas”.

A produção da humanidade “guarani” depende fundamentalmente da atualização de uma vivência “religiosa” da palavra. A palavra inspirada expressa a percepção da vida “como fundamento do conhecimento”

(PISSOLATO, 2007, p. 262). O “dom da palavra por parte dos Pais divinos” e a participação nesse dom pelos mortais marcam o que é e o que pode chegar a ser um guarani, processo definido em função de uma palavra, poderosa e singular, que, de certa forma, consubstancia a pessoa (MELIÁ, 1990, p. 309). Nesse plano, o destino do universo *yvy mara e’y* compromete-se com a inspiração da palavra alma, expressa como *nhe’e porã* (“alma bela”) e *nhe’e mbaraite* (“alma forte”). Ao se derivar, em sua própria origem, da palavra alma, a expressão divina e divinizadora dá início ao ser humano. Por meio do batismo, as crianças, geralmente com a idade de dois anos, recebem o nome originário de regiões celestes, dos “pais das almas”. Os xamãs precisam escutar (*endu*) o nome do futuro ser humano, com o propósito de que o seu ciclo de vida seja eficaz, forte. O termo *ery mo’ã a* designa o poder do xamã através da revelação do nome como um fluxo vital do ser que se faz vertical (*moi’ã*) (CADOGAN, 1959, p. 202).

Os autores especializados no tema assinalam que a palavra alma confere ao ser humano a verticalidade que o distingue dos animais e dos seres já falecidos. Os seres humanos, os animais e as plantas encontram sua razão de ser e sua estatura plena na respectiva divindade, da qual são reflexos (CHAMORRO, 2004, p. 87). Desse entendimento, deriva a norma de que os seres humanos devem se erguer (*pu’ã*) ou se levantar (*mopu’ã*). A própria existência é definida pelos Mbya como decorrência do homem ereto, daquele que conseguiu se afastar da horizontalidade. Para que essa conquista se mantenha, torna-se necessária a aquisição de novas potencialidades, disponibilizadas pelos deuses. Por meio de cantos e de nomes, é possível “levantar” o que os deuses fazem descer (*mboguejy*) na Terra (PISSOLATO, 2007, p. 232).

O dualismo espiritual guarani é apontado como uma condição humana, intermediária e ambígua, distinguindo a “alma sagrada” da “alma do corpo”. Esta última permanece no mundo real, como “*ã*”, uma sombra que sobrevive após a morte e que, metamorfoseada no “*angue*” (a alma corpórea do morto), vem a adquirir o significado da inversão da posição vertical para a horizontal (CADOGAN, 1959, p. 188). Nesse processo, a alma do corpo investe-se de caracteres próprios à condição de animalidade, podendo gerar um clima de ameaças e confusões nas comunidades, atribuídas aos *angue*, em períodos que sucedem imediatamente a falecimentos. Os rituais comportam um ritmo que expressa o significado do tempo-espço na construção da vida. Nas cerimônias, ao entardecer, ouve-se a frase *Já’a japoraiei, já’a nhanhembo’e, já’a jajiroky* (vamos “entender”, “aprender”; “vamos cantar”, “vamos dançar”), como uma combinação de saberes, de atuação social e de iniciativas marcantes do dia-a-dia. Com o objetivo determinado de impedir a incompletude da vida na Terra, o “modo de ser doentio” (“*teko axy*”), ocasionado pela presença invasiva dos brancos, as reuniões nas *opy’i* procuram proteger o meio comunitário dos contágios indesejáveis da sociedade não índia.

A identificação da Casa de Reza a um centro de aprendizagem é oposta à ideia corrente de escola (*nhembo’ea*), que é entendida como um espaço de natureza não divina, criado por influência dos civilizados,

configurando, assim, uma instituição profana. O caminho divino dos saberes exige uma entrega espiritual e é dominante para a concepção sensível e afetiva, expressa pelo termo *py'a py rupi* ("através do coração"), diferentemente do verbo *kuaa*, que significa saber, aprender, conhecer, sem alusão a sentimentos ou afetos. Os mitos, as concepções divinas e as palavras dos líderes xamânicos destacam-se nos rituais, durante os quais especialistas e seus auxiliares, os *yvyraiija*, realçam o sentido mítico, sempre orientado pela concepção de alegrar (*vy'a*), animar (*nhanima*) e promover os *teko porã* ("modo de ser bom") e *teko katu* ("modo de ser verdadeiro").

As *opy'i* funcionam como espaços de canto e dança e de evocações diversas, que privilegiam cotidianamente os rituais de nomeação (*nhemongarai*, *yykarai*) e de consagração da erva-mate (*ka'a'i*). É difícil encontrar termos na Língua Portuguesa que correspondam aos rituais acima descritos. A solução tem consistido em definir as *opy'i* como um lugar em que o saber sagrado "*arandu*" se apresenta real e simbolicamente aos crentes. Desse entendimento decorre que a expressão "a casa de *Nhanderu*" pode ser melhor classificada por meio das expressões plurais: *nhe'e kuery nhandereko* ("os costumes de nossas almas coletivas"), *jajapyxaka dhe'e kuery reko re* ("concentramo-nos na vida espiritual"), *nharoporandu nhenderete reko axy'i re* ("pedimos a *Nhanderu* por nossas vidas nesta terra") e *jajapukai nhanderu amba re* ("clamamos no altar de *Nhanderu*").

Os rituais reforçam compromissos com crenças tradicionais designadas subjetivamente pelo termo *mbojerovia* ("fazer-se acreditar"). Na consagração da erva-mate, observa-se uma atualização e uma "contagem" do tempo Guarani, considerado de forma cósmica e regido pelas estações do ano, primavera – *ara pyau* ("tempos novos") e inverno – *ara yma* ("tempos antigos") – categorias que correspondem ao calor do verão e ao frio do inverno. O ciclo da vida se baseia em um calendário que prevê o início e o fim do ano, intimamente conectado às atividades de construir a casa, fazer as roças, plantar, colher, pescar, caçar. Em algumas versões do tempo tupi encontra-se a ideia de que a lua deve dar seis voltas em cada *ara pyau* e *ara yma*. Para alguns Guarani, o verão é mais longo, por serem os dias mais prolongados, mas ambas as estações se iniciam e terminam em tempos variáveis, uma vez que são "avisos" de cada mudança climática, que determinam quais as atividades, o ritmo e as tarefas cotidianas da vida nas *tekoa* ("aldeias") (LADEIRA, 2008, p. 170). A oposição entre o calendário guarani e o civilizado, este predominante nas escolas indígenas, apresenta-se flagrante no cotidiano Mbya Guarani.

Há muitos anos, os xamãs que conseguem promover rituais religiosos com regularidade são avaliados positivamente e conquistam boa fama entre suas comunidades. A esse respeito, pode-se observar um empenho dos xamãs em demonstrar que vêm construindo a identidade cultural, fortalecendo sinais diacríticos, originados pelo convívio com os não indígenas.

Universo místico Mbya Guarani e condição humana na atualidade globalizada

A identidade do povo Guarani aparece como uma autodefinição de caráter mitológico, regido pela *nhe'e* ("alma espiritual"), e moldado na *a'e javi* ("totalidade") do universo. Identidade, ademais, transmitida ao povo pela intermediação de seus profetas. Na visão da historiografia, a autoidentidade guarani encontra-se de forma abusiva substituída pela ideia de que os índios não são sujeitos, mas elementos humanos de uma paisagem selvagem a dominar, tendo em conta tão só os desígnios dos colonizadores (FAUSTO, 1999, p. 251).

A etnicidade ou identidade tribal dos índios Guarani apresenta-se em múltiplos aspectos de sua cultura material e não material (registrados em uma imensa e riquíssima bibliografia sobre os antigos e modernos indígenas dessa etnia) acumulada desde os primeiros tempos da Colonização Portuguesa da Terra de Santa Cruz. Os dados coligidos, com as suas devidas interpretações, apontam para alguns aspectos fundamentais da identidade indígena e procuram demonstrar os processos aculturativos, no choque entre a configuração tradicional Guarani e as diversas formas de vida inerentes ou ligadas à civilização ocidental. Essa perspectiva constitui, além do interesse etnográfico do material apresentado, uma contribuição mais propriamente antropológica quanto à compreensão dinâmica e funcional dos processos culturais. Os aspectos escolhidos para esta análise prendem-se a uma etnicidade definida consensualmente por um dos elementos fundamentais da cultura Mbya: a religiosidade, expressa em todos os aspectos da vida Guarani.

Na óptica da etnicidade contemporânea, a compreensão do processo constitutivo da ordem do mundo e dos homens fundamenta-se na palavra e é vista como dádiva dos deuses. De tal forma, o pensamento esotérico indígena legitima-se na experiência xamanística, conduzida por uma encenação coletiva, que envolve a experiência dos *opita'i va'e* (fumadores). Nesse ritual, permite-se ao público ser ao mesmo tempo espectador e ator da encenação artística do mundo, definida como "obra de arte coletiva" (CICCARONE, 1998, p. 85-104).

Dessa perspectiva deriva uma expressão identitária própria da sociedade xamânica, sustentada pela concepção divina da alma palavra. A "obra de arte coletiva", em contínua construção, torna-se um tema ouvido em diferentes versões. O campo indigenista situa os debates em forma de um apoio ético e também sentimental, no momento em que são divulgadas notícias sobre acontecimentos variados. O estudo das estruturas sociais apresenta-se imbricado às crenças e aos ritos mágico-religiosos que compõem o xamanismo guarani. De fato, é impossível compreender a vida Mbya se for negligenciado o lugar que nela detém o sagrado. O homem guarani é antes de tudo um crente que vive na intimidade de potências invisíveis. O rito tem um papel importante em sua vida, a tal ponto que ele se confunde sempre com as técnicas mais "racionalis" e que é difícil distinguir, em seu comportamento, a linha de partilha entre atividades profanas e sagradas.

O mundo espiritualizado, como algo presente em toda a vida, é cultuado intensamente e com frequência na Casa de Reza. Trata-se de um fenômeno sobre o qual se poderia falar que ocorre em um contexto próprio de “levitação”, quando confrontado com estados anímicos ou mediúnicos observados em outras culturas. Os Mbya Guarani vivem como se estivessem sempre meditando, acompanhados de divindades, transcendendo os sentidos críticos e pragmáticos que as ações possam sugerir. É sempre *Nhanderu* que guia toda a existência. Os *Xeramoí* lideram os movimentos religiosos de forma contínua. Diante desses fundamentos, as crises que chegam de forma avassaladora provocam um desejo pleno na coletividade de não serem esquecidos pelas divindades ou abandonados pelos *Xeramoí*.

A ideia de estarem os Mbya Guarani sempre voltados para o além decorre de uma estratégia de sua própria visão de mundo, na qual a natureza e a cultura não surgem como realidades distintas, dicotômicas, mas em equilíbrio contínuo. Assim, os xamãs não se distanciam do mundo dos homens e nem estão fora da história.

O universo mental, como uma poética de oralidade, distancia-se da racionalidade ocidental, que submete a natureza aos seus anseios de lucro. As sociedades xamânicas processam constantemente suas formas de relação e apreensão dos diferentes universos, como se a paisagem fosse representativa de uma obra de arte coletiva em contínua construção (CICCARONE, 1998, p. 85-105). Essa memória seria “aquela que recompõe magicamente o passado” (HALBWACHS, 1990, p. 15), em constante movimento, distinguindo-se da história ocidental que trabalha com eventos não presentificados. A dialética entre as lembranças e os esquecimentos constrói-se socialmente como uma tradição viva, espontânea e coletiva, que cria continuidade e perpetuação do passado no presente. Uma unidade política e simbólica ganha representatividade por meio de um conjunto de práticas sociais, políticas e culturais, nas quais os sujeitos demarcam suas identidades, que sobrevivem de geração a geração, por meio da oralidade.

O processo cultural descrito apresenta-se como etnicamente organizado, no qual o ser humano assume um compromisso profético, que tem um sentido de libertação e de autorrealização. A progressão do ser e de seu encaminhamento para a vida celeste ocorre no âmbito de sua condição de imperfeição, a era *teko axy*. A promessa messiânica da verdade torna-se crível em seus significados afirmativos, políticos e sociais, que são recorrentes como fatores de reversibilidade de infortúnios que ameaçam a ordem social. A dimensão da verticalidade do sagrado, como saber/poder divino, confere aos xamãs o dom fundamental da linguagem. Viveiros relaciona a figura do xamã como pai-espiritual ao aspecto provedor de chefe entre os Tupi-Guarani: donos das belas palavras, eles as desenvolvem no convívio e nas rezas; o falar, ouvir, ver, escutar, recriam-se como um entendimento, o *teko porã* (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 15).

A forma como os rituais progridem com o uso de *petygua*, do fumo de corda, com o acompanhamento musical, revela o aspecto *tenondegua* (estar à frente) do *xamã*. Os participantes dispõem de um contato com o

sobrenatural, que os alegra (*vy'a*) e os fortalece (*mbaraete*). “Pegar o *petygua*” (*jopy petygua*) atua como um recurso de cura, purificação e profilaxia, de apoio para desempenhos e decisões humanas. Nesse sentido, compreende-se que são os xamãs, designados *opita'i va'e* (“aqueles que fumam”), que conferem sentido à vida social. Em uma direção horizontal, o xamanismo apoia-se em significados que se inserem na vida social e abrangem relações entre o homem e a natureza. Por meio de sucção e com o intenso uso do tabaco, o xamã, acompanhado por seus auxiliares, capta o mal, assoprando o local atingido pela doença. Ao lado da extração do feitiço (*mba'e vyky*), ocorre uma operação *moãtanxĩ* (“cura pela fumaça”), que preenche com credibilidade a urgência de limpeza e purificação do paciente (*mbojey*: limpar; *mopotĩ*: purificar, *nemopotiha*: purificação). Retirar o feitiço exige do *opita'i va'e* (“aqueles que fumam”) um grande esforço. Seu corpo pesado (*rete poyĩ*), afogado pela força do mal, poderia sugerir uma crise de possessão, mas é preferível manter reservas quanto a essa explicação, uma vez que o xamanismo sul-americano opera por vidência, audição e excorporação (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 7-24).

Homens sagrados cantam, bailam, encenam atos dramáticos, preenchendo mediações entre sua vida na terra e o ideal de perfeição e imortalidade no meio celeste. A aliança entre divinos e viventes, por meio do canto, confere o dom da paternidade xamânica, essencial na definição heroica do xamã-pai. Não se trata de ver no xamã a figura heroica de uma ressurreição, nem a negação da vida terrestre, mas de fazer presente – através dos *porahei* – uma relação estratégica com o além. O canto entoado pelo *xamã* durante a reza produz um estado de concentração onde as *nhe'e kuery* agem através de preces e meditações. Ao referir-se aos rituais de canto e dança, Pissolato observa que as vozes dos dirigentes ecoam em mistura com gritos e gemidos aos deuses e com falas frequentes de apoio ao rezador (PISSOLATO, 2007, p. 372).

A identificação do feiticeiro na sociedade indígena é um tema controverso e de interesse coletivo, assim como a função xamânica. A feitiçaria, considerada como causa importante das doenças e malefícios em geral que atingem a comunidade, é um fenômeno que abrange todos os indivíduos e que se associa à figura do *paĩ*. O feitiço é fundamentado na palavra e na ciência más – portanto, capazes de provocar malefícios. O feiticeiro é sempre o outro, aquele que sabe usar a palavra para causar o mal, mobilizando forças de destruição (CHAMORRO, 2014, p. 89-90). A feitiçaria é um assunto da coletividade e contra ela os médicos-adivinhos devem proteger o grupo, curando os afligidos e punindo os culpados (PISSOLATO, 2007, p. 200-201). Mas essas atividades protetoras não ocorrem em nichos sociais exclusivos. Ao contrário, estendem-se à comunidade como um todo e se inserem nas práticas indígenas em geral, embora haja formas de “concentração” que se definem como atitudes apropriadas a tomar para favorecer a comunicação com os deuses e se ter consciência do que *Nhanderu* relata. Assim a expressão, embora ambígua, indica aqueles que se “concentram” a fim de adquirir forças emanadas do poder divino, para fazerem “boas escolhas”. O sonho, como forma de concentração, constitui uma das experiências perceptivas mais

favoráveis à comunicação com os deuses, por surgir como fronteira entre a vigília e o sono, o dia e a noite, ou quando o sol se acha no meio de seu percurso diário, ao meio dia (PISSOLATO, 2007, p. 320).

Mesmo o xamã, como entidade indispensável nas sociedades Mbya, expressa o seu lugar central de modo ambíguo e contraditório. Esse perigo que ronda o poder mágico divino se estabelece pela ambivalência em lidar com a vida e a morte. Na medida em que se comunica com uma potência ameaçadora, o xamanismo imprime a sua marca essencial de forma exterior à sociedade, no seu domínio sobrenatural e sobre-humano. Embora a feitiçaria não crie espaços institucionais claros, o saber que a expressa, *tembikuaa*, *guembikuaa*, é uma prática vedada e extremamente neutralizado pela ênfase na direção divina e mística do profetismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1985, p. 13).

Uma ampla movimentação entre habitantes das várias aldeias resulta em rituais variados, representados por curas e outras manifestações extáticas, através das quais se configuram a renovação e a mobilidade parentais. O ato de tomar o controle da vida de alguém (*ekojoqua*) identifica-se igualmente como um centro da concepção do xamanismo voltado contra o branco, contra o *teko rekopa* ("o modo de ser aniquilador"). Tanto na organização sagrada quanto na profana, é preciso ressaltar o papel da composição heterogênea das aldeias, em decorrência direta da presença nelas de grupos de procedências diversas e dos deslocamentos constantes de moradores, levados por suas redes de parentesco e afinidades. Esse trânsito ocorre entre TIs (Terras Indígenas) da mesma região, mas também de terras distantes, uma vez que muitas famílias moraram, no passado, em TIs ou cidades localizadas em outros estados, possuindo ainda parentes nesses locais, que eles visitam frequentemente. A intensa mobilidade entre os moradores das aldeias constitui característica marcante dos Guarani, que faz com que eles estabeleçam diversos tipos de vinculação e variados processos de identificação e diferenciação (CARIAGA, 2016, p. 101). Nas terras indígenas, apenas a geração mais velha fala a língua guarani, mas mesmo para ela o português é usado nas conversas cotidianas. O uso do guarani é associado a memórias de "antigamente", relativas à cosmologia e ao xamanismo. O abandono da língua nativa pelos jovens é resultante, em grande parte, do esforço em se comportar como os brancos, historicamente herdado. Tem sido notado certo sentimento de vergonha dos "costumes antigos", que atinge também o xamanismo, a participação em rituais de canto e reza e a crença em uma cosmologia específica (BARROS, 2016, p. 104).

No seio da globalização, o conceito do multiculturalismo é hoje incontornável, uma vez que as pretensões universalistas de tal ou qual civilização se confrontam com o impasse de resolver a questão relativa ao diálogo entre culturas alternativas. Sobre os Mbya torna-se imperativo saber conciliar as exigências teóricas da ciência ocidental e os saberes ditos tradicionais com a noção de "pluralismo epistemológico", aplicável a culturas não ocidentais. Esse conceito baseia-se na ideia de que há muitas práticas possíveis das ciências sociais e diferentes saberes sobre a sociedade, considerando a diversidade preferível à unidade do

universal. Os grupos Mbya Guarani têm uma concepção mítica do universo, que confere a eles uma fisionomia particular, orientando e identificando suas falas e práticas, gerando ações de acordo com significados negociados no interior da comunidade de origem (LITAIFF, p. 2016: 230).

A experiência do sagrado para os Mbya vivifica a experiência do conjunto das relações do homem com os poderes invisíveis, expondo e garantindo as crenças por meio de ritos. O aspecto religioso que impregna toda a vida dos Mbya levou-os a uma permanente alteração de seus vínculos com o meio natural, mas foram mantidos os traços míticos e xamânicos que explicam a própria identidade e o universo em que se acha inscrita. Trata-se de um fenômeno que concebe o mundo como decorrência da atividade sensível dos indivíduos que se recusam a aceitar a dicotomia entre eles e a natureza, compreendendo, ao contrário, a solidariedade profunda do mundo físico e da cultura humana. A sociedade indígena, de natureza mítica, rejeita as explicações dicotomizadas do Ocidente, mas considera que ambos os domínios permanecem abertos à circulação. Desse prisma, as teorias da ação vigentes entre os Mbya Guarani contribuem para que entendamos melhor as relações entre mito e prática, de acordo com o sentido sempre negociado no interior das comunidades étnicas, mediante a busca de um consenso social. Os movimentos de resistência elaborados e liderados por indígenas apresentam-se como representações coletivas, no quadro das práticas sociais, que permitem a aproximação do pensamento e do fazer indígena (SILVEIRA; MELO; JESUS, 2016, p. 228-229), no contexto inclusivo da ordem ocidental. A Mata Atlântica apresenta-se como a região natural de escolha das aldeias Mbya Guarani e, nessa condição, é vista como um elemento central das visões xamânicas e das condições de existência das comunidades indígenas.

Conclusão

O fenômeno xamânico dos Mbya, longe de ser um espaço de conhecimento e de atuação representativo do dualismo científico e utilitário da natureza e dos homens, identifica-se como um processo contínuo de renovação dos saberes concentrados na “alma palavra”. Estudos atuais admitem que esse processo se expande como uma representação de etnicidade, configurada como um movimento de resistência cultural. A Antropologia, que surgiu para estudar as diferenças entre povos descobertos e colonizados pelos europeus no contexto do expansionismo geográfico e da colonização, tem-se preocupado em conceituar os termos de identidade, cultura e natureza, em especial, quando aplicados a populações originárias, antigamente chamadas de primitivas. Nesse entendimento, a unidade do edifício cósmico indígena vem sendo destacado, na trama realizada entre humanos, animais e plantas. A humanidade para os índios é compartilhada com os seres não racionais. Nesse contexto, as crenças são estruturantes na vida cotidiana impregnada pelas relações entre a comunidade e seus deuses,

intermediadas pelo xamã, um líder religioso capaz de controlar os poderes mágicos do universo. As expressões orais de narrativas, apoiadas em sons, gestos ou olhares, vivenciam por meio da memória que se faz viva os mitos que regem a vida humana. O lugar central do mito da Terra sem Mal se reconstrói simbolicamente na Mata Atlântica, vista como um berço étnico, configurado por um solo intacto. No seio da floresta, caminha o imaginário indígena, avaliando o espaço percorrido como motivação central na vida humana, na trama indissolúvel que relaciona os homens aos animais e coisas do universo. Nessa vertente, os Mbya consideram que as suas condições de existência na Mata Atlântica decorrem de um destino que herdaram dos deuses e que por eles é regulamentado, num ecossistema próprio do universo regido pela biodiversidade real e mítica. A ordem humana e a divina são duas dimensões da existência separadas, mas permeáveis entre si por meio de uma caminhada que se realiza na sucessão do tempo em que os mortais podem reconquistar o paraíso perdido, recuperando a sua imortalidade. A ideia da transitoriedade da vida humana é definida como uma superação da animalidade, por meio de processos que podem ativar a regressão à natureza – animalização, canibalismo, guerra – ou fazer com que progrida para o sobrenatural, por meio da divinização e do xamanismo. Essa proposição aparece como central nas cosmologias Tupi-Guarani, voltadas para uma solução da ambivalência própria à existência humana. As teorias sobre a identidade Mbya Guarani têm absorvido de forma crescente as palavras diretas dos indígenas sobre suas lendas, mitos e modos de vida, realizados por princípio na Mata Atlântica, a paisagem natural que abriga o seu universo místico, altamente sofisticado, no qual animais, vegetais e coisas se interpenetram a humanos, configurando um todo indistinto em suas partes. Esse edifício é dotado de uma natureza mista, material e cósmica ao mesmo tempo e rege-se por leis ancestrais, transmitidas aos humanos por xamãs, as lideranças espirituais que interpretam para os homens a vontade dos deuses.

Referências bibliográficas

AUSTIN, Alfredo López. Nota Preliminar. CADOGAN, Leon. **La Literatura de los Guaraníes**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1965.

AUSTIN, Alfredo López. Introducción. CADOGAN, Leon. **La Literatura de los Guaraníes**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1965.

BARROS, Valéria E. N. Identidade e alteridade em contextos de interculturalidade. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guaraní: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os Guaraní: Índios do Sul. Religião, resistência e adaptação. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, n.º 10, p. 53-90, set/dez 1990.

CADOGAN, Leon. Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní Guaíra. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, n.º 5, p. 188-217, 1959.

CARIAGA, Diógenes Egidio. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guaraní em Te'ýikur, Caarapó-MS. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guaraní: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

CATHARINO, José Martins. **Trabalho Índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil: tentativa de resgate ergológico**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.

CICCARONE, Celeste. Uma incursão teórica sobre o xamanismo e os motivos da paisagem cultural. **Mosaico Revista de Ciências Sociais**. Espírito Santo: U.F.E.S., vol. 1, n.º 1, p. 85-105, 1998.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade: Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guaraní**. Tese de Doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001, 370p.

CHAMORRO, Graciela. La buena palabra. Experiencias y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes. **Revista de Indias**, vol. LXIV, n.º 230, p. 81-96, 2004.

CHAMORRO, Graciela. Aspectos Fundamentais da Religião Guaraní. **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena**. São Paulo: ANPUH, 2014.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal: o profetismo tupi-guaraní**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DOOLEY, Robert. **Vocabulário Guarani**. Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1982.

DURAND, Gilbert. **Ciência do homem e tradição: o novo espírito antropológico**. Tradução de Lucia Pereira de Souza. São Paulo: Triom, 2008.

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del extasis**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1960.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés e Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FAUSTO, Carlos. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. NOVAES, A. (org). **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GALVÃO, Eduardo. **Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

KAPPLER, Claude. **Monstres, démons et merveilles a la fin Du moyen age**. Boulevard Saint-Germain: Editora Payot, 1980.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo: EDUSP, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5ª ed., Campinas: Unicamp, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Olhar, Escutar e Ler**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LITAIFF, Aldo. Os Filhos do Sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. **Revista Tellus**. Campo Grande, ano 4, n. ° 6, p.15-30; abril 2004.

LITAIFF, Aldo. Mitologia guarani: encontros interculturais ou epistemologias em colisão. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MAGALHÃES, Cel. Almirar A. Botelho de. **Pelos Sertões do Brasil**. Série 5.^a Brasileira, vol. 195. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

MELIÁ, Bartomeu, s. j. *Teko porã*: formas do bom viver guarani, memória e futuro. SILVEIRA, Nádia Heusi; MELO, Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

MAGALHÃES, Erasmo D’Almeida. A Língua Geral. **Revista da Universidade de Coimbra**, v. 37, p. 409-418. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1992.

MAGGIE, Yvonne. Fetiche, feitiço, magia e religião. ESTERCI, Neide; FRY, Peter e GOLDENBERG, Miriam. **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MELIÁ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani – economia e profecia. São Paulo, FFLCH/USP, **Revista de Antropologia**, vol. 33, p. 33-46, 1990.

NEVES, Eduardo G.; ALMEIDA, Fernando Ozorio de. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da Amazônia. **Revista Mana**, vol. 21, n.º 3, Rio de Janeiro, p. 499-525, dez. 2015.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora UNESP, Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

QUEIROZ, Ruben Caxias de e NOBRE, Renarde Freire. **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. 2.ª ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Entre a cura e a cruz. Jesuítas e pajés nas missões do Novo Mundo. In: CHALHOUB, Sidney; MARQUES, Vera Regina Beltrão; SAMPAIO, Gabriela dos Reis; SOBRINHO, Carlos Roberto Galvão (orgs.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: Capítulos de História Social**. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

SCHADEN, Egon. **Aculturação Indígena**. São Paulo: Enio Matheus Gazzelli & Cia. Ltda., 1969.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3.ª Ed., São Paulo: EDUSP, 1974.

SCHADEN, Egon. A religião Guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural. **Revista de Antropologia**. São Paulo, vol. 25, p. 1-24, 1982.

SILVEIRA, Nádia Heusi, MELO; Clarissa Rocha de; JESUS, Suzana Cavalheiro (orgs.). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**, Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

SMITH, Jonathan Zeittel. Animals and Plants in Myth and Legend. **The New Encyclopaedia Britannica**, 15th Edition. Chicago/ London/ Toronto/ Geneva/ Sydney, Tokyo/ Manila/ Seoul, v. 1, 1980.

STEIN, Marília Raquel Albornoz. Kyringüé mborai: os caminhos de uma etnografia musical entre crianças Mbyá-Guarani na terra indígena tekoá Nhundy (Rio Grande do Sul). **Em Pauta**, Porto Alegre, v. 18, n.º 30, janeiro a junho de 2007, p. 51-80.1

STEIN, Marília Raquel Albornoz. **Kyringüé mborai – os cantos das crianças e a cosmo-sônica Mbyá-Guarani**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Música da UFRGS, 2009, 305 p.

TEMPASS, Martín César. Os Mbyá-Guarani e a “religião dos brancos”. FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul**, vol. 3, São Paulo: Clube dos Autores. Coleção Memória & Cultura, 2014.

VELHO, Otávio. **Antinomias do real**. Organização e apresentação de Amir Geiger. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Batalha – Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, vol. 27-28, p. 7-24, 1985.

Recebido em: 05/08/2023 * Aprovado em: 07/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

DIFERENTES MODOS DE *APARECER*: MARCAS(*RÁ*) KAINGANG E SUAS RELAÇÕES¹

RODRIGO SOUZA FONTES DE SALLES GRAÇA²

FUNAI, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0003-4870-0295>

RESUMO: *A partir da etnografia, analisamos, entre os Kaingang nas Terras Indígenas Mococa e Queimadas (Norte do Paraná), as relações implicadas nas denominadas marcas (rá), em destaque perpassando o abandono do uso nos corpos nos rituais fúnebres e a proliferação nos artesanatos entre as décadas de 1960 e 1980. Argumentamos que as categorias do dualismo das marcas (rá) Kaingang não implicam estritamente aspectos classificatórios delimitados a priori, mas os distintos modos de aparecer, sua dimensão sensível-inteligível e, desse modo, diferentes alteridades.*

PALAVRAS-CHAVE: *Kaingang, marcas (rá), pintura corporal, artesanato.*

ABSTRACT: *Based on the ethnography among the Kaingang in the Mococa and Queimadas Indigenous Lands (Northern Paraná), we analyze the relations implied by the so-called marks (rá), in particular the abandonment of the use on the bodies in funeral rituals and the proliferation in handicrafts between the 1960s and 1980s. We argue that the categories of dualism of the Kaingang (rá) marks do not strictly imply classificatory aspects delimited a priori, but the distinct modes of appearing, their sensible-intelligible dimension and, thus, different alterities.*

KEYWORDS: *Kaingang, (rá) marks, bodie painting, handicrafts.*

¹ Este artigo constitui uma versão de capítulo de tese de doutorado intitulada “Política Kaingang: coletivos entre roças, artesanatos, ‘Projetos’, guerras e festas”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da UFPR (Universidade Federal do Paraná) no ano de 2022. Ressalta-se o apoio financeiro da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) através de bolsa de doutorado disponibilizada.

² Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná. Indigenista Especializado e chefe da Coordenação Técnica Local em Pontes e Lacerda/MT na Fundação Nacional do Índio (FUNAI). E-mail: rodrigofsgraca@gmail.com

Introdução

A partir de 1940, com a instalação dos Postos Indígenas em territórios Kaingang no Norte do Paraná, a intensificação da política indigenista do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e a ênfase coercitiva, tanto o ritual/festa do *kikiko*³, quanto de modo posterior e gradativo, nos anos 1950 e 1960, a guarda/velório e o *kukrũko*, os últimos eventos rememorados nos quais se viam as marcas (*rã*) nos corpos, deixam de ser realizados (VEIGA, 2000, p. 286). Entre a coerção do Estado nacional e a supressão territorial (NOVAK; MOTA, 2013) junto aos rituais fúnebres encontramos invariavelmente os termos das “perdas”, enfatizados também pela etnologia kaingang. Porém, ao passo que era abandonado o uso público das marcas (*rã*) frente aos mortos, emergiam aquelas “novas” marcas pelos artesanatos. A partir dos anos 1970 e 1980 nas TIs⁴ Mococa e Queimadas o que se observa é a ampliação das marcas (*rã*), não mais nos corpos, mas nos denominados *krê* (cesto), *wãnfy* (*wãn* = taquara; *fy* = tranças; trançado) ou o aportuguesado “artesanato”. O presente artigo visa a abordagem etnográfica das denominadas marcas (*rã*) entre os corpos e artesanatos Kaingang nas TIs Mococa e Queimadas, Norte do Paraná, tendo em vista eventos situados cronologicamente entre os anos 1960 e 1980, quais sejam, o abandono das marcas expostas nos corpos e seu aumento nos artesanatos.

Devemos seguir os rastros etnográficos referente às marcas (*rã*), em destaque em seus aspectos etno-históricos⁵, os quais, ao invés de nos levar à ênfase na terminologia *kamé/kanhru-krê* [*kanhru-krê*], no *kikiko* e no aspecto patrilinear e exogâmico das metades, nos conduz à variação das designações, formas e relações implicadas nas marcas (*rã*), em destaque entre os velórios/enterros e a diversificação nos artesanatos.

O aparecer das marcas (rá)

Entre os Kaingang, frente aos mortos, não se trata somente do elemento dado *a priori* em se vincular à metade de matriz patrilinear e, assim, a um dos heróis fundadores *Kamé / Kairu* [*Kanhru*]: para a

³ Há referência tanto mais frequente na bibliografia kaingang ao *kikiko* partir das expressões *kikikoi* [*kiki-koi*] e *kikikoia* [*kiki-ko-ia*], em que *kiki* diz respeito à bebida consumida e *-ko*, *-koi* e *-koia*, referem-se diretamente a “comer”. Opto pelo termo *kikiko* de modo a marcar paralelo a outro ritual/festa kaingang, mais reconhecido pela nomenclatura *kukrũko* (literalmente “comer a panela”).

⁴ A TI Mococa compõe no Norte do Paraná a menor das Terras Indígenas em área demarcada, constando também o número mais reduzido de residentes. Enquanto na TI Queimadas, em seus 3.028 ha, residem mais de 600 indígenas distribuídos em três núcleos (Sede, Campo e Missão), na TI Mococa, em 859,90 ha, são pouco mais de 160 indígenas (FUNAI, 2010 *apud* ISA, 2022) em um núcleo residencial. Trata-se ainda da TI mais distanciada dos centros urbanos, em torno de 50 km em estrada de terra até as cidades mais próximas, Ortigueira/PR ou Telêmaco Borba/PR. Os limites da TI Queimadas, por sua vez, estão a menos de 2 km do centro. Ambas as TIs estão situadas integralmente no município de Ortigueira/PR.

⁵ A respeito da polissemia do termo etno-história, ver Cavalcante (2011). No presente artigo, utilizamos o conceito de etno-história em sentido estrito de historicidade, ou modo com o qual grupos étnicos se situam no tempo e história, em destaque a partir das narrativas e suas categorias.

adequada e mais segura relação com esta perigosa alteridade, sobretudo em rituais amplamente estudados como o *kikiko*, a marca (*rá*) deve *aparecer*. É o que há muito tempo aponta a bibliografia kaingang.

O *aparecer* das marcas nas pinturas faciais frente aos mortos já havia sido indicado de modo incisivo por Nimuendaju nas primeiras décadas do século XX. Não é de outro modo que o etnólogo identifica a forma corrente de inquirir sobre a metade pertencente entre os Kaingang. Indicando registros etnográficos obtidos com os Kaingang na região do rio Ivaí, no Paraná, Nimuendaju aponta:

Os Kaingang do Paraná, quando falam do clã de Kañerú, usam geralmente o nome Rydnfvi-agn (os pintados), chamando os descendentes de Kamé Reiôio-agn (os riscados). Logo que encontram com um índio desconhecido, perguntam: "Indo você ao cemitério, como é que você se pinta?" E o outro responde: "Fazendo com a ponta do dedo um ponto ou um risco no braço." (NIMUENDAJU, 1993, p. 61)

Este local por excelência de relação com os mortos, o cemitério, constitui-se, por isso mesmo, baliza para a identificação da metade patrilinear. Vejamos, portanto, ao invés dos heróis míticos *kamé* e *kairu*, encontramos em destaque referência à metade lastreada pelo *aparecer* na pintura facial, fator que ocorre quando se espera relação com esta perigosa alteridade, os mortos.

A terminologia kaingang da marca (*rá*) em sua ressonância direta às pinturas faciais remete ao elemento fundamental do dualismo entre as Terras Indígenas Mococa, Queimadas e Apucarantina. Nessa região Norte do Paraná, as metades trazem em relevo o escopo das marcas em sua forma, como observou Tommasino (1995), Góes (2018) e Cimbalk (2013). Nossos dados etnográficos naquela região apontam não somente o desconhecimento dos termos *kamé* e *kairu* - somente identificada por aqueles que residiram em áreas kaingang mais ao sul ou entre estudantes do magistério -, mas também qualquer narrativa destes que seriam os heróis míticos homônimos. Entre os mais velhos, os *kofá*, das TIs Queimadas e Mococa, bem como os adultos, a referência predominante às metades de descendência patrilinear é aquela das marcas, do mesmo modo que os grafismos encontrados nos artesanatos são sempre precedidos pelo termo *rá* (marcas). De todo modo, os indicativos da relevância das marcas também já se mostram emergentes na etnografia entre os Kaingang no Rio Grande do Sul, na qual a referência a *kamé* e *kairu* se mostra em relevo.

Sergio Baptista da Silva (2001) assume "grafismos" (*kong-gār*) enquanto termo abrangente referente às representações visuais analisadas. Todavia, quando se volta à interlocução com os Kaingang da TI Nonoai (Rio Grande do Sul), ou ao material etno-histórico, é o termo *rá* (marca) que o antropólogo encontra em suas formas básicas no Rio Grande do Sul:

Conforme já descrito os dois tipos básicos de kong-gãr Kaingang do Rio Grande do Sul são *ra téi* (Kamé) e o *ra ror* (Kainru-kré). As características principais de uma marca Kamé estão relacionadas ao fato de ela ser comprida e aberta; uma marca Kamé “não tem fim”. Já uma marca Kainru-kré apresenta-se redonda (quadrangular no *wõgfy*, por sua especificidade de confecção) e, notadamente, fechada. (BAPTISTA DA SILVA, 2001, p. 185)

Neste sentido, as marcas (*rá*) em composição básica dual, *rá téj* e *rá ror*, constituem o cerne dos denominados *kong-gãr* (grafismos), tais quais as partículas *na* e *ni* já se encontram presentes na língua kaingang a partir do mesmo escopo da forma: comprido/longo; redondo (BAPTISTA DA SILVA, 2001, 175). O referencial dualista das marcas *téj* e *ror* compõe os grafismos em amplo espectro, englobando e sendo denominador daquelas que não dispõem de nomes específicos (Ibid., p. 185), tanto nos cestos (*kre*), e em outros itens, quanto nas pinturas corporais (Ibid., p.192).

Se temos um espectro classificatório geral, trata-se dos mesmos sentidos nos diferentes escopos de emergência das marcas? Conforme os dados obtidos por Sérgio Baptista da Silva, no cesto (*kre*), a marca na tampa representaria a mulher e, quando encontrada outra marca no corpo deste, significa que aquela se encontra casada, sendo identificador da marca do cônjuge. Referente aos *tugfy*, podendo ser encontrado em garrafas partilhadas entre as metades para consumo da bebida *kiki*, a presença de ambas as marcas demonstra as relações de aliança entre as diferentes metades, quer em referência direta ao matrimônio exogâmico entre homem e mulher ou em relação entre os *jamré*, relativa a esta união (Ibid., p. 193-194). Em suma, a presença de ambas as marcas “ao representar visualmente relações concretas (de afinidade ou matrimoniais), também enfatizam esta complementaridade entre as duas patrimetades.” (Ibid., p. 196).

Notemos que, quando avança para outros referenciais de emergência das marcas, em destaque na análise histórica, encontramos a ampliação destes sentidos e agência do *aparecer* das marcas. Sobre tudo em Mabilde (1983), engenheiro belga que transitou pelos “sertões” do Rio Grande do Sul no século XIX, são encontradas importantes referências relativas ao uso das marcas em pinheirais observadas ao longo dos territórios kaingang. Vejamos que é justamente ao termo “marca” que Mabilde recorre, apresentando dez destas registradas em território kaingang. A argumentação apresentada por Baptista da Silva, a partir destes registros do engenheiro belga, destaca as marcas nas araucárias enquanto delimitação de território de grupos Kaingang, líderes maiores e seus subordinadas, sendo ainda majoritariamente englobadas pelo classificador *rá téj*. (Ibid., p. 197-198)

Paola Gibram (2016, p. 108; p. 113), por sua vez, em sua observação sobre as marcas a partir da etnografia na TI Rio da Várzea, também no Rio Grande do Sul, busca diferenciar as marcas (*rá*) dos grupos clânicos *kamé* e *kairu* apresentando a hipótese sobre o caráter

dado destes últimos em detrimento da interface *construída* que estaria esboçada nas primeiras⁶. Num primeiro plano, na cultura - “leia-se a língua, as regras cerimoniais, as concepções dualistas do sistema de metades” (Ibid., p. 113) - situa-se o *dado* associado ao tempo mítico, identificado particularmente entre os Kaingang, entre as metades *kamé* e *kairu*. Num segundo plano, aquele das marcas, a antropóloga parte de duas constatações: primeira, o fator de manipulação para além do princípio estrito de descendência patrilinear, incluindo a adoção e matrimônio; segunda, caracterizando as marcas enquanto circunscritas ao referencial sociológico da prescrição do casamento exogâmico, em seu caráter sociocentrado.

Argumentamos que as próprias marcas apresentam duplo aspecto. De um lado, elementos bases classificatórios que se tem como *dado*, identificados de Nimuendaju a Sergio Baptista da Silva (2001, p.175), tais como as formas *riscado/aberto*, *redondo/fechado*, bem como a identificação na língua kaingang (em todos dialetos) das partículas *na* e *ni* relativas a estas formas/espacialidades; de outro, a variação instituída no *aparecer* das marcas em seus distintos espaços, superfícies, objetos e agências - no qual se inclui o caráter *construído* pela manipulação das marcas, no plano sociocentrado, apontadas por Gibram (2016) - não nos permite situá-las reduzidas exclusivamente a um dos polos (*dado* ou *construído*). Há uma composição não estrita das marcas que deve ser etnografada contemplando não somente o plano classificatório, mas, sobretudo, os agenciamentos variados (incluindo não-humanos) do seu *aparecer* no tempo-espaço. Devemos seguir as marcas.

Para acompanhar esta multiplicidade de marcas (*râ*), ao invés de abordá-las de antemão estritamente enquanto recurso classificatório ou representação gráfica do dualismo prévio, devemos compreender o que elas produzem ou agenciam, ou suas relações constitutivas. As análises em torno dos *kikiko* já apontam para a insuficiência do conceito de representação, pois entre os Kaingang, frente aos vivos e mortos, não se trataria apenas da apresentação de esquema prévio mas de produção e agência. O mesmo podemos observar a respeito das marcas em pinheirais, nos registros históricos supracitados, as quais não se tratam de representar, mas de produzir ou agenciar, neste caso, a própria relação de grupos Kaingang diversos no território. Dentro do nosso recorte analítico, propomos, portanto, o uso do termo *aparecer*, em ressonância direta ao conceito de agência/efeito (LAGROU, 2009, p. 32), pois enquanto produz, agencia relações e gera efeitos. No mais, em nossa hipótese, a referência ao *aparecer* das *marcas* (*râ*) nos permite reverberar as narrativas kaingang ao trazer à tona, vinculadamente, as dimensões sensível e inteligível⁷, sem que o último plano se sobreponha ao primeiro. Trata-se do que Calávia Saez, a partir de *Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, postulou para as populações ameríndias enquanto história pictográfica: “(...) o pensamento não deva por força recorrer a uma

⁶ Terminologia e caracterização proposta pelo antropólogo Roy Wagner.

⁷ Em tese de doutorado (GRAÇA, 2022), destacamos nas narrativas kaingang em torno da agricultura a respeito de período próximo (1940-1970), a comensalidade e o dualismo *há/kórég* também enquanto categoria sensível-inteligível compondo a historicidade.

formulação abstrata, e possa sempre se expressar por meio de uma imagem – de um pictograma.” (CALAVIA SÁEZ, 2008, p. 153). A análise das marcas (*râ*) em seu *aparecer* não se trataria de incursão em que a historicidade Kaingang se mostre em suas categorias imagéticas?

Marcas e os mortos

A realização do ritual funerário *kikiko* (“comer o kiki”) entre as TIs Queimadas e Mococa foi relatada por poucos interlocutores. Ao contrário dos velórios/enterro (guarda) e do ritual fúnebre referente ao encerramento do período de luto, o *kukrũko* (“comer a panela”), também denominado *ritual da viúva*, que perduraram até a década de 1960, o *kikiko* teve sua última realização na região provavelmente nos anos 1930. Se houve acompanhamento direto em torno dos velórios e dos *kukrũko*, últimos eventos nos quais eram vistas as marcas (*râ*) nos corpos frente aos mortos, o *kikiko*, ao contrário, conforma o relato apresentado aos interlocutores por terceiros.

Zico Ferreira, Kaingang residente na TI Queimadas, soube da realização do *kikiko* a partir da avó (*vóvó fî*) de sua falecida esposa (*prũ*). O local de realização era a região do rio do Peixe, afluente do rio Ivaí, tratando-se, provavelmente, de uma área incluída como divisa na primeira demarcação da TI Queimadas realizada em 1915. “A turma da Mococa e Apucarânia vinha para participar”, em seguida Zico lembra do “pé do coqueiro” que era derrubado para fazer o coxo onde “coloca o mel para virar pinga. Diz que azedava, tomava uns golinhos”. Como se refere Zico, “na festa que fazia a marca [*râ*]”, referindo a este *aparecer* no corpo pelos grafismos diretamente referentes às metades kaingang e à relação aos mortos. No entanto, é no velório (guarda)/enterro que encontramos em destaque a referência às *marcas (râ)* em memória sobre eventos com participação direta.

Quando as temáticas destacadas em diálogo junto aos Kaingang das TIs Queimadas e Mococa eram os velórios e os enterros, não tardava muito para o lamento e diagnóstico comum - hoje em dia as crianças e jovens acompanham tudo e por isso não duram muito. As restrições e as proteções às crianças, sobretudo àquelas com laços de consanguinidade e/ou convivência cotidiana com o recém falecido, são destacadas como fundamentais. Para os interlocutores Kaingang, os pequenos são os mais frágeis e podem sucumbir à falta que fazem ao ente querido falecido - o espírito (*vẽnh kruprig*) do recém falecido pode querer levá-los junto, provocando o adoecimento e mesmo a morte. Outrora, não bastava somente a distância das crianças no velamento do recém falecido. Dever-se-ia recorrer a elementos que fornecessem segurança face à perigosa alteridade. Assim, aqueles interlocutores entre 50 e 80 anos, alguns dos quais crianças à época, se lembravam quando, pela última vez, eram pintadas as marcas (*râ*) publicamente frente aos mortos.

A senhora Balbina, junto à filha Idalina, se recorda na TI Apucarânia quando esta última recebia a pintura facial *râ kutu* (literalmente a “*marca do surdo*”) para que não fosse levada pelo morto

recém-falecido. Com a tradução do neto Renato Pereira, a senhora Balbina explicou: “...eles falam que criança é mais fácil de levar a alma, do morto levar...eles queimavam o *kovejo* e marcavam as crianças, protegiam, se fosse filho aí não reconheciam e não levavam o filho junto” (04/03/2019 - diálogo gravado: áudio - 190304_007). Trata-se, antes de mais nada, da pintura facial realizada com o carvão do *vẽnh kagta* (remédio do mato) denominado *kovejo*, do morto não reconhecer aquele ente querido. Ainda que os adultos tenham que pintar pelo mesmo motivo, frente às crianças (*gĩr*), em sua fragilidade, dedica-se atenção especial logo após o falecimento. Deve ser duplamente escondida: afastada da proximidade imediata do corpo do recém-falecido e pintada para que não seja reconhecida.

Zico tinha não mais que oito anos na década de 1960, quando recebeu a pintura facial de sua marca junto a outras crianças, como sua “irmã de criação”, a Santa. Tratava-se do falecimento do Chicão, de família com parentesco entre as TIs Queimadas e Mococa, e a sua avó se preocupava com os riscos para os netos. Nesta ocasião, somente depois de pintado e escondido, Zico conseguiu ver, à distância, o corpo do recém-falecido, sem poder acompanhar o enterro até o cemitério:

Zico: Quando morria uma pessoa as crianças não podiam ficar perto do corpo. Pintava a criança e ela ficava escondida; depois é que podia ver o corpo. (...) Pintava as crianças durante a guarda do corpo e depois, quando os adultos retornavam do cemitério, também as crianças passavam à noite pintadas. (Caderno de campo, 16 a 23/12/2018)

As marcas não poderiam ser realizadas com qualquer material. Tal como a senhora Balbina, Zico cita também o *kovejo*, tornado carvão em cor preta, para realização da pintura facial das marcas (*rá*). Em entrevista, por ocasião de registros audiovisuais⁸, pela primeira vez me deparava com a descrição dos velórios e enterros realizados com uso das marcas na pintura facial, destacando os usos do *kovejo*:

Adalton: Qual é a sua marca?

Zico: *Rá kutu*.

Adalton: Aquele redondo?

Zico: Isso aí, é aquele redondo colocado dos dois lados. Minha vó é *rá kutu*

Adalton: Você chegou a ver eles se pintando?

⁸ Materiais audiovisuais aqui apresentados foram registrados de modo majoritário em língua kaingang, com a participação ativa dos jovens pesquisadores Kaingang Adalton Cordeiro, Ageu Cardoso, José Pereira e Eduardo Pinheiro, visando a realização de documentário (não publicado) de até 15 minutos sobre artesanato kaingang no âmbito da execução do Projeto Básico Ambiental – Componente Indígena – Usina Hidrelétrica Mauá (PBA-CI - UHE Mauá) entre os anos 2014 e 2015. As definições do roteiro de entrevistas, proposições de hipótese e a condução das câmeras foram realizadas de modo compartilhado. A condução das entrevistas em língua kaingang e a tradução foram realizadas pelos pesquisadores Kaingang com minha participação, assim como a elaboração de roteiros, o manejo da câmera e os debates referentes às traduções.

Zico: Naquele tempo quando um idoso morria a minha avó pintava nós ainda. A gente ficava misturado [marcas ficavam misturadas]. Naquele tempo se a gente não se pintava o espírito [*kuprig*] do falecido mexia com a pessoa. E ela falava assim, né. Eles pintavam a gente quando alguém morria. Eles falavam que não podia olhar [crianças] e que podia morrer logo. E hoje os nossos filhos acompanham [o velório] enterro. E quando alguém morria a minha avó me escondia. Eles me levavam para atrás da casa e me escondiam. Falavam que não poderia mais ver eles se não eu morria logo.

Adalton: E todos teriam que estar pintados?

Zico: Sim. A minha avó também levava o cesto quando alguém morria e levava os remédios e jogava em volta no chão e pediam para gente ficar pisando. Eu vi poucas vezes. Jogava dentro da casa, em volta do morto. E depois que eles levavam o morto. O *kovejo*, que eles diziam. Ela quebrava as folhas trazia e pendurava na porta. E outros ela colocava debaixo do “travesseiro”. E desse *kovejo* que ela fazia as nossa pinturas, queimando o galho seco. E com aquilo que ela pintava.

Adalton: Quais tipos de folhas que ela jogava em volta?

Zico: Tem umas folhas, e são várias! Eram outros tipos, eu só sei do *kovejo*. Ela misturava o *kovejo* junto... É uma que se comia as frutinhas! Tem aqui perto! Hoje eu tava limpando aí e eu vi e me lembrei que isso minha avó colhia. O que era mesmo? Era umas frutíferas. Eu não consigo me lembrar.

Zico: Ela pegava também a gabirolva. Eram muitas folhas! Eram essas folhas que a gente [jogava]. (14/08/2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro – audiovisual: 00784).

Observamos a diversidade de *věnh kagta* (remédios do mato) utilizados visando a redução dos riscos frente aos mortos, sobretudo para que “os mortos não sigam” os vivos. As variadas folhas (*ti fej*) de *věnh kagta* possibilitam que os vivos não deixem rastros que poderiam ser seguidos pelo ente querido falecido. Todavia, o *kovejo* adquire destaque podendo ser utilizadas suas folhas no chão e no travesseiro e, centralmente, o seu cipó/caule transformado em carvão para a realização da pintura facial. Notemos: não se trata de qualquer pintura a ser realizada, mas das *marcas* (*râ*). No corpo, o *věnh kagta* se torna efetivo frente aos mortos enquanto marca. Que seja o *kovejo* em seus diversos usos, é necessário o *aparecer* das *marcas* no corpo para o desaparecer frente ao espírito ameaçador do recém-falecido.

Vejam os mesmo aqueles considerados fortes (*tar*), nestas relações frente à perigosa alteridade, devem se valer das *marcas* durante os velórios/enterros. Este é o caso dos *pěj*, aqueles que recebem o *jiji kórég* (nome ruim/feio). Conforme já registrado na etnologia kaingang, são eles os responsáveis pelo manuseio, carregamento e enterro do corpo do recém-falecido. A senhora Juventina denominou os *pěj* como “espírito

forte” das marcas, responsáveis por realizar o serviço funerário para a metade oposta⁹:

Juветina: *Rá kutu*, quando morre o *rá kutu*, é o *rá joj* que pega o morto. “Vamos pega o teu sogro”, eles falavam bem alto assim. Imediatamente eles vão e pegam o corpo. Antigamente eram levados nas costas. Ao levar o corpo, quem tropeçava ou caía dizia que não demora para aquela pessoa morrer. Se não fizer força, eles gritam a hora que cai junto com o corpo. É isso que eu sei! (17/07/2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro – audiovisual: 00603)

Cabe a estes *pěj*, este “espírito forte” de cada metade, em todas as atribuições em relação aos mortos, o uso de um padrão específico de *marcas*. Nimuendaju (1993) havia apontado a especificidade das pinturas faciais relacionando diretamente às classes cerimoniais, com destaque àquela com mais resistência para lidar com os mortos. Consta registrado pelo etnólogo a oposição entre o padrão das pinturas da classe dos *pã'i* e aquela dos *pěj* nos seguintes termos: “enquanto os primeiros são detentores de pinturas miúdas e espessas, o segundo se caracteriza pelas pintas grossas e ralas” (NIMUENDAJU, 1993, p.64). Em importante registro etnográfico referente ao *ritual da purificação da viúva* (também denominado *kukrũko*), registrado na TI Ivaí na década de 1960, Wiesemann (1970, p.106) destacou relação entre o quantitativo de signos nas pinturas faciais e a distinção entre *wiyi kórég* e *wiyi há*. Veiga (1994), em sua pesquisa na TI Xapecó, destaca além da menor quantidade de signos entre os *pěj/jiji kórég*, também o referencial do tamanho enquanto elemento distintivo: há padrão de maior dimensão das marcas dos *jiji kórég [pěj]* frente àqueles *jiji há*. Os *jiji kórég* são caracterizados por deter *marcas grandes*.

O tamanho da marca dos *pěj* pode ser notado também nos registros fotográficos de Wiesemann (1970, p. 112) no contexto de realização do *ritual de purificação* da viúva na TI Ivaí na década de 1960, na TI Xapecó, registrado por Veiga (1994, p. 70) na década de 1990 e, por fim, nos registros fotográficos que realizei em 2015 na TI Queimadas a partir das marcas realizadas por Zico Ferreira.

⁹ Trata-se de um padrão de reciprocidade no serviço fúnebre que se observa nas demais áreas kaingang. Conforme observa Veiga a respeito da TI Xapecó: “Os péin, Kamé e Kairu, são os únicos com uma função exclusivamente ritual, havendo-os nas duas metades. (...) Os péin são os encarregados de fazer as sepulturas e cuidar de todos os serviços fúnebres e do resguardo do luto. Essas atividades são sempre exercidas de forma recíproca para a metade oposta à qual pertence” (VEIGA, 2020, p. 75).

Figura 1 - Representação gráfica realizada pelo indígena Zico Ferreira, TI Queimadas, 2015.



Fonte: o autor (2015).

Uma das *marcas grandes* atribuídas aos *pěj* também foi registrada por Kurtz de Almeida (2004, p. 152) como *ietkamby*, “que significa boca de rabo, representando uma boca grande(...)” na região da TI Apucarantina, como também é referido pelos Kaingang com trajetória pela região do rio Ivaí, como a senhora Nathália Vegman e o ex-cacique Ernesto. Este último destaca justamente pelo termo em kaingang *rá mág* (marca grande) a referência às marcas dos *pěj*, apontando também o qualitativo “forte” e a sua baixa incidência na população: “...tem marca que não é muito forte... aquele que é mais forte que pode... *rá mág* [marca grande]... tem pouca pessoa dessa marca... de 600 a 700 tem 4 a 5 pessoas.” (11/05/2019 – diálogo gravado – áudio: 190511_025). Os *pěj* são poucos e sua força é destacada nesta relação com os mortos, na qual se faz uso das *marcas grandes* (*rá mág*). A senhora Nathalia, por sua vez, referiu-se a um padrão de marca *pěj* pelo termo *kaně mág* (olhos grandes), fazendo gesto a partir dos olhos. Vejamos esta explicação

acompanhada do lamento comum de que hoje “as crianças olham tudo”: “os desenhos *kanë mag* que pintava quando alguém morria. Naquela época não deixavam olhar os mortos, hoje em dia as crianças olham tudo.” (Caderno de campo, 26/02 a 14/03/2019).

A expressão *kanë mag* (olho grande) para os *pěj*, aqueles que por excelência lidam com os mortos, bem como a interdição do olhar das crianças ao recém-falecido, aponta para a relevância da visão, do *aparecer* da marca, mesmo entre aqueles considerados mais fortes. Neste sentido, durante os velórios frente aos mortos, dentro da variação de marcas (*rá*), os sentidos do *aparecer* destas se mostram similares - não ser visto pelos mortos e, por isso, estar protegido frente a esta perigosa alteridade. As marcas *pěj*, dos *jiji kórég* são as marcas *grandes* (*rá mag*), termo intercalado por vezes com aquele *kórég* (feio / ruim / bravo) para sua identificação. Em diálogo, em 2019, a senhora Juventina destacava estes termos associados a viúvo ao falar sobre velório e enterro ocorridos na década de 1950 na TI Queimadas:

Morreu o marido dela, ele tinha essa marca feia...redondo grande. Essa marca feia (*rá kórég*) vai arrumar o lugar que ele vai pisar... esse folha de cedro também, põe junto para ir pisando... (20/02/2019 - diálogo gravado- áudio:190220_05)

Desta forma, encontramos, pelo menos até a década de 1960, no *aparecer* das marcas nos velórios/enterro, o mesmo sentido fundamental da pintura facial - qual seja, a proteção frente aos mortos - também registrado pelos etnólogos em torno do *kikiko*, ritual não realizado na região das TIs Queimadas e Mococa desde pelo menos a década de 1930. Mais do que representar, nestes rituais fúnebres, as marcas agenciam modos de relações em seu *aparecer*, ao permitir desaparecer frente à perigosa alteridade que são os mortos.

Todavia, nestes rituais, para além da relação entre vivos e mortos, o *aparecer* das marcas também regula a relação entre os vivos¹⁰. Vejamos a observação realizada pela senhora Juventina na TI Queimadas em 2015 a respeito do velório:

Adalton: Antes fazia pintura corporal quando alguém morria?

¹⁰“Durante o kiki, a pintura facial do (a) viúvo da(o) falecida(o) homenageada (o) distingue-se da dos demais, pois usava as marcas representativas das duas metades: a sua e a de seu (sua) cônjuge falecido (a), numa denominada “muitas pintas” (*ra ë*). Conforme os Kaingang de Nonoai, na pintura corporal dos demais participantes do *kiki* não pode ocorrer esta dupla representação gráfica, “porque é um respeito para a gente saber os parentes através das marcas”. (Baptista da Silva, 2001, p. 215)

Juventina: Sim eles se pintavam. É por isso que eles conheciam os parentes, “Esse daqui é meu irmão, esse daqui é meu parente, esse aqui é o meu sogro”. Então era assim. Não poderia namorar da mesma marca. Essa daqui é casada com *rá kutu*. E o irmão dela também casada com uma *rá kutu*. (17/07/201– tradução: Ageu Cardoso, Aldalton Cordeiro e José Pereira – audiovisual: 00603)

A indagação-chave apresentada por Nimuendaju “Indo você ao cemitério como você se pinta?”, destaca o reconhecimento da metade entre os vivos na relação que se estabelece no *aparecer* das marcas frente aos mortos, fator que não se encontra exclusivamente presente no *kikiko*. Se há variação das marcas em “grande/feias” no âmbito das classes cerimoniais (nos termos de Nimuendaju), a pergunta elencada acima remete à diferenciação das marcas no âmbito das metades patrilineares que devem ser reconhecidas entre os vivos. Neste escopo destaca-se o debate nas TIs Queimadas e Mococas a respeito daquelas que seriam as marcas, ou as metades principais.

José Pereira foi criado por sua avó na aldeia Mococa, tendo sido ensinado sobre a distinção entre quatro marcas (*rá*) de uso corrente, formando dois “grupos” de casamento exogâmico (Caderno de Campo, 2015-2017): *rá ror* (círculo vazio) e *rá kutu* (círculo pintado por dentro); *rá téj* (comprido ondulado) e *rá joj* (comprido reto)¹¹. A senhora Maria, da TI Ivaí, destacava a distinção de forma entre *rá ror* e *rá kutu*: enquanto este último forma um círculo preenchido, o primeiro é vazio. Ledson Kurtz de Almeida, em sua etnografia que perpassa a TI Apucarantina, associa *rá téj* e *rá ror* diretamente à marca/pintura facial, enquanto *rá joj* e *rá kutu*, enquanto ocupando a mesma posição de *kamé* e *kairu*: “Estas marcas [*téj* e *ror*] estão associadas a grupos relacionados entre si, conhecidos, respectivamente, como *kamé* e *kairu*, nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e parte do Paraná; e, como *rã ioio* e *rã kutu*, em algumas localidades do Paraná.” (KURTZ DE ALMEIDA, 2004, p.133-134).

¹¹ Verificar que no dicionário Kaingang de Ursula Gojtec Wiesemann (2011, p. 77) encontramos a distinção: *rá joj* – “sinal reto curto”; *rá téj* > “sinal reto comprido”; *rá ror* – “sinal redondo”; *rá nor* – “sinal do círculo”; *rá kutu* enquanto sinônimo de *rá ror*. Cimbaluk (2018, p. 55) destacou a respeito da TI Apucarana [comumente denominada TI Apucarantina]: “Na TI Apucarana apenas muito recentemente as palavras *kamé* e *kairu* vêm sendo incorporadas através de movimentos de resgate cultural envolvendo aldeias para além da bacia do Tibagi. Ao invés de metades, ali costumam se referenciar a ‘marcas’, destacado seu grafismo na pintura corporal. Os comentários sobre as metades eram que havia ali grande predominância da marca *re joj* (“riscado”). Esta marca seria correspondente ao *kamé*, concordando com Veiga (2000, p. 87) e Nimuendaju (1993, p. 61) que a grafia como *reio*-agn. A marca *re kutu* (ponto), seria correspondente ao *kairu*. Um interlocutor citou outras marcas como *re nor*, “círculo”, e *re nevy*, que foi identificado também como ponto, ainda que sem muita segurança. *Rã ndor* foi identificada por Veiga (1994) como “buraco”, correspondendo-a a *Votor*, já a última é colocada por Veiga como correspondente ao *kairu*, da mesma forma que fizera Nimuendaju que a grafia como *Rudnivi*-agn. Estas marcas são similares também ao que identificou Tommasino (1995, p. 253). Segundo esta autora, *re kutu*, *re dor* ou *re nor* pertenciam a mesma metade, *ror* (circular ou redondo), e *re tõe* ou *re joj* à metade (têie comprido ou riscado). Já Helm (1974) identifica *reio* e *teteie* (comprido) de um lado e *recutu* e *renevi* (redondo) de outro. Góes (2018a, p. 142), a partir de levantamento direto às chefias políticas nos anos 2010 na TI Queimadas, identifica as seguintes marcas: “*rẽnh ioiô*; *rẽnh kutỹ*; *rẽnh roro*; *rẽnh nimỹ*”.

Vejo, no entanto, que a partir dos dados que disponho não seja possível chegar a este plano conclusivo referente ao estabelecimento de *kutu* e *joj* enquanto “grupo” e *téj* e *ror* enquanto estritamente “marca”. Ao nosso ver, torna-se relevante abordar ambos sob a ótica da marca, do seu *aparecer*, ao mesmo tempo reconhecendo os delineamentos abrangente de classificadores *téj* (*riscado/comprido*) e *ror* (*redondo/fechado*).

Notamos esta dupla relação do *aparecer* das marcas nos corpos: invisibilidade frente aos mortos e aparecimento entre os vivos dentro do padrão de afinidade-consanguinidade das metades. Não significa que, sobretudo os mais velhos, não identifiquem as metades dos participantes, inclusive de diversas aldeias, pela filiação ou ainda pela morfologia corporal - exame que se realiza das unhas, dedos das mãos e nos pés. O conhecimento genealógico e a habilidade da exegese das formas dos corpos no qual se reconhecem traços de uma ou outra marca já foram registrados pela etnologia kaingang. Todavia, não se trata de conhecimentos generalizados, sendo restrito, sobretudo, aos *kofá* e exige-se a atenção do exame. Os rituais funerários, por sua vez, constituíam período no qual, de modo público, todos poderiam observar as marcas de um e outro, em destaque os jovens, constituindo-se como um recurso pedagógico entre os vivos. A relação com os mortos, no *aparecer* das marcas (*rá*), possibilita demonstrar e reiterar aos mais jovens quem são os *kanhkó/régre* (parente/irmão/consanguíneos) e os *jamré* (afim/cunhado), aqueles com quem se pode casar e aqueles interditos. Há, portanto, duplo agenciamento de relações pelas marcas através da pintura facial.

Neste sentido, os velórios/enterros e, secundariamente, os rituais da purificação da viúva/viúvo (*kukrũko* funerário) constituíram nas TIs Queimadas e Mococa entre as décadas de 1950 e 1960, o último período em que se viu as marcas nos corpos frente aos mortos, ou ainda, que se pôde ver os vivos de modo direto em suas metades pelas pinturas faciais em uso público - este momento pedagógico por excelência. Ao passo que se deve desaparecer para os mortos, deve-se reconhecer quem são os vivos. O *aparecer* e o ver das marcas nos ritos funerários fazem parte de um período do ensino-aprendizagem por excelência. Seu desuso, podemos inferir, se relaciona às transformações na incidência dos casamentos exogâmicos entre as metades.

Aproximadamente a partir da década de 1970, com o declínio do uso das marcas (*rá*) no velório/enterro, os corpos deixam de ser apresentados diretamente e publicamente pelas marcas (*rá*) frente aos mortos e aos vivos. Todavia, se consta este declínio, destaca-se, em período cronológico aproximado, um aumento das marcas (*rá*) nos artesanatos kaingang. Como notaremos a seguir, de um padrão de denominação de duas marcas (*rá*) reconhecidas no artesanato, passamos a pelo menos seis marcas (*rá*).

Se o *aparecer* das marcas nos corpos esteve diretamente atrelado aos mortos e ao reconhecimento de consanguíneos/afins entre os vivos, de qual modo compreender esta emergência multiplicadora das marcas (*rá*) nos artesanatos?

Artesanatos, marcas, alteridade e grupos kaingang

“Antes só fazia esse *rá pẽ* e *rá jonjor*”, explicou Ana Pereira sobre as marcas (*rá*) que apreendera primeiro nos artesanatos. De modo unânime entre os mais velhos, são estas as marcas no artesanato consideradas “dali mesmo” – expressão que inclui os territórios das TIs Queimadas, Mococa e Apucarantina. *Rá jonjor*, em suas ondulações, encontramos frequentemente traduzido como a “marca do caracol”; enquanto *rá pẽ* recebe a denominação em português da “marca verdadeira”, ou ainda, “aquela das correntes”:

Zico: Os artesanatos que minha mãe fazia era com tinta do mato, depois foi com aquele *penú-va-pé* ...tinta do mato dá muito serviço, tem que cozinhar, socar no pilão e depois tem que cozinhar com taquara...naquele tempo não existia esses desenhos...ela fazia que nem...igual corrente assim, *rá pẽ*...esses outros desenhos eles faziam aqui, aprendia com eles...agora tem bastante desenho(...). (25/08/2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro - audiovisual: 00813)

Conforme as diversas narrativas kaingang, *rá pẽ* e *rá jonjor* constituem as únicas marcas utilizadas nos artesanatos da região até meados da década de 1970 e não se confundem com a nomenclatura específica já constatada nas pinturas faciais; ao invés da face em *rá kutu*, *rá joj* (ou *rá ror* e *rá téj*) e *rá mág/rá kórég*, trata-se dos *vãgfy* em *rá pẽ* e *rá jonjor*. A seguir, apresentamos, em fotos, duas variações da marca *rá pẽ* e a marca *rá jonjor*, assim como o uso do *vẽnh kagta penú-va-pé* para tingimento dos *vãgfy*.

Figura 2 – Cesto constando as duas variações de *rá pẽ* (marca verdadeira)



Fonte: o autor (2019).

Figura 3 – Cesto constando *rá jonjor* (marca do caracol)



Fonte: o autor (2017).

Figura 4 – Cesto realizado pela senhora Lídia Pires utilizando remédio do mato *penú-va-pé*



Fonte: o autor (2015).

Ao invés do caule/cipó do *kovejo* transformado em carvão preto, nos artesanatos eram utilizadas, com frequência, as folhas previamente expostas ao sol e cozidas do *penú-va-pé*, constituindo tinta avermelhada¹².

Entre as décadas de 1950 e 1960, já encontramos a venda de *kre* e *vãgfy*, como atividade frequente. Todavia, os deslocamentos ocorreram, sobretudo, nas áreas rurais do entorno da Terra Indígenas, onde os *kygje* (balaies, frequentemente de casca) e peneiras, secundariamente, eram os mais requisitados e vendidos aos não-indígenas (Caderno de Campo, 04 a 16/01/2019). A senhora Maria Vitoriano, criada na TI Mococa, tendo residido também na TI Queimadas, relata a venda no entorno da Terra Indígena, destacando a intercalação entre deslocamento, a troca por alimentos e a realização de acampamentos de pesca em áreas não demarcadas, parte do território kaingang (MARIA VITORIANO, 12/03/2019 – diálogo gravado - áudio: 190312_004). Já a senhora Idalina Pereira conta como quando ainda criança acompanhava seu pai na venda do artesanato em pequena vila rural na região na TI Mococa: “Eu vinha

¹² Trata-se igualmente de *vẽnh kagta*, muito utilizado até os dias atuais na aplicação no corpo, se valendo, porém, não da folha, mas do caule para “quebradura”. O uso do *penú-va-pé* para tingimento de cestaria foi também foi identificado por Santos (2018, p.115-116) nas TIs Apucarânia e Ivaí.

vender balaio com meu pai. Dormia no Lajeado [vila rural]”. Zico Ferreira também enfatiza que ainda criança acompanhava a sua avó na venda de artesanato no entorno da Terra Indígena Mococa:

Zico: A minha avó naquela época não sabia ir para cidade, por que era antiga e ela ficava vendendo em volta daqui mesmo. E ela volta à noite porque já tinha vendido tudo. Às vezes ela trocava por alguma coisa – arroz, feijão (25/08/2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro – audiovisual: 00813)

Notam-se acima, destacados, os balaio de casca. Trata-se do artesanato realizado com a taquara (*vãn*), bambu, ou jativoca (*kanh*), sem rapar a cascas do material e realizar o tingimento. Ainda nos anos 1980, registra-se a importância da venda dos balaio de casca nas denominadas bancas, nas proximidades da TI Queimadas: pequenos espaços de venda de artesanato à beira da rodovia: “Tinha bastante banca que vinha comprar na aldeia. Também ia vender com a esposa. Levava tudo para as bancas. Saia mais de casca” (ELIZEU FERREIRA, 17/02/2019 diálogo gravado – áudio:190217_003). Nota-se, porém, que para elaboração dos balaio de casca (*kygje*), majoritariamente requisitados nas áreas rurais para armazenamento e transporte, utiliza-se a taquara sem raspar, não sendo realizados grafismos/marcas (*rá*). As marcas *rá pẽ* e *rá jonjor* são realizadas comumente nas cestarias menores (*vãgfy sñ*), com taquara raspadas e, quando comparado aos balaio de casca (*kygje*), eram menos procuradas pelos sitiantes e demais compradores das áreas rurais do entorno. Constatamos, portanto, nas narrativas que, sobretudo até o início da década de 1970, os *vãgfy* com os grafismos/marcas tingidos majoritariamente com *penú-va-pé*, em *rá jonjor* e *rá pẽ*, não se constituam item majoritário da venda junto aos não-indígenas.

Figura 51 – TI Mococa - balaio de casca (*kygje*) - sem grafismos



Fonte: o autor (2015).

As narrativas kaingang apontam para a chegada de um novo padrão de grafismo/marcas nas regiões kaingang das TIs Queimadas e Mococa, a partir de meados dos anos 1970, sendo que gradativamente

os espaços das médias e grandes cidades passam a ser ocupados, de modo mais frequente, para a venda do artesanato pelos Kaingang. As “novas” marcas, observaremos, passam prioritariamente a ocupar tanto mais os centros urbanos; no entanto, nas narrativas kaingang, o que se coloca inicialmente em destaque são suas origens.

Emergência das “novas” marcas

Apesar dos interlocutores destacarem variação na identificação daqueles pioneiros na realização das “novas” marcas, há referencial constante de sua origem: eles foram trazidos da TI Rio das Cobras¹³. Conforme destacou a senhora Maria Marcelo Frederico, que havia residido na TI Rio das Cobras: “Os desenhos de lá sempre foram bonitos!” (Caderno de campo, 18 a 21/02/2019). Sapo, que reconhece a TI Rio das Cobras como “a capital dos parentes” da sua esposa, Kalina, destaca esta relevância dos artesanatos da região: “Ela aprendeu depois, lá no Rio das Cobras. No Rio das Cobras eles sabem fazer bem estes desenhos” (Caderno de campo, 04/01 a 16/01/2019).

Todavia, ainda no período, na década de 1970, os Kaingang da TI Rio das Cobras constituem externalidade tanto mais acentuada nas TIs Queimadas e Mococa, se comparado às regiões kaingang com relações de consanguinidade/afinidade e política, como Apucarantina, Ivaí e Faxinal. Estas últimas TIs, entre as bacias dos rios Tibagi e Ivaí, constituem-se aldeias em que outrora as festas do *kiki* eram partilhadas, assim como a circulação, alianças e disputas políticas se mostram contínuas mesmo em períodos de incisiva atuação do órgão indigenista oficial através dos Chefes de Posto. Entre os territórios kaingang que perpassam as bacias dos rios Tibagi e Ivaí, encontramos, ao longo do século XX, a trajetória dos *pã’i mág* de Queimadas e Mococa, não sendo constatado, porém, nenhuma menção às autoridades indígenas anteriores com trajetória pela TI Rio das Cobras. Neste sentido, observamos os Kaingang da TI Rio das Cobras constituindo externalidade sociológica acentuada para aqueles da TI Queimadas.

O maior fluxo entre a TI Rio das Cobras e as TIs Queimadas e Mococa ocorre, sobretudo, a partir da expansão dos denominados “evangélicos” na segunda metade da década de 1970. A igreja Cristianismo Decidido, tendo como centro referencial instalado em espaço contíguo à TI Rio das Cobras, forma, recebe e também desloca Kaingang evangelizadores para outras regiões desde aquele período. A constituição do núcleo residencial denominado atualmente “Missão” na TI Queimadas está diretamente vinculado à expansão dos “evangélicos” da

¹³ A Terra Indígena Rio das Cobras dispõe atualmente de área de cerca 18.682 ha, com mais de três mil indígenas (SESAI, 2014 *apud* ISA, 2023), majoritariamente da etnia Kaingang (consta ainda população mais reduzida da etnia Guarani Mbya), situada na bacia hidrográfica dos rios Iguaçu/Piquiri, municípios de Nova Laranjeiras/PR e Espigão Alto do Iguaçu/PR. Conforme descrição recente de Gurski (2022, p.20) sobre a TI Rio das Cobras: “Localizada nas imediações dos municípios de Nova Laranjeiras, Guaraniaçu e Espigão Alto do Iguaçu, é composta pelas aldeias Trevo, Vila Nova, Sede, Campo do Dia, Taquara, Lebre, Encruzilhada, Jacutinga, Pinhal, Vila Paulista, Missão.”

TI Rio das Cobras. Neste contexto de intensificação de relações entre aqueles Kaingang caracterizados com maior grau de externalidade, de distanciamento, também ocorreu a maior circulação dos padrões das marcas dos artesanatos da TI Rio das Cobras, inicialmente para os Kaingang da TI Queimadas. A partir deste referencial de distanciamento entre grupos Kaingang em regiões e territórios que se pode interpretar, nas narrativas, o significado da incorporação de “novas” marcas que advêm, podemos afirmar, de “fora”.

A senhora Juventina Pereira identifica “a esposa do Alív(p)io”, advinda da TI Rio das Cobras, como responsável por trazer as “novas” marcas para TI Queimadas (Caderno de campo, 18 a 21/02/2019). Já a senhora Paulina, nascida no Rio das Cobras e vinda para a TI Queimadas antes de iniciar a vida adulta, destaca a sua mãe como responsável por trazer estas “novas” marcas:

Paulina: Aqui em Queimadas eles não sabiam fazer a marca[rá] do artesanato (...) O caracol [rá jonjor] é daqui de Queimadas mesmo, depois a minha mãe veio de Rio das Cobras, o nome dela era *Garig Nãn* Maria Ribeiro Lourenço. A minha mãe trouxe de lá essas marcas bem bonitas e ensinou todos elas. Com essas tintas que eu estou fazendo a gente busca em Telêmaco Borba. Eu me sinto alegre de ter a minha mãe ensinado eles aqui. (2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro – audiovisual: 0849)

Estas “marcas bem bonitas” são identificadas pela chegada daqueles provindos da TI Rio das Cobras para a TI Queimadas. Senhor Nivaldo Lourenço, o Japonês, residente na TI Queimadas e com trajetória na TI Apucarantina, aponta a TI Queimadas como porta de entrada das “novas” marcas nas aldeias da bacia do rio Tibagi (Caderno de campo, 18 a 21 /02/2019). Faltam dados para afirmar se o mesmo ocorreu nas aldeias da bacia do rio Ivaí (entrada das “novas” marcas nas TIs Faxinal e Ivaí a partir dos Kaingang da TI Queimadas). Todavia, é certo que os “novos” padrões de grafismo/marcas não adentram do influxo destas últimas aldeias.

No mais, além da origem das “novas” marcas da TI Rio das Cobras, a divisão entre as marcas “antigas, dali mesmo” e as “novas” demonstra entre a TI Queimadas e a Mococa um divisor geracional entre aqueles mais velhos (a partir dos 70 anos) e os “mais novos”. Dentre os mais velhos, somente a parcela minoritária aprende a realizar as “novas” marcas e padrões de grafismos, enquanto aqueles mais “jovens”, que realizam as cestarias, majoritariamente aprenderam.

Lídia Pires, com trajetória entre as TIs Mococa e Queimadas, também identifica a mãe da senhora Paulina como a responsável por trazer do Rio das Cobras estas “novas” marcas - apesar dela mesma não ter aprendido, mas sim sua filha. A senhora Maria Vitoriano, irmã mais velha da senhora Lídia, em torno de 70 anos, nascida e residente na TI Mococa, repete o padrão de Lídia e explica como sua filha, ao contrário dela mesma, aprendeu a realizar as “novas” marcas. Todavia, a senhora

Maria não identifica a mãe da senhora Paulina como a responsável por “novas” marcas, mas outro indígena também advindo da TI Rio das Cobras:

Maria Vitoriano: (...) Mas na época que foi não sabiam fazer esses desenhos... [levantamento dos nomes dos padrões de desenho] faz só *rá pẽ*...a mãe da nenezinha [sua filha] faz *rá ndor* [*marca redonda*] Ela aprendeu com o falecido Kaoka...faz para aprender aquela letra [outra tradução de *rá*, *marca*] bonito. A Parcelina, que aprendeu com quem veio do Rio das Cobras e mostrou para elas(...). (12/03/2019 – diálogo gravado - áudio: 190312_005-006)

O padrão de aprendizagem das marcas da TI Rio das Cobras pelos mais jovens também é narrado pela senhora Ana Ribas - na década de 1970 residindo em área afastada do núcleo residencial principal da TI Queimadas. A visita de seu filho à área “Sede” da TI Queimadas possibilita o contato com as “novas” marcas:

Ana: Fazer os desenhos eu não sabia, foi aqui que eu aprendi. Eles fazem desenho e antes eu não fazia. Quando eu fazia cestos eu não fazia os desenhos. E quem me ensinou foi o João [Joãozinho]. E ele vinha passear aqui [Sede] e depois ele voltava para lá[estação]. E de repente ele falou para mim, “Mãe, eu vi eles desenhando nas cestas e eu memorizei, então deixa eu fazer nas suas cestas.” E foi por causa dele que eu aprendi. E me aperfeiçoei. A minha mãe não conseguia fazer os desenhos. (21/07/2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro - audiovisual: 00634)

As gerações subsequentes à senhora Ana Ribas incorporaram na infância e na juventude as “novas” marcas de modo majoritário. Conforme consta nas narrativas através da observação dos modos de fazer os grafismos dos novos residentes (da TI Rio das Cobras) na TI Queimadas, sobretudo a partir da década de 1980, há uma ampliação do padrão das marcas utilizadas concomitantemente à expansão da venda dos artesanatos em centros urbanos, médios e grandes.

Abaixo, encontramos imagens das marcas *rá pẽ* e *rá jonjor* do território Kaingang entre as TIs Mococa, Queimadas e Apucarantina e algumas daqueles “novas”, tal como descrito pelas irmãs Paulina e Sebastiana Lourenço, filhas de um dos principais casais da TI Rio das Cobras, identificados como responsáveis por trazer os novos padrões de marcas/grafismos para a TI Queimadas. Trata-se de trechos de registro audiovisual realizado no primeiro semestre de 2017, os quais mostram-se os modos como são identificadas as “antigas” e as “novas” marcas:

Figura 6 – artesanato: *rá pẽ*



Fonte: o autor (2017).

Figura 7 – artesanato: *rá jonjor*



Fonte: o autor (2017).

Sebastiana: *rá jonjor*. (18/02/2017, tradução: ageu cardoso - audiovisual: 0030)

Figura 8 – artesanato: *rá tej*



Fonte: o autor (2017).

Figura 9 – artesanato: *rá ror*



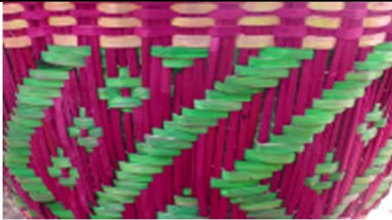
Fonte: o autor (2017).

Nota-se a identificação das “novas” marcas, primeiramente, a partir da terminologia distintiva *téj* (*comprido/aberto*) e *ror* (*redondo/fechado*). Todavia, podemos observar também a atribuição de nomes específicos – referente à “nova” marca *téj*, Sebastiana destaca que seu pai, da TI Rio das Cobras, também dizia que parecia uma “bolacha”; à marca *ror*, tal qual apresentada acima, em outro registro, Paulina também se refere por outro nome específico, *rá kané* (marca do olho). As marcas “antigas” da região já detêm os seus nomes específicos e não são realizadas associações imediatas e diretas à divisão *téj* e *ror*. Já às “novas” marcas são atribuídas inicialmente o termo classificatório *téj* e *ror*, apesar de, possivelmente, terem também nomes específicos atribuídos a partir dos Kaingang da TI Rio das Cobras, como referido “*bolacha*” e *rá kané*.

Abaixo apresentamos algumas das “novas” marcas e o levantamento de nomenclatura realizado na primeira de metade de 2019 com mulheres kaingang das TIs Queimadas e Mococa.

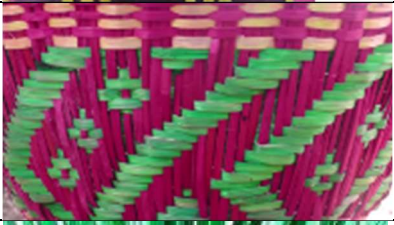
Tabela 1 – TI Mococa: marcas (*rá*) no artesanato

	Grafismo	Santa	Thereza	Maria Vitoriano
1		<i>Ra nor</i>	Sem nome	<i>Rá ror</i>

2		(Não indagado)	<i>Rá pẽ</i>	<i>Rá pẽ</i>
3		<i>Rá ti téj</i>	<i>Rá téj</i>	<i>Rá téj</i>
4		<i>Rá ron ror</i>	<i>Rá ror</i>	<i>Rá kutu</i>
5		<i>Rá ti téj</i>	<i>Rá kirinini</i>	<i>Rá téj</i>
6		<i>Rá jonjor</i>	<i>Rá jonjor</i>	<i>Rá jonjor</i>
7		<i>Rá ti téj</i>	<i>Rá téj</i>	<i>Rá téj</i>

Fonte: o autor (2019).

Tabela 2 - TI Queimadas: marcas (*rá*) no artesanato

Nº	Grafismo	Rosa Lourenço	João Gordo (esposa)	Liversa
1		<i>Rá dor</i>	<i>Rá ror</i>	<i>Rá ror</i>
2		(Não indagado)	(Não indagado)	(Não indagado)
3		<i>Rá téj</i>	<i>Rá téj</i>	<i>Rá téj</i>
4		<i>Rá ror</i>	<i>Rá ror</i>	<i>Rá ror</i>
5		<i>Rá téj</i>	<i>Rá téj</i>	<i>Rá téj</i>
6		<i>Rá jonjor</i>	<i>Rá jonjor</i>	<i>Rá jonjor</i>
7		<i>Rá téj</i>	<i>Rá nôô</i>	<i>Rá téj</i>

Fonte: o autor (2019).

Vejam os novamente, a partir dos dados acima, que, ao contrário daquelas marcas consideradas “tradicionais” da região (*rá jonjor* e *rá pẽ*), a maior parte das “novas” marcas recebeu nomenclaturas já há muito conhecidas diretamente, referentes às pinturas faciais, às metades exogâmicas, ou, ainda, aos amplos classificadores cosmológicos dualistas: *rá kutu* e *rá joj* ou *rá téj* (marca riscada) e *rá ror* (marca redonda).

Observamos, neste caso da recepção de “novas” marcas na TI Queimadas, um padrão identificado pelo antropólogo Sérgio Baptista Silva (2001) junto aos interlocutores Kaingang de Nonoai no Rio Grande do Sul, no que diz respeito aos referenciais básicos *téj* e *ror* para identificar marcas em que, de antemão, não se reconhecem nomenclatura específica. As “novas” marcas nos artesanatos seguem referencial dualista de classificação, podendo ser englobadas entre os padrões básicos *téj* e *ror* e, neste sentido, são apreendidas dentro de um denominador prévio, referente direto também das pinturas corporais reconhecidas nas TIs Queimadas e Mococa. Todavia, o padrão prévio de denominação das marcas não lhe encobre o caráter de “novidade” e, tampouco, o seu reconhecimento enquanto aprendizagem daqueles “outros” Kaingang de “fora”. A nomenclatura conhecida não visa suplantar o “novo”, mas, antes, demonstra os classificadores dualistas como operadores da transformação e da recepção da diferença.

Ao contrário das marcas “antigas” *rá pẽ* e *rá jonjor*, referentes às “novas” marcas *téj* e *ror*, constata-se entre os Kaingang uma manifestação direta paralela às pinturas faciais/corporais. Assim, a senhora Maria da Dores, residente no núcleo “Missão” (TI Queimadas) com trajetória pela TI Rio das Cobras, quando indagada diretamente a respeito em 2015, explicava diferenciando *rá jonjor* das marcas *rá ror* a partir de uma fruteira trançada que segurava na mão. Observamos, durante o registro audiovisual, que, tal como a identificação através do corpo da marca/metade à qual pertence uma pessoa, a denominação da marca no artesanato ocorre a partir da exegese da forma, sendo as “novas” marcas passíveis de estabelecimento de paralelo entre *aparecer* no corpo e no artesanato:

Figura 10 – 08/2015 - TI Queimadas – trecho de registro audiovisual. Apontando marca denominada *rá ror* ou *rá nive*.



Fonte: o autor (2015).

Adalton: Esse daqui não faz no rosto, né?

Maria das Dores: Não, esse daqui [caracol] não faz no rosto, mas esse caracol deve ser assim do jeito que fazem...acho que está mais certo esses daqui *rá ror* e *rá nive*. (04/08/2015, tradução: Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro - audiovisual: 00703)

Entre aquelas marcas “dali mesmo”, *rá pẽ* e *rá jonjor*, das aldeias do território kaingang que incluem as TIs Queimadas e Mococa, não constata-se uma replicação dos padrões de marcas das pinturas faciais no artesanato e vice-versa. Isto não significa que formalmente não se possa valer da terminologia geral classificadora, *téj* e *ror*, de modo a aproximar os padrões. Todavia, trata-se de recursos não constatados junto aos interlocutores em referência àqueles padrões das marcas “dali mesmo”. A referência sempre ocorre a partir da nomenclatura específica (*rá pẽ* e *rá jonjor*), mesmo quando os interlocutores eram perguntados sobre o paralelo acerca das marcas corporais. As “novas” marcas, ao contrário, são diretamente estabelecidas em paralelo com a pintura facial, a partir dos mesmos termos. Todavia, a constatação da continuidade das nomenclaturas entre as pinturas faciais no corpo e aquelas “novas” marcas que passam a ser utilizadas nos artesanatos não se mostra suficiente para análise. Deve-se considerar o que se produz e agencia no *aparecer* das marcas.

Apesar do uso das mesmas nomenclaturas, não é constatada a relação das “novas” marcas nos artesanatos frente à perigosa alteridade que são os mortos. Assim como também não foi registrada a prerrogativa de exclusividade entre as metades na elaboração de marca específica no artesanato. Quando indagados, os interlocutores informam que poderiam realizar qualquer uma das “novas” marcas, independentemente de sua metade, ou seja, não gera prerrogativas clônicas de exclusividade no uso das marcas nos artesanatos. Tampouco encontrei referência à relação direta entre as marcas nos artesanatos e o matrimônio exogâmico, tal qual Baptista da Silva (2001) e Jaenish (2010) observam entre os Kaingang no Rio Grande do Sul entre Nonoai e Lagoa Guaíba, respectivamente.

Todavia, este paralelo entre as “novas” marcas nos artesanatos e as pinturas corporais (mortos e as metades) nos possibilita questionar as possíveis relações de alteridade implicadas. Se não são os mortos ou o reconhecimento das metades clônicas, tal qual a pintura facial nos ritos funerários, ainda assim haveria outras alteridades e coletivos implicados como foco fundamental da agência das marcas nos artesanatos?

Agência das marcas

Num primeiro plano, de modo generalizado, as “novas” marcas entre as TIs Queimadas e Mococa persistem enquanto referência aqueles Kaingang da TI Rio das Cobras. Narrar as “novas” marcas significa referir-se a estes “outros” Kaingang, deste “exterior”, dos quais é aprendido e apropriado pelo “nós” Kaingang, que realizava somente *rá pẽ* e *rá jonjor*.

Se as “novas” marcas, nos artesanatos, apropriadas nas TIs Queimadas e Mococa não delimitam territórios, diferenciam grupos Kaingang distribuídos em territórios, alteridade próxima, dentro de uma gradação de distanciamento em que se situam os Kaingang - estes “outros” Kaingang, aqueles de outra região, que fazem “marca bem bonita” e trouxeram as “novas” marcas. Mantendo-se o referencial classificador dualista nas “novas” marcas nos artesanatos, o referencial aos grupos Kaingang, dos quais se pode apropriar as marcas enquanto externalidades, sobrepõe-se às diferenciações entre metades exogâmicas, referencial fundamental das pinturas corporais:

Tabela 1 – Marcas (*rá*): *aparecer* e diferença

<i>Aparecer das marcas</i>	Diferença
Corpo	Dualismo diametral / Metades exogâmicas
Artesanatos (“novas” marcas)	Dualismo concêntrico / Coletivos Kaingang

Fonte: O autor.

Para melhor situar esta hipótese de gradação do distanciamento em que estas “novas” marcas nos artesanatos situam/diferenciam coletivos kaingang, devemos levar em consideração o destaque apontado por Góes (2018) acerca da dinâmica de escala e diferenciação entre grupos Kaingang e padrão socioterritorial.

Conforme destacou Nimuendaju e outros, até pelo menos no final do século XIX houve autodenominações (etnônimos) de grupos Kaingang como *ni kafej*. Ou seja, havia um processo de diferenciação discreta estabelecido entre grupos kaingang sinalizado pelos etnônimos. Em síntese, a partir de referencial comparativo com demais grupos Jê, Góes (2018) propõe situar o etnônimo kaingang, tal como citado acima, dentro do gradativo escalar étnico, onde se diferenciariam coletivos englobados por unidade abrangente, denominados macrounidades étnicas, os Kaingang. Ou seja, Góes (2018) propõe que a categoria etnia ocupe nível escalar reduzido aglutinando/diferenciando a partir de etnônimos, tal qual pode ser notados atualmente nos Jê entre os diversos grupos Timbira. Há, neste sentido, uma gradação nos processos de identificação e diferenciação a partir dos parâmetros escalares, das mais reduzidas às mais abrangentes. Nesta hipótese, no contexto histórico de desterritorialização dos séculos XIX e XX, os etnônimos em que se situam a escala étnica teriam sido suprimidos, sendo estabelecida referência direta pela escala mais abrangente da macrounidade Kaingang. Deste modo, os referenciais mediadores na identificação (e diferenciação) dos grupos Kaingang, os etnônimos, não constariam mais, havendo tão somente aquela geral. Góes (2018, p.181) destaca as denominações das “marcas enquanto pista para pensar as unidades étnicas” Kaingang contemporaneamente. O passo que realizamos é focar não somente nas nomenclaturas das marcas (*rá*) nas pinturas corporais/faciais, mas também naquelas apresentadas nos artesanatos, enquanto modo de analisar coletivos Kaingang (ou etnias) em suas relações de diferenciação

e proximidade/distância. Neste âmbito, se situa viés relevante para análise das conformações das conjunções, distanciamentos e relações socioterritoriais dos grupos Kaingang entre planaltos, serras, rio afluentes, bacias hidrográficas e regiões¹⁴.

Seguindo a argumentação sobre os coletivos Kaingang, podemos apresentar a seguinte hipótese referente às “novas” marcas nos artesanatos entre as TIs Queimadas e Mococa: esta relação de diferenciação discreta entre regiões e grupos Kaingang, suprimida nos termos dos etnônimos, pode ser reencontrada no plano distintivo das marcas (*rá*) dos artesanatos enquanto elemento diacrítico.

Como observado, as marcas *rá pẽ* e *rá jonjor* destacam-se, comumente, como referência dos grupos Kaingang no território entre Apucarantina, Mococa, Queimadas, bacia hidrográfica do rio Tibagi, Norte do Paraná, onde há intersecção entre chefias, relações de consanguinidade/afinidade e circulação. Registra-se a gradativa diferenciação daqueles Kaingang mais distantes espacialmente, de “fora”, da TI Rio das Cobras, entre os rios Iguaçu e Piquiri, de quem são apropriadas estas “marcas bonitas”. Sem os etnônimos, o padrão de marca nos artesanatos pode ser avalizado enquanto elemento diferenciador entre coletivos Kaingang, conformando espectro de proximidade/distância dentro da escala denominada étnica entre territórios kaingang. Neste sentido escalar, a partir das TIs Mococa e Queimadas frente aos Kaingang da TI Rio das Cobras, pode-se constatar a delimitação de relativa alteridade e a compreensão da concepção de apropriação “externa” das “novas” marcas (*rá*).

A antropóloga Ana Elisa Freitas (2014, p. 67) já havia destacado o caráter referencial da apropriação “externa” de elementos para elaboração do artesanato a partir da alteridade mais distante, tal como os não indígenas. Em importante artigo, a autora argumentou que a apropriação de materiais exógenos entre os Kaingang no século XXI para elaboração artesanal, como miçangas e fitas sintéticas, não se constituía em si uma novidade, mas uma prática recorrente que remontava aos materiais arqueológicos dos séculos XVIII e XIX, através de colares formados por botões, cartuchos de bala e outros materiais apropriados de não indígenas. Deste modo, a apropriação do exterior tem seu lugar fundamental na dinâmica intrínseca do que Freitas (2014, p.67) denomina de modo abrange como arte kaingang. A partir de nosso material etnográfico, argumentamos que a apropriação de um “exterior” mais próximo, dentro do quadro diferenciador de grupos Kaingang, outrora poderia receber distintos etnônimos, estes “outros” Kaingang. Porém, seguindo as “novas” marcas nos artesanatos nas TIs Queimadas e Mococa, a exemplo de Freitas (Idem), encontramos ainda uma agência frente à alteridade potencialmente mais distanciada, para além destes “outros” Kaingang. Aponto uma hipótese referente ao segundo plano no qual as relações de alteridade são destacadas nas “novas” marcas.

¹⁴ Góes (1918) destaca a possibilidade de delimitação da bacia hidrográfica enquanto unidade sociológica Kaingang somente em caráter contingencial, aplicável a determinadas aldeias, e circunscrita ao contexto histórico de transformação em vista do avanço não indígena nos séculos XIX e XX, defendendo tanto mais adequado e abrangente a referência a região.

A apropriação das “novas” marcas coincide com o período de crescente intensificação dos deslocamentos Kaingang no Norte do Paraná para os centros urbanos médios e grandes, com venda dos artesanatos, sobretudo a partir da década de 1980. Conforme demonstra Tommasino, a respeito dos Kaingang no Norte Paraná (em destaque na bacia do rio Tibagi), a cidade de Londrina/PR passa a ter acampamento kaingang contínuo, constituindo efetivo espaço de ocupação a partir da venda do artesanato (TOMMASINO, 1998). Ao contrário do período anterior à década de 1970, de venda de artesanatos nos sítios e nas áreas rurais, no qual predominam os balaies de casca (*kygje*) e peneiras, constando, por isso, menor frequência dos grafismos com marcas, as áreas urbanas demandam ainda maior diversidade de artesanatos, incluindo inovações como *kresĩn* (cestinho) e *kre* (cestos). Em todas estas modalidades de artesanatos, as marcas *aparecem* pelos grafismos utilizados, sendo seus caracteres “bonitos” ainda mais valorizados com a intensificação da venda nos centros urbanos.

A relação entre a inovação nos padrões de artesanato kaingang e a intensificação das vendas nas cidades foi identificada por Freitas (2005) e Severo (2014) em diferentes localidades no Rio Grande do Sul. O contexto que analiso não contempla os indígenas instalados de modo permanente nos centros urbanos, mas em deslocamentos provisórios para os *vãre* (acampamento). Todavia, noto a validade do argumento de Severo (2014, p.109) no que condiz à relação entre a inovação dos artesanatos e a intensificação da venda nos centros urbanos. Tommasino (1998) observou esta dinâmica no Norte do Paraná a respeito da venda de artesanato na cidade de Londrina/PR nos anos 1990:

Também começaram a fazer de novos tamanhos, para atender aos pedidos: para colocar roupas, para colocar frutas, como simples enfeites ou souvenir. Descobriram que os consumidores gostavam de cores vivas, passaram a usar desenhos formados por algumas tiras pintadas com anilina. Hoje a presença de mulheres indígenas vendendo seus balaies nas ruas faz parte da paisagem londrinense. (TOMMASINO, 1998, p. 69)

Como apropriação desta alteridade próxima, destes “outros” Kaingang da TI Rio das Cobras, tal inovação das marcas (*rá*) deve ser também observada nesta relação ativa com os não indígenas nos centros urbanos, esta alteridade potencialmente mais distante. Deste modo, se o *aparecer* das marcas nas pinturas corporais durante os rituais fúnebres está diretamente vinculado à mediação na relação frente aos mortos, as “novas” marcas nos artesanatos se vinculam à agência frente aos não indígenas, esta outra alteridade – potencialmente perigosa.

Ao invés das “marcas feias” ou “marcas grandes”, aquelas por excelência utilizadas na pintura facial pelos *pěj* (*jiji kórég*) de cada metade para lidar com os mortos, nos artesanatos importam as “marcas bonitas” frente aos não indígenas. No lugar de lidar com os riscos da alteridade através da invisibilidade conferida pelas marcas corporais, cabe, pelo *aparecer* das “novas” marcas no artesanato, conferir visibilidade de modo a regular a relação com os não indígenas nos centros urbanos

No quadro abaixo, apresento tais relações com as alteridades a partir das marcas, entre a pintura facial nos rituais fúnebres e aquelas nos artesanatos.

Tabela 2 – Marcas (*rá*): alteridades e mediação

Local das marcas	Alteridade	Estratégia de mediação	Marca destacada
Corpo	Morto	Invisibilidade	Grande/Feia
Artesanato (“novas” marcas)	Não-indígena	Visibilidade	Bonita

Fonte: O autor.

Dentro do quadro de diferenciação gradativa entre próximo/distante, diríamos que se trata da apropriação complementar de uma exterioridade ainda próxima (aqueles “outros” Kaingang da TI Rio das Cobras), de modo a agenciar a visibilidade com aquela exterioridade potencialmente mais distante, os não indígenas nos centros urbanos.

Neste sentido, podemos, por fim, apontar um terceiro plano da hipótese, referente ao paralelo entre as marcas nas pinturas faciais nos rituais fúnebres e a emergência das “novas” marcas nos artesanatos - ordenação ternária (três vértices) em gradativo de diferenciação. Tanto as pinturas faciais/corporais nos rituais fúnebres quanto as “novas” marcas são apresentadas dentro de três vértices, entre a disposição de alteridades próximas e o terceiro vértice da atrativa e perigosa alteridade mais distante:

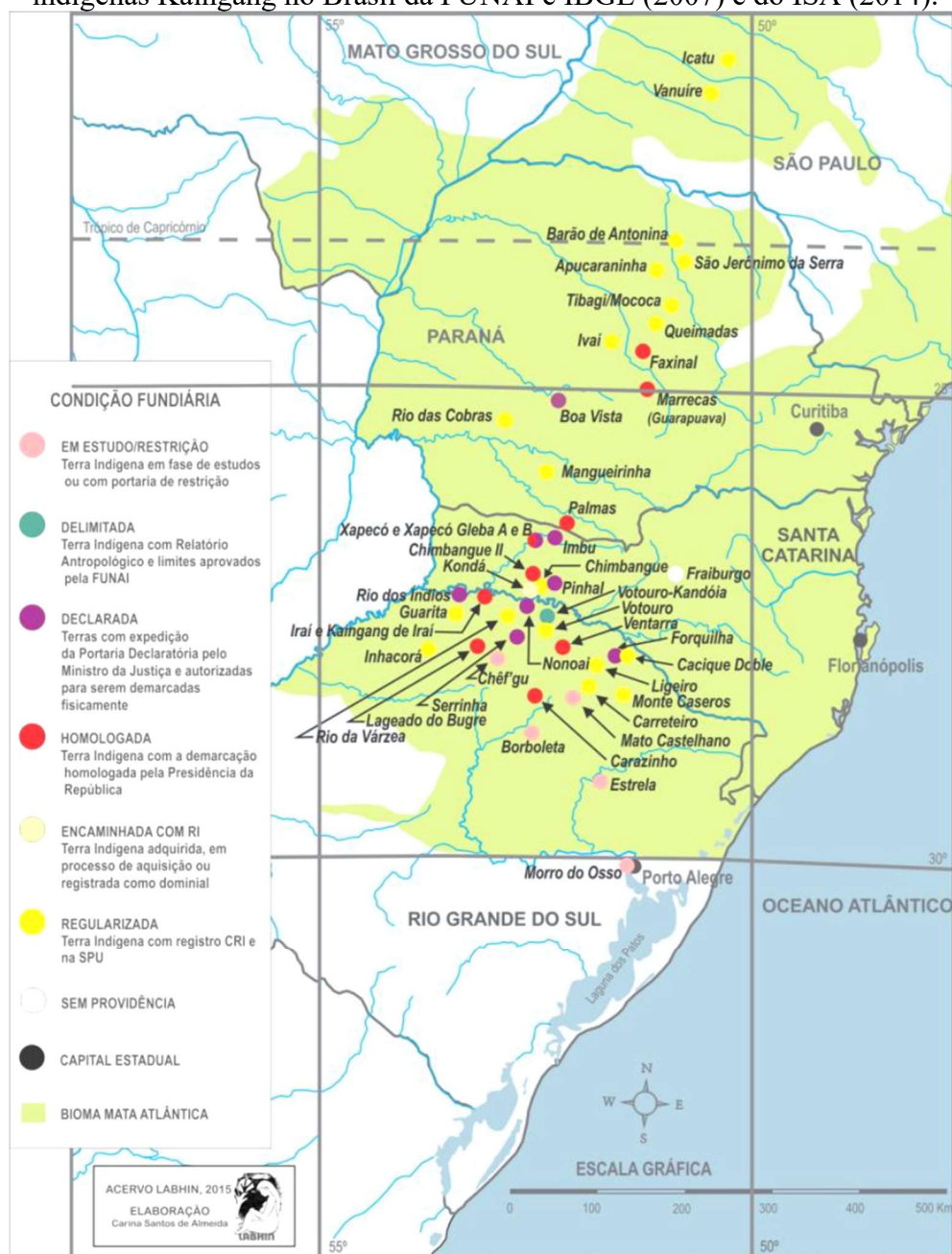
Tabela 3 – Marcas (*rá*) e alteridades

Marcas/artesanato	Marcas faciais/corporais	Alteridade
Coletivo Kaingang A	<i>Rá joj</i>	Próxima
Coletivo Kaingang B	<i>Rá kutu</i>	Próxima
Não-Indígenas	Mortos	Distante; Atrativa/perigosa

Fonte: O autor.

Enquanto o *aparecer* das marcas nos corpos permite o reconhecimento dos *régre/jamré* e a invisibilidade frente aos mortos, nos artesanatos identifica/diferencia e classifica os coletivos Kaingang (aqueles da região da Mococa, Queimadas e Apucarantina; estes “outros” da TI Rio das Cobras) e, pela visibilidade, estabelece relações com a alteridade não indígena. Em ambos os casos, se encontra subjacente o dualismo kaingang nos padrões classificatórios gerais *téj* e *ror*, sem que o *aparecer* das marcas (*rá*) se configure representação, mas distintos agenciamentos de relações de alteridade, parentesco e coletivos.

Figura 11 - Elaborado por Carina S. de Almeida a partir da localização das terras indígenas Kaingang no Brasil da FUNAI e IBGE (2007) e do ISA (2014).



Fonte: Santos de Almeida (2015, p.241) Acervo Lahin/UFSC, 2015.

Considerações finais

Afirmar continuidades da lógica geral dualista Kaingang não se mostra suficiente para compreender as relações conformadoras nas/das distintas formas de *aparecer* das marcas (*rá*), a dimensão sensível-inteligível implicada. Vejamos que as marcas outrora manifestas nos corpos durante velórios/enterros se vinculavam à visibilidade das metades entre os vivos (Kaingang) e a invisibilidade frente aos mortos – com atenção especial aos extremos: as crianças, em geral, mais suscetíveis e, de outro lado, aquelas marcas “grandes” e “feias” dos

resistentes *pěj*. No artesanato, são as “novas” marcas, aquelas “bonitas”, que se destacam na mediação cotidiana com os não indígena nos *emã mág* (cidade) e na própria visibilidade kaingang. Estas “novas” marcas nos artesanatos também narram a chegada daqueles outros Kaingang na TI Queimadas nos anos 1970: identificam e caracterizam aquela alteridade mais próxima - grupos Kaingang da TI Rio das Cobras, aqueles que trouxeram estas “marcas bonitas”. Portanto, assim como aponta para a continuidade dos sistemas de classificação e desponta como matriz da mediação com esta alteridade que são os não indígenas, nas *emã mág* (cidade), as marcas (*râ*) nos artesanatos identificam/diferenciam grupos Kaingang. Dessa forma, seguindo o *aparecer* das marcas (*râ*) mostra-se possível, neste trajeto, que a imagética, tal qual apresentada pelos Kaingang, configura espaço-tempo sem que seja abstraída ou se torne mera representação de dado a *priori*, pois, em realidade, constitui dinamicamente as próprias lógicas classificatórias.

Referências bibliográficas

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê meridionais. 2001. 366 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS/ USP. São Paulo, SP, 2001.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena** (Paraná- Brasil). Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.

BRINGMANN, Sandor F. Entre os Índios do Sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas de Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967). 2015. 452 f. **Tese** (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, UFSC, Florianópolis, SC, 2015.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. A História Pictográfica. In: Ruben Caixeta de Queiroz, Renarde Freire Nobre (Orgs). **Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CASÃO, Carolina. Etnografando o Sistema de Parto Kaingang na Terra Indígena Mococa –PR. 2012. 207 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, UFPR, Curitiba, PR, 2012.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. **História** (São Paulo), São Paulo, v. 30, n. 1, p.349-371, jan./jun., 2011.

CIMBALUK, Lucas. A criação da aldeia água branca na terra indígena Kaingang Apucarantina: “política interna”, moralidade e cultura. 2013. 250 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, UFPR, Curitiba, PR, 2013.

CIMBALUK, Lucas. Nũgme to Nũgme to ĕpyr há, Kanhkã to ĕpyr kórég: caminhos kanhgág entre bem e mal. 2018. 365 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, UFSC, Florianópolis, SC, 2018.

FREITAS, Ana Elisa. Mrũr Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Lago Guaíba, Porto Alegre, RS. 2005. 464 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, UFRGS, Porto Alegre, RS, 2005.

FREITAS, Ana Elisa. Garra de jaguar, botão de camisa, cartucho de bala: um olhar sobre arte, poder, prestígio e xamanismo na cultura material kaingang. **Revista Mediações**. Vol. 19, nº 2, Londrina, jul.-dez, p. 62-83, 2014.

GIBRAM, Paola. **Pehnkár: Política, parentesco e outras histórias Kaingang**. 1. ed. Curitiba: Appris; Florianópolis: Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural, 2016.

GÓES, Paulo Roberto. Morfológicas: um estudo etnológico sobre os padrões socioterritoriais entre os Kaingang (dialetos paraná e Mbya (litoral sul)). 2018. 500 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia). PPGA, UFPR, Curitiba, PR, 2018.

GURSKI, Eder Augusto. Luta por terra no Paraná: o caso da Terra Indígena Rio das Cobras (1940-1978). 2022. 422 f. **Tese** (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Global, UFSC, Florianópolis, SC, 2022.

HELM, Cecília Maria Vieira. A integração do Índio na estrutura agrária do Paraná: o caso Kaingang. **Tese de livre docência** na UFPR. Curitiba, 1974.

JAENISCH, Damiana Bregalda. A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas – imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. 2010. 176 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). UFRGS, Porto Alegre, 2010.

KURTZ DE ALMEIDA, Ledson. Análise Antropológica das Igrejas Cristãs entre os Kaingang: Baseada na Etnografia, na Cosmologia e no Dualismo. 2004. 278 f. **Tese** de Doutorado. PPGAS, UFSC, Florianópolis, SC, 2004.

LAGROU, Els. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866**. São Paulo: Ibrasa \ Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

NIMUENDAJU, Curt. **Etnografia e indigenismo**. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 1993.

NOVAK, Eder da Silva; MOTA, Lúcio Tadeu. Desiguais e combinados: índios e brancos no vale do Rio Tibagi PR na primeira metade do século XX. **Campos**. (UFPR), v. 1-2, p. 77-113, 2013.

SANTOS, Tadeu dos. Arte, Identidade, e Transformações na Cestaria Kaingang da Terra Indígena Ivaí, no Contexto da Fricção Interétnica. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Sociais). 2018. f. 239. Programa de Pós-graduação em Ciências, UEM, Maringá, PR, 2018.

SANTOS DE ALMEIDA, Carina. Tempo, Memória e Narrativas no oeste Catarinense: A tradição kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na Terra Indígena Xapecó. 2015. 542 f. **Tese** (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. UFSC, Florianópolis, SC, 2015.

SEVERO, Diego Fernandes. Educar, viver, trabalhar: os significados do fazer os artesanatos entre os Kaingang da ãmã Por Fi Ga. 2014. 144 f. **Dissertação** (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFSM, Santa Maria, RS, 2014.

TOMMASINO, Kimiye. A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento. 1995. 351 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye. Os novos acampamentos (vãre) kaingang na cidade de Londrina: mudança e persistência numa sociedade jê. **Revista Mediações**, Londrina, v. 3, n.2, jul./dez. 1998.

VEIGA, Juracilda. Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. 1994. 221 f. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS, UNICAMP, Campinas, SP, 1994.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia e práticas rituais kaingang. 2000. 304 f. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social). PPGAS, UNICAMP, Campinas, SP 2000.

WIESEMANN, Ursula G. Semantic categories of “good” and “bad” in relation to Kaingang personal names. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo, NS, VII:177-184, 1960.

WIESEMANN, Ursula G. Purification among the Kaingang-indians today. **Zeitschrift fur Ethnologie**. Brawsheig, Band 95, Heft 1: p. 104-113, 1970.

WIESEMANN, Ursula G. **Dicionário Kaingang** – Português. Rio de Janeiro, Instituto Linguístico de Verão, 1971.

WIESEMANN, Ursula G. **Dicionário Kaingang** – Português. Curitiba, Editora Esperança, 2011.

Registros audiovisuais / entrevistas

FERREIRA, Zico. Entrevista concedida a Ageu Cardoso, Adalton Cordeiro e Rodrigo Graça. Traduções de Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 14/08/2015, registro audiovisual: 00718; 00784; 00803.

FERREIRA, Zico. Entrevista concedida a Ageu Cardoso, Adalton Cordeiro e Rodrigo Graça. Traduções de Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 25/08/2015, registro audiovisual: 00813.

LOURENÇO, Paulina. Entrevista concedida a Ageu Cardoso e Rodrigo Graça. Traduções de Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 2015, registro audiovisual: 0849.

LOURENÇO, Paulina. Entrevista concedida a Ageu Cardoso e Rodrigo Graça. Traduções de Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 18/02/2017, registro audiovisual: 0023; 0038.

LOURENÇO, Sebastiana. Entrevista concedida a Ageu Cardos e Rodrigo Graça. Traduções de Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 18/02/2017, registro audiovisual: 0025; 0026; 0030.

MERCIANO, Juventina. Diálogo realizado com Rodrigo Graça através da intermediação e tradução de Ageu Cardoso. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 20/02/2019- diálogo gravado: áudio - 190220_05.

RIBAS, Ana. Entrevista concedida a Ageu Cardoso, Adalton Cordeiro e Rodrigo Graça. Traduções de Ageu Cardoso e Adalton Cordeiro. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 21/07/2015, registro audiovisual: 00634.

Diálogos gravados / entrevistas

KÁSIN, Ernesto. Diálogo realizado com Rodrigo Graça. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 11/05/2019 – diálogo gravado: áudio - 190511_028.

MERCIANO, Juventina. Diálogo realizado com Rodrigo Graça. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 11/05/2019 – diálogo gravado - 190511_025.

PEREIRA, Ana. Diálogo realizado com Rodrigo Graça. TI Queimadas (Ortigueira/PR), 07/03/2019 – diálogo gravado: áudio - 190307_001.

VITORIANO, Maria. Diálogo realizado com Rodrigo Graça. TI Mococa (Ortigueira/PR), 12/03/2019 - diálogo gravado: áudio - 190312_004-006.

Cadernos de campo

GRAÇA, Rodrigo. Caderno de Campo: 2015-2017. 60 f. Acervo próprio.

GRAÇA, Rodrigo. Caderno de Campo: 16 a 23 de dezembro de 2018. 27 f. Acervo próprio.

GRAÇA, Rodrigo. Caderno de Campo: 04 a 16 de janeiro de 2019. 35 f. Acervo próprio.

GRAÇA, Rodrigo. Caderno de Campo: 18 a 21 de fevereiro de 2019. 24 f. Acervo próprio.

GRAÇA, Rodrigo. Caderno de Campo: 26 de fevereiro a 14 de março de 2019. 51 f. Acervo próprio.

Recebido em: 04/06/2023 * Aprovado em: 03/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

THE INCORPORATION OF INDIGENOUS IMAGERY AT THE PERFORMANCE OF *MACUNAÍMA* BY GRUPO PAU-BRASIL

ANTÔNIO (PO'AT KRENAK) JORGE MEDEIROS BATISTA SILVA¹

DARTMOUTH COLLEGE, ESTADOS UNIDOS

<https://orcid.org/0000-0002-8093-1985>

RESUMO: *Esta pesquisa investiga a incorporação e apropriação da cultura indígena brasileira na encenação de performances modernistas. Por meio de uma vasta análise bibliográfica da produção de Macunaíma do Grupo Pau-Brasil no final da década de 1970, o uso antropofágico do imaginário tradicional indígena dá sentido à solidificação de um novo senso de identidade nacional no cenário brasileiro. A investigação utiliza métodos interpretativos para atribuir o impacto potencial da peça, bem como estudar o seu processo de planejamento, que teve em conta a adaptação de influências estrangeiras para se misturarem com peças de cultura tradicionais e ancestrais.*

PALAVRAS-CHAVE: Teatro indígena, antropofagia, identidade cultural, modernismo brasileiro.

ABSTRACT: *This research investigates the incorporation and appropriation of Indigenous Brazilian culture to the staging of modernist performances. Through a vast bibliographic analysis of the production of Macunaíma by Grupo Pau-Brasil in the late 1970s, the anthropofagical use of traditional Indigenous imagery gives meaning to the solidification of a new sense of national identity in the Brazilian stage. The research employs interpretative methods to assign the potential impact of the piece, as well as study its planning process, which accounted for the adaptation of foreign influences to blend in with traditional, ancestral pieces of culture.*

KEYWORDS: Indigenous theatre, antropophagy, cultural identity, Brazilian modernism.

¹ Bacharel em Lingüística e Estudos Nativos Americanos no Dartmouth College. Borum Krenak na diáspora. E-mail: antoniojmbs@uol.com.br

Introduction

As the Brazilian theatre director Antunes Filho stated in an interview for the documentary *O Teatro Segundo Antunes Filho - Mestre e discípulos*, “colonization does not happen only in economic terms, but also by cultural ways, until today...we are still colonies of alien cultures”² (SescTV 2014, 22:20-22:34). Indeed, Brazilian arts have been influenced by a diverse variety of movements and theories affecting the creative process of an expansive range of mediums from paintings to stage performances. In a move to overcome foreign influences that were ingrained in Brazilian artforms, theatre productions historically evoked Modernist theatrical devices — namely, the incorporation of Indigenous ways of knowing and creative processes as an attempt of manifesting *authentically* Brazilian art theories on stage. In doing so, Brazilian theatre practitioners have tried to conceptualize a new sense of national identity in the arts, especially through the appropriation of Indigenous peoples’ imagery — here understood as a variety of traditional cultural elements. The goal of this essay is to analyze the significance of the incorporation of these elements in the performance of *Macunaíma* by Grupo Pau-Brasil, which innovated national theatre through the staging of Indigenous traditions, and in doing so, I aim to answer the question: How has the incorporation of indigenous figures, themes, and traditions in Brazilian Modernist theatre been used to establish a new national identity?

My intention is to identify and understand the exploitative characterization of historical and religious personalities and objects from Indigenous peoples’ in the pursuit of a newly formed Brazilian identity. By expanding the analysis to Indigenous themes and traditions, the investigation of elements appropriated from Indigenous knowledge systems to be reconfigured by national theatre forms a more subjective space — one where the incorporation of Indigenous imagery is seen not only physically on stage but also throughout the creative process behind it.

As the staging of *Macunaíma* pioneered the representation of Indigenous peoples and cultures on stage, exploring this specific play is a tool to understand the processes of creation and performance in Brazilian Modernist theatre. To better explore the performance and the impact it had as a physical illustration of the Modernist values coined in the early 20th Century, mainly as defined in Mário de Andrade’s works, this research employs a wide range of methodologies; these include an analysis of the original book *Macunaíma*, written and published by Mário de Andrade in 1928, and the process in which it was transformed into a theatre play. Further analysis is conducted on the reading of the original script used for the first performances of Grupo Pau-Brasil, along with the program flyer handed at the beginning of the show in 1978 — both found in the archives of Centro Cultural São Paulo, as well as the evaluation of previous publications by scholars and specialists in arts and literature, interviews and documentaries recorded with cast members and the

² This and all subsequent quotations are my own translations from the original Portuguese.

director of the play, Antunes Filho, and a personal interview with David George, writer of articles and books about *Macunaíma*'s production history.

Adding to the research methodologies of analysis used, it is worth highlighting my own personal experiences growing up in Brazil and witnessing local theatrical productions as part of the methodology tackled in this essay. My interest in the dramatic arts and in the performative traditions of my own Indigenous group have always walked side-by-side, and now I attempt to incorporate a decolonial perspective to understand why there has not yet been an intersection between these two areas of my identity before and explore what analyses could illuminate. Studying the possibilities of the incorporation and influence of Indigenous cultures' elements outside traditional Indigenous environments is key to my personal development as a theatre-maker and therefore, my individual experiences in Brazil (as a theatre artist and an audience member) play a significant role in contributing to the development of the thesis.

By collecting information and exploring these sources, the essay first aims to develop the incorporation of Indigenous cultural elements in *Macunaíma* then expands to examine the adaptation of foreign creative influences as a factor to the creation of a new Brazilian identity. Furthermore, the essay provides evidence of the impact of this specific performance on future theatre productions by setting a precedent on the portrayal of Modernist values.

Understanding the role of Indigenous traditions, themes, and figures in Modernist theatre is of both academic and personal significance. This way, a study of *Macunaíma* will allow a better comprehension of how these features were incorporated, not only employed on stage but also affect my own artistic process. In this essay, such incorporation will be analyzed under the light of the construction of identity and nationhood in the Brazilian arts — keeping in mind the importance of this movement to national politics and Indigenous representation as a whole.

Context, Nationality, and History

Among the myriad of theatre traditions explored and developed in Brazil throughout the 20th Century, Modernism was the first one to attempt to coin the creation of a uniquely Brazilian art concept. It is not only important to the country's artistic creation, but also to the national political history, due to its nationalistic bases. In theatre, it can be seen in the staging of *Macunaíma* and in the innovative ways one can find to discuss national identity.

When describing *Manifesto antropófago*, one of the movement's guiding works along with *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, David George said:

...the nationalistic objective expands, in the Manifest, to different concerns: the overcoming of cultural

dependency in all of its manifestations, through the renewal of primitive paradigms of ontology and language; the conquer of political independency, liberating the nation from the legacy of colonialism. (GEORGE, 1985, p.17)

The movement's influences reached diverse ways of art-making, allowing them to gather and develop concepts and theories together — focused on the conceiving of new artistic nationhood. This concept of artistic nation-building happened mainly through the publishing of magazines and the organization of events like “*Semana de Arte Moderna*”, that took place in 1922 — as described by Nascimento:

...Brazilian Modernism constitutes a broad and very complex movement, which had its first signs between 1912 and 1917, reaching its fundamental mark in 1922, with the so-called Semana de Arte Moderna (Week of Modern Art) . . . Then come the developments of the Semana, with vanguardist magazines and manifests, following different orientations. The strand inaugurated by Oswald de Andrade's³ Manifesto antropófago constitutes one of the most relevant orientations of the Modernist movement, which got known as Antropofagia after 1928. (NASCIMENTO, 2015, p.377)

Here, it is important to note that although Modernism had its most famous adepts in the literary productions of the 1920s, *Macunaíma* is evidence that, even after 50 years of the conception of the movement, its ideas were still alive and influential in the arts as tools to coin nationhood. Exemplifying the Modernist movement's goal to create a national identity, reinforcing nationalist ideas in artistic productions, Oswald de Andrade wrote in *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* that one of the offers of Modernism was to divide the work of poets between poetry to be imported and “Poetry Pau-Brasil”, made to be exported as a national asset (ANDRADE, 1972, p.1). This text is considered as one of the foremost to state the movement's intentions explicitly — promoting the creation of an art style unique for the country.

In order to conceive such a national art style, Modernism focused on adapting past creative influences to the country's reality through the use of national imagery, setting standards worth of being exported — as defined by Andrade (1972, p.1). As part of what was considered to be national imagery, elements of Indigenous traditions were aggregated in the movement, serving this appropriation as a key characteristic of the movement. Therefore, *Macunaíma* can be seen as a reference to the materialization of such features to theatre arts.

³ Brazilian writer and founder of Movement Pau-Brasil, part of Modernism. Mario de Andrade's brother.

Analyzing the use of traditional cultural elements

In the text, Macunaíma is an indigenous boy who has to leave his village after the death of his mom. On his journey, the character falls in love with Ci, who also eventually dies. Bewildered, Macunaíma sets his way to Rio de Janeiro, determined to live a normal life. The adversities he faces, along with the pieces of Indigenous knowledge and traditional cultural elements, make up a relatable narrative to which Brazilians could easily identify:

As a character, Macunaíma represented a kind of Brazilian Everyman who was a victim of frustration and poverty, but who also rebelled against them. He was not, however, a 'typical Brazilian' nor a specific symbol, but a tragic fact: the essence of the suffering and mutilated identity of the Brazilian people. (GEORGE, 1990, p.48)

To back up the use of indigenous cultural elements as a tool to coin Brazilian identity, it is worth examining the previous theatre studies about the intersection of indigeneity and theatre around the world. Although foreign sources may present limited or biased interpretations, parallels can exist between the ways in which Indigenous populations' cultures are staged. For example, when addressing Sen'klip outdoor theatre in the Vernon Daily News, Kathi Crockett explained: "*Native theatre may appear to many people as mask dancing, pageantry, drums, music and storytelling, but for others it symbolizes live local history, mythology, spirituality and an educational resource*". (CROCKETT, 1992)

Drawing the bridge between her description and the present analysis of *Macunaíma*, features of Indigenous religious and cultural beliefs will be studied with the same attention as more observable elements — such as music, costumes, and props. This is to help to understand the multiple forms given to indigenous imagery in the construction of a new national identity.

One example of Indigenous traditions that were incorporated into Modernist artistic production is *anthropophagy*, a term coined in the publishing of *Manifesto pau-brasil* and denotes the ritualistic act of eating another human or pieces of it. It is based on a common stereotype from Brazil's pre-colonial period that Indigenous groups after winning a battle would eat the muscles and other parts of the body of their enemies in a belief that, by doing so, they would be gaining their strength and powers. In one of his ethnographies publications for the "Journal de la société des américanistes", Pierre Clastres wrote about the tradition:

the constant confrontation between the living and the dead . . . can take on brutal forms and lead to the ostracism of souls by the absorption of corpses . . .

Anthropophagy is a practice so deeply foreign to Western civilization that the latter, faced with acts of cannibalism, constantly oscillated between fascination and disgust . . . (CLASTRES 1969, p.30)⁴

In Modernism, however, this concept gained new dimensions, not being limited to the visual representation of the act. Anthropophagy, as a basis of the new creative style, was conceptualized as the adaptation of past western influences for the creation of the national identity in the arts; “Anthropophagy must be considered a literary or aesthetic language of nationalist stamp” (GEORGE, 1985, P.17).

In this way anthropophagy would be the “*deglutition*” of different ways of making art for the building of something new, authentically Brazilian; it shows that the role of Indigenous tradition in Modernist theatre was not limited to the appropriation of physical elements, also relying on theoretical concepts and beliefs to portray nationhood, as also highlighted by Crockett.

On the other hand, analyzing the more practical utilization of Indigenous peoples’ traditional cultural elements in theatrical productions is also needed. Illustrating this, indigenous chants and musical instruments can be noticed throughout *Macunaíma*. As seen in Figure 1, by incorporating the traditional flute, typically used by Uruá groups, Grupo Pau-Brasil managed to adapt one more piece of indigenous culture to stage in their production of *Macunaíma*, now as part of the play’s soundtrack — a feature of western productions: “. . . it is easy to construct dominant codes of film music in Western societies and export the resulting products worldwide” (SLOBIN, 2008, p.ix).

Along with the incorporation of Indigenous musical instruments, the costumes of this performance — the ornate feather headdresses and body paintings — have, for me, a personal value, as I have seen these same costumes and objects being used in indigenous rituals most notably as a sign of resistance for Indigenous groups. This appropriation reaffirms the more apparent theatrical tools used to conceive identity in artistic productions.

Another observable feature of indigenous incorporation in this production, more related to traditional ways of knowing and beliefs, appears at the first act of the original script. A woman whose name is not mentioned is described as molding some clay. Later, it is revealed that she was shaping it to form Macunaíma, the lead character. This moment is important to promote a mythological tone, aggregating the belief that humans are given life when molded by deities — an idea that, as explored by Beliaev and Davletshin, can be seen through many indigenous traditions in South America: “*The first people were shaped by the creator deity (God D) from clay. This motif seems to have a wider distribution among the various Maya groups than creation from maize*” (BALIAEV AND DAVLESTSHIN, 2014, p.10)

⁴ Translated by me from the original in French.

Figure 1 – Uruá flutes.

Source: Arquivos Multimeios - DADOC Centro Cultural São Paulo. Accessed 15 June 2020.

It is also worth noting that, from that moment on, the flute can be heard at the back of every important event. That use of traditional cultural instruments and rhythms in the play's important scenes can be associated with the sacredness of music to some indigenous peoples — staging one more feature of indigenous culture as a way of showing the roots of nationhood. This is important as Modernism preaches the appropriation of traditional imagery as a tool to affirming a new sense of identity.

Another illustration of the incorporation of Indigenous figures in *Macunaíma* comes with the occasional use of masks. Although traditionally those would be made of elements from nature, such as clay and leaves, in the play they were built from newspapers — representing that the process of incorporation happened not by simply setting Indigenous cultural elements but by adapting them in the production. In Figure 2, actors are seen holding their masks while being connected to each other by another piece of newspaper, representing Boiuna, a mythological snake monster.

Figure 2 – Use of newspaper to represent Boiuna.

Source: Arquivos Multimeios - DADOC Centro Cultural São Paulo. Accessed 15 June. 2020.

A final but also significant feature of traditional imagery can be seen in the characterization of Indigenous sacred figures. In a process already present in Andrade's book, and adapted to the play by Filho and Thieriót, traditional legends of indigenous peoples' cultures become part of the story — for example, in the representation of Currupira, a spirit that protects the forests, and Boiuna.

Another dimension given to the incorporation of Indigenous imagery in staged Modernism can be seen in the exploration of stories that present the life of Indigenous characters as their main theme. Having the plot of the story centered on the life of Macunaíma amidst various social changes in Brazil, especially due to the process of urbanization and industrialization of the country, puts the play as a central representation of the materialization of Modernist in the appropriation of Indigenous peoples' imagery.

The relation between the Indigenous character and the Brazilian identity is explored by Cláudia Araújo, a scholar specialized in Literary Theory, as she stated that "The Indian, at the same time as he appears, in Antune's play, marginalized by Brazilian society, represents all the Brazilians who live on the margins of society, who do not find space to live in a dignified way" (ARAÚJO, 2011, p.267). Moreover, it is important to investigate not only the incorporation of Indigenous themes, figures, and traditions but also the consequential and reverse occurrence of it: the incorporation of foreign concepts.

Adapting western influences

In the light of the 50 years gap between the book publication and the play performance of *Macunaíma*, it is important to highlight that, although the Brazilian theatre scene changed in that period, Grupo Pau-Brasil developed extensive work with its actors, writers, and producers to further their understanding of Andrade's intentions with the book. Interviews made by David George for his book *Teatro e Antropofagia* reveal that the whole group attended conferences and studied different materials aiming to "eat" and use the best parts of foreign artistic influences to build an authentic Brazilian art (2011, p.63).

On stage, the play focuses on the concept of anthropophagy — as did by Andrade and other Modernist artists. For David George, the performance of *Macunaíma* by Grupo Pau-Brasil can be described as such:

[Macunaíma] focused on the Modernist anthropophagic work in an attempt of taking Brazilian theatre out of its doldrums and encouraging the public, through artistic expression, to reflect about the connection between political repression and the cultural and economical dependency. (GEORGE, 1990, P.61)

This idea evidences the intentions of the theatre practitioners involved in innovating, creating a new sense of identity to be expressed on stage; conceiving a way of making theatre that could discuss the process of decolonization through the use of so-called traditional Brazilian imagery — especially of indigenous origin. To achieve these goals, influences were drawn from various foreign techniques of theatre production.

Exemplifying the process of “*eating*” past theories, the production history of *Macunaíma* by Grupo Pau-Brasil exemplifies significant influence from the ideas of “collective theatre creation”. Broadly used by foreign companies, with emphasis on the work of Peter Brook and Jerzy Grotowski, this theatrical approach represents the “practice of collaboratively devising works of performance” (SYSSOYEVA, 2013, P.2), relying on the previous experiences of every actor involved and focusing on teamwork.

Furthermore, it is important to note the ritualistic extent of collective theatre as Grupo Pau-Brasil assimilated their work with religious rituals “which repeats a cosmogonic paradigm” (GEORGE, 1992, p.77):

Understanding the use of ritual in collective performances as an imported idea of theatre-making, Brazilian Modernist theatre practitioners had the opportunity to ‘turn to sources that are present in contemporary society’, adapting Indigenous practices on stage... (GEORGE, 1992, p.77)

Additionally, the influence of Bertolt Becht’s work is evident throughout the production history of *Macunaíma*. Brecht’s ideas are digested and incorporated mainly through the use of the “*verfremdungseffekt*”; a technique in which the audience is constantly reminded that what is on stage is nothing more than an artwork. This technique, pertinent to Epic Theatre, focused on the expression of political views and personal opinions — features also seen in the work of Grupo Pau-Brasil, as explained by Araújo:

If Mário de Andrade’s Macunaíma presents itself, or is presented, as a national symbol, as the typical Brazilian, in Antunes, the character starts to represent the Brazilian, a victim of the social condition that he occupies in society, turning itself into a tragic fact. The spectator is taken to reflect about the current condition of the Indian, about the country’s economic situation as a result of colonial exploitation and financial dependency, about the current picture of social injustice and government neglect with social issues. (ARAÚJO, 2011, p.267)

The play’s portrayal of actors in the role of non-human characters can be seen as an influence of Brecht’s denial of Realism, which aligns

with the collective method of creation and the intended conceiving of a new sense of identity. About it, George wrote:

The collective method, as mentioned before, interrupts empathy. There are various ways of doing it: the change of roles; each actor might represent various roles; each actor might not represent clearly defined roles. These two first points are attached to the legacy of the Brechtian Epic Theatre. (GEORGE, 1992, p.76)

Hence, characters like Vei, the impersonation of the Sun, along with stars and trees who are also humanized, can be understood as the “eating” of Surrealist ideas, that build-up to the distancing effect developed by Brecht in one more clear legacy of his Epic Theatre. This portrayal of mythological figures is one of the instruments used from Indigenous traditions to achieve the aimed new sense of nationhood.

Figure 3 shows a moment of the play when originally performed in São Paulo. Actors play the role of trees, representing a forest. On the right corner, Currupira, a character incorporated from Indigenous traditional beliefs can also be seen.

Figure 3. Impersonation of tree.



Source: Arquivos Multimeios - DADOC Centro Cultural São Paulo. Accessed 15 June. 2020.

In conclusion, processes of appropriation and adaptation of different creative methods define the understanding of anthropophagy coined by modernist artists, which can certainly be seen in the production of *Macunaíma*. Regarding this feature of the production, it is important to mention that the deglutition of foreign influences mostly happened as an effect of the incorporation of indigenous cultures in the staging of Modernism. With that in mind, analyzing the play's impact on future

productions and theories is a logical step to further understand the effectiveness of the forging of new nationhood.

The impact of *Macunaíma* by Grupo Pau-Brasil

Even though the *Macunaíma* adaptation was only staged in 1978, almost 50 years after the original book was published, it came to be one of the most popular representations of the story in theatre; the company Grupo Pau-Brasil toured the production across seventeen countries (ARAÚJO, 2011, p.260). By presenting an innovative approach to indigenous issues, using it to coin a new national identity, the performance gained historical importance. Therefore, an analysis of the play's impact must consider both the significance of it to future theatre productions in the country and to the political sense of nationhood expressed in the arts.

Hence, it is worth citing the political context in which the play was produced. Brazil was under a military dictatorship, where every art production had to be approved by the government censors. In proposing to stage a classical of national literature, the company managed to make the script look harmless: "it became useful, in the context of military dictatorship, a literature work previous to that time and apparently harmless, because it was necessary to cover up any kind of updated expression of the country's reality" (ARAÚJO, 2011, p.258). In this way, Grupo Pau-Brasil made history by undermining the government with social, political, and economical critiques. In doing so, the Indigenous character—already known as a literary icon—gained even more significance, representing a contemporary critique of the situation of Indigenous peoples in the country.

Furthermore, to develop the impact of the performance in Brazilian theatre-making, it is worth pointing to the production as a pioneer in the conversation around Indigenous figures on stage. By aggregating past Modernist features, *Macunaíma* set an example on how to portray Indigenous cultures as part of a new Brazilian theatre tradition; after noticing the global success of this performance, changed its name to Grupo Macunaíma in a move to associate their name to the historical play they produced.

Conclusion

Macunaíma's staging was not only important as a medium of vocalizing criticism on the poor living conditions Indigenous communities face, it also set the tone for how these issues would be articulated in theatre across the world; the multiple ways through which Indigenous traditional elements were incorporated, both in the theorization of its staging and in the inclusion of material elements in the performance was exemplary. Analyzing the role of Indigenous figures, themes, and

traditions in *Macunaíma* permitted a deeper understanding of the influence such traditional elements have in Modernist theatre.

As an echo of Filho's criticism of our cultural colonization, Modernist theatre-makers like himself backed up my personal experiences and led to the establishment of new artistic traditions. Through the decolonization of art-making, Brazilian theatre discovered new instruments to stage national identity with Modernism.

Hence the incorporation of Indigenous traditions, especially through the theorization of anthropophagy, is a key level of analysis for the development of nationhood on stage. Through this lens, the appropriation of figures, themes, and traditions shows itself as an inherent part of the country's newly conceived sense of identity in the arts.

Bibliographic references

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma*. Martins Fontes, 1928.

ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. **Revista de Antropofagia**, year 1, no. 1, 1928, pp 3-7.

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto pau-brasil.” **Do pau-brasil à Antropofagia e às utopias - Obras Completas**, MEC/Civilização Brasileira, 1972, pp. 1-10.

ARAÚJO, Cláudia. “Macunaíma: da rapsódia ao palco”. **Revista Literatura em Debate**, vol. 5, no. 8, 2011, pp. 257-270.

BELIAEV, Dmitri; DAVLETSHIN, Albert. “It Was Then That That Which Had Been Clay Turned into a Man”: Reconstructing Maya Anthropogonic Myths”. **Axis Mundi**, vol. 1, 2014, pp. 2-12.

CLASTRES, Pierre. “Ethnographie des Indiens Guayaki (Paraguay - Brésil)” **Journal de la société des américanistes**, no. 57, 1968, pp. 8-61.

CROCKETT, Kathi. Native History Comes Alive at Sen'klip Outdoor Theatre. **Vernon Daily News**, 9 July 1992.

Documentário: O Teatro Segundo Antunes Filho - Mestre e discípulos. Directed by Amílcar Claro, Amilcar M. Claro Produções, 2002. YouTube, uploaded by SescTV, 5 Aug 2014, <https://youtu.be/johVGcp8qlg?t=1339>

FILHO, Antunes & Thiériot, Jacques. **Macunaíma**. Directed by Antunes Filho, 15 Sept. 1978, Teatro São Pedro, São Paulo. Performance.

GEORGE, David. **Grupo Macunaíma: Carnavalização e Mito**. EDUSP, 1990.

GEORGE, David. **Teatro e Antropofagia**. Global Editora, 1985.

GEORGE, David. **The modern Brazilian Stage**. University of Texas Press, 1992.

George, David. The Staging of Macunaíma and the Search for National Theatre. **Latin American Theatre Review**, vol. 17, no. 1, 1983, pp. 47-58.

NASCIMENTO, Evando. “A Semana de Arte Moderna de 1922 e o Modernismo Brasileiro: atualização cultural e ‘primitivismo’ artístico.” *Gragoatá*, vol. 20, no. 39, 2015, pp. 376-391.

SLOBIN, Mark. **Global Soundtracks: Worlds of Film Music**. Wesleyan University Press, 2008.

SYSSOYEVA, Kathryn. **Collective Creation in Contemporary Performance**. Palgrave Macmillan, 2013.

Recebido em: 15/08/2022 * Aprovado em: 02/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

ETNOENTOMOLOGIA KAIOWÁ NA TERRA INDÍGENA PANAMBIZINHO: MEMÓRIA E CONSERVAÇÃO DA DIVERSIDADE BIOCULTURAL¹

MARILDO DA SILVA PEDRO²

UFGD, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0001-7598-3652>

KELLEN NATALICE VILHARVA³

UFGD, BRASIL

<http://orcid.org/0000-0003-2153-6229>

WALKIRIA BENITES⁴

UFGD, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-7113-1521>

GISLAINE MONFORT⁵

UFGD, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-5677-5740>

CRISTIANO RAMOS GONÇALVES⁶

UFGD, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-0554-458X>

LAURA JANE GISLOTI⁷

UFOPA, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-3954-0245>

RESUMO: *O presente artigo é resultado de uma pesquisa colaborativa entre um pesquisador Kaiowá, pesquisadoras/es não-indígenas e anciãs/anciões do povo Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, cujo principal objetivo foi o registro, a análise e a qualificação de narrativas no âmbito da etnoentomologia. Para além da importância no que tange a sociobiodiversidade, os*

¹ Agradecemos ao povo Kaiowá, ao tekoha Panambizinho, especialmente ao mestre João Aquino e a mestra Mônica Aparecida Mônica.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. E-mail: marildodasilvapetro228@gmail.com

³ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Clínica Médica da Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. E-mail: kellnatalice@outlook.com

⁴ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. E-mail: walkiriaaparecidaw@gmail.com

⁵ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. E-mail: gislainecmonfort@gmail.com

⁶ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. E-mail: cristianogonca.bio@gmail.com

⁷ Professora Adjunta do Instituto de Biodiversidade e Florestas-IBEF da Universidade Federal do Oeste do Pará e do Programa de Pós-Graduação em Entomologia e Conservação da Biodiversidade da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. E-mail: lauragislotti@gmail.com

conhecimentos tradicionais sobre os vixo'i (insetos) apresentados nesse estudo tematizam aspectos biológicos, ecológicos, territoriais, cosmológicos e políticos deste povo, que há séculos resiste contra a expropriação, a derrubada da floresta, antes existente, e a consequente tentativa de apagamento de suas memórias bioculturais. Uma escuta atenta para as histórias a respeito dos insetos revela uma estreita conexão entre os saberes ecológicos, cosmológicos, as práticas de manejo e as experiências sensoriais neste território tradicional, onde se articulam uma série de relações e agenciamento entre os diversos seres que coabitam o que antes era a Mata Atlântica, no sul do estado de Mato Grosso do Sul.

PALAVRAS-CHAVE: *Etnoconservação, Etnobiologia, Kaiowá, insetos.*

ABSTRACT: *This paper is the outcome of collaborative research involving a Kaiowá researcher, non-Indigenous researchers, and ancients of the Kaiowá people from the Panambizinho Indigenous Land. The major goal of this research was to record, analyze, and qualify narratives within the context of ethnoentomology. The traditional knowledge about the vixo'i (insects) discussed in this study is significant for sociobiodiversity as well as biological, ecological, territorial, and political aspects of this people, who have for centuries resisted expropriation, the drastically reducing of the pre-existing forest, and the subsequent attempt to erase their biocultural memories. Listening carefully to the insect-related narratives exposes a close correlation between ecological and cosmological knowledge, management techniques, and sensory experiences in this traditional territory. In this dimension, several relationships and forms of agency are articulated between the diverse organisms that exist in what was previously called Atlantic Forest in the southern part of the state of Mato Grosso do Sul.*

KEYWORD: *Ethnoconservation, ethnobiology, Kaiowá, insects.*

Considerações iniciais

O aprofundamento do colapso socioambiental e os processos de despossessão que ocasionam, que tem agravado e acelerado a perda da biodiversidade, estão diretamente articulados às novas ofensivas do neoextrativismo. Esse extrativismo predatório é um modelo fundamentado na dinâmica de acumulação do capital que avança de forma acelerada sobre os ecossistemas e os territórios de vida de povos originários e outros povos tradicionais. É amplamente reconhecido que a perda da diversidade biológica ocorre a taxas sem precedentes gerando impactos profundos nas relações socioecológicas nos mais diversos ecossistemas e territórios.

Em áreas científicas distintas, múltiplos estudos têm sido conduzidos, nos últimos anos, fortalecendo o campo de discussão sobre a importância dos debates no âmbito da defesa/recuperação dos sistemas socioecológicos locais. Entre as diversas frentes que precisam ser consideradas visando estratégias, técnicas e meios para abordar a complexa recomposição dos ecossistemas locais, a preservação e recuperação da biodiversidade é entendida como um fator vital.

Com a compreensão da importância da recomposição da complexidade socioecológica como cerne dos métodos e estratégias para o enfrentamento da crise sistêmica, diversos seres vivos têm sido o foco de pesquisas no contexto das Ciências Biológicas. Nos estudos relacionados à conservação da biodiversidade animal, o foco e os esforços têm sido direcionados, sobretudo, às relações com os animais vertebrados (BARNOSKY et al., 2011; JOCHUM et al., 2020).

Nesse contexto, os invertebrados, especialmente os insetos, tem sido pouco priorizados, apesar de seu papel central e fundamental para o funcionamento geral e para estabilidade dos ecossistemas. Uma revisão abrangente recentemente publicada (SÁNCHEZ-BAYO e WYCKHUYS, 2019) indicou populações desses invertebrados em declínio em diferentes regiões do mundo. Os resultados são alarmantes e revelam que, devido às altas e aceleradas taxas de diminuição populacional, no geral, mais de 40% das espécies de insetos estão atualmente sob ameaça de extinção.

Essa perda generalizada da diversidade entomológica não pode ser ignorada, já que esses invertebrados estão intrinsecamente envolvidos em processos vitais para a manutenção do equilíbrio ecológico, pois são responsáveis por serviços ecossistêmicos essenciais como polinização, predação, dispersão de sementes, ciclagem de nutrientes, controle biológico e a regulação de populações (PAYNE e VAN ITTERBEECK, 2017).

No caso do Brasil, a perda da biodiversidade local precisa ser refletida dentro de um contexto de um país que tem priorizado o avanço do neoextrativismo como eixo das políticas socioeconômicas. Esse processo tem aprofundado as dimensões dos impactos à diversidade biocultural e à multiplicidade territorial cultivada por muitos povos originários. Simultaneamente aos contextos de perda da biodiversidade e da agrobiodiversidade local, povos indígenas e comunidades tradicionais têm enfrentado, processos contínuos de desterro, violências, degradação ambiental e profundas dificuldades com os desequilíbrios

ecossistêmicos.

Sob essa perspectiva, pensar o conceito de biodiversidade de forma atrelada aos territórios ancestrais e aos modos de existência dos povos nos possibilita ampliar os horizontes epistêmicos e políticos sobre a diversidade da vida. Esses novos horizontes apontam para um olhar multidimensional e multiescalar sobre os seres e as relações ecossistêmicas, que fortalecem novas estratégias para o enfrentamento da crise sistêmica.

A luta ancestral originária confronta diretamente essa ofensiva predatória neoextrativista e neoliberal, bem como a política de Estado que sustenta esse modelo. Com a compreensão da importância dos conhecimentos tradicionais e dos modos de autogestão territorial dos povos originários, acreditamos na possibilidade de diálogo e compartilhamento de saberes entre a biologia da conservação e as ciências indígenas. Essas ciências têm muito a compartilhar em teorias, técnicas e métodos para recompor e restaurar a diversidade das paisagens bioculturais.

Muitos são os estudos que apontam a importância dos modos de manejo dos ecossistemas e de gestão territorial de muitos povos originários para a proteção e manutenção da sociobiodiversidade, ações que estão alicerçadas em conhecimentos ambientais distintos, sistemáticos, localizados e compartilhados por diferentes gerações. Esses sistemas de conhecimento de longa duração contêm uma memória extensa e coletiva a respeito da manutenção e do manejo de ecossistemas biodiversos (PAVÃO et al., 2021; PEDRO et al., 2022).

Nesse cenário, acreditamos no pluriverso de conhecimentos, no compartilhamento de saberes e na importância de construirmos análises que se oponham aos discursos hegemônicos e que vão além da ciência sintética (BISPO dos SANTOS, 2015). Temos muito a nos inspirar e a aprender com os povos originários e seus conhecimentos tradicionais e orgânicos, que despertam múltiplos caminhos possíveis no enfrentamento do colapso socioambiental e dos processos de expropriação. Esses conhecimentos e lutas apontam caminhos também para o campo de estudos interdisciplinares e interculturais críticos referentes à conservação da sociobiodiversidade, da restauração ecológica e da proteção/autogestão territorial.

A Etnobiologia emerge como um campo de pesquisa multi e interdisciplinar que analisa as diversas expressões culturais da relação entre seres humanos e a geo/biodiversidade. Além disso, tem sido discutido o seu papel na atuação engajada junto aos povos, seus modos de existência e suas relações com os territórios e a biodiversidade (POSEY, 1987; PEDRO et al., 2022).

Com a compressão desses fatores, a construção, apresentação dos resultados e o retorno desse trabalho à comunidade kaiojá soma-se aos estudos pensados e elaborados no campo da Etnobiologia da Política de Ação, que busca reconhecer, refletir e agir diante dos processos históricos, geográficos e sociais. Com esses princípios, as pesquisas são construídas de forma colaborativa junto aos povos, que são os principais protagonistas na construção de uma ciência comprometida com as lutas

dos povos na defesa, fortalecimento e retomada de seus conhecimentos e territórios ancestrais (PAVÃO et. al., 2020; PEDRO et al., 2022).

A vertente da Etnobiologia a ser tratada neste estudo denomina-se Etnoentomologia, a qual se propõe a estudar a inserção dos insetos em uma cultura, buscando compreender o fenômeno da interação e convivência entre os seres humanos e os insetos. Consequentemente, a Etnoentomologia passou a ser vista como uma ferramenta bastante importante no estudo das mudanças ambientais provocadas pela alteração nos ecossistemas, como o desaparecimento de espécies polinizadoras, a diminuição populacional de espécies raras e a introdução de espécies exóticas (MONTALVA et al., 2020, NOVATO et al., 2020).

A Etnoentomologia a partir de estudos construídos por pesquisadores indígenas como Pedro (2021), pesquisador Kaiowá, tem contribuído para pensar as práticas de manejo e ações conservacionistas associadas aos direitos territoriais originários e aos conhecimentos tradicionais de cada povo. Esses novos léxicos teóricos-metodológicos e políticos confrontam os estudos inseridos dentro dos cânones acadêmicos que desconsideram as práticas ancestrais dos povos indígenas.

Com essa premissa, esse estudo somou esforços para se unir aos demais trabalhos da área de Etnobiologia focados em uma perspectiva da Etnobiologia da ação, ou da Etnobiologia socialmente situada, ou ainda da Etnobiologia engajada (PAVÃO, 2021; LOPES e GISLOTI, 2022; PEDRO et al., 2022). A justificativa do trabalho está situada na pesquisa colaborativa focada no diálogo com a ciência Kaiowá e os conhecimentos etnoentomológicos que decorrem do desejo mútuo de pesquisadores indígenas e não indígenas em construir ações e estudos sobre a temática e suas potentes contribuições para a conservação da biodiversidade e proteção dos territórios de vida.

Este trabalho tem como finalidade a reflexão acerca dos conhecimentos tradicionais, das cosmopercepções e das relações que o povo Kaiowá do *tekoha* (território ancestral/lugar 'onde se é') Panambizinho, município de Dourados, MS, estabelece com os *vixoi'i* ("insetos"), a fim de, coletivamente, trabalhar a importância do conhecimento tradicional entomológico deste povo na conservação do sistema socioecológico em seus territórios. Além disso, construímos uma análise espaço-temporal sobre a dinâmica de uso e ocupação do solo entre os períodos de 1985, 2010 e 2020 a fim de refletir sobre as transformações agrárias, o avanço do agronegócio e os processos de resistência Kaiowá.

Caminhos metodológicos

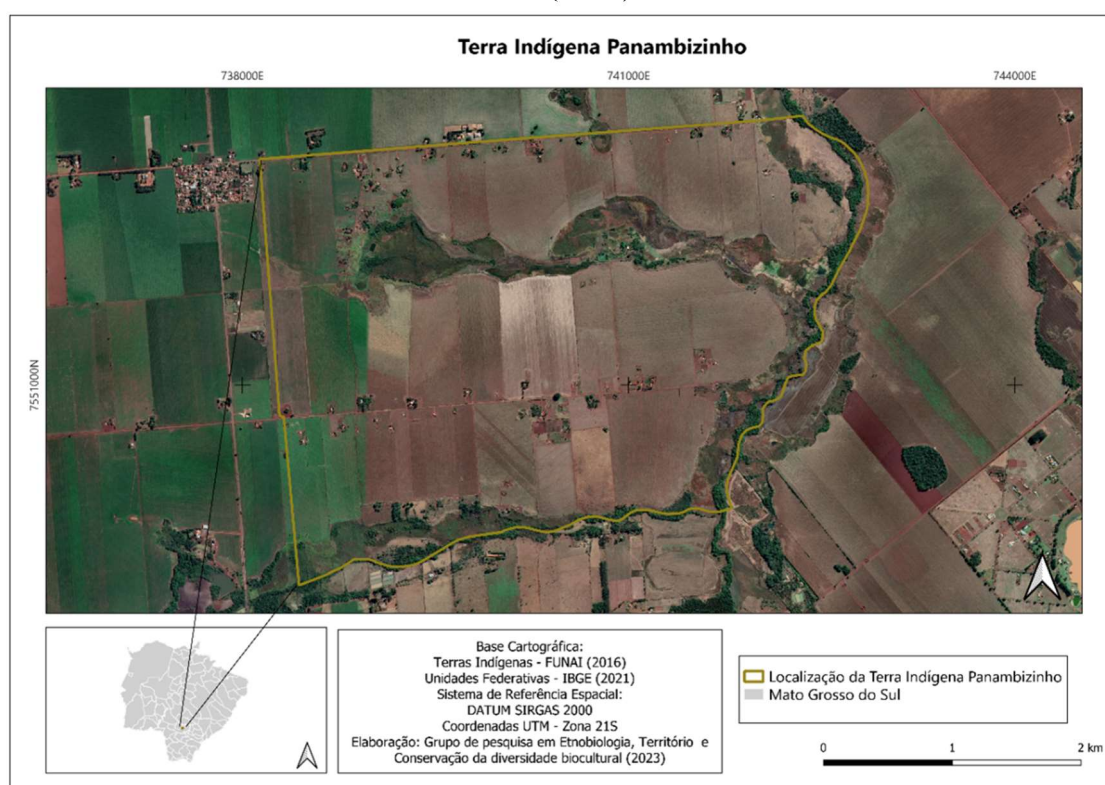
***Tekoha* Panambizinho**

O estudo foi construído no *tekoha* Panambizinho, do povo originário Kaiowá, situado no distrito de Panambi, município de Dourados, Mato Grosso do Sul. Uma grande referência nesse *tekoha* é o *Ñande Ru* (liderança política-espiritual/rezador) *Pa'i* Chiquito Pedro, que

teve uma atuação histórica no processo de resistência kaiowá em defesa dos direitos originários, em especial o direito ao território ancestral que foi ocupado pelo Estado brasileiro. O processo de expropriação foi intensificado, sobretudo, a partir do início do século XX, com as novas frentes de expansão.

Nesse processo de resistência, o povo Kaiowá permaneceu por cinquenta anos em 60 hectares de terra. No ano de 2001, a comunidade, através do movimento de auto-organização avançou na demarcação de parte do território originário e retomou uma área próxima. O fato impulsionou a homologação da Terra Indígena, que ocorreu em 2004, ampliando a área ocupada pela comunidade para 1.272 hectares (MACIEL, 2006). Panambizinho está encravado na dimensão territorial denominada como *ka'aguy rusu* (grande floresta), nas margens do Rio Brilhante entre os córregos Panambi, *Hũ* e Laranja Doce (VIETTA, 2007) (Figura 1). Segundo o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), atualmente 414 pessoas vivem em Panambizinho (CHAMORRO, 2017).

Figura 1 – Mapa de localização do *Tekoha* Panambizinho, Dourados, Mato Grosso do Sul (2023)



Fonte: Grupo de Pesquisa em Etnobiologia, Território e Conservação da Diversidade

O *tekoha* Panambizinho é uma das principais referências para o povo em seus processos de organização política e espiritual e, frente à violência colonial do Estado, fortalece coletivamente a etnicidade, a espiritualidade, as rezas, as danças e os ritos. É reconhecido como um território em resistência que caminha junto à memória viva dos ensinamentos de seus ancestrais. Para a comunidade, esta é uma forma de autoafirmação, autoexpressão e retomada da memória coletiva.

Percurso metodológico

Trilhamos o caminho da hibridização metodológica com a abordagem da pesquisa colaborativa entre um pesquisador kaiowá, que nasceu e vive no *tekoha* em que a pesquisa foi construída, e pesquisadoras/es não-indígenas, que tem vivenciado um processo de caminhada e aprendizado junto à resistência desse povo.

A pesquisa fundamentada na metodologia colaborativa e intercultural crítica foi guiada dando ênfase aos conceitos e à classificação etnobiológica na língua kaiowá. A pesquisa colaborativa e a insurgência de pesquisadoras/es indígenas reorientam os trabalhos tendo como foco o compromisso com seus povos e coletivos, ao mesmo tempo em que reconhece o peso das circunstâncias históricas nas obras, o que gradualmente faz germinar caminhos de construção de conhecimento desde as cosmologias, projetos históricos de libertação e autonomias, que agora vão se expressando pela escrita de pesquisadoras/es originárias/os (MONFORT e GISLOTI, 2022).

Utilizamos a abordagem qualitativa e colaborativa associada à participação observante e à história oral temática, de forma que os procedimentos se deram através da vivência cotidiana do pesquisador kaiowá, da construção coletiva do trabalho e de conversas com uma anciã e um ancião, mestra e mestre tradicional. O que compreendemos neste trabalho como mestra/e tradicional são pessoas reconhecidas como guardiãs e guardiões dos conhecimentos tradicionais kaiowá relacionados à biodiversidade.

A construção das entrevistas inspiradas na história oral temática é um instrumento que consideramos adequado para os objetivos desse estudo já que está situada na existência, na memória e nas diversas dimensões dos testemunhos daquelas/es que narram (MEIHY, 2006). No que se refere à participação observante, esta é uma ferramenta metodológica que possui como foco um compromisso de colaboração e caminhada junto aos povos (ALBERT, 2014). Acreditamos que essa abordagem metodológica possibilita tecer reflexões conjuntas e assume o compromisso para a construção de contra-narrativas frente aos discursos hegemônicos do Estado, ao mesmo tempo que busca fortalecer processos coletivos e colaborativos.

Assim, as entrevistas livres foram construídas com o intuito de estimular as memórias individuais e coletivas, através do diálogo entre os conhecimentos tradicionais em relação aos seres vivos e à floresta. De outro modo, as entrevistas semiestruturadas focaram, em especial, nos insetos e foram acompanhadas de cartões visuais com imagens de insetos para estimular a memória e para que fosse possível associar os nomes tradicionais aos científicos ocidentais (ao menor nível taxonômico possível). Para cada ordem/subordem foram utilizados pelo menos três exemplos.

Os cartões visuais continham imagens de representantes das mais conhecidas sub/ordens de Hexapoda: Blattodea, Coleoptera, Dermaptera,

Diptera, Ephemeroptera, Hemiptera, Hymenoptera, Lepidoptera, Mantodea, Odonata, Orthoptera, Phasmathodea, Phthiraptera, Siphonaptera.

As narrativas foram registradas ao longo dos anos 2019 e 2021 com o auxílio de um caderno de campo e duraram de acordo com a disponibilidade e vontade de cada mestra e mestre tradicional, de forma que se buscou expressar o respeito máximo e a imensa gratidão pelo aceite em construir junto esse estudo.

As conversas realizadas na língua kaiohá criaram a oportunidade para que a anciã e o ancião se manifestassem por meio de suas memórias e narrativas sobre temas como a biodiversidade e especialmente sobre os *vixo'i* ("insetos") em suas relações ecológicas, cosmológicas, socioculturais e territoriais.

Para a análise espaço-temporal sobre a dinâmica de uso e ocupação do solo entre os períodos de 1985, 2010 e 2020 utilizamos dados da plataforma 'Mapbiomas' e o *software* livre QGIS 3.22. A coleta dos dados das classes de uso e ocupação do solo foi realizada através da plataforma aberta do Mapbiomas, um projeto em rede colaborativa constituído por diversos sujeitos e instituições, entre elas: ONGs, universidades e *startups* de tecnologia. No âmbito do debate teórico dialogamos com referenciais que abordam a temática da expansão do neoextrativismo na América Latina, com os aspectos históricos e geográficos que abrangem esse modelo.

O povo Kaiowá

Tradicionalmente, o povo constrói suas moradias e roças associadas à floresta tropical e à proximidade de corpos d'água, pratica a caça, a pesca e a coleta de raízes e frutos como atividades de uso, ocupação e manejo do solo e da biodiversidade.

Esses territórios e ecossistemas encontram-se extremamente reduzidos e precarizados pelo contínuo processo de expropriação e degradação territorial e ambiental instituído pelas ofensivas do agronegócio e pela política de Estado (MARTINS et al., 2020; PAVÃO et al., 2021). Diante dos primeiros avanços do agronegócio, a década de 1980 expressa um novo contexto de levantes e insurgências dos Movimentos Indígenas. Em meio ao cenário de levantes nesse período, em territórios Kaiowá se fortaleceram os processos de organização política e de retomada dos *tekoha*. As retomadas são reconhecidas como territórios tradicionais autonomamente recuperados frente ao avanço do agronegócio que beneficia a oligarquia agrária da região.

Compreendendo esses fatores, as/os participantes dessa pesquisa são pessoas reconhecidas/os pelo povo como guardiãs e guardiões dos conhecimentos tradicionais do *tekoha* Panambizinho: a anciã Mônica Aparecida e o ancião João Aquino.

João Aquino é filho de Paulito Aquino, nasceu em 1946 na Terra Indígena Lagoa Rica, que está próxima ao município de Douradina. O ancião é uma grande referência no *tekoha* e tem muita sabedoria a

respeito dos conhecimentos tradicionais e bioculturais. João conta que morava no *tekoha* Lagoa Rica e que chegou em Panambizinho por volta da década de 1970. Sua mãe e seu pai sempre frequentavam esse *tekoha* participando das festas dos rituais do milho e do *kunumi pepy* (cerimônia de perfuração labial dos meninos).

O mestre relata que quando chegou em Panambizinho o processo de expropriação já ocorria a passos largos e os fazendeiros estavam organizados junto ao Estado, a fim de registrar títulos de grandes propriedades. Logo após conseguirem o registro, os mesmos fazendeiros prontamente davam início ao avanço do desmatamento para implantar o cultivo de café.

Nas memórias relatadas por João é marcante a lembrança de uma grande floresta na região em que está situada o *tekoha* Panambizinho. Entre as memórias também ganha destaque como os fazendeiros e o próprio Estado estimularam uma política de expropriação associada à uma política integracionista que visava impulsionar a migração de não-indígenas para atuarem na derrubada da mata nativa.

João conta que sua família foi morar em Panambizinho com o objetivo de ajudar Pa'i Chiquito Pedro, *Ñande Ru* (liderança política-espiritual/rezador) na defesa do *tekoha* e contra o deslocamento forçado para as reservas indígenas instituídas, enquanto uma das ações da política genocida do Estado brasileiro com os povos indígenas. Nesse contexto, muitas famílias foram expulsas de Panambizinho, mas Pa'i Chiquito e sua família resistiram e permaneceram no *tekoha*, ação que fortaleceu a luta pela retomada dos territórios ancestrais.

A anciã e mestra tradicional Mônica Aparecida nasceu em Panambizinho, em três de novembro 1935. É filha de Mônica Faustino e de Augusto Reinaldo (irmão de Pa'i Chiquito Pedro) e por volta da década de 1950 casou-se com Perito Pedro. A mestra é guardiã de uma vasta sabedoria tradicional, principalmente relacionada ao artesanato, ao sistema alimentar tradicional e à agrobiodiversidade, da qual faz parte o *kokuê* (roças kaiowá).

Cabe registrar que a confiança já estabelecida entre a mestra e mestre tradicional com o pesquisador kaiowá possibilitou que os momentos de compartilhamento de conhecimentos, através dos diálogos, fossem momentos de tranquilidade e profundidade, em que as interações transcorreram sem restrições e muitas vezes durante as atividades cotidianas.

Organização, análise e interpretação dos dados

A organização das memórias, narrativas e dados reunidos neste trabalho constitui elementos e dimensões que se realizaram no âmbito da descrição, de uma pesquisa etnográfica e colaborativa. Os *vixó'i* citados estão grafados primeiramente em kaiowá e entre parênteses consta o nome popular em português, seguido pela classificação biológica Linneana (família, gênero e espécie, quando possível).

Considerando que essa pesquisa foi construída de forma colaborativa entre um entomólogo Kaiowá e pesquisadoras/es não indígenas (biólogas/os e geógrafa/os), o estudo partilha um trabalho elaborado a partir de um desejo mútuo, que foi fortalecido através dos estudos realizados pelo entomólogo Kaiowá, Marildo da Silva Pedro, durante sua dissertação de mestrado.

Essa pesquisa de mestrado foi construída junto ao grupo de pesquisa “Etnobiologia, território e conservação da diversidade biocultural” (UFGD), formado majoritariamente por pesquisadoras/es indígenas e que tem proposto um diálogo teórico-metodológico e político entre a ciência ocidental e as ciências indígenas, reconhecendo todas as esferas das relações de poder e dos movimentos de resistência que permeiam esse processo.

Tendo esse diálogo como premissa elaboramos uma tabela constando os *vixó'i* citados nas narrativas que estiveram relacionadas ao uso dos cartões visuais. Na tabela listamos a classificação biológica Linneana, os nomes na língua kaiowá e os nomes populares na língua portuguesa (Tabela 1).

Os resultados e a discussão estão organizados em três eixos principais: (1) Ofensivas do neoextrativismo e perspectivas políticas desde a Etnoconservação no Mato Grosso do Sul; 2) Relações cosmológicas e biológicas a partir dos *vixó'i* relacionados ao conhecimento tradicional; (3) registro da memória entomológica Kaiowá, onde foram agrupadas as reflexões acerca do compartilhamento do conhecimento tradicional sobre a temática entre diferentes gerações.

Os eixos não compõem aspectos isolados, mas se inter-relacionam entre si. Os aspectos cosmológicos firmam a base das reflexões que permeiam todos os aspectos como os biológicos, sociais, políticos e territoriais.

Ofensivas do neoextrativismo e processos de resistências indígenas

Há uma gama de literatura com importantes contribuições sobre a reflexão crítica das mudanças econômicas e políticas relacionadas ao projeto emergente do capitalismo agrário e do neoextrativismo na América Latina. Muitas pesquisadoras e pesquisadores a exemplo de Gudynas (2009), Svampa (2013) e McKay (2017), entre outras/os, tem se debruçado sobre as dimensões teórico-metodológicas e políticas das novas ofensivas do capitalismo agrário articuladas às dinâmicas transnacionais de acumulação do capital em diferentes contextos territoriais, seus impactos para a sociobiodiversidade, sobretudo no que se refere aos povos originários.

O avanço do neoextrativismo está diretamente relacionado ao processo histórico de expropriação e de degradação ambiental que tem sido imposto aos territórios no Sul Global (SVAMPA e ANTONELLI, 2009). O século XXI tem sido marcado pelo ‘Consenso das *Commodities*’, um projeto político que foi considerado prioritário por diferentes governos, sejam eles os mais conservadores ou da esquerda institucional. A política

das *Commodities* na América Latina foi colocada como matriz para implementação de políticas sociais à custa dos direitos sociais, dos direitos originários e das reivindicações territoriais dos povos indígenas (GUDYNAS, 2009; SVAMPA, 2013; BIOCCA, 2020).

Nesse contexto, expandiram-se atividades neoextrativistas em grande escala, com produção intensiva e voltada à exportação com megaprojetos de infraestrutura para transporte e escoamento de produtos primários do setor energético, da soja, minério de ferro, etanol, celulose e outros modelos. Essas transformações contemporâneas intensificam a pressão e a violência sobre os territórios e a sociobiodiversidade, situando as *commodities* nos novos polos de acumulação de capital global, dinâmica esta que tem aprofundado as alterações climáticas, crise alimentar e processos de despossessão (MCKAY, 2017). As crises constituem a marca genética do capitalismo e ele as agudiza incessantemente (FONTES, 2017).

Esse cenário foi articulado à dinâmica de reprimarização da economia gerando transformações agrárias com novos contornos relacionados à ofensiva de financeirização da economia, da biodiversidade e da terra. Esse regime é monopolizado pelas finanças e pelo capital transnacional com uma estrutura econômica agroexportadora que aprofundou o tecido político e social caracterizado pela expropriação, concentração de terras e saque (HARVEY 2004; CHESNAIS, 2005; PORTO-GONÇALVES, 2006; MACHADO ARÁOZ, 2013; LAMOSO, 2020).

Processos de expropriações e violência são fenômenos que caracterizam a expansão do neoextrativismo e da financeirização com seu caráter especulativo e não produtivo (SASSEN, 2016). A dinâmica de financeirização incorporou novos agentes estatais e empresariais ampliando o jogo financeiro em torno da produção agropecuária (transações em mercados futuros, por exemplo), das transações de terras (SAUER e BORRAS JR., 2016) e concessões minerárias para a exploração futura (SVAMPA, 2013).

Essa configuração econômica e política foi se consolidando por uma aliança corporativa entre os setores privados (transnacional e financeiro) e o completo amparo político-institucional. No Brasil, como em outros países da América Latina, o novo padrão de acumulação foi respaldado pelas reformas institucionais características da era neoliberal que impuseram um Estado de Exceção e violência sistemática como produto da conciliação de classe, evidenciando como os diferentes governos priorizaram os interesses da elite política, agrária e econômica.

O Estado é um agente substancial que, por meio das políticas territoriais, tem impulsionado o capital agrário juntamente com as políticas públicas de desenvolvimento, e o neoextrativismo tornou-se um sinônimo de coalizão entre a elite política e agrária. Esse projeto tem gerado uma guerra sistemática contra a vida, a sociobiodiversidade e as Terras Indígenas. A economia política do neoextrativismo e as dinâmicas do capital financeiro se reestruturam através de pactos políticos e suas contradições (DELGADO, 2012). Os estudos de Oliveira et al. (2020) e Santos (2020) demonstram a importância de compreender historicamente

as múltiplas dimensões da concentração fundiária como um poder econômico e político da elite agrária no país.

No contexto do Brasil esse projeto político ruralista se caracteriza pelo pacto de dominação social entre os proprietários de terra herdeiros de toda violência colonial, o Estado e os donos do dinheiro, responsáveis pela violência sistemática e o domínio privado do território. Esses fatores estão relacionados ao projeto de brutalidade da espoliação neoliberal e neoextrativista que ganha fôlego diante da destruição. Essa conjuntura ainda acentuou a flexibilização das políticas de proteção ambiental, territorial e trabalhista (SAUER e BORRAS JR., 2016).

A ascensão do partido político reconhecido como progressista foi marcada por um projeto político de conciliação de classes e de manutenção da estrutura fundiária e da prioridade aos interesses econômicos da elite por meio do aprofundamento da concentração de terras e das contrarreformas em detrimento do reconhecimento dos direitos territoriais originários dos povos indígenas.

Desse modo, garantiu imensos ganhos para as oligarquias e algumas melhorias para os setores populares. Somou-se a esse contexto de conciliação de classes instaurado pela esquerda institucional, uma manobra política (produto da aliança com setores da elite econômica) que levou à ascensão de um projeto político neofascista que aprofundou as contrarreformas e exacerbou a violência estatal e a ferocidade dos ataques contra os direitos sociais, trabalhistas e territoriais de muitos povos (FONTES, 2017).

As contrarreformas ganharam novos contornos com o avanço do neofascismo no Brasil, com um governo fundamentalmente conservador, militar, ruralista e ultra neoliberal que estabeleceu uma política anti-indígena, genocida e ecocida. Paralelamente, o país enfrentou uma das maiores crises de saúde em escala global, crise que se tornou para o governo uma oportunidade para alavancar o desmonte das políticas de proteção ambiental e expandir a grilagem de terras, o garimpo, o agronegócio, a mineração e outros projetos neoextrativistas.

Nesse contexto, em que o neoextrativismo foi considerado o setor prioritário do governo, o país enfrentou o aumento da fome, uma crise alimentar intensa, crescimento do desemprego, falta de auxílio básico e justo para a população, ataques contínuos contra as Terras Indígenas, aumento da crise ambiental e mais de 699 mil mortes pela pandemia da Covid-19.

Em meio esse cenário e mesmo com a mudança de governo, megaprojetos seguem sendo prioridade do Estado, a exemplo da Hidrelétrica de Belo Monte no estado do Pará, que está como cerne das decisões que devem ser tomadas pelo governo atual, que terá que decidir sobre a renovação da licença de operação da Hidrelétrica, a qual tem gerado incessantes catástrofes sociais, territoriais e ambientais, aprofundando o Estado de Exceção contra os territórios indígenas e de outros povos tradicionais.

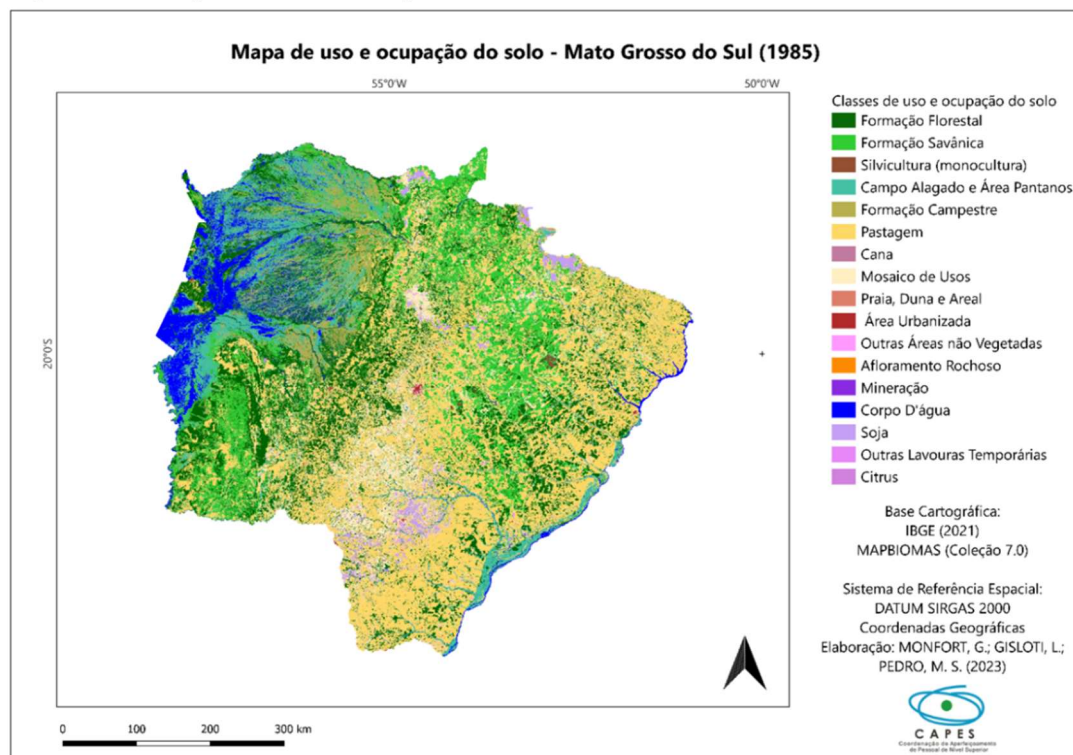
Em Mato Grosso do Sul essa ofensiva estatal-empresarial, por meio do neoextrativismo, tem se materializado em um contexto de guerra sistemática contra os povos originários, seus territórios ancestrais e a

biodiversidade cultivada e defendida pelos povos. O estudo de De Souza Santos et al. (2021) destaca que o estado possui a segunda maior população indígena no Brasil, com cerca de 85 mil e o segundo estado com a pior distribuição de terras com um índice Gini de 0,84, de modo que grandes propriedades (> 1.000 ha) abrangem 83% da área, enquanto pequenas propriedades (< 50 ha) apenas 4% (DE SOUZA SANTOS et al., 2021). Os povos Guarani e Kaiowá são a maior população com mais de 60 mil pessoas (ATY GUASU, 2020), cujos territórios ancestrais abrangem toda dimensão sul do que atualmente é considerado o Mato Grosso do Sul.

Os autores evidenciam ainda que as Terras Indígenas ocupam somente 2,5%, os assentamentos de pequenos produtores 1% e os territórios de povos quilombolas 0,02% em Mato Grosso do Sul. Os povos originários no estado representam 10,6% da população que vive nas Terras Indígenas do país e ocupam apenas 0,7% das terras. Nesse contexto, dos 32 territórios dos Guarani Kaiowá e Nhandeva em Mato Grosso do Sul, os povos estão atualmente na posse efetiva de somente 29% da área total delimitada, isto é, em posse de apenas 1,1 ha por pessoa (DE SOUZA SANTOS et al., 2021)

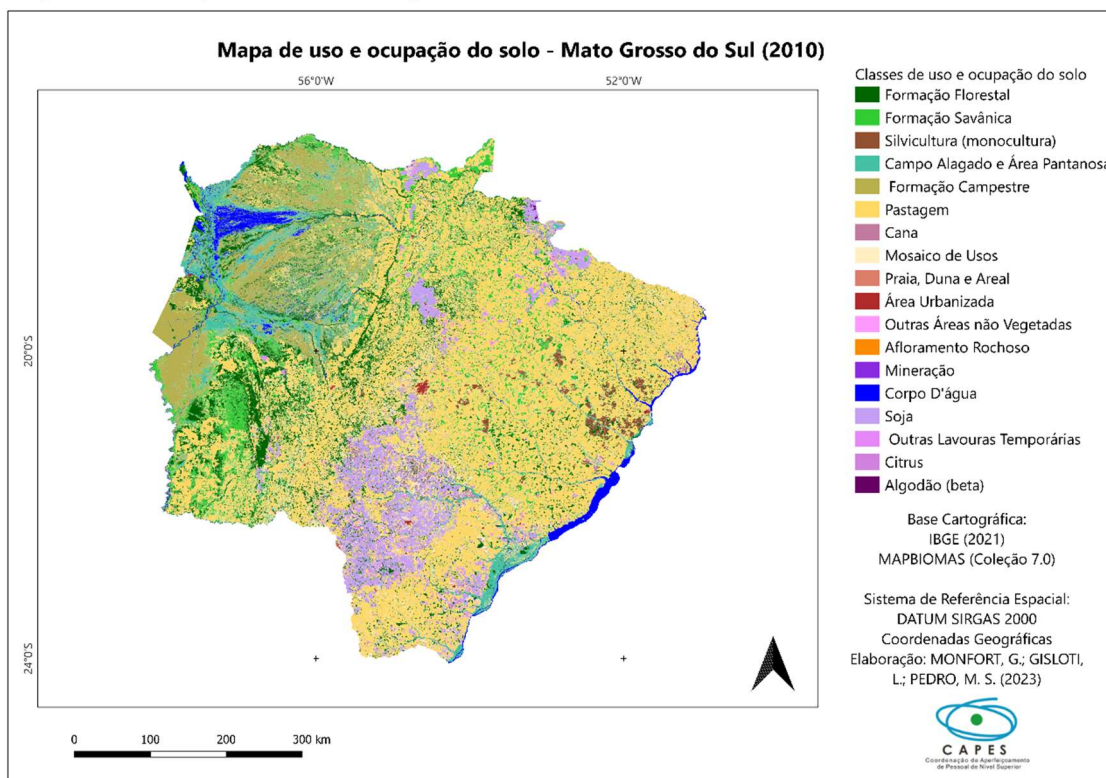
Nesse contexto territorial, a economia política do agronegócio tem estabelecido um Estado de Exceção permanente contra as vidas e terras indígenas por meio da imensa concentração de terras, da ampliação de territórios corporativos com a presença de grandes empresas nacionais e transnacionais, da violência estatal e de grupos paramilitares financiados por proprietários de terra. Os mapas a seguir (Figuras 2, 3 e 4) evidenciam os rastros da expansão da economia política neoextrativista no estado:

Figura 2 – Mapas de uso e ocupação do solo em Mato Grosso do Sul no ano de 1985



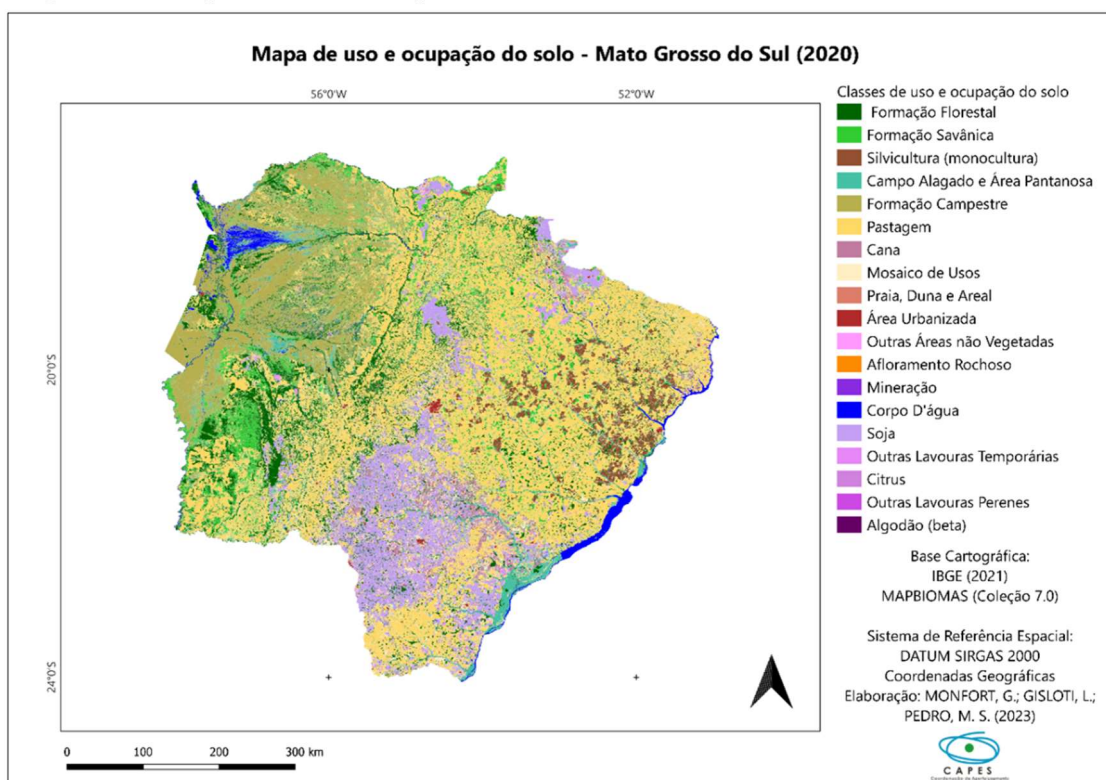
Fonte: Os/as autores/as

Figura 3 – Mapas de uso e ocupação do solo em Mato Grosso do Sul no ano de 2010



Fonte: Os/as autores/as

Figura 4 – Mapas de uso e ocupação do solo em Mato Grosso do Sul no ano de 2020



Fonte: Os/as autores/as

Por meio dos mapas de uso e ocupação do solo é possível visualizar o avanço do neoextrativismo sobre os fragmentos de floresta, cerrado e pantanal, entre os períodos de 1985/2010/2020. As principais atividades que formam essa ofensiva estão relacionadas à expansão da pastagem, da cana e, mais recentemente, da soja e mineração. Nesse cenário, a fronteira da soja tem sido um eixo central das políticas territoriais do Estado brasileiro que visa expandir os megaprojetos de infraestrutura para escoamento de *commodities*.

O avanço da soja tem afetado a dimensão dos territórios ancestrais Guarani Kaiowá com intenso processo de expropriação e de degradação ambiental. Nesse processo, também se encontram em expansão megaprojetos, tal como o Corredor Bioceânico, que compõem a política da Iniciativa para a Integração de Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) e tem por objetivo ampliar a integração entre países da América Latina, sobretudo a partir da rota de Porto Murtinho (Mato Grosso do Sul – Brasil) aos portos de Antofagasta e Iquique, no Chile. O megaprojeto ganhou maior repercussão no ano de 2015 por meio do Grupo de Trabalho (GT) do Corredor Rodoviário Bioceânico que visava intensificar a política neodesenvolvimentista nas regiões do Centro-Oeste no Brasil, do Chaco no Paraguai, do Noroeste da Argentina e do Norte do Chile.

Além do Corredor Bioceânico, tem avançado o megaprojeto da Nova Ferroeste que visa articular municípios de Mato Grosso do Sul (Amambai, Caarapó, Dourados, Eldorado, Iguatemi, Itaporã, Maracaju e Mundo Novo) ao Porto de Paranaguá/Pontal do Paraná, que já possui o processo de licenciamento ambiental e intensificará os impactos a diversos territórios indígenas como os dos povos Guarani Kaiowá, Kaingang e Guarani Mbya, além de imensos impactos a importantes corredores ecológicos. O investimento previsto é de R\$ 35,8 bilhões e o leilão que visa à execução do empreendimento envolve uma operação da malha ferroviária por 99 anos.

O projeto está em andamento e tem sido considerado como uma prioridade do governo de Mato Grosso do Sul a partir de parlamentares ruralistas, entre eles alguns responsáveis pelo massacre contra povos indígenas da região pelo que foi denominado como “Leilão da Resistência”. Esse ataque foi uma ação executada por proprietários de terra com apoio das bases policiais do Estado que arrecadou recursos com o objetivo de aprofundar os ataques, o genocídio e a perseguição contra os povos.

Todos esses megaprojetos estão fundamentados na política neoliberal e neoextrativista que aprofunda a guerra sistemática contra as Terras Indígenas, contra vidas humanas e não-humanas, além de violar a ética das consultas prévias, livres e informadas previstas na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

A compreensão da multidimensionalidade dos impactos, violações e relações de poder que abrangem o avanço do modelo predatório do neoextrativismo e sua articulação com as ofensivas de megaprojetos financiados pelos setores público e privado evidencia as múltiplas crises (política, social, territorial e ecológica) que constituem esse projeto

político e levanta a urgência de fortalecer alianças de luta em defesa da vida, dos territórios e da sociobiodiversidade.

Face a esse contexto contínuo de expropriação e violência sistemática instituída pelo avanço do neoextrativismo, esses caminhos de luta tem sido pavimentados pela resistência histórica e permanente dos povos originários em diferentes contextos territoriais, através da autoafirmação da existência, dos processos de auto-organização e autonomia, movimentos de retomada e autodemarcação, bem como através do fortalecimento dos conhecimentos tradicionais, da autodefesa dos territórios e de ações que visam à proteção/recomposição da biodiversidade local.

Nesse sentido, os processos de auto-organização, retomadas e fortalecimento de sistemas socioecológicos representam horizontes políticos e epistêmicos opostos à expansão do predatismo do capital. Esses horizontes políticos e epistêmicos estão articulados às matrizes dos conhecimentos tradicionais, das ecologias ancestrais, da etnoconservação e defesa dos territórios. Sobre esses pressupostos, no próximo subtítulo apresentamos uma reflexão acerca da importância da etnoconservação e das ecologias ancestrais.

Ecologias ancestrais: múltiplos mundos e outras perspectivas para a Etnoconservação

Quando se trata de construir estratégias e táticas para gerir e manter paisagens biodiversas, os conhecimentos tradicionais dos povos originários, a ciência indígena e a biologia da conservação têm muito a dialogar. A literatura científica evidencia a importância dos povos indígenas e dos conhecimentos ambientais como base vital para defesa da vida e dos territórios. Esses sistemas de conhecimento situados e de longa duração, contêm uma riqueza de saberes sobre como manter, mas também como recompor territórios e ecossistemas biodiversificados.

Os conhecimentos que emergem da floresta e de outros ecossistemas a partir dos saberes das pessoas que ali vivem apontam para uma ruptura com as noções canônicas do positivismo que sustentou as ciências ocidentais, visto que são conhecimentos situados em uma perspectiva das relações vividas em um território, ecossistema e paisagem que compõem a memória coletiva partilhada geracionalmente.

Nesse âmbito, é necessário construir uma nova ética ecológica que se baseia no diálogo entre ciências com investigadoras/es indígenas e não indígenas. Esse movimento de diálogo tem caminhado há algum tempo a partir de reflexões interdisciplinares sobre a ecologia, a defesa territorial e a conservação/recomposição de sistemas socioecológicos.

Em meio a esses debates, as ciências indígenas, cosmologias e diferentes ontologias são eixos fundamentais frente aos desafios socioambientais, territoriais e de conservação/restauração da biodiversidade.

Os povos originários nas florestas tropicais têm modos de interações diversos sobre os ecossistemas e sobre a comunidade florestal

vasta e complexa a partir de suas cosmologias, ciências e percepções de mundo. A diversidade da vida não é vista como “recurso”, mas como uma rede complexa de seres vivos que possuem um valor de uso e um valor simbólico integrado a dimensões da cosmologia e da ciência indígena. Nesse sentido, a biodiversidade está situada no domínio do natural e do cultural, domínios que produzem modos de compreender a biodiversidade, de representá-la e manejá-la (DIEGUES, 2019). Esse processo envolve um território enquanto *lócus* em que se produzem as relações socioespaciais e ecológicas que compõem as múltiplas existências.

Conforme enfatizado por Diegues (2019), por muito tempo a conservação praticada no Brasil foi direcionada à gestão de áreas de proteção integral e muitas vezes esteve fundamentada em ações pouco democráticas e participativas, afastada de uma análise crítica sobre as reivindicações territoriais e as paisagens locais, assim como distantes das demandas e saberes de povos originários e outros povos tradicionais.

A biodiversidade tal como costuma ser definida pela ciência ocidental é fruto de uma natureza que comumente está separada da vida humana e os humanos estão distantes da teia de seres vivos, não pertence a nenhum lugar senão a uma base teórica de inter-relações e funções, como concebe a teoria dos ecossistemas (DIEGUES, 2019). O conhecimento sobre a biodiversidade foi muito tempo considerado como exclusivo da ciência ocidental, e aí reside um dos maiores problemas da ‘modernidade-capitalista’ em que uma porção importante das pesquisas e descobertas científicas são realizadas em laboratórios de empresas multinacionais ou, ainda, marginalizando outras ciências, tal como a dos povos originários.

O desafio que está posto é o caminho contínuo de construção de perspectivas de conservação da biodiversidade associada à diversidade biocultural e à autodeterminação territorial com o fortalecimento de debates interdisciplinares e diálogo com as ciências indígenas e conhecimentos tradicionais. Essas novas perspectivas denominadas de etnoconservação possibilitam ações mais participativas e podem gerar práticas de proteção mais eficazes dos territórios de povos indígenas e comunidades tradicionais que vivem em diversos contextos como na floresta, na zona costeira, às margens de rios e lagos brasileiros (DIEGUES, 2000; DIEGUES, 2019).

A própria multiplicidade de territorialidades dos povos é constituída por todas estas características que envolvem as várias facetas da existência e suas relações com as paisagens e territórios (TIEPOLO, 2015). Para Lévi-Strauss (1989) e Cunha (1999), a correlação entre as Ciências do Concreto e os conhecimentos tradicionais com o cotidiano dos povos orienta para o entendimento desses conhecimentos e ciências como produtos históricos e baseia-se em constatações empíricas formadas pela continuidade e mudança constante dos seus conteúdos que se diferem das referências moderna-capitalista.

Os povos indígenas são guardiões admiráveis dos remanescentes florestais e de outros ecossistemas do planeta, e a defesa da biodiversidade pode ser vista nos numerosos processos de mapeamento

construídos em Terras indígenas, fator vital para novas perspectivas no âmbito da conservação. Muitos estudos têm demonstrado que muitas Terras Indígenas estão relacionadas fundamentalmente às paisagens culturais que foram/são manejadas pelos povos. Para expandir novas perspectivas de proteção ambiental e climática, é essencial compreender a importância do diálogo com a cosmo percepção e as ciências dos povos (PEREIRA e DIEGUES, 2010; GARNETT et al., 2018; FA et al., 2020).

Considerando todas essas dimensões de debate, o fato é que o século XXI tem sido marcado por múltiplas crises (ecológica, alimentar, social, política) e processos de expropriação contínuos que visam à expansão do projeto político neoliberal e neoextrativista, tal como evidenciamos no subitem anterior. Nesse contexto, a problemática ecológica e territorial questiona a que custo a racionalidade moderna-capitalista se expande (LEFF, 2001).

Quando tratamos de pensar junto aos povos originários e outros povos tradicionais em como fortalecer ações conjuntas e diálogos entre as ciências indígenas e não-indígenas, não podemos cair no abismo de delegar a responsabilidade de ‘salvar’ os últimos refúgios do planeta Terra aos povos. Esse é um equívoco muito reproduzido pela academia e acaba por produzir as mesmas violações coloniais conduzidas durante séculos. A ruptura com os cânones positivistas emerge de uma reflexão, pensamento e ação crítica que compreende a diversidade de mundos, ciências e os horizontes epistêmicos e políticos que deles insurgem face ao processo de crise sistêmica em que vivemos.

As Ciências Indígenas, ou ciência do território, como é denominado pela pesquisadora Célia Xabriabá (Corrêa, 2018), apontam direções a partir de novos léxicos teórico-metodológicos e políticos que permitem a compreensão dos processos de restauração e conservação da sociobiodiversidade que estão concomitantemente ligados às autonomias territoriais e movimentos de autodeterminação.

Sob essa premissa, a partir de outros mundos, os povos Kaiowá e Guarani tem fortalecido os processos de luta, retomada e ocupação nas bases comunitárias e na universidade, em diversos cursos de graduação e pós-graduação. Esse movimento tem feito emergir novas formas de construção do conhecimento por meio de outros mundos e léxicos epistêmicos-políticos (MONFORT e GISLOTI, 2022). Os trabalhos resultantes deste processo de retomada da universidade abrangem a mais vasta gama de campos e partilham a característica de fortalecimento da construção de pesquisas engajadas junto aos povos e em seus territórios, tendo como base suas próprias técnicas, métodos e ciências.

As lutas territoriais Kaiowá e Guarani caracterizam-se por uma variedade de estratégias complexas baseadas na auto-organização comunitária, territórios retomados e valorização do conhecimento tradicional e dos sistemas socioecológicos (MARTINS et al., 2020). A compreensão da importância das ações e experiências comunitárias de defesa dos territórios e de recomposição dos sistemas socioecológicos, apontam para uma etnoconservação que supera os muros da universidade e o conservacionismo hegemônico. Esse movimento abre

possibilidade para novas práticas conjuntas que respeitem os direitos territoriais originários e a sociobiodiversidade.

Com essa compreensão, a seguir compartilhamos reflexões construídas de forma conjunta com o povo Guarani Kaiowá com foco nas relações entre os insetos, a cosmologia e os conhecimentos tradicionais.

Insetos e a cosmologia Kaiowá

Os insetos desempenham importantes funções ecológicas, tanto no que diz respeito à estruturação, na manutenção dos ecossistemas e paisagens bioculturais, quanto na ciclagem de nutrientes, polinização de plantas, dispersão de sementes, contribuição à fertilidade e à estrutura dos solos e no controle da população de organismos. A entomofauna é o grupo animal dominante do ponto de vista numérico no planeta Terra, constituindo aproximadamente oitenta por cento do reino animal, presente em quase todos os ambientes. Estudos já descreveram aproximadamente um milhão de espécies vivas (WILSON e FOZ, 2021).

Nessa diversidade, os insetos têm grande significância sociocultural para diferentes povos originários e comunidades tradicionais e, principalmente na região tropical, o inseto é uma presença constante nos territórios de vida e nas culturas de muitos povos. Essa enorme diversidade biológica é percebida e classificada de múltiplas formas, exercendo forte influência sobre as sociedades humanas.

A palavra "inseto" apresenta diversos significados estabelecidos por determinada comunidade ou povo e sua definição é construída especialmente através de expressões cosmológicas, afetivas e/ou ideológicas. O modo com que a pessoa visualiza e percebe a biodiversidade e o território influencia o seu modo de sentipensar (FALSBORDA, 2009), agir e de conviver com os demais seres vivos (POSEY, 1987).

Na contemporaneidade, é possível notar uma redução significativa das experiências pessoais e comunitárias, além de um distanciamento entre os seres humanos e os insetos, devido à ampla degradação ecológica, alterações climáticas e processos de desterro que impactam diretamente povos originários e outros povos tradicionais. Ademais, outro tipo de experiência e discurso sobre os insetos é criado pelos setores e mídias hegemônicas, comumente baseado em interesses voltados aos modelos produtivos do capital e à aniquilação da biodiversidade.

O aprofundamento do colapso socioambiental em escala global evidencia a urgência de uma mudança na forma como nos relacionamos com a biodiversidade e o território. O estudo das relações que as pessoas constroem com os insetos é de suma importância, já que esses seres vivos atuam de forma bastante valorosa como agentes vitais no equilíbrio ecossistêmico (NORIEGA et al., 2018).

A relação de classificação dos seres entendidos como insetos é estabelecida a partir de categorias clássicas às Ciências da Natureza, de modo que é preciso ter cuidado ao pensar sobre a categoria, pois a falta

de cuidado nesse sentido oferece alguns perigos epistemológicos. Isso ocorre porque nem sempre aquilo que as ciências biológicas definem como inseto encontra correspondência em outras cosmologias.

As correlações entre as categorias precisam ser analisadas com cautela, os recortes do real por diversos povos indígenas não correspondem necessariamente aos recortes feitos pelas ciências biológicas ocidentais (LÉVI-STRAUSS e ERIBON, 2005). De acordo com as narrativas do mestre João e da mestra Mônica Aparecida, os *vixo'i*, categoria kaiowá que se aproxima da categoria insetos, estão presentes no dia a dia dos kaiowá e a relação com esses seres se pauta em diversos aspectos, nos quais o cosmológico perpassa todos os âmbitos.

A presença dos seres *jara* (donos, guardiões das espécies e dos lugares) de todos os seres da Terra é exaltada nas narrativas do mestre e da mestra:

Os insetos para nós Kaiowá são muito conhecidos e divididos desse jeito: os que serve na parte de alimentação e os outros insetos que trazem notícias, boas ou ruins. Aí os Kaiowá antigamente conseguiam identificar os insetos como *mborauja*, que são os insetos que trazem notícias sobre a morte de alguém da família que está longe (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

Os *vixo'i* são seres bem pequenos, alguns quase que não dá para ver. No nosso conhecimento Kaiowá são outros os seres invisíveis que não podemos ver aos olhos nus. Geralmente falam que é bactérias ou vírus, mas para os Kaiowá em geral é bem diferente. O que não podemos ver são os *jara* de todos os seres que habitam a Terra. E para os *jara* tem todo tipo de reza e cada reza é um tipo de antídoto para a cura de qualquer tipo de males, como as doenças e os desequilíbrios. Os insetos também podem ter seu *jara*, que é sua proteção ou seu dono e muitos deles fazem parte do mundo dos remédios medicinais para a cultura tradicional Kaiowá. É isso que é nosso conhecimento tradicional (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

O mestre e a mestra tradicional ressaltam que os *vixo'i* habitam o planeta desde as origens do mundo, quando os dois irmãos Sol (*Pa'i Kwará* ou *Kwarahy*) e a Lua (*Jasy*) estavam na Terra realizando a caminhada da sabedoria, antes de subirem ao céu. Os *vixo'i* aparecem como protagonistas de eventos marcantes da memória cosmológica desse povo em relação ao planeta Terra.

Alguns grupos de insetos se mostraram em evidência a partir da memória territorial e da classificação cosmobiológica em narrativas dos próprios povos, especialmente sob os olhares dos conhecimentos tradicionais. O primeiro grupo a ser retratado como seres de grande importância cosmológica foi os *kupi'i* (cupins, Blattodea: Isoptera), os

quais ajudaram o Sol a trazer o seu irmão Lua das profundezas do mundo dos seres das trevas:

O primeiro inseto ajudou o *Kwarahy* (Deus Sol) a trazer o seu irmão *Jasy* (Lua) das trevas. *Jasy* tinha sido devorado pelo *anhay*, ou seja, os seres das trevas. O *Kwarahy* procurou todos os animais que viviam sob a terra para buscar o seu irmão *Jasy*, mas a maioria dos animais não conseguiu chegar, devido à profundidade do mundo das trevas. Até que *Kwarahy* fez a tentativa com os cupins, pedindo que fossem até lá e trouxessem algum pedaço de cabelo e as costelas de *Jasy*, para que *Kwarahy* pudesse reviver o irmão. Então os cupins aceitaram o desafio, desceram nas profundezas das trevas, encontraram e trouxeram alguns restos mortais de *Jasy*, irmão do *Kwarahy*. Depois *Kwarahy* reviveu seu irmão *Jasy*, e aí eles continuaram a caminhada por vários lugares fazendo suas histórias (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

O mestre ensina ainda com maior profundidade a relação dos saberes cosmológicos com os bioecológicos em relação aos cupins, contando que esses seres fazem ninhos em árvores (Isoptera: Nasutitermes) e que são justamente o grupo que conseguiu resgatar *Jasy* das profundezas das trevas. Devido a esse fato, foram beneficiados com o nicho arborícola. Já os cupins que não tiveram a capacidade de alcançar as profundezas das trevas, não obtiveram o privilégio de habitar as árvores, portanto habitam o solo:

Tem dois tipos de cupins, alguns moram debaixo do solo e outros faz seu ninho nos troncos das árvores. Isso aconteceu porque alguns cupins não conseguiram chegar até as trevas e por isso ele não ganhou a posse para morar em cima das árvores. Aí tiveram que morar no subsolo. Mas a posse ficou para os que conseguiram cumprir a missão de descer até as profundezas. Com isso ganharam a posse de morar em cima das árvores, ou seja, em troncos altos e sem outros bichos que comem ele (predadores) (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

A pesquisadora Guarani-Kaiowá Kellen Vilharva, em sua dissertação, transcreve a narrativa da *Ñande Sy Maxuypy* Julia Cavalheira (76 anos) do *tekoha* Taquara, que descreve a origem das *mberu* (moscas, Diptera: Muscidae) e do *mbuku* (larva do coqueiro, *Rhynchophorus palmarum* Linnaeus (Coleoptera, Curculionidae)). É possível encontrar diversas confluências com a história contada pelo mestre João sobre a jornada dos irmãos Sol e Lua, a queda de *Jasy* ao mundo das trevas, a ressurreição de *Jasy* e a criação de alguns seres *vixo'i* (insetos).

Certo dia, os irmãos *Paikwara* e *Jasyete* estavam caminhando próximos a um abismo. Eles estavam com muita fome[...]. *Paikwara* pegou as bananas com muito cuidado para não despertar o *Pytumbory*, uma entidade maligna, equivalente a um demônio [...]. Enquanto *Jasyete* se preparava para coletar as maiores bananas, *Pytumbory* o derrubou no abismo. Ao presenciar a cena, *Paikwara* chorou muito pela morte de *Jasyete* e ficou ali, desolado, olhando para o abismo, enquanto *Pytumbory* ia embora. Pouco tempo depois, aproximou-se *Mberuypy*, a divindade rainha dos *Mberu*, que posteriormente daria origem às moscas [...]. *Paikwara* alertou a *Mberuypy* que os *Mberu* deveriam coletar o *Kurusuyta* de seu irmão, um fragmento do osso da clavícula de *Jasyete*, pois *Paikwara* sabia que já havia se passado muito tempo da morte de *Jasyete*. Com o *Kurusuyta* de seu irmão, *Paikwara* poderia ressuscitá-lo. Os *Mberu* desceram o abismo e, logo depois, voltaram com o sumo do *Jasyete*. Pelos *Mberu* não voltarem com o *Kurusuyta* de *Jasyete*, *Paikwara* ficou muito triste e ordenou que, a partir daquele momento, todos os *Mberu* iriam viver de restos, e soprou sobre eles. Assim, surgiram as moscas varejeiras (VILHARVA, 2020, p. 35).

Outros animais tentaram buscar o *Kurusuyta* de *Jasyete*, até que um dia *Kykyin* (mãe ou rainha das larvas do coqueiro) se aproximou de *Paikwara* e perguntou por que ele estava tão triste. *Paikwara* relatou o acontecido com seu irmão *Jasyete*. *Kykyin* disse que poderia encontrar o *Kurusuyta* de *Jasyete*. Assim, *Kykyin* desceu o abismo e, passado muito tempo, retornou com o sumo do cérebro do *Jasyete*. *Paikwara* mais uma vez chorou e disse que precisava da *Kurusuyta* de *Jasyete*. Então, *Kykyin* desceu novamente o abismo em busca dos restos de *Jasyete*, a fim de ajudar *Paikwara* a ter seu irmão de volta. Passados muito tempo, *Kykyin* voltou, sem sucesso, novamente com o sumo do cérebro do *Jasyete*. Nesse momento, *Paikwara* reconheceu o esforço de *Kykyin* na tentativa de lhe ajudar a ressuscitar seu irmão. Por isso, enviou sobre ele um sopro abençoado, dizendo as seguintes palavras: - Que seus filhos sobrevivam somente dentro dos pindó e *Mbokaja* (espécies de coqueiro). Que seus filhos sirvam de alimento para todos os meus descendentes e sirvam de cura para aqueles que vagueiam sobre a terra! Assim, como uma forma de agradecimento aos esforços de *Kykyin*, surgiu o *Mbuku*" (VILHARVA, 2020, p. 36).

O grupo dos dípteros (Diptera) aparece em diversos momentos através das *mberu hovy* (moscas varejeiras, Calliphoridae), dos *nhatiũ* (mosquitos, Culicidae), dos *mbarigui* (borrachudos, Simuliidae) e dos *mbutuvy* (mutuca, Tabanidae). As varejeiras são retratadas a partir de

aspectos ecológicos, já que a narrativa está associada aos hábitos alimentares dessas moscas baseado em excrementos, resíduos e matéria orgânica em decomposição. Já os *nhatiû* (mosquitos), os *mbarigui* (borrachudo) e os *mbutuvy* (mutuca) são apresentados em uma perspectiva da cosmogênese:

No conhecimento tradicional kaiowá, as *mberu hovy* são muito importantes para os urubus. As *mberu* se comunicam com eles quando acham seres mortos, assim os urubus são alertados para se alimentar. Conexão entres esses bichos começou desde quando *Pa'i Kwará* esteve na terra com seu irmão *Jasy*. Assim como hoje vemos e conhecemos e tudo isso nós chamamos de equilíbrio da natureza (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Para os Kaiowá o surgimento dos *nhatiû* foi quando Deus *Pa'i Kwará* encontrou o *Anhay* (ser das trevas). Aí o *Pa'i Kwará* fez uma linda mulher de cera de *yvyéi* (abelha sem ferrão). O *Anhay* fez a mesma coisa, mas a mulher dele foi derretida e virou cinzas e dessas cinzas gerou o *nhatiû* (mosquito). É comum no costume tradicional até hoje de levar o carvão debaixo da rede para o frio não congelar as costas (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Já os *mbarigui* (borrachudo) e os *mbutuvy* (mutuca), eles surgiram quando *Pa'i Kwará* fez a árvore de cedro e assim os insetos vão surgindo conforme a criação dos Deus (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

O grupo das *nhakyrã* (cigarra, Hemiptera, Cicadoidea) se apresenta também como tendo forte conexão com a cosmologia, a biodiversidade e as relações socioespaciais, de modo que as narrativas relacionadas a esses insetos se vinculam à relação com um fruto de grande importância biocultural para o povo, a guavira (*Campomanesia spp.*, Myrtaceae).

É normal nós ouvir o canto da cigarra em cada estação do ano. Para os Kaiowá indica que está começando mais uma época da guavira *pytã*. Antigamente os Kaiowá não possuía os calendários como nos dias atuais, seguindo as fases da lua e do sol e os cantos das aves e de insetos. Essa era maneira de saber que está na época certa de plantar, de colher. Tem vários tipos de cigarra que o povo Kaiowá conhece e todo mundo sabe a época que começam a cantar. É bem no mês de outubro como conhecido no calendário de atualmente. Esse é o tempo da guavira do campo, então já é necessário arrumar as coisas para coletar as frutas durante esse tempo. As cigarras são conhecidas como *nhakyrã* na língua kaiowá e são classificadas de dois modos: *nhakyrã-mirim* *omboajua* guavira (que canta no tempo da guavira) e

nhakyrã-guasú omboajua opáixagua yvã (que canta na época de várias outras frutas). O Kaiowá respeita a privacidade desses seres vivos, porque eles avisam que as *yvã* (frutas) já estão disponíveis para todos (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Outro grupo de insetos relatado é o *kyvy* (piolho, Siphonaptera), a história de *Pãĩ Tambeju* (deus das sementes) está relacionada à sua morada na Terra. *Pãĩ Tambeju* criou os *kyvy* com o intuito de se certificar o quanto sua amada o suportaria. No entanto, ela chegou ao limite suportável e *Pãĩ Tambeju* retornou ao patamar celestial para se livrar desses insetos. Foi dessa forma que os *kyvy* foram criados na Terra:

O *kyvy* é importante também, foi feita por um deus *Pãĩ Tambeju*. É o mesmo deus da Semente que os Guarani-Kaiowá conhecem. Esse homem que foi deus que morou aqui na Terra, criou o *Kyvy*. O objetivo dele era descobrir se a sua companheira o amaria com essa contaminação pelo seu corpo. E quando a mulher não suportava mais, ele iria ao Céu para se livrar dessas coisas. Então isso aconteceu. Ele foi e voltou do Céu com uma linda aparência de homem. As pragas como dizia ele, tinha deixado tudo na Terra quando ele foi embora para morar no Céu. Para os Kaiowá esses insetos começaram a habitar a terra desde então (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

De maneira semelhante, os grupos das *taravé* (barata, Blattodea, Blattaria), dos *kyju* (grilo, Orthoptera, Gryllidae), besouros escaravelho *karavú* (Coleoptera, Scarabaeidae) também são relatados a partir da memória do mestre kaiowá sob a perspectiva da origem:

Os insetos para os Kaiowá já existem há milênios de anos. As famílias de insetos mais antigos já habitavam o mundo da Terra, como as *taravé* (baratas) e os *kyju* (grilos). Esses *vixó'i* (insetos) foram a nossa mãe *Ñande Sy* que criou para as aves da noite se alimentar, como por exemplo a coruja. Outro bem antigo é os *karavú* (escaravelho), que no conhecimento tradicional kaiowá habita dois mundos, aqui na Terra e no Céu (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

O grupo das abelhas, vespas e formigas (Hymenoptera) é apresentado como um dos grupos de insetos de maior relevância devido à associação a rituais espirituais ou xamânicos. A grande importância desses insetos na dinâmica da vida kaiowá inclui sua presença nos rituais:

Muitos desses insetos eram usados antigamente na prática da magia ou feitiçaria, que é chamada pelos Kaiowá *mohã'y* (feitiço). Os *aguara kavy* (vespa) é um bem usado para isso. Antigamente era comum usar elas

na prática de rituais, mas somente a rezadora e o rezador que é chamado como *Ñande Sy* ou *Ñande Ru* pode fazer essa prática. Então no tempo da grande floresta *Ka'aguy rusu*, o povo Kaiowá era como nômade. Como era livre morava aqui e depois se mudava para outro local, e neste tempo era comum os *Ñande Ru* praticar esses rituais. Os rezadores usavam os insetos que são agressivos como *mamanga* (mamangava) ou *aguara kavy* (vespa). Uma ferroada desses insetos nos rituais kaiowá podia levar até a morte e quando isso acontecia os Kaiowá chamavam de *piraguái* (quando se torna incurável). Para reverter o *piraguái*, o rezador precisava fazer o *mbopirou* (desfeito). Aí o rezador coletava o inseto vivo, rezava e mandava o inseto ferroar aquela pessoa com o *piraguái*. Se tudo ocorresse bem, a pessoa era localizada e a magia eliminada, se não ocorresse bem e o inseto não conseguisse encontrar a pessoa atingida pelo mal, precisava procurar outro rezador que teria reza específica para inverter o que foi feito (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Todos os mestres tradicionais Kaiowá conhecem esta história, estas magias, que foram praticadas pelos ancestrais rezadores, que possuíam grande sabedoria. Esses *Ñande Ru* usavam nos rituais muitos insetos que causavam nas pessoas febre alta, ataque no coração ou parada cerebral. Mesmo assim, as pessoas atingidas eram salvas pelos xamãs mais poderosos. Esses grandes e poderosos *Ñande Ru* (xamãs) usavam outros insetos e até cobras e assim conseguiam reverter o mal causado por esses *mohãý* (feitiço). Esses rezadores que conseguiam reverter o *mohãý* eram os mais respeitados nas comunidades (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Os Kaiowá atualmente não praticam mais esse tipo de magia. A história que os mestres contam e que são verdadeiras aconteceu há milênios e hoje não existe mais essas magias que fazem mal para seus patrícios. Isso porque essas pessoas que praticavam o mal eram punidas pelo *Tupã* (Deus do trovão) e quando essas pessoas morriam sua alma ficava na terra por causa da *jejavy* (maldade) que fez. Então nesse caso o *Tupã* é chamado para eliminar a alma dessas pessoas da terra e assim nunca mais podem reviver (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Sobre as rezas é bem importante falar e assim preciso explicar melhor. Tem dois tipos de reza. O primeiro é o *ñembo'e* que é a reza para aliviar o espírito de todos. Para os Kaiowá existem dois pássaros em cada pessoa, desde o seu nascimento e por isso que para as crianças é obrigatório fazer o batismo para que possam ser

libertadas na terra e trazer felicidade para si mesmo. Quando a criança adoece os rezadores sempre falam *iguyrá onhemondyi* (pássaro que está na criança se assustou), e nesse caso entra a segunda reza que é o *ñevanga*, que é a reza para curar a pessoas ou trazer a felicidade para as pessoas que a perderam no seu corpo espiritualmente (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Então na Terra Indígena de Panambizinho atualmente poucos rezadores ainda praticam as rezas, mas algumas ainda são praticadas como a *mitã ngarai* (batismo das crianças), o *avati morotì ngarai* (batismo de milho branco) e a *mba'asy rehõvaiti* (reza contra doenças). Uma outra reza bastante praticada pelos Kaiowá de Panambizinho é quando tem muita cobra ao redor das casas. Aí os rezadores são chamados para o local para convocar o dono das cobras, que se chama *kunhambia*, para retirar elas dali. Quero dizer que hoje os xamãs da aldeia só praticam rezas do bem, curando as pessoas, as crianças ou adultos e até quando as pessoas estão com depressão (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Hoje os insetos ainda são usados pelo nosso conhecimento tradicional. Um exemplo é a *aguara kavy* (vespa) que é usada na prática da caça, sendo dada para os cachorros comerem no meio da carne. Essa prática é usada para o cachorro ser excelente caçador que nem a vespa caçadora (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Aspectos biológicos dos insetos na perspectiva do conhecimento tradicional Kaiowá

As narrativas sobre o conhecimento tradicional entomológico kaiowá abarcam uma amplitude de temas que vão desde a evolução, a taxonomia e a ecologia, perpassando o manejo e controle e incluindo aspectos da entomofagia e entomoterapia. Sobre os aspectos evolutivos o relato apresentado pelo mestre é extremamente interessante, pois é possível reconhecer horizontes de diálogos com as ciências como a biologia e a geografia, de forma que a memória biocultural associa a evolução com fatores de mudanças socioambientais, territoriais e alterações climáticas.

Para o conhecimento tradicional dos Kaiowá de Panambizinho, os insetos foram evoluindo a partir das orientações de Deus Sol *Pa'í Kwará*, de acordo com as mudanças no clima e na temperatura do ambiente onde cada *vixo'í* habitava. Conforme ia mudando o clima, os *vixo'í* iam se modificando e evoluindo (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Em relação á taxonomia, primeiramente é preciso pontuar que os *vixo'i* não se referem apenas aos Insecta (Hexapoda), de forma que o grupo dos *vixo'i* abriga também aracnídeos, como as aranhas (Arachnida, Araneae) e os carrapatos (Arachnida, Ixodida) e anelídeos como as minhocas (Annelida). Foram citadas 52 etnoespécies de insetos, descritas na Tabela 1.

Tabela 1 – Insetos citados pelo mestre e pela mestra tradicional Kaiowá durante a entrevista semiestruturada com a utilização dos cartões visuais

Classificação biológica	Língua kaiowá	Língua portuguesa
Blattodea, Blattaria	<i>Tarave</i>	barata
Coleoptera	<i>Karavu</i>	Besouro
Coleoptera, Curculionidae, <i>Sitophilus granarius</i> (L.)	<i>Tĩ gua'ã</i>	gorgulho (caruncho)
Coleoptera, Elateroidea	<i>Guarãnhylvêi</i>	vaga lume
Coleoptera, Curculionidae, <i>Rhynchophorus palmarum</i> Linnaeus	<i>Mbuku</i>	broca do coqueiro
Dermaptera	<i>Ytavia</i>	tesourinha
Diptera, Calliphoridae	<i>Mberu Hovy</i>	mosca varejeiras
Diptera, Culicidae, <i>Aedes aegypti</i> (L.)	<i>Kyraxã</i>	mosquito da dengue
Diptera, Cuterebridae, <i>Dermatobia hominis</i> L.	<i>Mberu anhay</i>	mosca do berne
Diptera, Muscidae	<i>Mberu</i>	mosca
Diptera, Muscidae	<i>Mberu ragwe</i>	mosca doméstica
Diptera, Ulidiidae	<i>Mberu pe</i>	mosca do milho
Diptera, Simuliidae	<i>Mbarigui</i>	borrachudo
Diptera, Tabanidae	<i>Mbutuvy</i>	mutuca
Ephemeroptera	<i>Nhyvyrakwã</i>	efemérides
Hemiptera, Aphidoidea	<i>Ape ape mirim</i>	pulgão
Hemiptera, Auchenorrhyncha, Cicadoidea	<i>Nhakyraã</i>	cigarra
Hemiptera, Auchenorrhyncha	<i>Yvyra nherykytiy</i>	cigarrinha

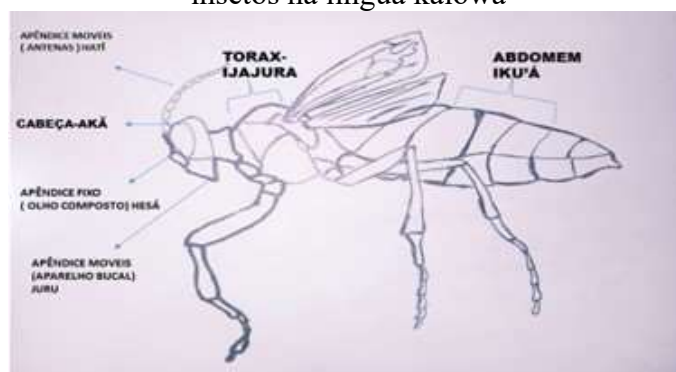
Hemiptera, Heteroptera	<i>Tambejua</i>	percevejo
Hemiptera, Reduviidae, <i>Triatoma</i> spp.	<i>Tambejua guasu</i>	barbeiro
Hymenoptera, Apidae, <i>Apis mellifera</i> L.	<i>Eiropa</i>	abelha europeia
Hymenoptera, Apidae, <i>Bombus</i> spp.	<i>Mangaga</i>	mangagava
Hymenoptera, Apidae, <i>Melipona quadrifasciata</i> Lepeletier	<i>Jateí guasu</i>	mandaçaia
Hymenoptera, Apidae, <i>Paratrigona subnuda</i> (Moure)	<i>Yveyí</i>	jataí da terra
Hymenoptera, Apidae, <i>Oxytrigona tataira</i> (Smith)	<i>Eitata</i>	tataíra
Hymenoptera, Apidae, <i>Tetragonisca angustula</i> Latreille	<i>Jateí mirim</i>	jatai
Hymenoptera, Apidae, <i>Trigona spinipes</i> (Fabricius)	<i>Karavosá</i>	arapuá
Hymenoptera, Formicidae, <i>Camponotus</i> spp.	<i>Saramandaia</i>	formiga carpinteira
Hymenoptera, Formicidae, <i>Formica paralugubris</i> Seifert	<i>Kuarekosi</i>	formiga de madeira
Hymenoptera, Formicidae, Myrmicinae, Attini	<i>Ysau</i>	formiga cortadeira
Hymenoptera, Formicidae, Paraponerinae	<i>Tahyrê hũ</i>	tocandira
Hymenoptera, Formicidae <i>Solenopsis invicta</i> Buren	<i>Tahyrê</i>	formiga de fogo
Hymenoptera, Sphecidae	<i>Yvyará</i>	vespa de barro
Hymenoptera, Vespidae	<i>Aguara kavy</i>	vespa
Hymenoptera, Vespidae, <i>Polistes</i> spp.	<i>Kávyxui</i>	vespa de papel
Hymenoptera, Vespidae, Polistinae, <i>Polistes versicolor</i> (Olivier)	<i>Kavyxui</i>	maribondo
Hymenoptera, Vespidae, Pompilidae	<i>Nhandu rupia</i>	vespa caçadora
Isoptera, Termitidae <i>Nasutitermes</i> spp.	<i>Mbiru</i>	cupim arborícola

Isoptera, Termitidae, <i>Syntermes molestus</i> Kupi'i (Burmeister)		cupim do solo
Lepidoptera	<i>Tanambi</i>	borboleta
Mantodea, Tettigonioidea	<i>Karumbé</i>	esperança
Mantodea, Mantidae	<i>Tuku rape kytã</i>	louva-a-deus
Megaloptera	<i>Tuku mbopi</i>	lacreias d'água
Odonata	<i>Kyju tĩ</i>	libélula
Orthoptera, Caelifera	<i>Tukury</i>	gafanhotos
Orthoptera, Grylloidea	<i>Kyju</i>	grilo
Phasmatodea	<i>Gwarivukui</i>	bicho- pau
Phthiraptera	<i>Kyvy</i>	piolho
Plecoptera	<i>Tuku parãrã</i>	plecóptero
Siphonaptera, Pulicidae	<i>Tu guãsu</i>	pulga grande
Siphonaptera, Tungidae	<i>Tũ</i>	pulga
Tricoptera	<i>Tanambi tĩ</i>	curubixá

Fonte: Elaboração própria

Para o mestre tradicional, os kaiowá conhecem a morfologia dos insetos e cada parte do corpo tem um nome específico, onde a cabeça é *akã*; o tórax - *ajura*; o abdômen - *iku'á*; as antenas - *hatĩ* e o aparelho bucal - *juru*, conforme descrito no desenho elaborado pelo entomólogo Kaiowá autor deste estudo (Figura 5):

Figura 5 – Desenho elaborado pelo autor Kaiowá mostrando as partes do corpo dos insetos na língua kaiowá



Fonte: Marildo da Silva Pedro

Os insetos são classificados de acordo com os caracteres morfológicos como a cor, o tamanho corporal, de forma que as asas, a cabeça e as pernas são as estruturas de maior importância taxonômica.

Os Kaiowá classificam os insetos olhando bem para o jeito que eles são. Se olha as cores e o tamanho deles, e principalmente as asas, a cabeça e as pernas. As antenas quase que não faz diferença na hora da classificação. A gente olha mesmo é na asa, cabeça, na perna e no jeito dele (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Em relação aos aspectos ecológicos, mestre João relata sua experiência pessoal a partir da observação do ciclo de vida da *karumbé* (esperança, Mantodea), confirmando a relação íntima estabelecida entre humanos e insetos decorrente da convivência e observação cotidiana:

O ciclo de vida dos insetos para os Kaiowá é bem interessante e nós gostamos de observar os *vixo'í* se desenvolvendo. Os mais velhos são os que mais observam eles e é possível ver que alguns insetos demoram mais para se desenvolver e outros menos. Já tive experiência observando as *karumbé* (esperança). Eu pensava que nos ovos só tinha só um filhote. Certo dia, depois de tanta observação que fiz, me impressionei quando vi que do ovo saíram vários filhotes de *karumbé* (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Outro aspecto ecológico abordado é a interação ecológica da herbivoria, onde insetos das ordens Hemiptera (pulgões e percevejos), Hymenoptera (formiga), Lepidoptera (lagartas) e Orthoptera (gafanhotos) foram relatados em alusão à essa forma de predação:

A maioria dos *vixo'í* se alimentam de plantas, como por exemplo o *apé-apé mirim* (pulgão), a *ysaú* (formiga), os *ysóy* (lagarta), os *tuku karu* (gafanhoto) e os *tambejua* (percevejos) (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Nessa relação ecológica, as formigas *ysau* (saúvas, Formicidae, *Atta* spp.) se destacam em um movimento em que o conhecimento tradicional está conectado aos aspectos biológicos, ecológicos, espirituais e territoriais. Outro ponto fundamental é a crítica ao desmatamento ocasionado pelas fronteiras coloniais que dizimou a floresta presente na região e alterou profundamente os sistemas socioecológicos locais e os territórios de vida:

Outro *vixo'í* importante que come muito as plantas é a saúva que na língua kaiowá é *ysau*. As crianças, desde pequenas, já sabem identificar esses insetos, porque uma vez que a saúva devora um pé de mandioca, a raiz

não vai cozinhar bem e, por isso, pelo costume tradicional, é comum ver as crianças comentando sobre os pés atacados pela *ysau* com os outros Kaiowá. A *ysau* ataca também outras plantas, mas nem sempre foi assim. Foram os *karaí* que fizeram elas aparecer de monte, igual quando eles trouxeram as *eiropa* (abelhas europeias). Antigamente quando tinha a *Ka'aguy rusu*, a grande floresta, não era comum de ver as formigas atacarem as plantas das *kokuê* (roças tradicionais). Depois do desmatamento feito pelos colonos e com a chegada do plantio dos *karai*, essa formiga virou praga e começou a atacar as plantas, como a *mandí'ó* (mandioca), o *avati* (milho), o *kumanda* (feijão) a *jety* (batata-doce), a *anda'i* (abóbora) e algumas outras espécies de plantas que os Kaiowá costumam ter no seu quintal, como as mudas das plantas nativas, como o *seyro* (cedro), os ingás e todas as árvores que são frutíferas (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

Em relação à herbivoria, dois grupos de insetos são relevantes devido ao hábito alimentar herbívoro, os *tuku karu* (gafanhoto, Orthoptera) e as *ysoy karu* (lagartas de borboletas, Lepidoptera). Esses grupos de insetos se destacam pela voracidade ao se alimentarem das plantas:

Tuku karu opyru jave ha'e yvy re houpa umi temity kwery ambue gui (os gafanhotos, quando vem para terra destroem e comem todas as plantas que acharem no seu caminho). *Ysoy karu upeixa aveí ko'ã ysoy, houpa va'erã umi temity kyrî, há'e kwery niko heta, noimêi peteî-teî. Jeroporahei ramo mante oho jey va'erã hikwai* (a lagarta da borboleta é muito brava, elas surgem da noite para o dia e se não reza para os donos dela levar embora, elas ficam ali). Esses dois *vixo'i* é temido pelo povo Kaiowá. Quando eles aparecem na roça tradicional, eles não deixam nenhuma semente, e aí acontece *jekaruvai* que significa fome e falta de alimento. Aí o povo Kaiowá era obrigado a sair em busca de novas sementes ou de novo local para morar (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

A relação interespecífica e desarmônica do parasitismo, se mostra como outra relação ecológica expressada através da narrativa do mestre em que a *mberu anhay* (mosca do berne, Diptera, Cuterebridae, *Dermatobia hominis* L.) foi relatada junto a casos específicos ocorridos no *tekoha*. Nesse relato, se expressa a forma de lidar com a infestação pelas larvas dessa mosca:

Tem mosca que é bem ruim e tem alguns casos que já ocorreram também com os Kaiowá. A *mberu anhay* (mosca do berne) é uma delas. Já ocorreram esses fatos aqui no Panambizinho, de gente que foi parar no hospital

depois de ter larva do berne na cabeça. Foi provocado pela *mberu anhay* e segundo os mais velhos, também foi chamado de *ury*. Antigamente matava as larvas com a cinza do fumo para poder então ser retirado a berne do corpo da pessoa (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

O conhecimento tradicional e a memória biocultural dos povos originários expressam múltiplas dimensões das histórias dos insetos pragas, incluindo tipos de danos e picos de infestação, bem como formas específicas de manejo e cuidado com esses fenômenos. É importante notar que muitas práticas utilizadas em sistemas de produção agroecológicos são baseadas nesses conhecimentos e memórias bioculturais adquiridos por meios empíricos e compartilhados através das gerações que resultaram numa grande variedade de técnicas de manejo em cultivos tradicionais adotados pelas sociedades (ALTIERI, 1993).

Esses conhecimentos entomológicos tradicionais podem contribuir no fortalecimento do conhecimento sobre a diversidade de insetos, além de serem largamente utilizados na contextualização das ciências indígenas por meio de experiências praticadas por várias gerações.

O tema que tange aos mecanismos de defesa dos insetos foi bastante representado nas narrativas, de modo que os insetos que mordem, ferroam ou queimam foram revelados em alguns momentos durante os diálogos com a mestra e o mestre tradicional. Nesse aspecto, as ordens Hymenoptera e Lepidoptera foram as que representaram os insetos que são perigosos, na visão do mestre kaiowá, sendo a *kávyxui* (vespa de papel, Hymenoptera, *Polistes* spp.), a *karavosá* (arapuá, Hymenoptera, *Trigona spinipes*), a *eitata* (tataíra, Hymenoptera *Oxytrigona tataira*), a *tahyrê* (Hymenoptera, *Solenopsis invicta*) e a *tataurã* (lagartas de Lepidoptera) os insetos que foram citados:

Para nós Kaiowá, existem *vixo'i* que pode ser perigoso. Uns morde, outros queimam e dão ferroada. É preciso ter cuidado! Por exemplo, a *kávyxui* (vespa de papel) é muito agressiva, tem uma ferroada muito doída e que incha. A *mamangá* (mamangava) também tem uma ferroada bem forte. Tem as arapuás, abelhas que não tem ferrão, mas que mordem e enrolam no cabelo. Por isso os Kaiowá sabem que devem manter os cuidados com ela. A tataíra é outra abelhinha que não tem ferrão, mas que queima. Essa abelha só é encontrada agora somente na floresta nativa e fechada. Mas também tem as lagartas que os Kaiowá chamam de *tataurã*, ou *ysoý-rague*. Essas queimam a pele quando encosta nela e elas são comuns de achar quando os Kaiowá entram na floresta em busca de remédio ou na pescaria. E tem também as *tahyrê* (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

O manejo dos insetos, segundo a mestra e o mestre tradicional, é realizado por meio de técnicas/tecnologias sociais e ancestrais específicas, como o uso de cinzas, pelo controle biológico e através das

ñembo'e (rezas). O uso das cinzas é relatado pelo mestre e pela mestra como forma de controlar as *ysau* (formigas cortadeiras, Attini) e demais insetos herbívoros.

No meu quintal a gente sempre costuma plantar as frutíferas, como pé de manga, pitanga, jabuticabas e laranjas. Também tem plantas medicinais que tem bastante plantado aqui. E tem as plantas da roça tradicional. Quando tem muitos insetos comendo as plantas, como a como a *ysau* (saúva) ou outras formigas eu uso a cinza do fogo, que na língua se chama *tanimbu*. Isso eu aprendi com meus pais e depois continuei praticando com meu o esposo, que faleceu há muito tempo. A cinza do fogo é colocada no buraco dos ninhos das formigas. A cinza não as mata, só vai fazê-las saírem do local da roça ou do quintal. O que acontece é que usando essa técnica as formigas não vão conseguir sentir o cheiro das plantas. E aí, conforme as cinzas vão sendo colocadas todo dia da semana, as formigas não conseguem mais localizar as plantas e por isso elas vão se mudar para longe da roça (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

Para afastar o inseto das roças tradicionais a gente usa a cinza. É só colocar um pouco de cinza onde o inseto está que ele logo sente o cheiro e vai embora. Tive uma experiência sobre isso quando trabalhei na fazenda dos *karaí* e vi que as pessoas usavam o óleo queimado para matar os insetos. Eu não concordo com isso, sei que o óleo estraga e envenena o solo e a água por onde escorre. Por isso eu prefiro usar a técnica do *tanimbu*, colocando as cinzas em cada buraco das formigas cortadeiras. Não envenena o solo e não mata elas. Só faz elas mudar de lugar (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

O controle biológico é mencionado ao explicar a ação das *tahyrê hû* (formigas tocandira, Paraponerinae) sob as *tarave* (baratas, Blattaria). A mestra Mônica Aparecida relata o uso do controle biológico tradicional como forma de controle de insetos nas residências tradicionais, que são cobertas com sapê. Demonstra aspectos importantes sobre o hábito alimentar, o hábito noturno e o comportamento desse grupo de formigas. E finaliza com uma profunda reflexão, apontando o uso do agrotóxico nas lavouras próximas ao *tekoha*, processo que impactou a presença dessas formigas na região:

A casa de sapê dos Kaiowá é atraída pelos diversos insetos, como as baratas. Mas tem outro inseto que é chamado de *tahyrê-hû*, onde o *tahyrê* significa formiga e o *hû* (preta), que no português chama de tocandira. Quando tem muita barata na casa a gente convida as tocandira para virem fazer uma limpeza. Quando era

ka'aguy rusu não existia inseticida para matar os insetos, então o controle era totalmente feito pela natureza. Quando as tocandira chegam na residência dos Kaiowá, elas fazem uma limpeza no local. Então, geralmente, quando elas chegam, as famílias se deslocam para residência de parentes, deixando para as tocandiras resolverem a situação com as baratas. Geralmente as formigas chegam à noite e por isso os Kaiowá sabem que são formigas noturnas. Elas ficam a noite toda e devoram todas as baratas. Quanto maior for a casa mais tempo leva para elas ficarem. No caminho elas podem devorar o que estiver no caminho, como pequenas aves como os pintinhos das galinhas. Se tiver rato no local elas mandam. Depois da limpeza só sobra algumas partes do corpo, como as pernas das baratas. Com a chegada do agrotóxico, atualmente é difícil de achar essa espécie na Terra Indígena de Panambizinho, provavelmente eles foram para outros lugares onde são encontrados a cadeia alimentar deles, como pequenos mamíferos ou outro tipo de insetos (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

A reza é o elemento vital utilizado pelo povo para o manejo dos insetos e é parte fundamental de todo o movimento da vida. Mestre João relata a importância do ritual xamânicos para o manejo e controle das roças tradicionais:

É comum os insetos querer se alimentar das *kokuê* (roça tradicional, principalmente os gafanhotos, que os kaiowá os chamam de *tuku-karu*. Antigamente os Kaiowá os temiam, porque essa praga comia o que tivesse no caminho. Outro inseto que come nas roças é o *ysoy karu*. Eles são larvas que surgem sem explicação e são milhares como gafanhotos. Quando esses insetos chegam na roça nem semente eles deixam para semear novamente e a única forma de eliminar ele é com os xamãs, que tem uma reza forte e o dom espiritual. Essa reza é mais forte que os venenos dos agrotóxicos. Para eliminar esses insetos, antigamente o xamã era convocado para fazer suas rezas no local e o local era privatizado para somente o rezador ou a rezadora ficar. A reza é chamada de *Ñengarai*, a tradução é mais ou menos como a reza de fogo. Essa reza é tão forte que queimava especificamente só esses insetos devoradores e todos que foram atingidos por essa reza ficavam totalmente carbonizados. Essa era a única forma de eliminar esses insetos pragas das roças (Mestre Kaiowá João Aquino, 2020).

É muito importante notar que as narrativas revelam como as relações entre a biodiversidade e o território originário tem como pilar a

tecnologia espiritual (PERALTA, 2022; PEDRO et al., 2022). Acreditamos que a tecnologia espiritual defendida por Anastacio Peralta é fonte vital da ecologia ancestral e da defesa da autonomia territorial para recomposição da vida e para regeneração dos sistemas socioecológicos nos *tekoha* diante do intenso desmatamento, devastação socioambiental e precarização territorial fomentada pelo Estado e pelo agronegócio. Essas relações compõem um dos eixos das imensas contribuições dos conhecimentos e da memória biocultural para a conservação/restabelecimento da biodiversidade, para o fortalecimento da autonomia territorial e para o enfrentamento à crise sistêmica.

O compartilhamento do conhecimento tradicional entomológico Kaiowá

O conhecimento tradicional não é algo estático e acabado, mas é um processo fluído, dinâmico e relacionado às práticas cotidianas e à memória coletiva (Cunha, 2007). Dentro desse contexto de movimento, é que o conhecimento tradicional entomológico Kaiowá é construído e compartilhado entre diferentes gerações.

As crianças Kaiowá identificam e observam conforme os pais orientam. Assim desde cedo elas sabem muitas informações sobre os *vixo'í*. Sabe quais que são perigosos, quais não são, onde eles moram, o que comem. A curiosidade das crianças pelos insetos é tão grande que por isso elas aprendem bem rápido sobre a importâncias desse conhecimento, que é repassado pelos pais e avós para as crianças. Então aprendem a identificar os insetos e lidar com eles no dia a dia, como por exemplo durante as práticas de pescaria e a caça. Nesses momentos, as crianças ficam bem atentas, pois é onde geralmente é comum de achar os insetos perigosos (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

Para a mestra, o povo Kaiowá detém um conhecimento vital e diverso sobre a biodiversidade e o conhecimento entomológico tradicional faz parte dessa riqueza de saberes vinculados à Mãe Terra e ao território. Ressalta ainda, a importância dos insetos na alimentação, no artesanato e na medicina tradicional. Na alimentação as ordens Hymenoptera e Coleoptera foram citadas, de forma que o mel das *jateí guasu* (*Melipona quadrifasciata*) apareceu como fonte alimentar para o povo, além das formigas *ysaú* (saúva). Entre os coleópteros, a larva do besouro *mbuku* (*Rhynchophorus palmarum*) também foi citada como importante recurso alimentar.

Os animais em geral são fonte de alimento e muitos são conhecidos e consumidos na época da *ka'aguy rusu*. A gente comia muitos animais silvestres, peixes e insetos. A parte dos insetos que os Kaiowá consumiam quando tinha a mata era mais o mel da jataí. Essas abelhas não

ferroam e por isso é possível fazer a criação delas nas casas sem ter perigo nenhum. Outra fonte de alimento que é inseto e é importante para nós são as larvas dos *mbuku* (broca do coqueiro). Essas larvas também são usadas na medicina tradicional. Tem também a *ysaú* (saúva) que entra como fonte de alimentos também. Antigamente comia torrado só as partes gordinhas da rainha dessas formigas. Mas somente os mais velhos podem comer, não sendo recomendado para as crianças e para os adolescentes. Hoje, já não são mais consumidos pelos mais velhos (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Para os Kaiowá nem é todo dia que essas abelhas têm seu mel. É preciso saber a época certa de coletar o mel, se não acaba os ninhos delas. A coleta de mel geralmente é no período do começo da primavera e vai até o verão, começa em outubro e vai até dezembro. E quando é coletado o mel tem que ser preservado em alguns litros, não pode pegar tudo (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

No artesanato, o grupo de insetos que se destaca é o das abelhas nativas, de modo que a cera produzida por essas abelhas é usada na confecção de velas, cocar, flechas, *mbaraká* e outros artesanatos, segunda a mestra e o mestre tradicional:

Para os Kaiowá as abelhas nativas são importantes de uso, não somente no uso medicinal, mas também são usados como instrumento artesanal. A cera que é retirada das abelhas nativas se prepara na água quente e faz ela como uma massinha escolar. Depois do preparo é guardada e a cera preparada fica dura e somente com fogo ela fica mole de novo. Os Kaiowá deram o nome de *iraity*. Essa massinha geralmente é usada para colar cocar, flechas e outros tipos de artesanato (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

A cera é extraída dos ninhos dessas abelhas sem ferrão, é muito usada no artesanato. A cera que essas abelhas produzem no seu ninho é valiosa e para nós Kaiowá ela é importante, sendo usada dentro de casa para produção de velas. No artesanato, a cera é usada para fazer colar, *mbaraka* (porunga), flechas e *jegwaka* (cocar). Isso porque ela é um material muito resistente e cola muito bem os artesanatos (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Para a entomoterapia kaiowá, na relação dos insetos medicinais e terapêuticos, as abelhas sem ferrão (Hymenoptera) merecem destaque. Mestre João relata a importância dessas abelhas no tratamento da tuberculose, onde a *jateí guasu* (mandaçaia, *Melipona quadrifasciata*) e a

karavosá (arapuá, *Trigona spinipes*) são citadas a partir do uso entomoterapêutico. O mel das abelhas sem ferrão também é usado para curar a dor nos olhos, das crianças e adultos, e no tratamento das feridas dos lábios das crianças recém-nascidas. O mel produzido pelas arapuás é um excelente xarope para curar tosse.

Na medicina tradicional, o óleo extraído das larvas *mbuku* do coleóptero broca do coqueiro (*Rhynchophorus palmarum*) é citada como sendo usada na cura de feridas na pele em Panambizinho:

A tuberculose, na língua, é conhecido como *ju'u-puku*. Quando uma pessoa afetada não se trata pode morrer. E antigamente não tinha hospital como atualmente. A única forma de curar saúde e salvar vida da pessoa era usando as abelhas nativas, que também é conhecido como as abelhas sem ferrão. Elas também curam as feridas da boca de criança que acabou de nascer e a dor nos olhos de crianças e de adultos também. Outra abelha nativa que é usada na nossa medicina tradicional é a abelha *karavosá* (arapuá). Essa abelha quase não tem mel e seu ninho é como uma cachopa, que fica bem no topo árvores. Elas são agressivas e ficam grudando nos cabelos das pessoas. O mel dessas abelhas não é muito, ela produz bem pouco, mas é bom para tosse causada pela gripe ou pela tuberculose. O gosto desse mel é bem diferente das outras abelhas e é usado para fazer remédio tradicional. Para o uso do mel é necessário preparar com a água, deixando-o no ponto de gosto certo, como das outras abelhas. Com isso era servido como um xarope. Um xarope tradicional dos Kaiowá de Panambizinho. Outro inseto usado na medicina Kaiowá é o *mbuku*. As larvas são usadas para curar a pele do povo Kaiowá, que usa o óleo preparado das larvas desses insetos para passar e curar a pele machucada (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Um estudo conduzido pela pesquisadora Guarani-Kaiowá Kellen Vilharva et al. (2021) reafirmou a importância da medicina tradicional através da perspectiva orientada pelo diálogo entre as Ciências Indígenas e a Ciência não-indígena. Nessa pesquisa a autora constrói uma metodologia situada no diálogo entre as Ciências através da escuta profunda de uma anciã de seu povo e território ancestral aliada e estudos e análises biológicas. A pesquisa em laboratório destacou o potencial curativo do óleo extraído das larvas do besouro *Rhynchophorus palmarum* para tratar e curar feridas cutâneas e doenças respiratórias, corroborando o uso seguro do óleo na medicina tradicional Guarani-Kaiowá. O estudo ressalta ainda a relação intrínseca entre os insetos, a biodiversidade e o território através das narrativas e memórias de mestras e mestres tradicionais que compartilharam reflexões sobre a realidade contemporânea.

Estudos de outras e outros pesquisadoras/es Kaiowá e Guaraní como Martins et al. (2020), Benites et al. (2021), Pavão (2021) expressam também os impactos territoriais e socioambientais ocasionadas pelo agronegócio e a face da violência estatal-empresarial. Nas narrativas de uma anciã e um ancião do *tekoha* Panambizinho são ressaltados os impactos do processo histórico de expropriação e das novas ofensivas do agronegócio para a autonomia alimentar e nutricional, na medicina tradicional e em toda a relação com antiga floresta, densa outrora, e que agora se encontra quase que inexistente, fragmentado vínculos socioespaciais e cosmopolíticos

As abelhas sem ferrão são encontradas somente nas matas fechadas e os mais velhos contam que não é fácil achar elas no meio da floresta. É preciso acordar cedo para ir em busca, porque geralmente elas saem cedo para coletar o pólen, porque depois que o sol ficar mais alto é muito difícil identificar os ninhos, e geralmente todos tipo de insetos já começam a voar e isso dificulta a busca. Só que hoje, sem a mata, ficou muito mais difícil de encontrar elas e aí não se usa mais tanto elas como remédio (Mestre Kaiowá João Aquino, 2021).

Como falei, muitas coisas mudaram e as mudanças chegaram até na parte da alimentação dos povos indígenas. Então, o que quero dizer é que na Terra Indígena Panambizinho existe muito conhecimento tradicional sobre os insetos, mas com a perda da mata nativa muitos insetos não são encontrados mais, principalmente aqueles que fazem parte da nossa alimentação. O mel por exemplo já não se come mais, porque as abelhas nativas estão desaparecendo e as poucas que sobraram sofrem ainda com as queimadas que só aumentam a cada ano (Mestra Kaiowá Mônica Aparecida, 2021).

Diante da violência e terrorismo estatal-agroempresarial, os Kaiowá cultivam os movimentos de resistência com ações coletivas destinadas ao fortalecimento de sua autonomia e autodeterminação política-territorial, bem como ações comunitárias que buscam recompor os sistemas socioecológicos tradicionais nos *tekoha*. Esse movimento organizado é semeado pela memória viva das retomadas dos territórios ancestrais com novas formas de se existir e resistir por meio da luta ancestral que aponta caminhos possíveis para o enfrentamento radical ao colapso sistêmico.

Considerações finais

A caminhada conjunta com os povos originários e a pesquisa colaborativa com pesquisadoras/es indígenas, possibilitam o fortalecimento de horizontes de luta e de alianças frente aos problemas

relacionados à perda da biodiversidade, aos processos de desterro e aos consequentes efeitos associados à fragilidade/vulnerabilidade dos sistemas socioecológicos em diversos territórios.

As ciências originárias são vitais para o enfrentamento radical ao colapso ambiental decorrente do predatismo neoliberal, que na contemporaneidade tem a face mortífera do neoextrativismo. Acreditamos que só há outros horizontes junto ao aprendizado com os saberes e lutas anticoloniais dos povos originários, junto aos outros mundos possíveis que estão em pé luta pela vida há mais de cinco séculos.

Este foi o primeiro estudo sobre a importância dos vínculos entre cosmologia, biodiversidade e território sob a perspectiva da relação com os *vixó'i* realizada junto ao povo Kaiowá e voltada também a discutir os processos de fortalecimento dos conhecimentos tradicionais no *tekoha* Panambizinho onde a pesquisa foi construída, contribuindo com o levantamento de dados entomológicos e bioculturais nesse *tekoha*. É uma análise, sob o ponto de vista da conservação biocultural e da autodeterminação política-territorial, em uma pesquisa guiada por um pesquisador kaiowá junto à sua comunidade, a fim de refletir conjuntamente sobre a relação que esse povo constrói com os seres denominados *vixó'i*.

O povo Kaiowá e seus conhecimentos tradicionais entomológicos caracterizam-se como um conjunto de saberes que contribuem para novas metodologias e abordagens teóricas/práticas multidisciplinares, para o campo da conservação da biodiversidade, para processos de recomposição ecológica e para o fortalecimento da autonomia territorial.

A compreensão dos processos de violência colonial e estatal-agroempresarial que feriram/ferem gravemente a sociobiodiversidade e os territórios, bem como dos processos de resistência anticolonial dos povos é fundamental para construir estratégias e ações coletivas voltadas à restauração/conservação de sistemas socioecológicos e à autonomia territorial. A semeadura deste trabalho entre um pesquisador kaiowá e pesquisadoras/es não-indígenas se soma à essa caminhada ancestral em defesa da vida, do território, da autonomia e da sociobiodiversidade.

Referências bibliográficas

ALBERT, Bruce. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos-Revista de Antropologia**, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.

ALTIERI, Miguel A. Ethnoscience and biodiversity: key elements in the design of sustainable pest management systems for small farmers in developing countries. **Agriculture, Ecosystems & Environment**, v. 46, n. 1-4, p. 257-272, 1993.

ATY GUASU. Carta emergencial dos Conselhos Guarani e Kaiowá frente a pandemia Covid 19. 2020. Disponível em: < <https://www.salsa-tipiti.org/wp-content/uploads/2020/05/CARTA-EMERGENCIAL-DOS-CONSELHOS-GUARANI-E-KAIOWA%CC%81-FRENTE-A-PANDEMIA-DO-COVID-19-2.pdf> >. Acesso em: 20/12/2020

BARNOSKY, Anthony D. et al. Has the Earth’s sixth mass extinction already arrived?. **Nature**, v. 471, n. 7336, p. 51-57, 2011.

BENITES, Eliel; MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura Jane. Territorialidades originárias e a cosmologia Kaiowá e Guarani: auto-organização contra o agronegócio, os crimes socioambientais e a pandemia. **Espaço Ameríndio**, v. 15, n. 2, p. 38-38, 2021.

BIOCCA, Mercedes. Introducción: zonas de sacrificio. Neo-extractivismo y pueblos indígenas en la era post-neoliberal. **Etnografías Contemporáneas**, v. 6, n. 11, 2020.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Panambizinho: lugar de cantos, danças, rezas e rituais Kaiowá**. Editora Karywa, 2017.

CHESNAIS, François. **A finança mundializada: raízes sociais e políticas, configuração, consequências**. Boitempo: São Paulo, Brasil, 2005.

CORREA XAKRIABÁ, Célia Nunes. O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. 2018. **Dissertação** (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais - MESPT), Brasília: Universidade de Brasília.

CUNHA, Manuela Carneiro. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Revista de Estudos Avançados**, n. 13, p. 147-163, 1999.

DELGADO, Guilherme Costa. **Do capital financeiro na agricultura à economia do agronegócio: mudanças cíclicas em meio século [1965-2012]**. Editora da UFRGS, 2012.

DE SOUZA SANTOS, Anderson; AMADO, Luiz Henrique Eloy; PASCA, Dan. “É muita terra pra pouco índio”? Ou muita terra na mão de poucos? Conflitos fundiários no

Mato Grosso do Sul. Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2022/08/prov0384.pdf>

DIEGUES, Antonio Carlos. Conhecimentos, práticas tradicionais e a etnoconservação da natureza. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 50, 2019.

FA, Julia E.; WATSON, James em; LEIPER, Ian; POTAPOV, Peter; EVANS, Tom D; BURGESS, Neil D; MOLNÁR, Zsolt; FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, Álvaro; DUNCAN, Tom; WANG, Stephanie; AUSTIN, Beau J; JONAS, Harry; ROBINSON, Cathy J; MALMER, Pernilla; ZANDER, Kerstin K; JACKSON, Micha V; ELLIS, Erle; BRONDIZIO, Eduardo S; GARNETT, Stephen T. Importance of Indigenous Peoples' lands for the conservation of Intact Forest Landscapes. **Frontiers in Ecology and the Environment**, v. 18, n. 3, p. 135-140, 2020.

FALS-BORDA, O. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Siglo del Hombre Editores, Clacso, 2009.

FONTES, Virgínia. Capitalismo, crises e conjuntura. **Serviço Social & Sociedade**, p. 409-425, 2017.

GARNETT, Stephen T. et al. A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. **Nature Sustainability**, v. 1, n. 7, p. 369-374, 2018.

GUDYNAS, Eduardo et al. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. **Extractivismo, política y sociedad**, v. 187, p. 187-225, 2009.

HARVEY, David. **La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural**. Buenos aires: Amorrortu editores, 2004

JOCHUM, Malte et al. The results of biodiversity–ecosystem functioning experiments are realistic. **Nature ecology & evolution**, v. 4, n. 11, p. 1485-1494, 2020.

LEFF, Enrique. Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

LAMOSO, Lisandra Pereira. Reprimarização no território brasileiro. Espaço e Economia. **Revista brasileira de geografia econômica**, n. 19, 2020.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. Crisis ecológica, conflictos socioambientales y orden neocolonial: Las paradojas de NuestraAmérica en las fronteras del extractivismo. **Revista Brasileira de Estudos Latino-americanos**, v. 3, n. 1, p. 118-155, 2013.

MACIEL, Nely Aparecida. História dos Kaiowa da Aldeia Panambizinho da década de 1920 aos dias atuais. 2005. **Dissertação** (Mestrado em História). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

MARTINS, Elemir S.; MONFORT, Gislaine C.; GISLOTI, Laura J. Conhecimentos indígenas, autonomias e lutas anticoloniais Kaiowá e Guaraní contra a necropolítica e o agronegócio. **Revista Terra sem amos**. Ano, v. 1, p. 05-12, 2020.

MCKAY, Ben M. Agrarian extractivism in Bolivia. **World Development**, v. 97, p. 199-211, 2017.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Os novos rumos da história oral: o caso brasileiro. **Revista de história**, n. 155, p. 191-203, 2006.

MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura Jane. A retomada epistemológica kaiowá e guarani: ciências indígenas, autonomias e lutas territoriais como eixos políticos. **Inter-Acao**, v. 47, n. 1, 2022.

MONTALVA, José et al. The giant bumble bee (*Bombus dahlbomii*) in mapuche cosmovision. **Ethnoentomology**, v. 4, p. 1-11, 2020.

NORIEGA, Jorge Ari et al. Research trends in ecosystem services provided by insects. **Basic and Applied Ecology**, v. 26, p. 8-23, 2018.

SILVA NOVATO, Thiago; SOLDATI, Gustavo Taboada; LOPES, Juliane. The agroecology power: how the environmental representation and management of leafcutting ants by peasants from Assentamento Dênis Gonçalves can be transformed. **Ethnobiology and Conservation**, v. 9, 2020.

OLIVEIRA, Adão Francisco de; FERREIRA, Rogério Castro; BARREIRA, Celene Cunha Monteiro Antunes. Contornos da fronteira capitalista no século XXI: um olhar sobre o Cerrado e a Amazônia. **Revista Caminhos de Geografia**, p. 76-88, 2020.

PAYNE, Charlotte LR; VAN ITTERBEECK, Joost. Ecosystem services from edible insects in agricultural systems: A review. **Insects**, v. 8, n. 1, p. 24, 2017.

PAVÃO, Sônia et al. Plantas medicinais dos povos Kaiowá e Guaraní como possível prática complementar no enfrentamento dos sintomas da COVID-19: conhecimento tradicional como arma contra a pandemia. **Revista Brasileira de Agroecologia**, v. 1, n. 4, p.04-17, 2020.

PAVÃO, Sônia et al. Flora medicinal Guaraní e Kaiowá: conhecimento tradicional como forma de resistência. **Espaço Ameríndio**, v. 15, n. 1, p. 160-160, 2021.

PAVÃO, Sonia. Conhecimentos Tradicionais Guaraní e Kaiowá como fontes de autonomia, sustentabilidade e resistência. 2021. **Dissertação** (Mestrado em Educação e Territorialidade). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

PEDRO, Marildo da Silva. Floresta, animais e insetos: conhecimentos tradicionais do povo Kaiowá no Tekoha Panambizinho, Dourados, Mato Grosso do Sul. 2021. **Dissertação** (Mestrado em Entomologia e Conservação da Biodiversidade). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

PEDRO, Marildo da Silva; MONFORT, Gislaine; GISLOTI, Laura Jane. Mymba ka'aguy ha tey'i rembikwa'a: as relações entre o povo kaiowá e os animais. **Etnobiología**, v. 20, n. 1, p. 116-141, 2022.

PERALTA, Anastácio Peralta. Tecnologias espirituais: reza, roça e sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani. **Dissertação** (Mestrado em Educação e Territorialidade). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2022.

PORTO-GONÇALVES, Carlos. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Editora Record, 2006.

POSEY, Darrell Addison. **Etnobiologia, teoria e prática**. In: **Suma Etnológica Brasileira**. Vol. 1. Etnobiologia. (D. Ribeiro, ed.), Petrópolis: Vozes/Finep, 1987

SÁNCHEZ-BAYO, Francisco; WYCKHUYS, Kris AG. Worldwide decline of the entomofauna: A review of its drivers. **Biological conservation**, v. 232, p. 8-27, 2019.

SANTOS, Roberto S. Estado, políticas públicas e agronegócio na Amazônia Legal: uma análise a partir dos conflitos socioterritoriais. **Ciência Geográfica**, v. XXIV, p. 1398-1417, 2020.

SASSEN, Saskia. Land grabs today: Feeding the disassembling of national territory. In: **Land Grabbing and Global Governance**. Routledge, p. 25-46, 2016

SAUER, Sérgio; BORRAS JR, Saturnino (Jun). 'Land Grabbing' e 'Green Grabbing': uma leitura da 'corrida na produção acadêmica' sobre a apropriação global de terras. **Campo-Território: revista de geografia agrária**, v. 11, n. 23, p. 6-42, 2016

SVAMPA, Maristella; ANTONELLI, Mirta A. **Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales**, p. 1-319, 2009.

SVAMPA, Maristella Noemi. **Consenso de los Commodities y lenguajes de aloración en América Latina**. 2013.

TIEPOLO, Liliani Marília. A inquietude da mata atlântica: reflexões sobre a política do abandono em uma terra cobiçada. **Guaju**, v. 1, n. 2, p. 96-109, 2015.

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. **Tese** (Doutorado em Antropologia Social) São Paulo: Universidade de São Paulo.

VILHARVA, Kellen Natalice. *Rhynchophorus palmarum* Linnaeus (Coleoptera, Curculionidae): etnoconhecimento Guarani-Kaiowá e atividades farmacológicas. 2020. **Dissertação** (Mestrado em m Biologia Geral/Bioprospecção). Dourados: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

VILHARVA, Kellen Natalice et al. *Rhynchophorus palmarum* (Linnaeus, 1758)(Coleoptera: Curculionidae): Guarani-Kaiowá indigenous knowledge and pharmacological activities. **Plos one**, v. 16, n. 4, p. e0249919, 2021.

WILSON, Robert J.; FOX, Richard. Insect responses to global change offer signposts for biodiversity and conservation. **Ecological Entomology**, v. 46, n. 4, p. 699-717, 2021.

Recebido em: 01/04/2023 * Aprovado em: 03/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

EDUCAÇÃO DO CAMPO E ALDEAMENTO CURRICULAR: OUTRA UNIVERSIDADE É POSSÍVEL?¹

FRANCISCA MARLI RODRIGUES DE ANDRADE²

UFF, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-6450-5911>

RESUMO: *No Brasil, as tensões presentes na escalada da violência política, com forte crescimento dos números de assassinatos de ambientalistas e dos povos indígenas, colocam em evidência os projetos de sociedade em disputa. Por um lado, tais tensões destacam o pensamento educacional difundido nas intuições educativas e, assim, as identidades que foram/estão sendo forjadas nesses espaços. Por outro, essas tensões ressaltam a colonialidade e o capitalismo que, como origem e alimento da engenharia do racismo, instauram a morte e a destruição. Nesse sentido, o presente texto – apresentado no formato de conferência – discute o racismo, fortemente instalado nas universidades brasileiras, que compõe a disputa epistêmica da narrativa da exclusão e da libertação. Na pauta da exclusão, o texto propõe reflexões político-analíticas para pensarmos os povos indígenas na universidade, não apenas no campo das disputas físicas; mas, também, no campo epistêmico para questionarmos as marcas da colonização e do racismo estrutural. Por sua vez, enquanto narrativa de libertação, o texto apresenta as potencialidades da Educação do Campo enquanto uma, das muitas possibilidades, de transgressão e subversão das lógicas racista, genocida e ecocida, presentes no pensamento educacional brasileiro.*

PALAVRAS-CHAVE: *Aldeamento curricular, universidade, educação do campo.*

ABSTRACT: *In Brazil, the tensions present in the escalation of political violence, with a strong increase in the number of murders of environmentalists and indigenous peoples, highlight the projects of society in dispute. On the one hand, such tensions highlight the educational thought disseminated in educational intuitions and, thus, the identities that were/are being forged in these spaces. On the other hand, these tensions emphasize coloniality and capitalism which, as the origin and nourishment of the engineering of racism, establish death and destruction. In this sense, the present text – presented in a conference format – discusses racism, strongly installed in Brazilian universities, which makes up the epistemic dispute of the narrative of exclusion and liberation. On the agenda of exclusion, the text proposes political-analytic reflections to think about indigenous peoples in the university, not only in the field of physical disputes; but also in the epistemic field to question the marks of colonization and structural racism. In turn, as a narrative of liberation, the text presents the potential of Rural Education as one of the many possibilities of transgression and subversion of racist, genocidal and ecocidal logics present in Brazilian educational thought.*

KEYWORDS: *Curricular aldeamento, university, rural education.*

¹ Conferência proferida no XV Seminário Internacional de Desenvolvimento Rural Sustentável, Cooperativismo e Economia Solidária – SICOOPES e na VI Feira de Ciência, Tecnologia e Inovação Social da Amazônia Paraense – FECITIS, realizada no período de 23 a 26 de agosto de 2022.

² Professora Adjunta na área de Saúde e Meio Ambiente, vinculada ao curso Interdisciplinar em Educação do Campo - Departamento de Ciências Humanas da Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino da UFF (PPGEEn/UFF). E-mail: marli_andrade@id.uff.br

Introdução

Gostaria de iniciar a minha fala não apenas agradecendo pelo espaço de acolhida da temática da minha conferência, mas, acima de tudo, reconhecendo a importância que esse evento imprime ao projetar espaços de luta para confrontarmos o cenário atual – econômico, político e ambiental – tão controverso que se instaurou no Brasil nos últimos anos. Essa controvérsia é ainda mais latente para algumas minorias políticas, historicamente vulnerabilizadas e ultrajadas nos seus direitos fundamentais. Isso tem me levado a pensar e a construir reflexões político-analíticas sobre a questão indígena no Brasil e na América Latina. Essa construção está sendo elaborada, de forma mais explícita, na minha vida acadêmica, a partir das minhas experiências e aproximações com o movimento indígena e indigenista, iniciadas no Brasil e no Paraguai no ano de 2007 e, posteriormente, ampliadas no Equador no ano de 2015. De igual maneira, essas reflexões político-analíticas tornaram-se mais contundentes a partir do ano de 2016, com a minha atuação docente junto à Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo³ da Universidade Federal Fluminense (UFF) e com a minha participação no Projeto Encontro de Saberes da UFF⁴.

Dito essas palavras iniciais, para não perdermos de vista, gostaria de pontuar que os povos indígenas são os habitantes originários do território brasileiro, já estavam aqui antes da chegada dos europeus, no final do século XV. De acordo com o último censo demográfico, 817.963 mil indígenas vivem no território nacional, os quais formam parte das 305 etnias e falam 274 línguas (IBGE, 2012). Contudo, em função de todas as violências e violações que foram impostas pela colonialidade – não apenas no Brasil – os povos indígenas encontram-se no limite da existência. Quando falo de *limite da existência* gostaria de focalizar a atenção em três pontos fundamentais: o racismo, o genocídio e o ecocídio. Esses três pontos estão interligados, sendo temas que causam desesperança para nós que, de alguma maneira, temos assumido o indigenismo e o ambientalismo como pautas de vida.

No contexto atual de ecocídio, de racismo e de genocídio indígena, defendo que a academia não pode continuar silenciando essas

³ A Licenciatura Interdisciplinar em Educação do Campo, que tem a Universidade Federal Fluminense (UFF) como sua entidade mantenedora, iniciou as suas atividades em março de 2015, por meio da decisão 092/2015 do Conselho Universitário da UFF, no uso de suas atribuições estatutárias e regimentais, conforme constante no processo nº 23069.001905/2015-01. No referido processo consta que a UFF, no ano de 2014, concorreu ao Edital de Seleção nº 02/2012, de 31/08/2012 – proposto pela Secretaria de Educação Superior (SESU)/Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica (SETEC)/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI)/Ministério da Educação (MEC) – para as Instituições Públicas de Educação Superior (IES) apresentarem projetos de Cursos de Licenciatura em Educação do Campo, com a finalidade de formar professores da educação básica para as escolas situadas nas áreas rurais na modalidade presencial.

⁴ No ano de 2016, um grupo de docentes, vinculados a diferentes faculdades e institutos da Universidade Federal Fluminense (UFF), desenvolveu uma série de ações curriculares antirracistas, inclusivas das populações tradicionais. Essas ações levaram à consolidação de grupo Encontro de Saberes na UFF, o qual se constitui enquanto projeto interinstitucional que tem como objetivo a inclusão de mestres das artes e ofícios dos saberes tradicionais, como professores colaboradores, em atividades de ensino na universidade (FONSECA *et al.*, 2017).

problemáticas. Ao contrário, a academia deve estar a serviço da denúncia de todos os tipos de violências e violações de direitos. Mas, também, deve construir pontes que possam ajudar na restauração da identidade do povo brasileiro, entendendo a nossa origem como ponto de partida para refundar uma sociedade mais inclusiva, plural e intercultural. Por essa razão, a proposta dessa conferência é colocar em debate algumas questões fundamentais para refletirmos, coletivamente, sobre a pauta indígena no Brasil e o papel das universidades. E, a partir dessas reflexões, iniciarmos e fortalecermos diferentes movimentos transgressores que tenham como propósito subverter a lógica racista, genocida e ecocida que está na base do pensamento educacional brasileiro.

As lógicas racista, genocida e ecocida – fruto e alimento de uma engenharia capitalista – têm fortalecido as práticas de exclusão e de violação dos direitos fundamentais dos povos originários, entre eles o direito à educação e o direito à vida. Na construção do processo de subversão dessas lógicas, eu gostaria de evocar a força político-pedagógica da Educação do Campo, enquanto um dos movimentos transgressores – entre os vários – na luta antirracista e antifascista, em defesa dos povos originários. Por esse motivo, a temática desta conferência “Educação do Campo e aldeamento curricular: outra universidade é possível?” não somente propõe uma crítica às instituições educativas e, de forma particular, às universidades. Para além disso, a temática desta conferência cultiva, também, um convite a cada uma e a cada um de nós para a formação de “pacto ético” que vai além das nossas demandas políticas individualizadas; ou seja, um pacto em defesa de todas as formas de vida.

Na construção do pacto ético em defesa da vida, eu gostaria de colocar em evidência alguns dos marcadores socioeconômico-políticos que podem nos ajudar a ampliarmos os nossos horizontes interpretativos sobre as ameaças, violências e violações contra os povos indígenas. Tais marcadores têm sido sistematicamente operacionalizados, no plano da macropolítica, nos últimos séculos, dando continuidade à colonialidade e tudo que ela representa. Desse modo, essa conferência pretende colocar em destaque e confrontar alguns desses marcadores, precisamente três deles: as marcas da colonização na formação social brasileira; o racismo estrutural, seus tentáculos e impactos nas instituições educativas; a força política da Educação do Campo, enquanto movimento sócio-político transgressor nas universidades.

As marcas da colonização na formação social brasileira

Estamos a falar da cultura da morte, nas suas diferentes formas, em mais de 500 anos daquilo que convencionalmente foi chamado de colonização, mas que eu tenho pontuado nas minhas pesquisas como

processos de *invasão, apropriação e violência*⁵ (ANDRADE, 2017; 2019). Esses processos, ao longo dos anos, têm passado por várias formas de atualizações que levam sempre ao mesmo destino – à *morte*! A cultura da morte se alimenta de desigualdades, exclusões, subalternizações e violências, entre outras maneiras de desqualificar e desumanizar determinados grupos sociais. Isso acontece não apenas no Brasil, mas também em outros territórios do Sul Global, com os quais partilhamos a mesma condição; isto é, sociedades que tiveram as suas histórias interrompidas para serem forjadas na *invasão*, na *apropriação* e na *violência*, enquanto projeto de subcategoria humana e/ou países de terceiro mundo.

As diferentes facetas da colonização e suas atualizações têm intensificado o apagamento de culturas, de saberes e cosmovisões – entre outros aspectos – negando a nós, povo brasileiro, o direito à recomposição dos nossos autorretratos e ao reconhecimento das nossas próprias identidades. Excluindo-nos, também, das memórias, das línguas e dos territórios dos nossos antepassados, em um processo incessante e insano de apagamento cultural, linguístico e identitário. Por isso, estamos a falar de um projeto que vai além da expansão econômica mercantilista – que deu origem ao capitalismo e seus tentáculos sanguinários que se alimentam da morte e da destruição. Um sistema econômico extremamente perverso, que vai contaminando e engolindo tudo aquilo que tem vida; principalmente os rios, os lares, as comunidades, as florestas, os biomas e as pessoas, causando a extinção da diversidade.

No âmbito do ecocídio, o propósito do projeto do capitalismo, tantas vezes revisitado na literatura acadêmica (ESCOBAR, 2005; PORTO-GONÇALVES, 2017a; 2017b), consiste em gerar dinheiro e poder político a um pequeno grupo de humanos que, contraditoriamente, são desprovidos de riquezas e de sabedoria. Humanos cujas essências foram capturadas pela lógica capitalista e que, portanto, ignoram a assertiva de que também serão engolidos pelos seus próprios sonhos e desejos – quer seja no plano material, quer seja no plano filosófico da existência, quer seja no plano ambiental. Por conseguinte, a arrogância, o egoísmo e o centrismo coloca em evidência a falência total dos conceitos de *humanidade* e de *civilização*, constantemente utilizados na matriz colonial para diferenciar a concepção de humanos eurocêntricos dos

⁵ Com a finalidade de propor uma análise crítica, no sentido de desconstrução das representações romantizadas da colonização, a autora desenvolve três argumentos potentes que nos ajudam a compreender o processo de formação da sociedade brasileira. Por isso, a autora descreve o processo de *invasão* como “a imposição da presença indesejada, garantida em função do controle das técnicas de navegação, do uso da pólvora, canhões e chumbos, entre outras ferramentas criadas com a finalidade de extermínio da vida. [...]”. Por sua vez, enquanto processo de *apropriação*, a autora sinaliza a “retirada, contra a vontade, das terras, das línguas, das culturas, das riquezas naturais, da dignidade, da liberdade, da sabedoria e da paz dos povos/etnias/nacionalidades ancestrais. [...]”. Enquanto *violência*, a autora ressalta “as formas utilizadas para garantir o poder. Nesse sentido, os invasores recorreram a todas as formas de violências, sejam elas físicas e simbólicas, com sérias implicações morais e psicológicas para os povos/etnias/nacionalidades indígenas” (ANDRADE, 2017, p. 55-56). No sentido da *violência*, não diferente dos dias atuais, a autora ressalta que os invasores exerceram “a força física para escravizar, estuprar e dizimar, por diversas razões e de diferentes formas, os povos/etnias/nacionalidades ancestrais” (ANDRADE, 2017, p. 56).

demais seres vivos. Pois, como sinalizou Ailton Krenak (2019, p. 8), no livro “Ideias para adiar o fim do mundo”:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

Contraditoriamente, essa *concepção de verdade* e esse *jeito de estar na Terra* pautados nos conceitos eurocentrados de humanidade e civilização – tal como sinalizado por Krenak (2019) – têm nos levado ao limite da existência, mostrando-nos os diversos sinais de esgotamento. A emergência climática, por exemplo, tem se revelado como um dos principais desafios ambientais deste século (IPCC, 2007; 2014; NOBRE, 2014). Mesmo com uma vasta literatura produzida por diferentes intelectuais em diversas partes do mundo, as práticas capitalistas agressivas continuam avançando em sentido à destruição e à contaminação da natureza. Faço referência às e aos cientistas justamente por concordar com Aníbal Quijano (2009), quando destaca que estes profissionais são os únicos que têm poder de fala reconhecido em uma sociedade dominada pelas concepções da *colonialidade* – sobretudo a colonialidade do *saber*.

Entretanto, devemos lembrar que muito antes de ativistas ambientais acadêmicos destacarem que a espécie humana está cometendo um ecocídio com os efeitos devastadores da civilização industrial e capitalista – tal como pontuou Patrick Hossay (2006) em seu livro “*Unsustainable: a Primer for Global Environmental and Social Justice*” – lideranças indígenas como: Raoni Metuktire, Davi Kopenawa Yanomami, Ailton Krenak, Mario Juruna, entre outros, já haviam denunciado os impactos devastadores das práticas de apropriação e comercialização da natureza, em todas as formas de vida. Essas denúncias aconteceram e acontecem em diferentes momentos históricos; bem como, em diversos espaços de disputas de poder, inclusive no âmbito da elaboração e da aprovação da Constituição Federal de 1988, tal como pontuou a antropóloga indigenista Manuela Carneiro da Cunha (2018).

Em tempos mais recentes, essas denúncias têm sido ampliadas em diferentes espaços políticos estratégicos e de comunicação social, sobretudo nas mídias sociais, por lideranças como Valdelice Veron, Sônia Guajajara, Célia Xakriabá, Eloy Terena, Joênia Wapixana, Txai Suruí, Juma Xipaia e Alessandra Munduruku, entre outras vozes potentes do movimento indígena atual. A ampliação dessas denúncias – inclusive no âmbito do Tribunal Penal Internacional (TPI), das Nações Unidas (ONU),

do Parlamento Europeu e em conferências internacionais como a COP26⁶, entre outros – pretende colocar em evidência os impactos destruidores das práticas capitalistas que levam à morte. Todos esses impactos, associados a outros elementos que estão na base da formação socioeconômica-política brasileira, têm contribuído de forma decisiva para o ecocídio e, conseqüentemente, para o genocídio dos povos indígenas.

O capitalismo, enquanto fruto da colonização, tem imprimido um destino cruel para os povos indígenas e também para as florestas, principalmente para a Floresta Amazônica. Como já sinalizou o cientista Antonio Nobre (2014), sobretudo a partir da década de 1970, essa destruição, em formato de desmatamento no contexto da Amazônia brasileira, tem avançado progressivamente para um ponto de inflexão e/ou não retorno. A destruição da Amazônia tem deixado pelo caminho muitas marcas, acima de tudo: sangue das vidas perdidas nos conflitos agrários; cinzas que restaram das queimadas em função de uma necropolítica que favorece o agronegócio; contaminação de agrotóxicos usados constantemente para aumentar os ganhos do agronegócio; fome das minorias políticas que se encontram em situação de insegurança alimentar e nutricional; violações dos direitos humanos nas suas múltiplas dimensões, inclusive assassinatos de ativistas, lideranças dos movimentos sociais, indígenas e quilombolas; contaminação da água como consequência das práticas de exploração de metais pesados; entre outros (ANDRADE *et al.*, 2022).

Diante de uma agenda política ecocida e genocida, o capitalismo vai encontrando um terreno fértil para impor a sua cultura da morte. Aparelhado e incentivado pelo governo atual brasileiro, o capitalismo, como um dos tentáculos da colonização, vai testando os limites das instituições públicas, muitas delas deveriam defender os direitos da natureza e dos povos originários. Entretanto, algumas dessas instituições – como a FUNAI e o Ministério do Meio Ambiente (MMA) –, nesse contexto político atual com a extrema direita no poder, flexibilizaram as legislações e, com isso, colocam a floresta Amazônica e os povos indígenas em uma situação extremamente vulnerável. Contudo, a destruição da Floresta Amazônica, e também de outras em territórios do Sul Global, nesse projeto capitalista destrutivo, não passará impune. Como já relatou Davi Kopenawa, no livro “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami”...

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e

⁶ COP26 – 26ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, realizada entre 1 e 12 de novembro de 2021, na cidade de Glasgow – Escócia.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de. Educação do Campo e aldeamento curricular: outra universidade é possível? *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 242-257, set./dez. 2023.

fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 8)

Nas proféticas e sábias palavras de Davi Kopenawa – xamã e ativista ambiental, forte liderança do movimento indígena atual – a ganância capitalista é sinônimo de destruição. Entender como a neocolonização dissemina e fortalece o capitalismo, através dos desejos de *objetificação* da natureza, domínio e mercantilização, é algo que precisamos interpelar no âmbito das instituições educativas, entre elas a universidade. A inclusão das pautas e das demandas dos povos originários nos diferentes processos formativos é fundamental para desmistificarmos e questionarmos o ecocídio e, também, o genocídio dos povos indígenas, enquanto elemento raiz do racismo estrutural, tão presente nas instituições brasileiras.

O círculo acadêmico não pode continuar disseminando apenas as formas de vida e de pensamento das comunidades que foram afastadas das relações de *coexistência* sociedade-natureza. Com isso, excluindo a diversidade cultural do povo brasileiro do espaço mais elitista na produção de conhecimento. A diversidade dos modos de vida e cultura brasileira precisa ocupar as universidades, não apenas no campo das disputas físicas, mas também no campo epistêmico. A cultura do povo brasileiro não tem as suas raízes apenas nos saberes, nas religiões e nas cosmovisões dos povos que abraçaram/abraçam a riqueza econômica e, ao mesmo tempo, desprezaram/desprezam a diversidade da vida. As culturas indígenas e as dos povos afro-diaspóricos, cujas matrizes existenciais se fundam na força da natureza, também fazem parte da nossa realidade cotidiana.

As culturas indígenas e afro-diaspóricas, em função de uma lógica que desagrega enquanto marca da colonização, são constantemente negadas e marginalizadas no âmbito das instituições educativas, principalmente na universidade. Isso tem contribuído para a deformação identitária do povo brasileiro, que não reconhece o seu autorretrato enquanto latino-americano e o seu legado ancestral na luta ambiental e em defesa da diversidade étnico-racial e cultural. Essa deformação identitária revela-se como um projeto maior que, de base colonial e capitalista, imprime novas formas e culturas da morte dos corpos indesejados em detrimento da vida. Nessa conjuntura, os corpos diferentes do padrão racial europeu viraram mercadorias, têm valor econômico agregado. Sendo que algumas vidas humanas sempre valem menos ou nada. Essa afirmação tem se revelado tão assustadora em territórios mais vulneráveis à presença do Estado, principalmente nos Territórios Indígenas (TI) – nos quais a ausência é, também, um dos marcadores do projeto de extermínio.

Muitas vezes, a ausência e a disfunção das instituições do Estado em alguns territórios mostram-se como algo intencional, um dos muitos desdobramentos do racismo estrutural que tem se intensificado, de maneira mais brutal, nos últimos anos. No qual, os povos indígenas e a região Amazônica têm sido vítimas não apenas da COVID-19, mas também dos garimpeiros e de outras derivantes do racismo estrutural que amedrontam o país. Por isso, mais do que nunca, o projeto “*Aldear a política*” – com a eleição da bancada do cocar – é extremamente importante para desestabilizarmos a colonialidade do tempo presente. Sendo esse projeto um dos componentes na luta antirracista e antifascista. Para ampliarmos essas lutas precisamos, também, de um projeto que questione o racismo estrutural nos processos educativos escolarizados, o que inclui as universidades. Daí a importância de fortalecermos uma nova cultura institucional que tenha como propósito a reestruturação do pensamento educacional brasileiro; ou seja, um projeto de *aldeamento curricular* que possa questionar as marcas da colonização na configuração da sociedade brasileira, o que nos leva ao segundo tópico da minha fala.

Racismo Estrutural e a universidade

O pensamento educacional brasileiro foi construído a partir, principalmente, de dois conceitos bases que estão no centro da guerra cultural que determinam a narrativa da *exclusão* e da *libertação*; ou seja, os conceitos de raça e de racismo. No Brasil, a construção social do conceito de raça foi realizada de forma segregatória: associando raça às características fenotípicas e etnia à cultura. Por isso, a questão racial no Brasil, por muito tempo, foi associada exclusivamente aos povos negros, excluindo dessa discussão os povos indígenas. Apenas nas duas últimas décadas, os debates sobre racismo contra os povos indígenas ganharam maior repercussão no âmbito jurídico (PEIXOTO, 2017). Mesmo este sendo um crime tipificado no Código Penal brasileiro e na Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 – a qual define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor – foi por meio da Lei nº 9.459 de 13 de maio de 1997 que os termos etnia, religião e procedência nacional foram incluídos. Essa inclusão ampliou a proteção para vários tipos de intolerância contra diferentes grupos sociais.

A literatura científica tem produzido muitas reflexões sobre esses dois conceitos em diferentes campos do saber. Algumas dessas reflexões são extremamente importantes para olharmos para nós mesmos, para as nossas concepções e representações que foram *marcadas a ferro e fogo* ao longo dos anos, enquanto produto de uma sociedade que de forma intencional naturaliza e propaga o racismo dentro das instituições educativas. Como já disse o pesquisador cubano Carlos Moore (2010), raça e racismo são construções sociais, produtos do imaginário social que vão sendo moldados com os processos culturais. Na África, na visão do pesquisador camaronês Achille Mbembe (2018), a moldagem do racismo consiste em reafirmar que o negro é uma invenção do colonialismo para

fins de exploração. No Brasil, faço ecoar as palavras do professor José Ribamar Bessa Freire (2016), em que a concepção de “índio” como cultura congelada, atrasada e primitiva – ou seja, representação genérica para levar ao equívoco de um único povo – também é uma representação do colonialismo para promover o apagamento cultural, genocídio e extermínio.

Nos resultados das pesquisas realizadas pelo professor Bessa-Freire (2016, p. 8), ao longo da história “os povos indígenas produziram saberes, ciências, arte refinada, literatura, poesia, música, religião. Suas culturas não são atrasadas como durante muito tempo pensaram os colonizadores e como ainda pensa muita gente ignorante”. Contudo, na sociedade brasileira atual, esses saberes, ciências, artes, literaturas, entre outras expressões, continuam sendo marginalizadas e, portanto, estão fora dos programas educativos das escolas e das universidades. Diante desses argumentos, lanço a seguinte questão: se as representações dos povos indígenas como “primitivos” e “atrasados” são representações do colonialismo, por que os meios de comunicação, as escolas e os demais segmentos sociais continuam reproduzindo esses discursos nos dias atuais?

Existem várias respostas para essa pergunta, mas quase todas chegarão à mesma conclusão; ou seja, ao racismo estrutural. Não somente no Brasil, o racismo estrutural é fortalecido, sistematicamente, nos distintos espaços da sociedade enquanto forma de resguardar os privilégios da branquitude em detrimento da dor, do sofrimento e da morte dos grupos que foram racializados. Essa reflexão nos convoca ao pacto ético de revisitarmos e questionarmos as nossas próprias concepções de racismo, entendendo-o como elemento estrutural da sociedade brasileira, que determina os modos de vida das pessoas e, também, os espaços que elas ocupam na sociedade. Para nos ajudar a construir essa narrativa, eu convido ao diálogo o livro “Racismo Estrutural” de autoria de Silvio Almeida. Nesse livro, o autor nos presenteia com um conjunto de reflexões extremamente potentes sobre a formação da sociedade brasileira e os impactos do racismo nessa configuração.

Silvio Almeida (2021, p. 32) enfatiza que “o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem”. Pensar o racismo imposto aos povos indígenas ao longo desses cinco séculos de *invasão, apropriação e violência*, significa colocar em debate não apenas as desvantagens e/ou privilégios causados por essa violência. Acima de tudo, significa resgatar a nossa sensibilidade afetiva para acionarmos a tristeza – enquanto sentimento – que vem junto com as lembranças dos muitos episódios violentos e sanguinários dos quais os povos indígenas foram e continuam sendo vítimas. Não vou citar alguns desses episódios porque o propósito desse nosso encontro é restaurar a esperança. Porém, não podemos esquecer de todas as atrocidades, desconstrução civilizatória, desqualificação, inferiorização, desumanização e extermínio dos povos indígenas, no âmbito desse projeto colonizador.

Falar de racismo contra os povos indígenas não é tarefa fácil. Isso tem me colocado no limite do adoecimento psíquico. Mas não falar sobre essa problemática histórica significa, entre muitos outros pontos, continuarmos alimentando um adoecimento coletivo que causa dor, morte e destruição. Esse adoecimento coletivo revela-se, também, enquanto repercussões das agendas das instituições e, portanto, das pautas que formam a espinha dorsal do nosso país. Em outras palavras, o racismo estrutural que é, também, processo *histórico* e *político*. Não por acaso, Silvio Almeida (2021) diferencia três concepções de racismo: individualista, institucional e estrutural.

Individualista – “o racismo, segundo esta concepção, é concebido como uma espécie de ‘patologia’ ou anormalidade. Seria um fenômeno ético ou psicológico, de caráter individual ou coletivo, atribuído a grupos isolados; ou, ainda, seria o racismo uma ‘irracionalidade’ a ser combatida no campo jurídico por meio de aplicações de sanções penais civis” (p. 36).

Institucional – o racismo institucional “não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça” (p. 37-38).

Estrutural – essa concepção de racismo entende que “as instituições são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modelo de socialização que tem o racismo como um dos seus componentes orgânicos. Dito de modo mais direto: as instituições são racistas porque a sociedade é racista” (p. 47).

Essas três concepções de racismo são fundamentais para entendermos os conflitos e as tensões sociais que habitam no seio das instituições públicas, uma vez que “a concepção institucional do racismo trata o poder como elemento central da relação racial [...] o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder” (ALMEIDA, 2021, p. 40). Nas universidades, essa questão fica ainda mais latente, já que estamos a falar de um espaço de poder reconhecido pela colonialidade do *saber* e do *poder*. Esse espaço tem sido historicamente hegemonizado por determinados grupos raciais que não apenas utilizam os mecanismos institucionais, mas os corrompem para impor as suas ideologias, seus interesses pessoais, políticos e econômicos. Em outras palavras, usam diferentes estratégias violentas, de forma consciente ou não, para manter a ordem social que lhes favorece, sem colocar em perigo o questionamento dos seus privilégios e dos seus descendentes.

Na busca pela continuidade de exclusão dos povos racializados na disputa do poder, a universidade, no passado e no presente, representa os projetos de sociedade em disputa. Por um lado, projetos de transformação social que podem imprimir, ao longo dos anos, uma outra

configuração política, econômica e ambiental ao país. Justamente por isso, esse espaço – a universidade – tem se tornado não apenas palco de disputa pela construção da narrativa da *exclusão* e da *libertação*. Ao contrário, a própria universidade é objeto – meio e fim – para manter as estruturas racistas que sustentam esse modelo de sociedade. Nessa disputa de projeto de sociedade, por outro lado, na universidade o racismo estrutural se desdobra enquanto *processo político* e *processo histórico*. Logo, “o racismo é processo político porque, como processo sistêmico de discriminação que influencia a organização da sociedade, depende de poder político” (ALMEIDA, 2021, p. 52-53).

O poder político é construído, sobretudo, dos processos escolarizados que exercem forte influência – e também se alimentam delas – na exclusão dos diferentes grupos sociais dos espaços de representação e de decisão política. Entretanto, esse poder é fortalecido, também, com base na deformação identitária do povo brasileiro, a qual é operacionalizada por meio dos diferentes espaços e segmentos informativos e escolarizados, cujo propósito consiste em que o povo brasileiro renegue as suas origens – sejam elas de classe ou de raça. A operacionalização do racismo estrutural, por meio da mídia tradicional e das instituições educativas – entre elas a universidade – coloca o racismo em outra categoria; ou seja, como *processo histórico*, “de modo que não se pode compreender o racismo apenas como derivação automática dos sistemas econômico e político, [...] está ligada às particularidades de cada formação social” (ALMEIDA, 2021, p. 55).

No campo das particularidades da formação social brasileira, devemos considerar o pensamento educacional que é propagado e disseminado nas escolas e nas universidades. Esse pensamento que, historicamente, tem reproduzido esquecimento, ausências, subalternizações epistemológicas, epistemicídios e tantas outras violências. Dito de outra forma, o pensamento educacional brasileiro, historicamente, tem operado para manter as lógicas racistas, enquanto ferramenta do maquinário do colonialismo-capitalismo. Contudo, esse pensamento pode ser transformado nas universidades e, assim, contribuir para a desconstrução do racismo através de práticas efetivamente antirracistas. Porém, isso não será dado, precisamos aprender – de dentro para fora e de fora para dentro – subverter as regras do jogo e, assim, construirmos uma outra universidade mais inclusiva, plural e intercultural. Uma universidade que não somente implementa a Lei das Cotas Raciais, mas que, também, questiona e tensiona o campo epistemológico para dar espaço ao diálogo de saberes dos povos indígenas. Esse questionamento me leva ao terceiro ponto das minhas reflexões.

Educação do Campo na universidade: apontamentos para o aldeamento curricular

A temática desta conferência é bastante ousada e desafiadora. A ideia do tema tem como inspiração o movimento social indígena “aldear

a política com a bancada do cocar”. Movimento social que está sendo construído, prioritariamente, pelas mulheres indígenas em todo o Brasil, as quais entendem a necessidade de representatividade física e ancestral na política, para defender os territórios dos seus antepassados e, também, outras pautas. Entendo que o *aldear a política* é fundamental para questionarmos o funcionamento das estruturas e a atuação política do Estado brasileiro. Além disso, esse aldeamento consiste em uma forma de questionarmos o tratamento racista e excludente que esse mesmo Estado tem imposto aos povos indígenas historicamente no Brasil. A partir disso, estabelecermos medidas, nos diferentes campos do direito, de reparação de todas as formas de violências, opressões, segregações, desumanização, racismo, entre outras.

O campo do direito tem aprendido com os povos originários que o conceito de justiça restaurativa vai muito além do reconhecimento das violências cometidas (ANDRADE, 2018). Implica, portanto, em processo pedagógico de ativarmos, em respeito e solidariedade à dor do outro, a nossa capacidade de atuação contestatória; ou seja, acionarmos a humanidade que existe em nós e travarmos as lutas que também são nossas – do povo brasileiro. Apenas ativando a nossa humanidade e a nossa capacidade de contestação – humanidade esta diferente do conceito eurocentrado que falei no início – seremos capazes de atuarmos de forma mais direcionada para rompermos os ciclos de violências, do racismo e de genocídio impostos constantemente aos povos indígenas, no passado e nos dias atuais.

Na construção das medidas restaurativas, a universidade tem um importante papel a desempenhar na refundação das estruturas de poder que, por vezes e com naturalidade, reproduzem o racismo. Na refundação da missão institucional da universidade, os Movimentos Sociais do Campo, ao construírem a proposta político-pedagógica da Educação do Campo, já sinalizaram algumas possibilidades para combater o racismo e a monocultura, na sua abordagem mais ampla. Na concretização dessas possibilidades, em apenas duas décadas dos primeiros documentos normativos em Educação do Campo, como as Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo de 2002, minha compreensão sobre os direitos educativos diferenciados foi ampliada. Na curta história das Licenciaturas em Educação do Campo nas universidades, os espaços acadêmicos foram/estão sendo tensionados sobre algumas pautas que traduzem os projetos de sociedade em disputa, tais como: inclusão e respeito à diversidade ético-cultural, linguística e territorial, entre outras. Essa tensão questiona e afronta as práticas racistas, perpetuadas em quase um século das primeiras universidades brasileiras⁷.

Desde o ano de 2007, quando as primeiras turmas de Licenciatura em Educação do Campo foram implementadas na Universidade de Brasília (UnB), esses cursos têm provocado uma verdadeira revolução antirracista nas universidades (MOLINA; ANTUNES-ROCHA, 2014). Tal revolução vai

⁷ Isso se considerarmos que as primeiras universidades no Brasil, com essa nomenclatura, surgiram no ano de 1931 – Universidade do Rio de Janeiro e em 1934 a Universidade de São Paulo.

além do modelo curricular, pautado na Pedagogia da Alternância, a qual “promove práticas educativas revolucionárias nas instituições de ensino superior, enriquecendo esse espaço educativo com a inclusão de outros elementos pedagógicos e epistemológicos que se sustentam no princípio do trabalho em coletivos e em comunidades” (ANDRADE *et al.* 2022, p. 6). Com um currículo estruturado em Tempo Universidade e em Tempo Comunidade, os cursos de Educação do Campo têm incluído uma diversidade de territórios, de sujeitas e sujeitos, de saberes, de culturas, de línguas e cosmovisões que antes não era possível.

Diante da diversidade de sujeitas/os, de temáticas e de práticas político-pedagógicas evocadas pela Educação do Campo, é importante pontuar que esse projeto se apresenta como uma proposta de inclusão dos povos que historicamente foram afastados desse espaço – entre eles os povos indígenas. Em uma confrontação, é válido destacar que, desde a década de 1930 as universidades brasileiras já nasceram com o propósito de formar apenas uma parcela da sociedade; ou seja, uma elite branca, fortemente marcada pela presença do homem branco cisgênero. Essa estrutura elitista, machista, racista e excludente – tal como espelha a sociedade brasileira – perdura no imaginário social até os dias atuais, sendo tensionada por alguns programas de reparação histórica e de inclusão social. Entre tais programas gostaria de citar: o Programa de Apoio à Formação Superior de Professores que atuam em escolas Indígenas de Educação Básica (Prolind) – 2005; o Programa de Formação de Educadores do Campo (Procampo) – 2010; e, a Lei das Cotas nº 12.711 – 2012, a qual completou uma década no dia 29 de agosto de 2022.

Todos os programas elencados foram fundamentais para iniciarmos a construção de projeto político-pedagógico de aldeamento e de aquilombamento curricular na universidade. Nessa conjuntura, principalmente as Licenciaturas em Educação do Campo têm desempenhado um papel central nesse debate, pois essas licenciaturas tencionam, não apenas, um projeto de formação humanista eurocêntrico, de base colonial. Para além disso, os cursos de Educação do Campo desestabilizam, também, toda a matriz estrutural que pauta a continuidade da colonialidade. Não por acaso, essas licenciaturas compreendem que a colonialidade é alimentada pelos tentáculos do capitalismo, do racismo, do patriarcado, do genocídio, do ecocídio e tantos outros fundamentos que disseminam a cultura da morte e da destruição. Logo, esses cursos atuam e fortalecem o embate epistêmico contra as práticas de exclusão.

Ademais, a Educação do Campo, na sua essência, evoca e propõe outras categorias analíticas para pensarmos e questionarmos as principais marcas da colonização na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, a Educação do Campo apresenta tecnologias sociais e alternativas territorializadas concretas ao desenvolvimento das comunidades, as quais não precisam sufocar e aniquilar as identidades e a diversidade da vida em detrimento da *co-existência*. A Educação do Campo tem fortalecido muitas lutas dentro e fora das universidades, defendendo a agroecologia como alternativa para desestabilizar a mecanização e

quimificação provocada, principalmente, pelo agronegócio que tem estabelecido a cultura da contaminação, da morte e da destruição.

A proposta pedagógico-política da Educação do Campo tem possibilitado a formação de uma juventude e de um movimento político que já não aceita somente a presença física das populações do campo – entre elas os povos indígenas – na universidade, como preconiza a Lei das Cotas – Lei nº 12.711/2012, que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. A Educação do Campo, enquanto movimento revolucionário e intercultural, entende que “o racismo não se limita à representatividade. Ainda que seja essencial, a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição deixará de atuar de forma racista”, conforme sinalizou Silvio Almeida (2021, p. 49).

Dentro desse movimento transgressor provocado pela Educação do Campo, compreendo que apenas a representatividade física não é suficiente para afrontar e desestabilizar o racismo institucional nas universidades. Isso me leva aos encaminhamentos finais da apresentação, os quais eu gostaria de construir com vocês a partir das reflexões sobre as seguintes questões: a) Quais caminhos devemos traçar para construir um projeto de aldeamento curricular? b) Como subverter o racismo institucional instalado nas universidades? c) Quais caminhos podem nos levar à transformação e à refundação do pensamento educacional brasileiro, para desestabilizar o racismo tão expressivo nas universidades? d) Quais os impactos psicológicos e identitários para os povos indígenas que adentram as universidades e não encontram a representatividade dos seus saberes nos currículos educativos? e) Transformar a universidade em um espaço político inclusivo, plural e intercultural – na amplitude desses conceitos – é possível?

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de. Natureza Amazônica e Educação Ambiental: identidades, saberes docentes e representações sociais. **Revista Científica RUNAE**, v. 01, p. 51-70, 2017.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de. Educação ambiental em miradas integrativas e restaurativas: Currículos educativos na Amazônia. **Revista Espaço do Currículo**, v. 11, n. 3, p. 297-310, 2018. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1983-1579.2018v3n11.41937>.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de. Natureza e representações que *r-existem*: cinco séculos de invasão, apropriação e violência na Amazônia brasileira. **REMEA – Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental**, [S. l.], v. 36, n. 2, p. 207-227, 2019. <https://doi.org/10.14295/remea.v36i2.9039>.

ANDRADE, Francisca Marli Rodrigues de; NOGUEIRA, Letícia Pereira Mendes; NEVES, Lucas do Couto. Formação de educadores do campo nas IFES brasileiras: desafios do ensino remoto em tempos de Pandemia de COVID-19. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 30, n. 9, p. 1-25, 2022. <https://doi.org/10.14507/epaa.30.6616>.

BESSA-FREIRE, José Ribamar. Cinco ideias equivocadas sobre os índios. **Revista Ensaios e Pesquisa em Educação**, v. 01, n. 2, p. 3-23, 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro. Índios na Constituição. **Novos Estud. CEBRAP**, São Paulo, v. 37, n. 3, p. 429-443, set./dez. 2018.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 133-168.

FONSECA, Edilberto; *et al.* Encontro de Saberes na UFF. In: GUELMAN, Leonardo; KUTASSY, Mariana; LIMA, Ana Paula (Org.). *Festival Nacional de Cultura Popular Interculturalidades*. Niterói: CEART/Mundo das Ideias, 2017, p. 289-297.

HOSSAY, Patrick. **Unsustainable: A primer for global environmental and social justice**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2006.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010: Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça**. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

IPCC. **Climate Change 2007: Mitigation**. Contribution of Working Group III to the Fourth Assessment Report of the Inter-Governmental Panel on Climate Change. Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA,

2007.

IPCC. **Climate Change 2014: Impacts, Adaptation and Vulnerability**. Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. United Kingdom and New York, 2014.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOLINA, Monica; ANTUNES-ROCHA, Maria Isabel. Educação do campo: história, práticas e desafios no âmbito das políticas de formação de educadores – reflexões sobre o Pronera e o Procampo. **Reflexão e Ação**, v. 22, n. 2, p. 220-253, jul./dez. 2014. <https://doi.org/10.17058/rea.v22i2.5252>.

MOORE, Carlos. **O Marxismo e a Questão Racial: Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e à escravidão**. Belo Horizonte, Nandyala, Uberlândia: Cenefro, 2010.

NOBRE, Antonio Donato. **O futuro climático da Amazônia**. Articulação Regional Amazônica, 2014.

PEIXOTO, Kércia Priscilla Figueiredo. Racismo contra indígenas: reconhecer é combater. **Revista Antropológicas**, v. 28, n. 2, p. 27-56, 2017. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2017.25363>.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Amazônia: encruzilhada civilizatória: tensões territoriais em curso**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017a.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 7 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, p. 73-117, 2009.

Recebido em: 27/10/2022 * Aprovado em: 25/11/2023 * Publicado em: 31/12/2023

LEGITIMIDADE E REPRESENTATIVIDADE PARA FALAR PELA COMUNIDADE DA TERRA INDÍGENA BAÍA DOS GUATÓ, PANTANAL DE MATO GROSSO¹

JORGE EREMITES DE OLIVEIRA ²

UFPEL, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0001-9148-1054>

RESUMO: *Este artigo apresenta um laudo concluído e encaminhado para o Ministério Público Federal sobre questão relativa a disputas pela legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, localizada no município de Barão de Melgaço, estado de Mato Grosso, Brasil. O assunto é analisado no âmbito da história, cultura, etnicidade, território e organização social do povo Guató na região do Pantanal, e atesta que a ação de pessoas e instituições de fora interferem na dinâmica política interna da comunidade.*

PALAVRAS-CHAVE: *Direito indigenista, identidade étnica, laudo antropológico, Pantanal, povo Guató.*

ABSTRACT: *This article presents a report concluded and forwarded to the Federal Public Ministry on an issue related to disputes over the legitimacy and representation to speak for the community of the Baía dos Guató Indigenous Land, located in the municipality of Barão de Melgaço, state of Mato Grosso, Brazil. The subject is analyzed in the scope of the history, culture, ethnicity, territory, and social organization of the Guató people in the Pantanal region, and attests that the action of people and institutions from outside interfere in the internal political dynamics of the community.*

KEYWORDS: *Indigenous rights, ethnic identity, anthropological report, Pantanal, Guató people.*

¹ Embora o trabalho seja de minha inteira responsabilidade, agradeço a Gustavo Peretti Wagner, Levi Marques Pereira, Marco Antônio Delfino de Almeida e Victoria Georgia Cheuiche de Oliveira pela leitura atenta da versão original do laudo e o envio de importantes comentários.

² Doutor em História/Arqueologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), docente da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL) e bolsista e produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: eremites@hotmail.com.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Introdução

No presente trabalho apresento o laudo antropológico produzido de maneira gratuita para o Ministério Público Federal em Mato Grosso (MPF-MT), com sede em Cuiabá, em atenção ao OFÍCIO/PR-MT/OPICT n. 996, assinado em 27/03/2023 pelo procurador da república Ricardo Pael Ardenghi, referente à Notícia de Fato n. 1.20.000.000321/2023-61. O parecer técnico-científico foi entregue em 08/04/2023 e trata de um único quesito: “[...] com base em seus estudos e registros sobre o Povo Guató de Mato Grosso, esclareça, no prazo de 15 (quinze) dias, qual a vinculação etno-histórica da senhora Jane Oliveira Guató com o povo da T.I. Baía dos Guatós, bem como se ela possui legitimidade/representatividade para falar pela comunidade indígena em questão?” Por se tratar de uma pergunta sensível e complexa, a questão não pode ser respondida de maneira simplificada, com um mero “sim” ou “não” e algumas linhas explicativas, haja vista a necessidade de situar o assunto em um contexto mais amplo, qual seja, o da história, cultura, etnicidade, território e organização social do povo Guató na região do Pantanal^{3*}.

Para tratar do assunto, baseio-me em experiências adquiridas desde meados dos anos 1990, relativas à realização de estudos sobre etnoarqueologia, etnologia e etno-história do povo Guató. Parte da expertise está registrada em mais de trinta trabalhos, incluindo artigos divulgados em revistas científicas, artigos destinados a jornais e *sites* de notícias, livros, dissertação de mestrado, tese de doutorado e vídeos postados no YouTube, além da orientação e coorientação de monografias defendidas em nível de graduação e de pós-graduação *stricto sensu*. Todos os trabalhos constam arrolados em meu *Curriculum Vitae*, registrado na Plataforma Lattes do CNPq, muitos dos quais estão disponíveis para acesso gratuito na Internet.

No decorrer do trabalho ora apresentado, merecem destaque os dados contidos no *Laudo pericial de natureza antropológica e histórica sobre a área denominada Terra Indígena Baía dos Guató, localizada no município de Barão de Melgaço, estado de Mato Grosso*, concluído em 2018, conforme consta no Processo n. 0017708-79.2011.4.01.3600 da Justiça Federal em Cuiabá (EREMITES DE OLIVEIRA, 2018). Trata-se uma perícia judicial que analisa, dentre outros assuntos, a situação histórica vivida pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, localizada no município mato-grossense de Barão de Melgaço, área tradicionalmente ocupada e em processo de regularização fundiária^{4*}. Outro trabalho relevante para o entendimento do assunto é a dissertação de mestrado de Jane Regina de Oliveira, também conhecida como “Jane Oliveira Guató”, denominada *Os Guató de Barão de Melgaço e o Programa de*

^{3*} Em relação à versão original do laudo encaminhado ao MPF-MT, este artigo possui pequenas alterações, feitas basicamente com vistas à sua adequação às normas do periódico para o qual foi submetido e com o propósito de não divulgar fotografias e documentos com a imagem de pessoas da comunidade da Terra Indígena (T.I.) Baía dos Guató. Notas de rodapé com comentários acrescidos ao texto original estão marcadas com asterisco (*) após a numeração.

^{4*} Doravante o termo Terra Indígena será indicado pela sigla T.I.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Transferência de Renda para Indígenas (OLIVEIRA, 2023). A monografia foi defendida em 03/04/2023 junto ao Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), em Cuiabá, sob orientação de Liliane Capilé Charbel Novais e minha coorientação (de setembro de 2022 a abril de 2023). Soma-se a esses trabalhos o levantamento de informações na Internet e a análise de fontes escritas obtidas sobre o assunto.

Espero, enfim, contribuir à altura para o esclarecimento e a compreensão dos fatos, com vistas à tomada de decisão por parte do MPF-MT e à deliberação sobre os encaminhamentos que se fizerem necessários em busca de solução para a questão.

Território, identidade e organização social do povo Guató hoje

O Guató é um povo originário historicamente conhecido como canoeiro do Pantanal, região também chamada de *Guadakan* no idioma nativo. Foi inicialmente mencionado por esse apelativo em registros produzidos por europeus desde a primeira metade do século XVI, momento em que espanhóis e aliados indígenas de língua guarani promoveram expedições que atingiram a região pantaneira. Com o tempo, o apelido foi transformado em etnônimo e passou a ser empregado no sentido de nação, povo e gente, equivalente ao termo *Maxéuvy* na língua mãe. Sua presença na bacia hidrográfica do alto curso do rio Paraguai recua a temporalidades imemorais, haja vista que atualmente muitas famílias se percebem como descendentes das antigas populações canoeiras que ali se estabeleceram desde, ao menos, 8.400 anos atrás. Refiro-me a antigos coletivos indígenas que construíram e ocuparam estruturas monticulares chamadas de aterros, aterrados, aterrinhos e outras denominações regionais, como aterrinhos, capões-de-mato, capões-de-aterro e cordilheiras. Tais estruturas são chamadas de *marabohó* no idioma guató e estão diretamente associadas a complexos processos de transformação positiva ou humanização das paisagens locais, inclusive com a criação de solo fértil para o plantio e manejo de várias espécies florísticas. Portanto, a percepção êmica não ocorre ao acaso, pois várias famílias Guató mantêm viva a tradição ou herança cultural de construir e ocupar aterros indígenas na planície pantaneira, como verificado em Mato Grosso e Mato Grosso do Sul (ver SCHMIDT, 1942a, 1942b, 1942c; PALÁCIO, 1984; EREMITES DE OLIVEIRA, 1995, 1996, 1998, 2002, 2003, 2020, 2021, 2022, 2023a, 2023b; PIZZINI, 2004; RIBEIRO, 2005; LEITE e EREMITES DE OLIVEIRA, 2014; FAISSOL, 2020; EREMITES DE OLIVEIRA, MILHEIRA, CUNHA et al., 2020; EREMITES DE OLIVEIRA e MILHEIRA, 2021; EREMITES DE OLIVEIRA e FERREIRA, 2022; SILVA, 2023).

De acordo com estudos realizados por Aryon Dall'Igna Rodrigues e outros linguistas que se orientam por semelhante perspectiva teórico-metodológica, a língua originária do povo Guató está linguisticamente filiada à família linguística guató e ao tronco linguístico macro-jê (RODRIGUES, 1970, 1986; PALÁCIO, 1984; MARTINS, 2011, 2013;

EREMITES DE OLIVEIRA, 2022). No tempo presente, o idioma guató, que registra em si longos processos de contatos interétnicos e uma significativa profundidade temporal, passa por uma situação de obsolescência, embora haja relevantes iniciativas para sua revitalização no âmbito da educação escolar indígena (BALYKOVA e GODOY, 2020). A situação decorre do processo de perda de grande parte do território tradicional, em boa medida usurpado de maneira dolosa e transformado em fazendas de gado desde o primeiro quartel do século XVIII. Com a retomada de uma pequena parte do espaço ancestral, a língua começou a ser aprendida e ensinada em estabelecimentos públicos de ensino básico, como pode ser observado na T.I. Guató (Aldeia Uberaba), município de Corumbá, Mato Grosso do Sul, e na T.I. Baía dos Guató (Aldeia Aterrado ou Aterrado do Bananal, Aldeia Coqueiro ou Acuri e Aldeia São Benedito), município de Barão de Melgaço, Mato Grosso⁵.

Como é de amplo conhecimento, o bioma Pantanal está situado no interior da bacia hidrográfica do alto curso do rio Paraguai e é reconhecido como a maior área contínua de inundação do globo. Grande parte do território guató abrange áreas alagáveis do vale dos rios Paraguai, Cuiabá, São Lourenço e outros cursos d'água permanentes situados nos estados brasileiros de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, cada qual com seus afluentes, lagoas ou *baías* temporárias e permanentes, canais ou *corixos* etc. Uma parte significativamente menor do território está inserida na porção pantaneira da Bolívia, onde a presença do povo Guató não está oficialmente reconhecida pelo governo do país vizinho. A explicação apresentada não implica a afirmativa de que a existência de todos os Guató esteja restrita aos limites da planície pantaneira, pois na atualidade há a presença de pessoas e famílias que residem, por razões das mais diversas, em localidades situadas para além dos limites da bacia do Alto Paraguai.

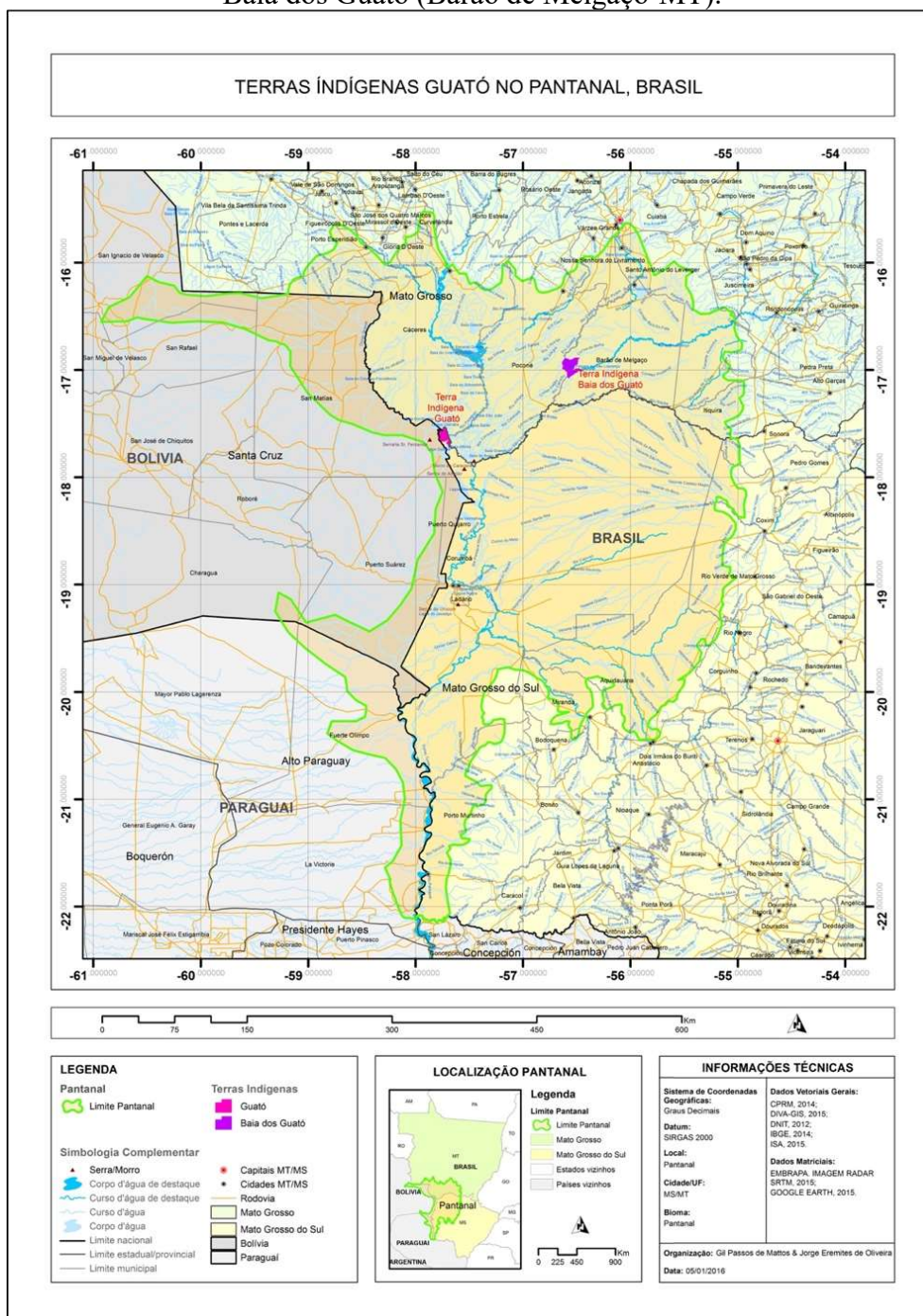
Em termos de organização social, assunto aqui explicado de maneira sucinta, tradicionalmente os Guató se organizavam e continuam a se organizar em redes de relações sociais constituídas a partir de situações históricas particulares, que são dinâmicas no tempo e espaço. Tais redes estão distribuídas espacialmente e marcadas por uma solidariedade superlativa, alianças políticas e relações de parentesco por consanguinidade, adoção e afinidade. Também compreendem relações de pararentesco religioso, como o compadrio, no qual comadres e compadres assumem responsabilidades para com afilhadas e os afilhados, além de “irmãs” e “irmãos” que são membros de igrejas evangélicas. Relações de parentesco por afinidade e pararentesco religioso denotam a permanência de dinâmicas formas de aliança política. Dessas redes fazem parte pessoas, famílias nucleares (pais e filhos), famílias extensas (pais, filhos e outros parentes próximos, como avós e netos) e parentelas (grupos de várias famílias nucleares e extensas, normalmente constituídos por mais de duas gerações e de modo a

⁵ A palmeira acuri é chamada de *midji* na língua guató e às vezes grafada como “miji”. Para saber mais sobre sua importância ao povo Guató no contexto dos processos de humanização das paisagens pantaneiras (ver SCHMIDT, 1951; EREMITES DE OLIVEIRA, 2000, 2012).

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

incorporar parentes por afinidade, inclusive cônjuges, genros e noras não-indígenas) (EREMITES DE OLIVEIRA, 2018)^{6*}.

Figura 1 – Mapa do Pantanal com a localização da T.I. Guató (Corumbá-MS) e da T.I. Baía dos Guató (Barão de Melgaço-MT).

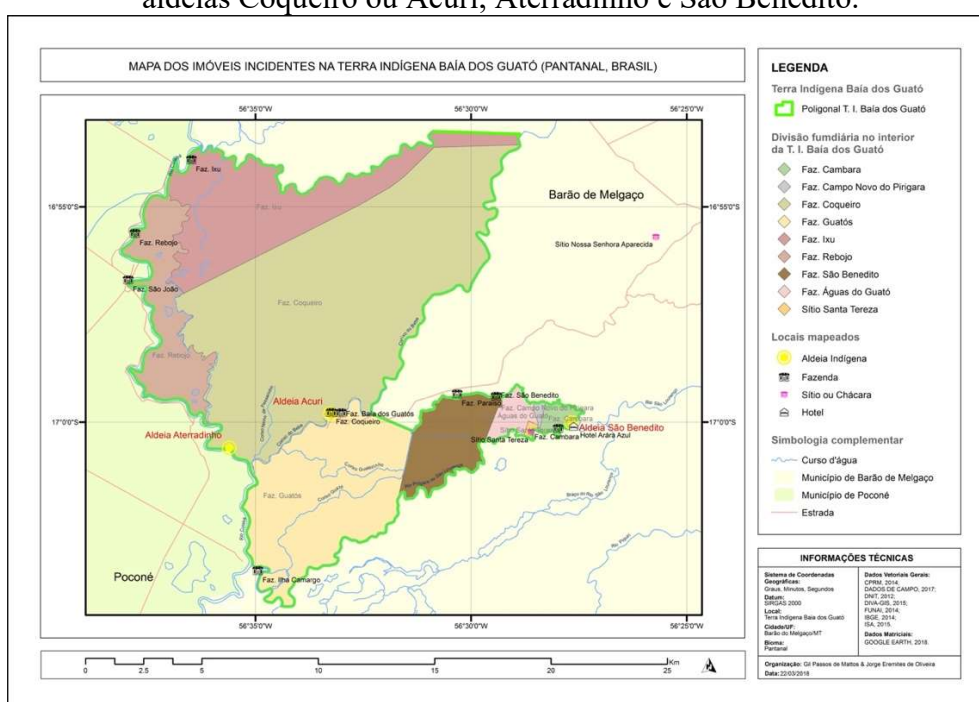


Fonte: Mapa elaborado em 2016 por Gil Passos de Mattos e Jorge Eremites de Oliveira (EREMITES DE OLIVEIRA, 2018, p.99; EREMITES DE OLIVEIRA, 2022, p.52).

^{6*} As populações organizadas em redes de relações sociais, constituídas por pessoas, famílias nucleares, famílias extensas e parentelas estabelecidas em áreas tradicionalmente ocupadas, mas ainda não identificadas, delimitadas e demarcadas como terras indígenas, como verificado nas localidades da Barra do São Lourenço e do Paraguai-Mirim, em Corumbá, Mato Grosso do Sul, configuram comunidades Guató. Em casos assim, costumam ser invisibilizadas como “comunidades ribeirinhas” e não são tratadas como comunidades de um povo indígena ou originário.

Com base nos dados apresentados no laudo pericial concluído e entregue em 2018 à Justiça Federal em Cuiabá, citado anteriormente, pode-se inferir que nas duas terras indígenas reconhecidas pelo Estado nacional do Brasil, já listadas, as famílias nelas territorializadas estão distribuídas em unidades de ocupação denominadas “aldeias” (EREMITES DE OLIVEIRA, 2018). Significa dizer que no tempo presente uma comunidade Guató pode ser formada por uma ou várias aldeias, cada qual com suas lideranças. No caso da T.I. Baía dos Guató, as aldeias não são agrupamentos humanos com total autonomia em termos políticos, pois decisões que afetam toda a comunidade necessitam ser tomadas coletivamente.

Figura 2 – Mapa com a localização dos imóveis incidentes na T.I. Baía dos Guató e das aldeias Coqueiro ou Acuri, Aterrado e São Benedito.



Fonte: Eremites de Oliveira (2018, p.130).

Dentre as lideranças das comunidades Guató estão pessoas idosas percebidas como patriarcas ou matriarcas, por vezes chamadas de “troncos”, como é o caso de Domingos Manoel de Amorim, conhecido como “Pero Véio”, a pessoa mais idosa da comunidade da T.I. Baía dos Guató. Lideranças idosas costumam ter ascendência geracional em relação à família de seus descendentes. Nas aldeias também são lideranças os caciques, normalmente pessoas com algum nível de escolaridade formal e membro de uma família extensa ou parentela. Lideranças do tipo cacique são pessoas eleitas para atuar internamente e representar a coletividade junto a autoridades governamentais, agentes do Estado, MPF, Justiça Federal, Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), entidades da sociedade civil, etc. Também existem outras lideranças políticas, masculinas e femininas, como professoras/es e profissionais de saúde, que comumente protagonizam ações internas e externas ligadas à garantia de direitos e ao bem estar das coletividades.

Como ensina Max Weber, as comunidades étnicas ou indígenas são comunidades políticas. Nessa condição, suas ações tendem a ser caracterizadas por um sentimento de pertença a um povo originário, inclusive em face dos contatos interétnicos com a exterioridade e da efetiva repulsa ou aversão a eventuais ameaças ou intromissões advindas de fora das aldeias (WEBER, 1944).

Embora no passado existisse um sistema de parentesco que sugere a longevidade de uma descendência marcada por regras de patrilocidade e patrilinealidade, definidas por meio de um ascendente masculino, nos dias de hoje são reconhecidas como Guató as pessoas que possuem ascendência bilateral, ou seja, de ambos dos lados (paterno e materno) ou apenas de um deles (materno ou materno). Às vezes, indivíduos que descendem de pai e mãe Guató são apontados como “puros” e os demais como “misturados” ou “cruzados”, conforme observado em explicações dadas por pessoas idosas originárias da Aldeia Uberaba, T.I. Guató. A “pureza” e a “mistura” não costumam ser recorridas como forma de hierarquizar ou excluir as pessoas, tampouco aferir-lhes algum grau de superioridade ou inferioridade em termos de indianidade. Contudo, a depender da situação, o parentesco e a identidade podem configurar fronteiras ou limites acionados politicamente, sobremaneira em relação a pessoas externas não residentes nas comunidades e a eventuais parentes por afinidade. Podem, inclusive, servir para o empoderamento grupal e o fortalecimento da unidade política interna. Eventualmente são recorridos para a desqualificação de contrários, especialmente quando se trata da interferência de pessoas de fora que advogam interesses distintos em relação aos defendidos pela maioria dos membros das comunidades. A última situação foi observada em 2017 na comunidade da T.I. Baía dos Guató, conforme consta no laudo judicial de minha autoria. Refere-se basicamente a cônjuges não-indígenas que à época, durante as diligências periciais, tentaram interferir na dinâmica política interna e chamaram para si uma autoridade desprovida de legitimidade tradicional. Idealmente, cônjuges assim precisam aprender a ser Guató e o aprendizado implica longas vivências em comunidade.

A citada “mistura” está associada a relacionamentos interétnicos, haja vista que desde a segunda metade do século XIX, principalmente após o término da guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança (1864-1870), tem havido maior conjugalidade entre pessoas Guató com pessoas de outras etnias indígenas e com pessoas não-indígenas (brancas e pretas ou negras). A situação está ligada à manutenção de regras voltadas à observância do tabu de incesto e à possibilidade de aliança política para além dos grupos domésticos ou familiares. Casamentos entre irmãos, por exemplo, é um tabu universal e, como muitas famílias foram expulsas e dispersadas para além do lugar de nascimento ou origem, torna-se compreensível que relações interétnicas reverberassem em diversas formas de relacionamento, parentalidade e conjugalidade com pessoas não-Guató. Outro caso relativo à questão, que também explica parte da “mistura”, diz respeito à adoção, através do compadrio, de crianças Guató por parte de pessoas não-indígenas, especialmente fazendeiras/os que mais tarde levaram algumas delas para viver nas cidades, como verificado

até a segunda metade do século XX em diversas cidades de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul (EREMITES DE OLIVEIRA, 2023b).

Há ainda o caso de famílias que conseguiram permanecer no território de sua parentela. Para isso, tiveram que trabalhar para fazendeiras/os que se apossaram indevidamente de terras tradicionalmente ocupadas, o que foi feito com a ajuda de agentes e instituições do Estado. No decurso de grande parte do período republicano, inclusive durante situações históricas de exceção, diversas famílias não tiveram a quem recorrer ou como solicitar ajuda a órgãos do Estado para assegurar os direitos sobre as terras onde residiam. Nesse cenário, a prática voltada à exploração do trabalho indígena chega a ser análoga a formas de escravidão por meio do conhecido sistema de barracão, espécie de escravização por dívidas⁷. Ainda hoje há famílias que trabalham para fazendeiras/os ou em outras atividades, como a pesca e a preservação de unidades de conservação, a depender do lugar de sua moradia principal ou central, seja nas cidades, seja em localidades rurais distantes dos centros urbanos.

Faz-se necessário destacar que as “misturas” podem gerar formas de “pureza” étnica. Isso ocorre no caso de duas pessoas “misturadas” constituírem família e terem descendentes, os quais com o tempo passarão a ser “puros”. Existe ainda outro tipo de reconhecimento da indianidade, como ocorre, por exemplo, quando uma pessoa não-Guató (homem ou mulher) constitui família com uma pessoa Guató e gradualmente constitui e assume para si uma identidade vinculada ao sentimento de pertença ao povo originário.

Um caso conhecido é o de Dalva Maria de Souza Ferreira, casada há décadas com o ex-cacique Severo Ferreira, da Aldeia Uberaba, T.I. Guató. Ela mesma explica a construção de sua indianidade no filme *500 Almas*, lançado em 2004, e é reconhecida como Guató dentro e fora de sua comunidade. A explicação a respeito do assunto está registrada aos 32 minutos da película: “Após trinta e um anos de casada com o Severo, eu assumi a identidade indígena” (PIZZINI, 2004, 32min.). Outro caso é o de Teodorica de Moraes, conhecida como “Dorica”, falecida há uns dois anos e ex-mulher de Domingos Manoel de Amorim, apelidado de “Pero Véio”. À época das diligências periciais de 2017, ela residia na Aldeia São Benedito, situada às margens do rio Perigara, T.I. Baía dos Guató. O casal “Dorica” e “Pero Véio” teve uma prole extensa e sua parentela compreende parte da população local, especialmente da Aldeia Aterrado e da Aldeia São Benedito. Não é por acaso, portanto, que uma de suas filhas, Eunice Moraes de Amorim, conhecida como “Nice”, desempenhe na atualidade o papel de uma das lideranças femininas de sua parentela e da comunidade. Eunice, aliás, foi mulher do agora cacique Carlos Henrique Alves de Arruda, popular “Carlinhos”, um dos filhos de Sandra Oliveira da Silva, outra liderança feminina da T.I. Baía dos Guató, Aldeia Aterrado. “Carlinhos”, por sua vez, é irmão de Alessandra Alves de Arruda, que também é filha de Sandra, e é psicóloga e mestrande pelo Programa de

⁷ Situação parecida ocorreu entre os Terena da T.I. Buriti, localizada nos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti, Mato Grosso do Sul (ver EREMITES DE OLIVEIRA e PEREIRA, 2007, 2012).

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMT⁸. Ela é uma liderança local e estadual, haja vista ter destacado protagonismo no movimento de mulheres indígenas em Mato Grosso, como verificado em sua atuação na Takiná, associação com sede administrativa na capital de Mato Grosso⁹. Carlinhos e Alessandra são irmãos de Adílio Alves de Arruda, que também é liderança local e filho de Sandra^{10*}.

As relações de parentesco entre os Guató, assim como em todas as sociedades humanas, não são determinadas pela biologia. São construídas social e culturalmente, como ocorre, apenas para exemplificar, no caso de parentesco entre pais e filhos adotivos, conforme explicado em trabalho anterior para outra situação:

O reconhecimento e a classificação de parentes variam de uma sociedade para outra e há regras das mais complexas sobre o incesto. Exemplo disso é que na sociedade brasileira o irmão do pai é chamado de tio, o tio paterno. Em certas sociedades indígenas ele também é considerado pai e, portanto, seus filhos são irmãos (e não primos) dos filhos do seu irmão. Em casos assim o reconhecimento de quem é irmão implica em saber com quais parentes é proibido manter relações sexuais e maritais. Há, contudo, o registro de casamento entre irmãos na realeza do antigo Egito e entre os Incas, dentre outros, mas são exceções à regra.

[...]

Quando pessoas se unem por meio da conjugalidade, famílias também são unidas e se tornam aliadas, constituindo novos vínculos de parentesco entre si: cunhados, sogros etc. Por isso em certos casos a separação do casal não depende apenas da decisão dos cônjuges, mas também das famílias envolvidas na aliança. Se fosse permitido o casamento entre pais e filhos e irmãos, as famílias tenderiam a se isolar, diminuindo as alianças matrimoniais e a solidariedade entre as pessoas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2015, p.2).

⁸ Assim consta resumido no *Curriculum Vitae* de Alessandra Alves de Arruda, disponível na Plataforma Lattes do CNPq, atualizado na data de 28/03/2023: “Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT (2015). Pertencente a etnia Guató (TI Baía dos Guató) e egressa do Programa de Inclusão Indígenas - PROIND (Guerreiros da Caneta). Atualmente é Mestranda em Antropologia Social - UFMT. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Saúde e Sofrimento Psíquico, e formação em Terapia Comunitária Integrativa. Atua nos seguintes temas: Ecoterapia, Antropologia da Saúde, Violência contra a Mulher Indígena e Povo Guató”. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/3784077109382043>. Acesso em: 31/03/2023.

⁹ Segundo consta no *Estatuto Social da Organização das Mulheres Indígenas – Takiná*, criada em 2009 e registrada em cartório no ano de 2018, sua sede está localizada na Rua Mandiopé n. 14, bairro Santo Antônio do Pedregal, Cuiabá-MT, CEP 78.060-290.

^{10*} Na tarde do dia 14/11/2023, em Cuiabá, Alessandra Alves de Arruda, nascida em 04/07/1982 e na data acamada e com a saúde debilitada, defendeu com brilhantismo sua dissertação de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFMT, cujo trabalho é intitulado “Itinerário terapêutico do povo Guató” (ARRUDA, 2023). Dias depois, em 22/11/2023, a primeira psicóloga e antropóloga social do povo Guató veio a falecer aos 41 anos, vítima de câncer. Sua morte causa profunda tristeza aos familiares, amigos e conhecidos, e foi noticiada por várias pessoas e instituições indígenas e indigenistas do Brasil.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Relativo à etnicidade, observa-se no tempo presente que a identidade étnica está associada à autodeclaração individual, em consonância com a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, aprovada em 27/06/1989 e em vigor internacional desde 05/09/1991, e ao reconhecimento da pessoa pela totalidade ou por uma parte do povo Guató^{11*}. Isso é observável quando uma pessoa Guató procura lideranças das aldeias para obter declaração formal para o acesso a ações afirmativas, principalmente com vistas a participar de certames para o ingresso como estudante em cursos de graduação ofertados por universidades públicas. Por isso, a sociabilidade e as vivências em comunidades acionam e fortalecem o sentimento de pertença e, por conseguinte, fortalecem a identidade étnica de todo o povo. Todavia, ser Guató não assegura, automaticamente, a vinculação da pessoa a essa ou àquela comunidade estabelecida em uma das duas terras indígenas oficialmente reconhecidas no Pantanal, tampouco o direito de ali adentrar ou residir sem a autorização das lideranças locais.

Essas terras são as tradicionalmente ocupadas, conforme assevera o Art. 231 da Carta Constitucional de 1988, e não, necessariamente, espaços para a acomodação de todas as pessoas que se percebem hoje em dia como Guató (BRASIL, 1988). A assertiva não ignora ou despreza a existência de pessoas e famílias Guató que residem fora dos espaços oficialmente reconhecidos como terras indígenas, tampouco o processo de invisibilidade a que são submetidas no Pantanal, onde geralmente são classificadas como “pardas” nos censos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e membros de “comunidades ribeirinhas” ou “comunidades tradicionais”. Esse é o caso de famílias originárias há muito assentadas na comunidade da Barra do São Lourenço, localizada no município de Corumbá, Mato Grosso do Sul, na divisa com o município de Poconé, Mato Grosso, onde a presença Guató também é (re) conhecida de longa data. Trata-se de uma terra indígena ainda não regularizada ou que tenha sido objeto de trabalhos administrativos ou judiciais para fins de identificação, delimitação e demarcação. Outros casos dizem respeito à presença de pessoas Guató no município mato-grossense de Cáceres, assunto tratado em recente tese de doutorado, defendida no mês de maio de 2023 na UFPel (SILVA, 2023). Há ainda informações sobre a existência de pessoas e famílias Guató no município de Poconé e em outras partes do município de Barão de Melgaço, conforme apontado adiante^{12*}.

Em suma, importa assinalar que uma pessoa Guató será Guató onde quer que esteja, dentro ou fora das terras indígenas oficialmente reconhecidas, pois a identidade étnica não é restrita a esse ou aquele espaço¹³. No entanto, ser Guató de alhures não legitima uma pessoa a

^{11*} A respeito do assunto, ver a Resolução CNJ n. 454, de 22 DE Abril de 2022 (BRASIL, 2022).

^{12*} Existem outras comunidades Guató no Pantanal, como é o caso da estabelecida no rio Paraguai-Mirim, em Corumbá, mencionada anteriormente. Portanto, o presente trabalho não deve ser entendido como uma espécie de listagem oficial sobre todas as famílias e comunidades Guató estabelecidas na planície de inundação e circunvizinhanças. Ocorre que na região pantaneira ainda há muitas comunidades originárias em situação histórica de invisibilidade étnica.

¹³ Júlio César Pereira de Freitas, mais conhecido como “Júlio Guató”, natural de Corumbá e residente na cidade São Paulo, e Gleycielli de Souza Nonato, natural da cidade de Coxim, onde reside hoje em dia, OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

interferir na dinâmica da vida dessa ou daquela comunidade territorializada em espaços tradicionalmente ocupados, tampouco a falar em nome de todos os Guató existentes num ou noutro estado ou até mesmo em todo o Pantanal ou na totalidade do território nacional do Brasil. Ocorre que a legitimidade e a representatividade que marcam as ações das lideranças Guató na contemporaneidade são construções políticas, assim percebidas no contexto de uma particular organização social. Por isso, tais lideranças normalmente surgem de dentro das comunidades para a exterioridade, e não o contrário. Decorre daí que decisões internas podem até contar com apoiadores externos (pessoas e instituições devidamente autorizadas), mas o protagonismo maior tende a ser resguardado às atrizes e aos atores políticos das próprias comunidades, compreendidos como agentes da ação social e protagonistas ou sujeitos de sua própria história¹⁴.

Disputas pela legitimidade e representatividade na T.I. Baía dos Guató

A Notícia de Fato n. 1.20.000.000321/2023-61, distribuída à Procuradoria da República em Mato Grosso, está resumida da seguinte maneira: Vice-Presidente da Coordenação Indígena Guató do Estado de Mato Grosso (COORIGUA), CNPJ n. 49.791.177/0001-42, Jane Regina de Oliveira, encaminha denúncia contra Eunice Moraes Amorim para apuração de eventuais agressões verbais cometidas pela mesma a Guilherme Pedroso da Silva, cacique da Aldeia Coqueiro e presidente da COORIGUA, requerendo a retomada da “Casa do Retiro Guató”. As partes registradas no documento são as seguintes: Interessado – COORIGUA; Representada – Eunice Moraes Amorim; Vítima – Guilherme Pedroso da Silva. A descrição dos fatos está assim formulada:

Agressão Verbal e invasão de espaço já ocupado.
Solicitamos a imediata intervenção do MPF As17;57 [Às 17h57min.] da tarde de 15/03/2023, na aldeia Coqueiro da TI Baía dos Guató, aconteceu na casa do Retiro Guató, casa localizada ao lado da casa do Cacique da Aldeia Coqueiro e presidente da COORIGUA Guilherme, **a invasão e agressão verbal, cometida pela senhora Eunice Moraes Amorim contra o senhor**

ambos nascidos no atual estado de Mato Grosso do Sul, são exemplos de escritores e ativistas que serão Guató onde quer que estejam. Ambos descendem de famílias que por razões das mais complexas foram desterritorializadas de seus territórios originários e territorializadas em outros lugares (ver FREITAS, 2010; NONATO, 2017).

¹⁴ Com a popularização da Internet e das redes sociais, cada vez mais pessoas Guató tomam ciência da história e da cultura desse povo originário, rompem com a invisibilidade a que têm sido submetidas e passam a manifestar sua identidade étnica à exterioridade. Trata-se de um fenômeno de resistência e ruptura com todo tipo de essencialismo, exotismo, subjugação, classificação como “ribeirinhas” e processo de alienação étnica. Muitas delas fazem o caminho de volta a suas origens ancestrais porque sabem que seus pais ou avós e bisavós são originários do Pantanal, e de lá saíram por diversas razões, incluindo processos de remoção forçada. Outras pessoas, porém, tendem a ir mais além. Por isso, quanto mais se conhece o território e a memória das famílias, maior a compreensão da existência de pessoas Guató no Pantanal e para além-fronteiras.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Guilherme, sendo esse o único, indígena Guató que sofreu com o desconfortos das ameaças e dos advogados armados que ali chegavam, onde no mês de fevereiro o senhor Bugre, mais os advogados saíram e avisaram que estavam saindo, e indicou que o senhor Guilherme é o responsável pela casa. **Onde a senhora Eunice chegou humilhando, difamando e agredindo sem respeitar crianças que ali estavam, com um documento assinado a punho, sem consentimento de demais indígenas Guató que ali vivem, assinada somente pela senhora Alessandra Arruda. Anexo o e-mail enviado à Funai.** [destaques meus]

No mesmo procedimento consta um Ofício da COORIGUA, endereçado ao Coordenador Executivo Regional da FUNAI em Cuiabá-MT, assinado em 15/03/2023, no qual sua vice-presidente assim manifesta:

Venho por meio deste informar, no que diz respeito a casa do Retiro Guató, conforme a decisão do Ministério Público Federal, de reintegração de posse, **informamos que a partir de fevereiro de 2023, o senhor Guilherme Pedroso da Silva, cacique da Aldeia Coqueiro e presidente da COORIGUA, já havia tomado posse do espaço em uso da comunidade, sendo esse construído na Aldeia Coqueiro da TI Baía dos Guató. E por decisão dos moradores da Aldeia Coqueiro que esta residência fica como ponto de Apoio à COORIGUA, como também a visitantes na TI, que irá, irão a trabalho, e essa decisão é irrevogável aos moradores da Coqueiro, não aceita nenhuma outra decisão até porque quem enfrentou inclusive pessoas armadas colocando a vida em risco foi o senhor Guilherme e sua família. Ainda, por meio deste queremos solicitar um apoio para a retomada dos demais Guató que se encontram em São Pedro de Joselândia a TI Baía dos Guató, onde tiveram nossos antepassados expulsos pelo grupo de fazendeiros que ali chegaram, antes mesmo de 1970.**

Jane Oliveira Guató

Vice-presidente da COORIGUA [destaques meus]

Em face dos acontecimentos relatados ao MPF-MT, a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT) apresentou a seguinte representação:

[...] a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso - FEPOIMT, a qual representa os 43 povos indígenas do Estado de Mato Grosso, atua na luta em defesa dos direitos indígenas e tem a responsabilidade de articular ações junto às esferas governamentais e não governamentais na indicação de demandas das

comunidades e povos indígenas, bem como mediar/participar da construção e implementação de políticas públicas na perspectiva de garantir o cumprimento dos direitos dos povos indígenas mato-grossense. Neste sentido, as lideranças do povo Guató, localizado na Baía dos Guató em Barão de Melgaço em Mato Grosso, solicitou a FEPOIMT para acompanhar a situação que iremos relatar abaixo:

No dia 17/03/2023, um grupo de professores, liderado pelo senhor José Domingues, pesquisadores da UFMT, acompanhando *[sic.]* e lideranças pela senhora Silvana Dias de Campo, presidente do Instituto Ambiental Augusto Leverger, entraram no território do Povo Guató, localizado na Baía dos Guató em Barão de Melgaço, sem autorização das Lideranças deste povo e sem autorização da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI, conforme a legislação vigente. Desta forma, a senhora Silvana Dias, age com muita truculência e desrespeito as lideranças, quando indagada da razão de estar no território, fez ofensas e assim causou conflitos e constrangimento as lideranças no qual estão na defesa de seu território, considerando o histórico de invisibilidade e violência vivida há séculos contra o Povo Guató. As lideranças relatam que estas pesquisas e visitas às aldeias não têm autorização, não foram feita nenhuma consulta ao povo sobre este assunto, além da senhora Silvana está causando conflitos internos. As lideranças questionam também sobre a representatividade do Instituto Ambiental Augusto Leverger, que não pode falar, representar em nenhuma instância o povo Guató, pois não reconhece, além de questionar sobre a senhora Jane Guató, no qual se apresenta desta forma. O questionamento, é sobre sua real identidade de indígena, pois a comunidade não sabem dizer da sua ascendência afirma que a mesma não tem vínculo com o povo Guató, também acusa de levar pessoas estranhas ao território sem nenhuma autorização do Povo. Este fato ocasionou conflitos e pelo relatos da comunidade as pesquisas e trabalhos realizados por estas pessoas não tem aval do Povo Guató de Mato Grosso. **Portanto, a Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso, solicitada para acompanhar este fato, vem por meio deste, requer ao Ministério Público Federal providencias cabíveis para que pessoas que não tenha autorização do Povo Indígena e da FUNAI, não entre em teu Território, e que pesquisas e trabalhos acadêmicos ou não, tenha autorização do Povo Guató e também autorização da FUNAI e Por fim ,que realmente seja verificada a procedência da origem da senhora Jane Guató, via laudos antropológicos, pois a comunidade não tem**

vínculo com esta senhora. Colocamos a disposição para sanar eventuais duvidas . E aguardamos retorno o mais breve possível. [destaques meus]

Sobre o assunto, inicialmente cumpre citar o resumo da biografia profissional de Jane Regina de Oliveira, disponibilizado por ela mesma em seu *Curriculum Vitae* registrado na Plataforma Lattes do CNPq, atualizado em 09/03/2023:

Possui graduação em Serviço Social pela Universidade Federal de Mato Grosso (2020); Participou do Projeto de Extensão Fortalecendo direitos no atendimento à família, ao idoso e à mulher vítima de violência em sua expressão doméstica, devidamente registrado no Sistema SIEX sob o nº 100420170908461978, realizado na Defensoria Pública do Estado de Mato Grosso, no período de março a dezembro de 2017; Participou do Seminário Políticas da Seguridade Social- contexto atual perspectivas e atuação profissional em abril de 2019; Participou do 1º Seminário Estadual do Sociojurídico, com o tema "O Serviço Social na área sociojurídica: dilemas, desafios e lutas", ministrado pelo Prof. Ms Jefferson Lee de Souza Ruiz e pela assistente social do Ministério Público do estado do Rio de Janeiro, doutora em Serviço Social Marcia Nogueira da Silva, no dia 15/03/2019 em Cuiabá/MT; Possui certificados do Evento: Dia do/da Assistente Social 2018 - Nossa escolha é a Resistência: somos classe trabalhadora. Em defesa dos direitos da população e do trabalho profissional com qualidade, no dia 23/05/2018; Concluiu o curso online pela Instituição Portal Educação- CNPJ 17.5430.49/0001-93, "Trabalho Social com Família", do programa de Educação continuada do Portal Educação em 23/10/2018; Concluiu o curso online "Introdução ao Serviço Social", em 14/08/2018 pelo Programa de Educação Continuada do Portal Educação - CNPJ 04.670.765/001-90; Participou do Seminário de Estágio Supervisionado de Serviço Social da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT, no dia 27 de novembro de 2018, com a participação da Professora Dra. Glaucia Lélis (UFRJ). Mestranda em Política Social pela Universidade Federal de Mato Grosso¹⁵.

Na sequência constam reproduzidos alguns trechos da versão de sua recente dissertação de mestrado, apresentada a uma banca julgadora na UFMT (OLIVEIRA, 2023).

Em passagem da *Dedicatória* está escrito:

Dedico este trabalho às Aldeias da Terra Indígena Baía dos Guató do Estado de Mato Grosso e a todos os Guató,

¹⁵ Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2202646098305377>. Acesso em: 31/03/2023.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

família e amigos que residem na comunidade Retiro São Bento e no Distrito de São Pedro de Joselândia Barão de Melgaço/MT, terra da minha bisavó Guató Maria Eulália Alves de Oliveira do meu bisavô Matias Alves de Oliveira (falecidos), da minha avó Firmina de Oliveira do meu avô Agostinho Alves de Oliveira (falecidos) e onde meus pais Maria do Carmo de Oliveira e Otávio Alves de Oliveira (falecidos) viveram, moraram e criaram aos meus nove irmãos. Dedico a vocês tios, tias, primos e primas parentes de sangue Guató todo meu carinho e imensa gratidão. Em especial ao meu tio Pedro Alves de Oliveira, que foi para a luz do Pantanal no dia 30/01/2023. Somos todos Guadakan! (OLIVEIRA, 2023, p.4). [destaque meus]

Mais adiante, em parte do item *Agradecimento*, está registrado dessa maneira:

Agradeço aos meus pais Otávio e Maria (*in memoria*), meus ancestrais Maria Eulália (*in memoria*) que sempre estiveram do meu lado e tenho certeza que se estivessem vivos estariam orgulhosos **dessa minha posição perante a sociedade em especial pela minha busca por reconhecimento étnico, que vem sendo negado. Nessa luta apenas busco reconhecimento e não liderança, que minha ancestralidade me proteja e abra a consciência desses que negam não somente a mim, mas a nossa ancestralidade.** Agradeço aos familiares, parentes e amigos pelas compreensões dos “não posso ir”, pela força, e pelas hospitalidades comigo toda vez que chegava até vocês, muito obrigada!

Agradeço aos meus professores e professoras a todos e todas sem exceção muito obrigada pelas manhãs e tardes de aprendizagens e conhecimentos, mas em especial a minha orientadora Liliane Capilé Charbel Novais, a senhora é uma grande mulher, excelente professora e orientadora. E ao meu Co-orientador Jorge Eremites de Oliveira uma inspiração nas minhas pesquisas antropológicas sobre a minha ancestralidade Guató muito obrigada, sem vocês talvez hoje não estaria aqui.

[...]

Agradeço ao Instituto Ambiental Augusto Leverger pelas ótimas conversas, pelos incentivos e força na luta pelo reconhecimento étnico, na luta pela efetivação das demandas dos Guató, que hoje vive um processo de reorganização social interna e externa, obrigada Silvana Dias Campos pela sua contribuição administrativa na nossa Coordenação

Indígena Guató do Estado de Mato Grosso (COORIGUA), muito obrigada IAAL.

Agradeço a minha etnia Guató, e os meus parentes sanguíneos da Aldeia Coqueiro por tudo e por todos os conhecimentos que adquiri nessa caminhada, saiba que sou orgulhosa de ser Guató, não porque quero ser, mas por simplesmente ser. Estarei sempre aqui para fazer valer os nossos direitos sejam eles étnicos, econômicos, sociais ou político. GRATIDÃO! (OLIVEIRA, 2023, p.5).
[destaques meus]

Relativo à relação com o tema de sua pesquisa, na *Introdução* a autora apresenta uma importante explicação:

O primeiro contato feito com os Guató, com o propósito de obter informações nesse primeiro momento, informações sobre, [sic.] quais as dificuldades enfrentadas na TI, foi em setembro de 2020, onde ocorreu um dos maiores incêndios do Pantanal que devastou não só a fauna e a flora como devastou o cotidiano de muitos Guató que residem na TI Baía dos Guató. A partir do contato com meu primo líder da sua família que residem na Aldeia Coqueiro, a partir de então foi feito contato com vários outros descendentes de Guató residentes no Distrito de São Pedro de Joselândia e também Cuiabá, em sua maioria já incorporados na massa de proletários e subempregados. Nesse primeiro momento, meus parentes consanguíneos, o indígena Guató Senhor Guilherme Pedroso da Silva, junto ao cacique José Maria de Paula, ambos meus primos, reivindicavam e com olhos lacrimejados, o registro oficial das terras e o reconhecimento étnico, por parte do governo federal, da FUNAI e da própria sociedade matogrossense, sobre eles (OLIVEIRA, 2023, p.16).
[destaques meus]

Nas *Considerações Finais* há uma passagem em que está escrito:

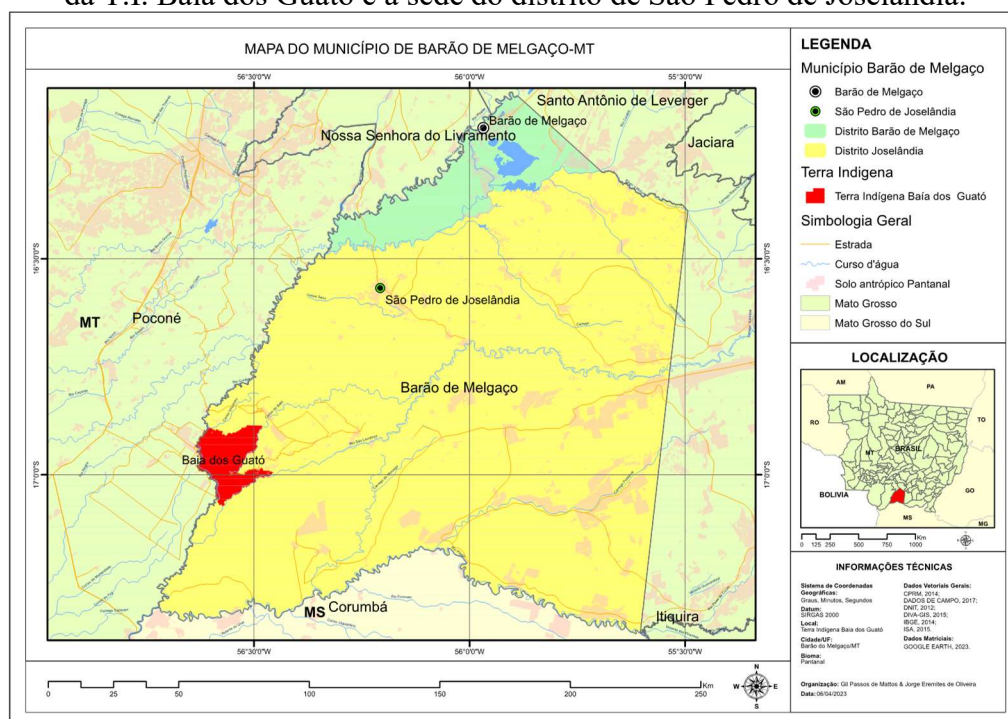
Muitos dizem que não sou indígena pelo fato de ter nascido na cidade de Cuiabá, mas isso não muda minha caminhada, eu tenho uma história, assim como muitos tem a sua história de lutar. Minha mãe se cansou da vida no Pantanal, queria ver os filhos em uma boa escola, uma qualidade de vida boa, com direito à educação, saúde e por isso, ainda grávida de mim, decidiu que ia me ter na cidade, mas com a promessa de nunca mais voltar para São Pedro de Joselândia, minha mãe já tinha 9 filhos, meu pai, indígena Guató, não se interessava muito pela

educação, pois sempre dizia aos meus irmãos que o importante era a saúde, o amor, a liberdade e a paz que eles tinham. Meus irmãos foram criados livres, sem regras, donos dos seus passos, até chegarem na cidade, onde tudo mudou. Para minha mãe isso estava errado, era preciso saber ler e escrever. Assim aconteceu que ela foi para a cidade, e não retornou mais. Aos 5 anos de idade, meu pai me registrou e me levou para São Pedro para os demais familiares me conhecerem, minha mãe já tinha conquistado uma casinha e já trabalhava de lavadeira de roupas e estava seguindo a vida, meu pai nunca quis ficar na cidade, ele não gostava de usar calçado, isso era terrível para ele, mas com ajuda da minha mãe ele conseguiu emprego em uma madeireira e se tornou carpinteiro, para reforçar, ele trabalhava descalço. Ambos tinham os títulos de eleitores de Barão de Melgaço, em uma das viagens para cumprir o direito ao voto, eles decidiram ficar em São Pedro, onde moramos por um ano lá, meus irmãos mais velhos já haviam casados e meus pais já tinham 2 netos, meus irmãos não estudaram e foi difícil a adaptação deles na cidade. Sempre gostei de ouvir as histórias do meu povo, meus pais sempre quiseram nos manter naquela tradição, na cultura e nas crenças. **Toda minha família éramos tachada de índios e índias e isso era ao mesmo tempo um orgulho, era também uma decepção, tínhamos e temos orgulho que ser quem somos. Mas éramos proibidas de falar que éramos Guató devido à extinção** (OLIVEIRA, 2023, p.102).
[destaques meus]

Para fins de localização da T.I. Baía dos Guató e da sede do distrito de São Pedro de Joselândia, no município de Barão de Melgaço, segue o mapa contido na próxima figura.

A respeito da Aldeia Coqueiro, em 2017 a mesma unidade de ocupação havia sido rebatizada por seus moradores de Aldeia Acuri ou *Midji*. Trata-se da mais nova aldeia da T.I. Baía dos Guató, visto que as mais antigas são a Aldeia Aterrado ou Aterrado do Bananal e a Aldeia São Benedito. Sabe-se que todas ou a imensa maioria das famílias ali estabelecidas, como a de Guilherme Pedroso da Silva, pai de 22 filhos vivos e agora presidente da COORIGUA, não estavam acomodadas na área nos anos de 2000 e 2006. Por isso, não aparecem listadas nos estudos produzidos pela FUNAI em 2000, como pode ser verificado nos trabalhos de Jorge Luiz de Paula, Anna Maria R. F. M. Costa e Giovani José da Silva (DE PAULA e COSTA, 2000; SILVA, 2000). Também não são mencionadas no laudo pericial elaborado por Edir Pina de Barros à Justiça Federal em Cuiabá, concluído e entregue em 2006 (BARROS, 2006). São citadas, todavia, no laudo pericial por mim concluído e entregue em 2018 porque lá se estabelecem, com a devida permissão da comunidade, a partir de meados da década de 2010 (EREMITES DE OLIVEIRA, 2018).

Figura 3 – Mapa do município de Barão de Melgaço, Mato Grosso, com a localização da T.I. Baía dos Guató e a sede do distrito de São Pedro de Joselândia.



Fonte: Mapa elaborado em 2023 por Gil Passos de Mattos e Jorge Eremites de Oliveira.

À época das diligências periciais de 2017, Guilherme Pedroso da Silva afirmou “ter nascido na Fazenda Espírito Santo, município de Barão de Melgaço, e possuir ascendência Bororo, por parte de pai (Generoso Pedroso da Silva), e Guató, por parte da mãe (Maria Benta Alves da Silva), já falecidos” (EREMITES DE OLIVEIRA, 2018, p.132)^{16*}. Portanto, o que legalmente configurou a área como terra tradicionalmente ocupada foi a presença das famílias estabelecidas na Aldeia Aterrado e na Aldeia São Benedito, dentre as quais tem sido destacada nos estudos oficiais a parentela de Domingos Manoel de Amorim (“Pero Véio”) e Teodorica de Moraes (“Dorica”), pais de Eunice Moraes de Amorim (“Nice”) e outras tantas pessoas.

Em um relatório produzido pela FUNAI em 1985, resultado das atividades do Grupo de Trabalho instituído pela Portaria n. 1.771/E, de 24/09/1984, sob a coordenação de Paulo A. Cardoso, há a relação de algumas famílias na atual T.I. Baía dos Guató e adjacências (CARDOSO, 1985). À época (anterior, portanto, à promulgação da Constituição Federal de 1988), a família de Sandra Oliveira da Silva estaria a viver trabalhando na Fazenda Coqueiro e na Fazenda São João. Segue o que está registrado em parte do trabalho intitulado *Relatório de viagem aos Guató*s para o vale do rio Perigara e outras localidades:

CASA 1
Domingos de Amorim [“Pero Véio”]
Dora Amorim [“Dorica”]

^{16*} A Fazenda Espírito Santo é um imóvel que não incide sobre a área da Terra Indígena Baía dos Guató, conforme verificado no mapa apresentado na Figura 2.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Maria José Amorim
 Laudilino Amorim
 Tereza Amorim
 Inácio Amorim [*falecido*]
 Dominga Amorim
 Rosa Amorim
 Dalvino Amorim
 Berenice Amorim
 Onice de Amorim
 Gloria Amorim [*caçula das mulheres*]
 Benjamin Amorim [*apelidado de "Gordo"; caçula dos homens*]
 CASA 2 (Porto Capivara)
 Sérgio Rodrigues
 (vive sozinho)
 CASA 3
 José Xavier de Farias
 Silvério Xavier de Farias
 Hermes Xavier de Farias
 Valdomira Xavier de Farias
 Maria Xavier de Farias
 Josefa Xavier de Farias
 CASA 4
 Hemiliano Ferreira
 Cipriano Ferreira (CARDOSO, 1985, p.20-21).

Na Cédula de Identidade (RG) de Guilherme Pedroso da Silva, emitida em 26/09/1984 pela Secretaria de Segurança Pública do Estado de Mato Grosso, consta escrito “Não Alfabetizado” no espaço correspondente à assinatura do titular, ao passo que no item correspondente à Naturalidade está registrado “Joselândia-MT” (distrito de São Pedro de Joselândia, município de Barão de Melgaço-MT). Como à época da emissão do documento ele não era alfabetizado, deduz-se que teve acesso a algum tipo de letramento, visto que nos documentos da COORIGUA consta a assinatura com seu nome.

Teve-se acesso a uma fotografia com a data de 17/02/2014 (17h44min.) que registra a participação de pessoas da comunidade da T.I. Baía dos Guató em reunião realizada na recém-criada Aldeia Coqueiro. O encontro teve o propósito de também discutir as necessidades da comunidade em ter acesso à educação escolar indígena. Ao que se tem conhecimento, portanto, a família de Guilherme Pedroso da Silva e de outras pessoas daquela unidade de ocupação foram ali acomodadas a partir de meados da década de 2010, isto é, cerca de uma década após o processo de identificação e delimitação da área. São famílias oriundas de outras partes do Pantanal e ali assentadas por meio de uma aliança política feita com lideranças das parentelas já estabelecidas na Aldeia Aterrado e na Aldeia São Benedito. Alianças políticas dessa natureza costumam ser orientadas pela solidariedade social, reciprocidade e fortalecimento das mobilizações internas pela reivindicação de direitos. A reciprocidade está diretamente associada ao dom ou à dádiva de dar e

à contradávida de receber e esperar para retribuir, como analisado por Marcel Mauss (2003).

Como nas comunidades indígenas a solidariedade tende a ser superlativa, se alguém recebe algo ou algum apoio em dado momento, espera-se que em tempo oportuno retribua o benefício à altura. Quando isso não acontece da forma como esperado, pode haver desentendimentos e conflitos internos.

A respeito da COORIGUA, entidade registrada no Cartório 2º Ofício de Santo Antônio de Leverger-MT, Livro A – Registro Civil de Pessoas Jurídicas, na data de 11/11/2022, ao analisar seu estatuto, nota-se que se trata de pessoa jurídica de direito privado com sede no município de Barão de Melgaço, mais precisamente na Aldeia Coqueiro, ou seja, no interior da T.I. Baía dos Guató. Assim está constituída a Coordenação Indígena Guató do Estado de Mato Grosso: *Guilherme Pedroso da Silva* (presidente, nascido em 27/09/1959, aposentado e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Jane Regina de Oliveira* (vice-presidente, nascida em 24/04/1977, assistente social e residente em Cuiabá-MT); *Eliene Miguelina de Oliveira* (diretora socioambiental, nascida em 29/09/1976, do lar e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Manuel Benedito de Paula* (fiscal, nascido em 30/05/1972, pescador e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Deonice Catarina da Silva* (fiscal, sem data de nascimento registrada no estatuto, do lar e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Gonçalo da Silva* (fiscal, nascido em 20/06/1977, pescador e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Wender Gmison Prado Silva* (primeiro secretário, nascido em 11/08/1997, tratorista e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Suzana Gonçalves da Silva* (segunda secretária, nascida em 24/06/1985, do lar e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Vanda Gonçalves da Silva* (primeira tesoureira, nascida em 09/10/1982, professora e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT); *Raquel Luiza de Paula* (segunda tesoureira, nascida em 15/10/1976, agente de saúde e residente na Aldeia Coqueiro, T.I. Baía dos Guató, Barão de Melgaço-MT).

No tocante ao assunto, constata-se que no dia 12/11/2022, Jane Regina de Oliveira fez o seguinte registro em sua conta no Facebook, onde se apresenta como “Jane Oliveira Guató”:

Assim foi o nosso dia ontem!

Cheio de boas novas 😊

E com esses sorrisos de gratidão 🙏

Em parceria e tendo como nossa base administrativa o Instituto Ambiental Augusto Leverger presidida por uma mulher mega responsável Silvana Campos e demais membros importantíssimos, hoje a COORIGUA faz 1 dia de vida em nossas mãos.

Ainda recém nascida quero apresenta [sic.] a todxs meus amigos e também não amigos do Facebook a

nossa COORDENAÇÃO INDÍGENA GUATÓ (COORIGUA) do Estado de Mato Grosso.

E me apresento como Jane Oliveira Guató vice presidente da COORIGUA.

Estou aberta ao diálogo com vcs que querem nos conhecer melhor e participar das nossas lutas.

Somos todos GUADAKAN¹⁷. [destaques meus]

Na mesma postagem consta uma fotografia do tipo *selfie*, feita em lugar fechado (cartório?) por Silvana Dias de Campos, com data de 11/11/2022 (11h26min.), na qual ela, como dirigente do Instituto Ambiental Augusto Leverger (IAAL), aparece com mais cinco outras pessoas, incluindo a vice-presidente da COORIGUA¹⁸. Na publicação também consta um vídeo em que Silvana entrega o livro-ata da COORIGUA como um presente ou dádiva a Jane:

Jane, eu entrego o livro ata registrado em cartório da COORIGUA – Coordenação Indígena dos Guató do Estado de Mato Grosso pra você, para todos os Guató residentes no estado de Mato Grosso; este livro ata registrado, averbado no cartório. É tudo de vocês. Aproveite porque isso é pra vida toda. [destaques meus]

Na sequência, Jane assim fala:

Parentes, olha, isso aqui é uma vitória conquistada por nós todos. É o primeiro de muitas que virão, tá. **Amanhã, na nossa reunião, a gente vai ter muito pra conversar, muito pra dialogar.** Conto com cada um de vocês nessa reunião porque é importante pra gente. A partir de agora a nossa bandeira está sendo levantada, tá. Então estamos todos juntos nessa luta. Nós somos Guadakan. [destaques meus]

Finalizando o vídeo, a presidente do IAAL diz: “E parabéns ao povo Guató do estado de Mato Grosso”.

Percebe-se, com efeito, que a criação e a atuação da COORIGUA, tendo à frente Jane Regina de Oliveira e outras pessoas, tem contado com relevante apoio do IAAL, destacadamente de sua presidente, como

¹⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/jane.oliveira.3388630>. Acesso em: 1º abr. 2023.

¹⁸ Dados disponíveis na Internet informam que o Instituto Ambiental Augusto Leverger (IAAL), CNPJ 30.860.351/0001-33, é uma associação privada fundada em 2018. Sua sede está localizada na Rua Marechal Deodoro da Fonseca n. 201, bairro Centro, Santo Antônio do Leverger-MT, CEP 78.180-000. Ver: <https://mapaosc.ipea.gov.br/detalhar/1275580> e <http://cnpj.info/Instituto-Ambiental-Augusto-Leverger-Iaal-Instituto-Ambiental-Augusto-Leverger>. Acesso em: 1º abr. 2023. A página da entidade no Facebook pode ser visualizada pelo link <https://www.facebook.com/people/Instituto-Ambiental-Augusto-Leverger/100068994200424/>. Acesso em: 1º abr. 2023. No YouTube também há um canal da entidade (<https://www.youtube.com/@institutoambientalaugustol7223>) com 140 vídeos postados até às 16h do dia 06/04/2023.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

percebido em diversos vídeos postados no YouTube¹⁹. No caso, as duas pessoas nominadas nunca foram e não são residentes na T.I. Baía dos Guató.

Os desdobramentos verificados nos dias seguintes, após a data de 11/11/2022, decorrem, também, de disputas pela legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da T.I. Baía dos Guató. Certas contendas chegaram a ser noticiadas no *site* de notícias *Primeira Página*, vinculado ao grupo Rede Matogrossense de Comunicação:

Um grupo de pesquisadores entrou na terra indígena Baía dos Guató no Pantanal Mato-Grossense sem autorização da Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) e da comunidade. A situação acabou gerando desentendimento entre os indígenas e os invasores nessa sexta-feira (17).

Porém, eles não aguardaram a resposta da Funai e entraram na sexta-feira no território. De acordo com o coordenador, a Funai primeiro iria confirmar que vistoria seria essa, já que não estava especificada no documento, e entrar em contato com as lideranças. Se autorizado pela comunidade, seria agendada a visita com a presença de servidores da Funai.

Em vídeo enviado ao Primeira Página é possível ver as lideranças da comunidade discutindo com o grupo, que incluiria professores da UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso) e pesquisadores, que foi impedido de sair do território na sexta-feira.

Ricardo Pael Ardenghi, procurador da república do MPF (Ministério Público Federal) em Cuiabá, informou que teve conhecimento da ocorrência de um desentendimento entre os indígenas em razão da entrada de pessoas estranhas à comunidade, sem autorização do povo Guató ou da Funai.

A equipe do Primeira Página entrou em contato com a assessoria da UFMT, mas até a publicação da matéria não obteve retorno.

¹⁹ No canal do IAAL no YouTube há, ao menos, 14 vídeos que tratam de assuntos relacionados à comunidade da T.I. Baía dos Guató. Algumas filmagens foram produzidas no interior da Aldeia Coqueiro e são assim denominadas *ipsis litteris*: (1) “fala jane guato seminário direito humano” (<https://www.youtube.com/watch?v=ErFiENJMNUU>); (2) “coorigua” (<https://www.youtube.com/watch?v=D8s4Y6Jta2A>); (3) “coorigua” (<https://www.youtube.com/watch?v=MVP63GuXZZw&t=11s>); (4) “coorigua” (<https://www.youtube.com/watch?v=J6-Y1PucEK0>); (5) “coorigua” (<https://www.youtube.com/watch?v=K5ViBIIdROQ&t=58s>); (6) “coorigua” (https://www.youtube.com/watch?v=_KDCZgU6D24); (7) “coorigua” (<https://www.youtube.com/watch?v=DjhjZzGH7I4>); (8) “coorigua” (<https://www.youtube.com/shorts/I1C-vInShJs>); (9) “sr Guilherme.pres.coorigua” (<https://www.youtube.com/watch?v=oeOQ82YrujU>); (10) “salas de aulas anexa Guato” (<https://www.youtube.com/watch?v=MF5tj54auY8&t=53s>); (11) “salas de aula anexa, guato 2” (<https://www.youtube.com/watch?v=aubctfy-G7c>); (12) “salas de aula anexa guato 3” (<https://www.youtube.com/watch?v=TtxtHbUfyPc>); (13) “ilha Camargo e fazenda sao João” (https://www.youtube.com/watch?v=Q_NdA9wfbIY); (14) “salas de sals de aulas anexa Guato 4” (<https://www.youtube.com/shorts/QOpZqGzBfw4>). Acesso em: 7 abr. 2023.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

O outro lado

Em contato com o Primeira Página, o professor da UFMT (Universidade Federal de Mato Grosso) José Domingues e a presidente do Instituto Ambiental Augusto Leverger, Silvana Dias de Campos, informaram que avisaram a Funai e que o Ministério Público, em Poconé, também foi acionado.

Além disso, eles explicaram que aconteceu um conflito entre os próprios indígenas, mas que a situação no local é tranquila e conseguiram realizar o trabalho que foram desenvolver no local (COREZOMAE, 2023).

Tratando-se da reportagem, cabe uma breve digressão: no dia 18/03/2023 (19h08min.), postei na minha página no Facebook a mencionada a matéria com o seguinte comentário: “Ao longo de três décadas, jamais adentrei nas terras de um povo originário sem o consentimento das lideranças locais. Sempre que entrei, fui muito bem tratado pelos indígenas, sejam eles Guató, sejam de quaisquer outros povos: Guarani, Kaiowá, Terena, Nambikwara etc.”²⁰ A publicação registra a conduta ética que tenho como professor e pesquisador para com as comunidades indígenas, pois, de fato, nunca entrei e jamais adentraria às terras de um povo originário sem o consentimento ou permissão de suas lideranças, quaisquer que sejam, independentemente de ter ou não autorização do órgão indigenista oficial ou de qualquer outra instituição do Estado nacional. Entendo que as terras tradicionalmente ocupadas são os lares, a residência e o suporte físico à existência das comunidades indígenas. Logo, quando assim o fiz com a finalidade de realizar algum trabalho, se qualquer morador manifestasse constrangimento com a minha presença, dali sairia imediatamente. Esta posição vai ao encontro à interpretação que faço do código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB), entidades às quais sou associado efetivo²¹.

Feita a digressão, considero relevante explicar que antes da criação da COORIGUA, a comunidade da T.I. Baía dos Guató já possuía sua própria associação, a Associação Indígena Guató (AIG), CNPJ n. 31.883.339/0001-07, fundada em 12/09/2018 e oficialmente sediada na Aldeia

²⁰ Disponível em: <https://www.facebook.com/JorgeEremitesDeOliveira>. Acesso em: 1º abr. 2023.

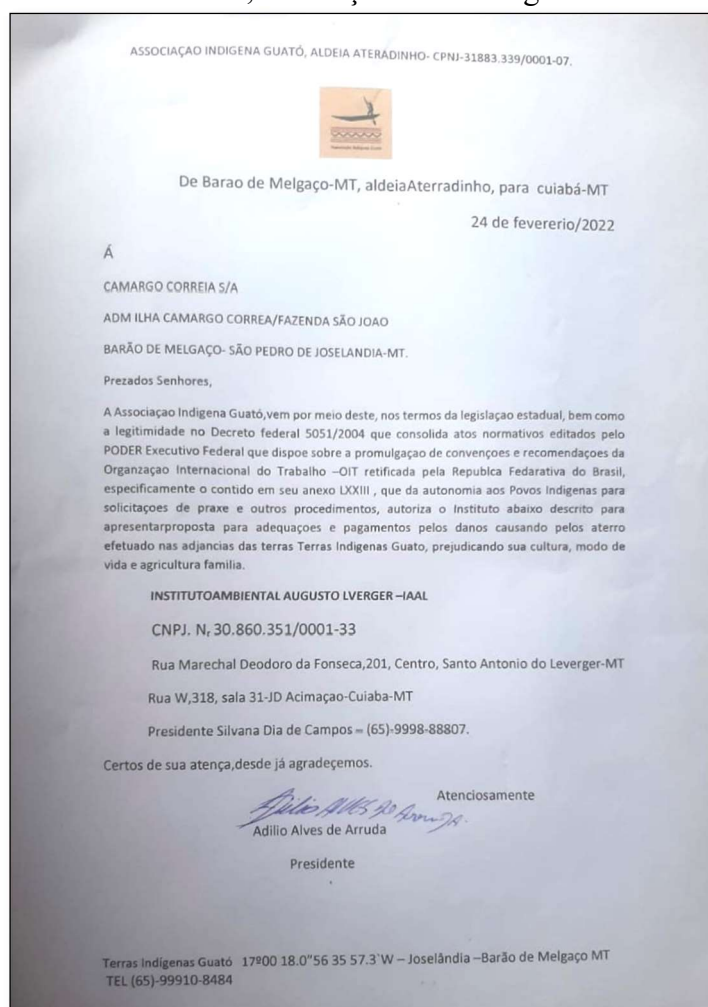
²¹ Consta no Código de Ética da ABA, criado na Gestão 1986/1988 e alterado na de 2011/2012, disponível no link <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Assim está escrito no item referente aos direitos das populações que são objeto de pesquisa a serem respeitados pelos antropólogos e antropólogas: “3. Direito de preservação de sua intimidade, de acordo com seus padrões culturais”. Acesso em 1º abr. 2023. No Código de Ética da SAB, por sua vez, aprovado em 1º/10/2015, disponível no link https://www.sabnet.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=623, relativo aos direitos das pessoas e coletivos, consta o seguinte: “2) As associadas e os associados da SAB devem respeitar as normas culturais, políticas e sociais, bem como a dignidade dos coletivos das áreas onde as pesquisas são desenvolvidas, em todas as etapas do trabalho arqueológico. [...] 6) As associadas e os associados da SAB não podem praticar ou ser coniventes com assédio sexual, moral ou qualquer discriminação, seja de gênero, orientação sexual, identidade étnico-racial, social, cultural, religiosa ou econômica durante o exercício de sua profissão. [...] 8) As associadas e os associados da SAB devem cumprir a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho quando da realização de estudos que afetem povos originários e comunidades tradicionais”. Acesso em 1º abr. 2023.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Aterrado. Trata-se de uma associação que se enquadra na natureza jurídica de comunidade Indígena.

Anteriormente aos fatos registrados junto ao MPF-MT, em 24/02/2022, a presidência da AIG assinou um documento, destinado à administração da “Ilha Camargo Corrêa/Fazenda São João”, em que autorizava o IAAL a apresentar proposta para adequações e pagamentos pelos danos causados pela construção de uma ilha artificial sob forma de grande aterro (não confundir com aterro indígena, chamado de *marabohó* na língua nativa), situado nas proximidades da T.I. Baía dos Guató. O documento sugere que o referido Instituto teria feito alguma proposta de prestação de serviços jurídicos à comunidade^{22*}.

Figura 4 – Ofício da Associação Indígena Guató, datado de 24/02/2022 e assinado pelo presidente Adílio Alves de Arruda, endereçado à Camargo Corrêa ou Fazenda São João.



Fonte: AIG (2022).

^{22*} Tudo leva a crer que posteriormente houve discordâncias sobre o assunto entre a AIG e o IAAL. Depois disso, com a criação da COORIGUA, as tratativas sobre a questão passaram a ser entre as duas últimas entidades e delas à exterioridade. Existindo direitos a serem reivindicados por conta de eventuais impactos ambientais ou socioambientais que afetam negativamente a comunidade da T.I. Baía dos Guató, o próprio MPF-MT pode ser acionado para atender a demanda. A avaliação considera o que determina o Art. 232 da Carta Constitucional de 1988: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

OLIVEIRA, Jorge Eremes de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Outro documento sobre o assunto diz respeito a uma resposta da administração da Fazenda São João destinada ao IAAL.

Figura 5 – Ofício s/n, de 25/05/2023, da administração da Fazenda São João destinada ao Instituto Ambiental Augusto Leverger.



Fonte: Fazenda São João (2022).

A seguir consta a transcrição de parte do diálogo entre Eunice Moraes de Amorim e Guilherme Pedroso da Silva, de 15/03/2023, registrado em vídeo de 26 segundos e enviado pela Manifestante ao MPF-MT. A discussão está associada a desentendimentos sobre o uso de uma edificação existente na T.I. Baía dos Guató, a casa “Retiro Guató”, situada em área tradicionalmente ocupada na Fazenda São João.

Guilherme: Vai correr com os problema até para vocês, que tão carregando isso daí.

Eunice: Pode até ser. Seo Guilherme, eu não quero ser grosseira. O senhor sabe que sou daqui. O meu pai é original daqui [*Domingos Manoel de Amorim*].

Guilherme: Eu sei, aham...

Eunice: Quando o senhor precisou, a gente acolhemos o senhor aqui.

Guilherme: Foi!

Eunice: Agora será possível que não pode deixar os professor, tudo, tem que ficar aí. Não pode mais ficar na escola?

Guilherme: Só que não tá entregue ainda...

Eunice: E o senhor falou que não tinha ninguém morando lá. E como tem gente lá?

Guilherme: Não, minhas criança tão dormindo lá... tá dormindo, mas ele...

Na mesma data da discussão (15/03/2023), Jane Regina de Oliveira assina Ofício s/n destinado ao Coordenador Executivo Regional da FUNAI (Cuiabá-MT), Benedito Garcia de Araújo, cujo teor consta apresentado anteriormente. Portanto, o diálogo entre Eunice Moraes de Amorim e Guilherme Pedroso da Silva tem a ver diretamente com o uso da casa “Retiro Guató” a que se refere o documento. Nele, a vice-presidente da COORIGUA afirma “[...] que a partir de fevereiro de 2023, o senhor Guilherme Pedroso da Silva, cacique da Aldeia Coqueiro e presidente da COORIGUA, **já havia tomado posse do espaço** em uso da comunidade, sendo esse construído na Aldeia Coqueiro da TI Baía dos Guató” (COORIGUA, 2023) [destaques meus].

Percebe-se aqui certa incongruência por parte da COORIGUA, pois, salvo melhor juízo, não seria possível o presidente da entidade tomar “posse” de uma edificação situada no interior da T.I. Baía dos Guató. Acontece que o § 2º do Art. 231 da Constituição Federal de 1988 assim estabelece: “As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes” (BRASIL, 1988). Além de inexistir o instrumento jurídico da “posse” sobre a posse permanente, tampouco parece haver legitimidade alguma da COORIGUA para se justapor à organização social da comunidade, segundo assevera o *Caput* do Art. 231 da Lei Maior: “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). O reconhecimento da organização social indígena, por sua vez, pressupõe a admissão do sistema jurídico ou direito consuetudinário inerente a cada povo originário²³.

²³ Não por acaso que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), instância de referência nacional do movimento indígena, criada em 2005 a partir da articulação e união entre os povos e organizações indígenas de distintas regiões do país, não possui, salvo engano, personalidade jurídica formal ou número no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) (<https://apiboficial.org>). Sua legitimidade, porém, é reconhecida pelo Supremo Tribunal Federal (STF), com base no Art. 232 da Carta Magna de 1988, como OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Verifica-se, assim, que as famílias extensas e parentelas dali originárias, que caracterizam a área como tradicionalmente ocupada e das quais fazem parte lideranças como Eunice Moraes de Amorim (“Nice”) e Carlos Henrique Alves de Arruda (“Carlinhos”), não reconhecem a COORIGUA como uma entidade que estaria acima da organização social da comunidade. Outrossim, se o usufruto da T.I. Baía dos Guató é coletivo, as iniciativas sobre a destinação desse ou daquele ponto dependem de decisões igualmente coletivas, sem a intromissão de pessoas e instituições de alhures. Além disso, vale lembrar amiúde que o lugar em disputa, o “Retiro Guató”, está dentro de uma área identificada, delimitada e demarcada como terra tradicionalmente ocupada, cujo processo administrativo está orientado pela Carta Política do Brasil. Entende-se, pois, que essa terra indígena não pode ser configurada como “reserva indígena” ou área destinada à acomodação de todos os Guató de Barão de Melgaço e circunvizinhanças, haja vista que o processo referente à sua regularização fundiária não foi conduzido pela Lei n. 6.001/1973, conhecida como *Estatuto do Índio*²⁴. A mesma área foi assim reconhecida pela presença e ação de famílias Guató originárias dali e assentadas na Aldeia Aterrado e na Aldeia São Benedito, e não por conta das famílias agora acomodadas na Aldeia Coqueiro²⁵.

As contendas existentes na comunidade poderão se avolumar com a eventual chegada de pessoas e famílias Guató de alhures, ou seja, que não estão originalmente vinculadas à T.I. Baía dos Guató. Caso isso ocorra, haverá uma assimetria demográfica e política entre a Aldeia Coqueiro e as duas aldeias originárias dali (Aldeia Aterrado e Aldeia São Benedito). Com isso, os desentendimentos tenderão a aumentar e outros conflitos serão levados às autoridades do Estado nacional^{26*}.

pode ser aferido na proposta apresentada à Suprema Corte, no dia 1º/07/2020, de Ação de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF). Sobre o assunto, ver Bragatto e Azambuja (2020).

²⁴ BRASIL. *Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 6 abr. 2023.

²⁵ Como as terras tradicionalmente ocupadas são as habitadas em caráter permanente, as utilizadas para as atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar dos indígenas e “as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”, assim determinado no § 1º do Art. 231 da Lei Maior, compreende-se que seu usufruto é coletivo e permanente (BRASIL, 1988). Não podem ser destinadas, por exemplo, a arrendamentos ilícitos para qualquer finalidade ou à posse individual desse ou daquele lugar, como se isso fosse o primeiro passo à constituição da propriedade privada da terra.

^{26*} No contexto do dinâmico processo de territorialização existente na T.I. Baía dos Guató, nota-se a presença de mudanças ou rearranjos no sistema político originário por conta de sua conexão com instituições do Estado e da sociedade nacional envolvente. Isso não denota, em hipótese alguma, “aculturação” ou “perdas culturais”. Ocorre que a comunidade tem sido pressionada a atender as expectativas de diversas instituições externas, que inquerem e cobram a apresentação de uma liderança com autoridade para falar em nome de todas as famílias residentes na área. Diante da situação, entende-se o porquê de algumas pessoas desejarem se apresentar como as vozes autorizadas a falar pela população local, embora não tenham necessariamente a representatividade que as mesmas instituições esperam ou imaginam que elas possuam. O sistema político dos Guató não pressupõe a centralização permanente da direção política e nele as famílias gozam de autonomia na condução da vida social cotidiana. Por isso, a comunidade costuma se apresentar mobilizada à exterioridade a partir de motivações específicas, circunstanciais e negociadas. Logo, a tentativa de nomear uma liderança geral e permanente causa problemas internos à própria comunidade, sobremaneira quando imposta de fora para dentro e com o propósito de acessar direitos e recursos junto aos poderes constituídos na República.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Soma-se aos conflitos ali instalados, o desejo da COORIGUA, manifesto no mesmo documento assinado por Jane Regina de Oliveira, de transformar o “Retiro Guató” em ponto de apoio [*sede?*] à entidade, “como também a visitantes na TI, que irá, irão a trabalho”. Supõe-se, àquela data, que dentre os “visitantes” estariam pessoas ligadas ao Instituto Ambiental Augusto Leverger, como é o caso de Silvana Dias de Campos.

Feito os esclarecimentos dos fatos, no item seguinte é apresentada a conclusão sobre a questão central apresentada pelo MPF-MT.

Conclusão

Ao fim e ao cabo, conclui-se que as disputas pela legitimidade da voz autorizada a falar pela comunidade da T.I. Baía dos Guató estão associadas à representatividade interna e externa, à reivindicação de direitos junto a órgãos do Estado e à aliança com instituições privadas. Isso decorre de muitos motivos, inclusive pela ausência da presença eficaz e moralizadora do Estado nacional na área: FUNAI, MPF, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), órgãos públicos ligados à educação, etc. No cenário conflituoso e marcado pela urgência na superação de adversidades, como a necessidade de uma escola indígena devidamente estruturada, percebe-se certa vulnerabilidade da comunidade frente às sutilezas e idiossincrasias da sociedade nacional envolvente.

Nesse contexto, a presença de Jane Regina de Oliveira, Silvana Dias de Campos e outras pessoas de alhures que ali adentram por intermédio da COORIGUA e aliados de fora, interferem na dinâmica política local e na própria organização social da comunidade. Também estimulam fissões internas devido ao fato de não reconhecerem à altura outras lideranças políticas tradicionais, principalmente pessoas da Aldeia Aterrado e da Aldeia São Benedito. Portanto, quando lideranças originárias dali questionam a identidade étnica de Jane, suas falas denotam tão somente que ela não é membro daquela comunidade, haja vista que não nasceu naquele lugar e sequer protagonizou ações pelo reconhecimento da T.I. Baía dos Guató em meados da década de 2000. Sua chegada à Aldeia Coqueiro é recente e recua, como ela mesmo tem dito, ao segundo semestre do ano de 2020.

A respeito da vice-presidente da COORIGUA, em particular, apresenta-se algumas considerações nos parágrafos seguintes.

Primeira, que Jane Regina de Oliveira é uma mulher Guató nascida e criada em Cuiabá, cujos pais são apontados como originários do distrito de São Pedro de Joselândia, município mato-grossense de Barão de Melgaço, mesmo local de nascimento de Guilherme Pedroso da Silva.

Segunda, que ela se apresenta como prima por consanguinidade de Guilherme Pedroso da Silva e José Maria de Paula, mencionados em documentos da COORIGUA como lideranças da Aldeia Coqueiro, a mais nova unidade de ocupação da T.I. Baía dos Guató. De fato, Guilherme Pedroso da Silva é uma liderança de sua família extensa e da Aldeia Coqueiro, mas não é reconhecido como uma espécie de “cacique geral” de toda a comunidade, também formada por unidades de ocupação mais

antigas. Como dito antes, o parentesco é uma construção social e, nesse caso, a consanguinidade é acionada para o empoderamento e a justificativa de certas ações. De todo modo, sendo os pais de São Pedro de Joselândia e ela de Cuiabá, Jane não é percebida como uma pessoa Guató originária da T.I. Baía dos Guató, o que não diminui sua indianidade.

Terceira, que o primeiro contato da agora vice-presidente da COORIGUA com a comunidade da T.I. Baía dos Guató, precisamente com a população da Aldeia Coqueiro e com o propósito de saber das dificuldades enfrentadas pelas famílias ali estabelecidas e prestar ajuda a elas, ocorreu em setembro de 2020 por conta dos incêndios que queimaram grande parte da área tradicionalmente ocupada²⁷. Significa dizer que inicialmente o *caminho de volta* de Jane a suas origens foi motivado pela solidariedade para com seus parentes consanguíneos.

Quarta, que a referida pessoa possui relações de aliança política com o Instituto Ambiental Augusto Leverger e sua presidente, Silvana Dias de Campos, que tem contribuído administrativamente com a criação e a estruturação da Coordenação Indígena Guató do Estado de Mato Grosso, como elas mesmas reconhecem.

Quinta, que a identidade étnica de Jane Regina de Oliveira, vinculada ao povo Guató, tem sido questionada por pessoas da comunidade da T.I. Baía dos Guató, as quais não a reconhecem como uma indígena nascida e criada naquele lugar. Percebem-na como alguém de fora que se intromete na dinâmica interna da coletividade. Ao fazerem isso, repelem a autoridade que advoga para si para falar como vice-presidente da COORIGUA e, ainda, como liderança de todos os Guató de Mato Grosso.

Em síntese, Jane Regina de Oliveira não possui profunda vinculação histórica com as famílias originárias da T.I. Baía dos Guató e, portanto, não dispõe de legitimidade/representatividade para falar pela totalidade da comunidade originária daquela área tradicionalmente ocupada.

Por último, mas não menos importante, compreende-se que a presença na T.I. Baía dos Guató da então vice-presidente da COORIGUA e da atual presidente do Instituto Ambiental Augusto Leverger tendem a acirrar conflitos internos, cujo assunto em sido levado a autoridades e órgãos do Estado nacional. Neste sentido, cabe ao MPF-MT e à FUNAI-MT, dentre outros órgãos, tomarem as devidas providências na busca da construção de entendimentos para solucionar o litígio, sob pena de que mais à frente o acirramento dos ânimos possa levar algumas pessoas às vias de fato.

²⁷ O assunto foi amplamente noticiado pela mídia e nas redes sociais (ver MAISONNAVE e ALMEIDA, 2020; MUNIZ, FONSECA e RIBEIRO, 2020; CAMILO, 2020; e outros).

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

Referências bibliográficas e fontes

ABA – Associação Brasileira de Antropologia. **Código de Ética do Antropólogo e da Antropóloga**. Criado na Gestão 1986/1988 e alterado na Gestão 2011/2012. Brasília: ABA. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em: 2 abr. 2023.

AIG – Associação Indígena Guató. **Ofício s/n da Associação Indígena Guató destinado à Camargo Corrêa ou Fazenda São João**. Barão de Melgaço, 24 fev. 2022. (não publicado)

ARRUDA, Alessandra Alves de. **Itinerário terapêutico do povo Guató**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2023.

BALYKOVA, Kristina; GODOY, Gustavo. A perda e a retomada do Guató. **Cadernos de Linguística**, Rio de Janeiro, v.1, n.3, p.1-15, 2020.

BARROS, Edir Pina de. **Laudo pericial histórico-antropológico**. Processo n. 2000.36.00.005382-1 – Justiça Federal, Cuiabá, 2006. (não publicado)

BRASIL. **Lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 6 abr. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 6 abr. 2023.

BRASIL. **Resolução n. 454, de 22 de Abril de 2022**. Brasília: CNJ – Conselho Nacional de Justiça. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/files/original174053202205036271692534e99.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2023.

BRAGATTO, Fernanda F.; AZAMBUJA, Marcelo A. de. O STF reconheceu a legitimidade da APIB para propor uma ADPF: por que isso é tão importante? **Empório do Direito**, São Paulo, 27 jul. 2020. Disponível em: <https://emporiododireito.com.br/leitura/o-stf-reconheceu-a-legitimidade-da-apib-para-propor-uma-adpf-por-que-isso-e-tao-importante>. Acesso em: 8 abr. 2023.

CAMILO, Márcio. Povo Guató tenta retomar a rotina no pós-queimadas, mas o trauma e os estragos ainda são muito recentes. **Amazônia Real**, 30 dez. 2020 às 00h27min. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/povo-guato-tenta-retomar-a-rotina-no-pos-queimadas-mas-o-trauma-e-os-estragos-ainda-sao-muito-recentes/>. Acesso em: 1º abr. 2023.

CARDOSO, Paulo A. **Relatório de viagem aos Guatós**. Brasília: FUNAI, 1985. (não publicado)

COORIGUA – Coordenação Indígena Guató do Estado de Mato Grosso. Ofício destinado ao Coordenador Executivo Regional da FUNAI em Cuiabá-MT. Barão de Melgaço, 15 mar. 2023. (não publicado)

COREZOMAÉ, Helena. Pesquisadores entram em território indígena sem autorização e são impedidos de sair. Vídeo mostra discussão entre lideranças e pesquisadores nessa sexta-feira (17). **Primeira Página**, Cuiabá, 18 mar. 2023 às 15h25min., atualizado em 18 mar. 2023 às 19h58min. Disponível em: https://primeirapagina.com.br/seguranca/pesquisadores-entram-em-territorio-indigena-sem-autorizacao-e-sao-impedidos-de-sair/?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=mt-whatsapp-grupo_mt&fbclid=IwAR2P13ZJxL3DRQtcvtoYhuD8FwxYuWF9DSTDydc17vkJJQGRcNsg0Z_kz7M. Acesso em: 1º abr. 2023.

DE PAULA, Jorge Luiz; COSTA, Anna Maria R. F. M. **Relatório Guató**. Processo 2.094/2000. Cuiabá: FUNAI, 2000. (não publicado)

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Os argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense**. Dissertação (Mestrado em História/Arqueologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Guató – Argonautas do Pantanal**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Diagnóstico sócio-ambiental da Reserva Indígena Guató – Ilha Ínsua: contribuições de um arqueólogo. **Fronteiras: Revista de História**, Campo Grande, n.4, p.123-142, 1998.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Acuri, a palmeira dos índios Guató: uma perspectiva arqueológica. **Clio (Série Arqueológica)**, Recife, n.14, p.281-298, 2000.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Da pré-história à história indígena: (re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal**. Tese (Doutorado em História/Arqueologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Da pré-história à história indígena: (Re) pensando a arqueologia e os povos canoeiros do Pantanal. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.16, n.1, p.71- 86, 2003.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. A humanização das paisagens pantaneiras pelos povos indígenas: um estudo sobre o uso e manejo da palmeira acuri pelos Guató. In: MORETTI, Edvaldo Cesar; BANDUCCI JUNIOR, Álvaro. (Org.). **Pantanal: territorialidades, culturas e diversidade**. Campo Grande: Editora UFMS, 2012, p.89-116.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. O tabu de incesto. **Dourados News**, Dourados, 24 jan. 2015. Disponível em: <https://www.douradosnews.com.br/noticias/o-tabu-de-incesto-por-jorge-eremites-de-oliveira/676963/>. Acesso em: 6 abr. 2023.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Laudo pericial de natureza antropológica e histórica sobre a área denominada Terra Indígena Baía dos Guató, localizada no município de Barão de Melgaço, estado de Mato Grosso**. Processo n. 0017708-79.2011.4.01.3600. Cuiabá: Justiça Federal, 2018. (não publicado)

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. **Por uma etno-história Guató: da Retomada de Corumbá (1867) à luta pelo reconhecimento étnico e direitos territoriais no Pantanal (da década de 1970 ao tempo presente)**. Pelotas: YouTube, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=a7zrBpccL-I>. Acesso em: 31 mar. 2023.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Em memória do líder Guató Celso Alves Ribeiro. **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, p.1-9, 26 fev. 2021.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Etnoarqueologia no laudo pericial sobre a Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. In: EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; CAMPOS, Juliano B.; FURARI, Pedro Paulo A. (Org.). **Arqueologia: Temáticas e perspectivas teórico-metodológicos de pesquisa 2**. Ponta Grossa: Atena, 2022, p.40-60.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; FERREIRA, Zaqueo S. Guató, o povo pantaneiro. **Quatro Cinco Um: a revista dos livros**, São Paulo, p.31, 1º ago. 2022.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Duas décadas depois da publicação do artigo “Da pré-história à história indígena”. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v.36, n.1, p.35-48, 2023a.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Da invisibilidade à visibilidade da história do povo Guató no Pantanal. **Tellus**, Campo Grande, n.50, 2023b. (no prelo)

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; MILHEIRA, Rafael G. Etnoarqueologia de dois aterros Guató no Pantanal: dinâmica construtiva e história de lugares persistentes. **Mana**, Rio de Janeiro, n.26, p.1-39, 2021.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; MILHEIRA, Rafael G.; CUNHA, Gabriela; CUNHA, Gustavo; DILLI, Lauren M. **O Pantanal e os aterros indígenas**. Pelotas: LEPAARQ/UFPel, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K2Y8TzUdIBI>. Acesso em 1º abr. 2023.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi 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. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, n.2, p.1-20, 2007.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi M. **Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul**. Dourados: Editora UFGD, 2012.

ESTATUTO Social da Associação Indígena Guató – AIG. Barão de Melgaço: AIG, 2018. (não publicado)

ESTATUTO Social da Coordenação Indígena Guató do Estado de Mato Grosso – COORIGUA. Santo Antônio de Leverger: COORIGUA, 2022. (não publicado)

ESTATUTO Social da Organização das Mulheres Indígenas – Takiná. Cuiabá: Takiná, 2018. (não publicado)

FAISSOL, Ricardo (Dir.). **Guató: uma remada no tempo**. Rio de Janeiro: Faissol Filmes, 2020.

FAZENDA São João. **Ofício s/n da Administração da Fazenda São João destinado ao Instituto Ambiental Augusto Leverger**. Barão de Melgaço-MT (?), 25 mai. 2023. (não publicado)

FREITAS, Júlio César P. de. **Seres da margem**. São Paulo: Baraúna, 2010.

LEITE, Eudes Fernando; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. “Faço parte da história desse jeito!”: componentes da memória e da identidade de uma indígena Guató. **Tellus**, Campo Grande, v.12, n.23, p.127-146, 2014.

MAISONNAVE, Fabiano; ALMEIDA, Lalo de. Abandonados pelo poder público, primeiros habitantes do Pantanal perdem 83% do território para o fogo. **Folha de S. Paulo**, 17 set. 2020 às 23h15min. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2020/09/abandonados-pelo-poder-publico-primeiros-habitantes-do-pantanal-perdem-83-do-territorio-para-o-fogo.shtml>. Acesso em: 1º abr. 2023.

MARTINS, Andrébio Márcio S. **Uma avaliação da hipótese de relações genéticas entre o Guató e o tronco Macro-Jê**. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.

MARTINS, Andrébio Márcio S. O morfema ϵ do Guató: de uma possível marca de ergatividade à marca de concordância. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v.5, n.2, p.435-451, 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Prefácio de Georges Gurvitch. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MUNIZ, Bianca; FONSECA, Bruno; RIBEIRO, Raphaela. Incêndios já tomam quase metade das terras indígenas no Pantanal. **El País**, Brasil, 18 set. 2020 às 21h04min. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-09-19/incendios-ja-tomam-quase-metade-das-terras-indigenas-no-pantanal.html>. Acesso em: 1º abr. 2023.

NONATO, Gleycielli. **Vila Pequena: causos, contos e lorotas**. Campo Grande: FCMS/Life Editora, 2017.

OIT – Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: OIT, 27 jun. 1989. Disponível em: OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Legitimidade e representatividade para falar pela comunidade da Terra Indígena Baía dos Guató, Pantanal de Mato Grosso. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 258-292, set./dez. 2023.

<https://portal.antt.gov.br/convencao-n-169-da-oit-povos-indigenas-e-tribais>. Acesso em: 5 abr. 2023.

OLIVEIRA, Jane Regina de. **Os Guató de Barão de Melgaço e o Programa de Transferência de Renda para Indígenas**. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2023.

PALÁCIO, Adair P. **Guató – a língua dos índios canoeiros do rio Paraguai**. Tese (Doutorado em Ciências) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1984.

PIZZINI, Joel (Dir.). **500 Almas**. Brasil: Riofilme, 2004. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lhclQqjIdqg>. Acesso em: 6 abr. 2021.

RIBEIRO, Marilene da S. **Uma ilha na história de um povo canoeiro: o processo de desterritorialização e reterritorialização dos Guató na região do Pantanal (século XX)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2005.

RODRIGUES, Aryon. D. Línguas ameríndias. In: **Grande Enciclopédia Delta Larousse**. Rio de Janeiro: Delta, p.4034-4036, 1970.

RODRIGUES, Aryon. D. **Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas**. São Paulo: Loyola, 1986.

SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira. **Código de Ética**. Aprovado em 1º Out. 2015. Rio de Janeiro: SAB, 2015. Disponível em: https://www.sabnet.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=623. Acesso em: 2 abr. 2023.

SCHMIDT, Max. **Estudos de Etnologia Brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901**. Tradução de Catarina B. Cannabrava. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942a.

SCHMIDT, Max. Resultados de mi tercera expedición a los Guatos efectuada en el año de 1928. **Revista de la Sociedad Científica del Paraguay**, Asunción, v.5, n.6, p.41-75, 1942b.

SCHMIDT, Max. Resultados de minha expedição bienal a Mato-Grosso. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n.14-17, p.141-285, 1942c.

SCHMIDT, Max. Anotaciones sobre las plantas de cultivo y los metodos de agricultura de los indígenas sudamericanos. **Revista do Museu Paulista (Nova Série)**, São Paulo, n.5, p.239- 252, 1951.

SILVA, Giovani José da (Coord.). **Relatório de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Baía dos Guató – MT**. Processo n. 2.094/2000. Brasília: FUNAI, 2000. (não publicado)

SILVA, Luciano P. da. **Memórias de Lourenço: aterros, territorialidade e patrimônios culturais no Pantanal**. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013.

WEBER, Max. **Economía y Sociedad**. Traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora. México: Fondo de Cultura Económica, v.1, 1944.

Recebido em: 15/04/2023 * Aprovado em: 03/12/2023 * Publicado em: 31/12/2023

A CONCRETUDE DA VIDA DOMÉSTICA KAIOWA: O USO DA HISTÓRIA E DA TÉCNICA COMO FERRAMENTAS ANALÍTICAS ETNOGRÁFICAS

LARISSA MATTOS DA FONSECA¹

UFRGS, BRASIL

<https://orcid.org/0000-0002-0083-5222>

RESENHA

MURA, Fábio. **À procura do “Bom Viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2019.

À procura do “Bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa (2019) é algo mais que a história Kaiowa e pouco menos que a cosmologia e a técnica Kaiowa. As relações de parentesco, as contingências históricas e a ordenação e a manutenção da ordem do mundo, quando distribuídas nos fluxos ordinários da vida, são nuances pouco destacadas dentre o emaranhado do cotidiano. É justamente por Fábio Mura priorizar em sua análise as experiências concretas dos Kaiowa que este livro não pode ser classificado como um

¹ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: larafonsecamattos@gmail.com

livro de história, de cosmologia, da organização social ou de técnicas indígenas. À *procura do “Bom viver”* ... é um livro sobre o cotidiano doméstico entre os Kaiowa e tudo o mais que isso implica.

A etnografia de Fábio Mura é feita em interlocução com os Kaiowa, falantes de língua guarani, mais especificamente com grupos domésticos residentes no Cone Sul do Mato Grosso do Sul, Brasil. Por se tratar também de um livro de antropologia histórica encontramos nele uma breve história não só dos Kaiowa mas também dos Nandéva da região. No entanto, a etnografia deve ser situada de acordo com o período em que ocorre o diálogo do pesquisador e seus interlocutores, isto é, de 2002 a 2005 através de múltiplas formas de experiência de campo: perícia judicial, perícia técnica e etnografia.

Tendo por base descritiva as experiências históricas concretas dos Kaiowa, Mura ordena os 14 capítulos do livro em 4 partes distintas: a primeira parte é dedicada às situações históricas, a segunda, às dinâmicas políticas e territoriais, a terceira, à tradição e ao conhecimento e, a quarta e última, é dedicada à ecologia do grupo doméstico. Distribuídos entre estes quadros eixos temáticos, os arranjos sociais e as experiências territoriais e ecológicas dos Kaiowa ganham maior destaque na estrutura narrativa e analítica do texto.

A “Parte I” do trabalho se ocupa de diferentes situações históricas: à situação pré-conquista, a conquista (o que inclui os sistemas de encomendas), as reduções jesuíticas e as bandeiras paulistas, o ciclo da erva-mate pós-guerra do Paraguai, a colonização do Mato Grosso do Sul por população sul-rio-grandense e as consequentes espoliações das terras Kaiowa, culminando, enfim, no pós Constituição Federal de 1988, o que inclui as relações existentes com a Funai e, mais destacadamente, com o Ministério Público Federal (MPF). Cada uma dessas situações históricas é narrada através de uma mesma estrutura de conteúdo que conta com uma abordagem socio-ecológica-territorial articulada na intersecção entre os aspectos históricos e técnicos.

Os primeiros capítulos do texto lançam as bases que sustentam o restante dele. O que quero dizer é que essa primeira parte, classificada como um esforço de antropologia histórica, determina a forma com que os demais conteúdos do livro serão expostos e analisados. Esse enquadre histórico impossibilita que as descrições das relações sociais, territoriais e ecológicas sejam analisadas ou mesmo interpretadas pelo leitor como relações pré-determinadas, a-históricas, genéricas e reificadas. Ademais, a estrutura narrativa se apoia na crítica à ideia de que há aspectos do cotidiano que foram alterados (no sentido de adulterados) pelas contingências históricas vividas pelos Kaiowa e outros aspectos que se mantiveram autênticos, apesar dos pesares, e que, portanto, podem ser caracterizados como típicos e originais. Essa perspectiva acabaria por interpretar diferentes expressões materiais por critérios assimétricos de modo que os aspectos corrompidos seriam atravessados por contextos históricos enquanto os aspectos que se mantiveram “genuínos” pareceriam ilesos à história.

A “Parte II” do livro é dedicada às dinâmicas políticas e territoriais de constituição e manutenção do modo ser Kaiowa. Tais dinâmicas são

apreendidas e descritas pelo etnógrafo através da noção de *tekoha*, termo relacionado ao território e ao modo de ser guarani. Nesse sentido aprendemos que a construção, a manutenção e a transformação do *tekoha* implicam formas de ordenação sociológica e tecnoeconômica, assim como a construção e a manutenção do tempo-espaço mítico. No entanto, seria um erro compreender o *tekoha* como uma categoria imanente. Ao contrário, o *tekoha*, enquanto concepção de território e modo de ser ideal, é uma categoria temporal, ou seja, que corresponde à determinada situação histórica. A bem dizer, para cada situação histórica há uma construção territorial distinta e um modo de ser kaiowa distinto. Isso representa uma abordagem do território que implica fundamentalmente a análise de acontecimentos históricos, que, para o caso dos Kaiowa, significa considerar situações de dominação colonial e conflitos interétnicos.

Dessa forma, Mura propõe compreender o *tekoha* não como algo que ocorre aquém ou além das relações interétnicas de conflitos por território, e sim como uma constituição e manutenção de modo de ser que é responsiva a tais conflitos. É essa postura analítica que permite compreender que o *tekoha* não existe *apesar* dos conflitos, mas que existe na forma em que se apresenta nesta etnografia, também, *pelos* conflitos interétnicos em que os agentes indígenas estão implicados. Nessa parte do livro já adentramos à noção de que a construção e a manutenção da unidade política, religiosa e territorial Kaiowa ocorre por meio de atuações das técnicas políticas – de técnicas que organizam as técnicas, portanto uma meta-técnica – dessa sociedade. No entanto, é mais adiante que tais atuações serão melhor abordadas. O território Kaiowa é descrito através de dinâmicas entre diferentes espaços e relativas a técnicas de aquisição de objetos e uso desses. Dinâmicas que em sua atuação concreta, através de práticas técnicas e práticas de oratória, constitui o *tekoha* não como um espaço delimitado e estático, mas, ao contrário, como algo que emerge de atuações técnicas, a exemplo do forrageio de frutas em áreas urbanas, da prestação de serviços agrícolas, de deixar propositalmente que determinados vegetais brotem e se desenvolvam, como o caso das *hy'akua* (cabaças), etc. Em resumo, Mura defende, nessa parte do texto, que as relações territoriais vividas pelos Kaiowa precisam ser apreendidas a partir da concretude (literalmente material) da vida cotidiana dessas pessoas, o que inclui compreender processos tecnoeconômicos que não necessariamente estão atrelados a formas "tradicionais" de transformação, aquisição e uso da matéria.

A “Parte III” bem exemplifica como na análise de Mura a cosmologia, a sociologia e a técnica são abordadas como linhas de uma única tessitura. Dedicada à tradição de conhecimento, essa terceira parte apresenta as lógicas de ordenação e manutenção do mundo sensível e cosmológico kaiowa. Mura, em consonância com as práticas propostas pela antropologia da técnica, dá ênfase ao “fazer” e pondera as contradições entre a “palavra” e a “ação”. As técnicas de aquisição, práticas de obtenção de ferramentas e outros objetos de uso, e as técnicas verbais, oratórias, cantos etc., são exploradas na forma concreta

em que são acionadas para a ordenação e transformação do cosmos por formas tradicionais de conhecimento, o que consequentemente direciona essa parte do texto à interpenetração entre religião, técnica, parentesco, território e cosmologia.

Um exemplo da indissociabilidade entre estes diferentes aspectos pode ser encontrado na forma como a análise de Fábio Mura condiciona práticas religiosas à prática de conhecimento, que, por sua vez, apresenta-se como fundamentalmente técnica. Vejamos: o fator religioso é um elemento central da tradição de conhecimento dos Kaiowa e "tradicional" é uma das características do ato tradicional eficaz de Marcel Mauss (2015). Ou seja, as formas de tradição de conhecimento são técnicas de criação e manutenção das práticas que ordenam tanto o mundo sensível quando sobrenatural e natural Kaiowa. Práticas estas que são simultaneamente técnicas e religiosas. Dessa forma, as posturas assumidas por Mura, como um antropólogo da técnica, permitem perceber e, portanto, concordar e defender que nas próprias prerrogativas da antropologia da técnica se dá a possibilidade de incorrer em análises que não desassocia a vida cotidiana das pessoas em partes "partes" distintas e apartadas.

Por fim, a "Parte IV" do livro reafirma a impossibilidade de compreender em blocos apartados as relações que os Kaiowa estabelecem entre si, com a natureza e com os brancos. Afinal de contas a vida não se distribui dessa forma. Com ênfase na transposição histórica de técnicas de produção às atuais técnicas de aquisição e uso, Mura demonstra como o conhecimento intelectual é intrinsecamente relacionado ao conhecimento técnico. Nesse sentido é interessante notar como o autor propõe que a captura, o armazenamento e a transformação de energia são realizados por meio de um aglomerado de ações (o que inclui tanto gestos quanto palavras) do bem viver Kaiowa. Isso significa que a técnica, ou seja, toda o conjunto de ações que estabelecem e mantêm relações entre kaiowá, entre kaiowá e os sobrehumanos ou mais que humanos e, entre os kaiowá e os brancos, é um conjunto de articulações políticas. Nas palavras de Mura, a técnica é política e vice-versa. "Política é técnica que configura os fatos do cosmo" (MURA, 2019, p. 602). Enfim, o autor defende que as técnicas que constituem a ecologia doméstica kaiowá correspondem à política kaiowa.

Como foi possível perceber durante a exposição feita das quatro partes que compõem este livro, Mura lança mão de duas ferramentas analíticas. A primeira ferramenta que Mura utiliza é a "situação histórica", proposta por Pacheco de Oliveira (1988) e advinda das propostas da antropologia histórica. Essa ferramenta analítica não só possibilita a realização das análises gerais feitas pelo autor, mas também dá a diretriz para elaboração narrativa, e consequentemente analítica, de todos os capítulos do livro. A segunda ferramenta analítica usada por Mura é a noção de transformações técnicas, o que implica perceber a técnica como um fenômeno fundamentalmente social e que, de forma semelhante à "situação histórica", dá diretrizes para as análises feitas ao longo de todo o livro, o que inclui a parte dedicada, mais especificamente, à história. A "situação histórica" e a noção de transformações técnicas são ferramentas

que constituem uma postura metodológica que busca considerar e englobar diferentes e divergentes aspectos do cotidiano kaioiwá em cadeias de operações, ou seja, em ordenações sequenciais (cadeias) de ações (operações) que se relacionam de forma interdependente.

Tais cadeias gerais de operações são inspiradas na proposta de cadeia operatória de Leroi-Gourhan. Aqui é importante ter em mente que cadeia operatória é método advindo das propostas desse autor, ainda que mais amplamente sistematizado – e transformado – em Lemonnier (1992). Mura, à semelhança do que outros autores da técnica também farão, lança mão da lógica das cadeias operatórias precisamente através de uma proposta de reformulação de alguns dos princípios operadores dessas cadeias. Vejamos. Fábio Mura enfatiza a insuficiência das propostas de Leroi-Gourhan, em uma interpretação do autor que se restringe à noção de transformação da matéria. No entanto, lança mão da cadeia operatória enquanto método sistêmico. É nesse sentido que tal método passa por duas importantes reconsiderações. Primeiro, a noção de que toda ação eficaz deve ser lida a partir de noções étnicas do que seja eficaz e que conseqüentemente traz para dentro da análise a cosmologia e a sociologia. Essa primeira postura crítica encontra-se em outros autores da antropologia da técnica como Coupaye (2017). Segundo, tais cadeias devem ser apreendidas como dinâmicas instáveis e abertas, porém sempre determinadas por contextos históricos específicos. Nesse sentido, talvez a novidade de Mura esteja na imprescindibilidade da diacronia (não no sentido da própria lógica de encadeamento da cadeia, mas no sentido alargado da história) na abordagem dessas cadeias.

Repito, *À procura do “Bom viver”* ... é essencialmente um livro sobre a concretude da vida doméstica kaioiwa. E a essa altura, acredito, o leitor já deve ter compreendido que tal cotidiano só pode ser descrito a partir da concretude de ações (que são técnicas) e da precisão de uma determinada situação histórica. Também penso que já deve ter aprendido que é precisamente neste cotidiano doméstico que reside a ordenação cosmológica e, portanto, a prática política kaioiwá. Em consequência, pode-se dizer que é um livro que se desenvolve através de dois eixos analíticos: primeiro, da relação entre história e técnica; segundo, da intersecção entre técnica e disputas de poder.

História e técnica e técnica e disputas de poder, são abordagens presentes na antropologia da técnica feita no Brasil. Desta forma, é possível qualificar a etnografia de Mura como uma etnografia pertencente à antropologia da técnica brasileira. A intersecção entre técnica e disputas de poder, mais precisamente no que diz respeito a disputas que envolvem reivindicação de direitos territoriais e conflitos ambientais, tem marcado de forma significativa as etnografias que constituem a, ainda tímida, antropologia da técnica brasileira. Vide os trabalhos de Di Deus (2017), de Sautchuk (2021) e de Fagundes (2019). Ainda que em menor medida, a relação entre história e técnica, também tem caracterizado os trabalhos de técnica feitos no Brasil. Mura inaugura essa relação que mais adiante é continuada pelo trabalho de Di Deus (2017), em uma etnografia conformada integralmente nesta intersecção.

Ainda que ambas as intersecções possam ser encontradas em outros trabalhos pertencentes a essa área de estudos, é importante notar que a soma destes três eixos – técnica, história e disputas de poder, ordenados em dois conjuntos relacionais, isto é, técnica e história e técnica e disputas de poder – é uma combinação singular que caracteriza e qualifica o trabalho de Fábio Mura. E é nessa dupla convergência que reside o valor etnográfico e analítico de *À procura do “Bom viver”* ... Por fim, cabe dizer que a leitura dessa etnografia é um convite para repensarmos o lugar, muitas vezes inexistente, das ações ordinárias das pessoas, isto é, os gestos que usam para cortar algo, para coletar algo etc., seja em seus terreiros, em matas ou nas ruas de uma cidade, nas obras etnográficas da antropologia. Como Mura bem demonstra, um olhar mais atento à pequenos gestos não significa um exercício de abstração dos aspectos sistêmicos da vida de uma sociedade, sejam eles cosmológicos, sociológicos ou políticos. Ao contrário, voltar a atenção etnográfica aos aspectos técnicos é uma postura metodológica imprescindível para de fato compreender as formas de construção, transformação e manutenção dos territórios. E, uma vez compreendidas tais formas, que são sempre diversas, é possível construir etnografias que de fato sejam, também, ferramentas de reivindicação de direitos territoriais.

Referências bibliográficas

COUPAYE, Ludovic. Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método clássico. *In*: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (Org.). **Técnica e Transformação: Perspectivas Antropológicas**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017;

DI DEUS, Eduardo. **A dança das facas**: Trabalho e técnica em seringais paulistas. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade d Brasília, Brasília, 2017.

FAGUNDES, Guilherme Moura. **Fogos gerais**: transformações tecnopolíticas na conservação do cerrado (Jalapão - TO). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2019.

LEMONNIER, Pierre. **Elements for an anthropology of technology**. Ann Arbor, MI: Museum of Anthropology, 1992.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo”. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 2º Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O Nosso Governo**: Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; [Brasília]: MCT-CNPq, 1988.

SAUTCHUK, Carlos. **O arpão e o anzol**: técnica e pessoa na Amazônia. Brasília: Ed. EDU, 2021.

Recebido em: 09/09/2023 * Aprovado em: 12/11/2023 * Publicado em: 31/12/2023

A LUTA INDÍGENA CONTRA OS SILÊNCIOS DA DITADURA MILITAR: RELATÓRIO FIGUEIREDO E JUSTIÇA TRANSICIONAL NO BRASIL

ALICE ROGATTO E SILVA¹

AU, DINAMARCA

<https://orcid.org/0000-0003-4681-6833>

RESENHA

BELTRÃO, Jane Felipe (org.) **Relatório Figueiredo: Atrocidades Contra Povos Indígenas em Tempos Ditatoriais**. Rio de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade (LACED), 2022.

O livro aqui resenhado, *Relatório Figueiredo: Atrocidades Contra Povos Indígenas em Tempos Ditatoriais*, é um compêndio multidisciplinar organizado pela antropóloga e historiadora Jane Felipe Beltrão. No livro, constam capítulos escritos por antropólogos, advogados, historiadores e arqueólogos. São diversos ângulos retratando o Relatório Figueiredo, que talvez seja o documento mais importante na luta por direitos humanos indígenas.

O Relatório Figueiredo é um documento de dimensões e retratos monstruosos. Suas 7 mil páginas retratam atrocidades cometidas contra povos indígenas durante o período da ditadura militar brasileira. Organizado em 30 volumes, estas *páginas que sangram*, como dizem os autores, são o resultado das investigações conduzidas em 1967 dirigidas

¹ Mestranda no programa de Human Security, Universidade de Aarhus (AU), Dinamarca. Bacharel em European Studies pela Universidade do Sul da Dinamarca (SDU). E-mail: alicerogatto.s@gmail.com

pelo procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS), Jáder de Figueiredo Correia – que titula o documento.

O relatório investiga denúncias cometidas por oficiais do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no período de 1910 a 1967. O SPI era o órgão estatal encarregado da política indigenista brasileira, que mais tarde se transformou na FUNAI. Desta forma, o Relatório Figueiredo é uma grande denúncia dos crimes cometidos pelo Estado Brasileiro contra povos indígenas. Mais do que isso, é uma prova de violações de direitos humanos, genocídio e crimes contra a humanidade.

Acreditava-se que o documento havia sido destruído no incêndio de 1967 ocorrido no Ministério da Agricultura. Desta forma, dado como perdido, virou uma *assombração* para vários antropólogos e historiadores que buscavam lutar contra o silêncio da violência que acometeu os indígenas. Este silêncio percorre a história do Brasil, no qual o próprio Estado tem as mãos manchadas de sangue.

Essa assombração tornou-se realidade apenas em 2012, 49 anos após a publicação original do relatório. Enquanto pesquisava os arquivos localizados no Museu do Índio (RJ), Marcelo Zelic, vice-presidente do grupo Tortura Nunca Mais e coordenador do projeto Armazém da Memória, encontrou o Relatório Figueiredo.

Nesta resenha, teremos como objetivo discorrer sobre os inúmeros crimes relatados no Relatório Figueiredo, além de confirmar a importância desse documento para a justiça brasileira. Para tanto, é necessário entender algumas contradições, que podem explicar o porquê de ainda muitos brasileiros desconhecem o relatório. São estas: a presença do colonialismo no Brasil de hoje, assim como a necessidade de falar sobre esses crimes. Por que devemos submeter o Estado à mesma justiça que se encarrega de seus cidadãos?

Os crimes do regime tutelar

O Relatório Figueiredo faz menções diretas e indiretas de tortura. No total, existem 64 casos de tortura no documento. Entre elas, incluem-se o uso do chicote, da surra, espancamento, uso da palmatória, e a prática de pendurar pessoas indígenas de ponta cabeça. Os relatos indicam que havia um sistema organizado para a prática da tortura, o que, por sua vez, indicava a formação de oficiais e instituições para tal.

Os terrores presentes nas *páginas que sangram* do Relatório Figueiredo não param por aí. São narradas as atrocidades vividas pelos Cinta-larga, exterminados por dinamites atiradas de avião, enquanto estricnina era adicionada ao açúcar que consumiam. Mateiros os caçavam com metralhadoras e facões. Este processo é chamado de ‘Massacre do Paralelo Onze’ e é comprovado o auxílio do governo estadual e federal nas invasões. Já os Guarani Kaiowá eram transferidos para terras diminutas, após suas casas serem incendiadas. O caso dos 12 Kaingang, o primeiro e único relato direto de indígenas pelas atrocidades vividas na época da ditadura, evidencia trabalho escravo, açoitamento e o uso do

instrumento de tortura *tronco*. A tortura em troncos causava esmagamento dos tornozelos, tornando impossível a locomoção.

O que poderia justificar o emprego da tortura contra povos indígenas? Seriam estes inimigos do sistema por possuírem modos de vida diferentes dos da nação? De acordo com o antropólogo Michael Taussig (1993), os indígenas são corpos passíveis de violações, vistos como seres inferiores e bárbaros. Desta forma, essa noção era a base para a narrativa colonial e seu emprego de atos de terror, como a tortura, servira como modo de controle necessário de tais indivíduos selvagens.

De modo geral, a prática tutelar pode ser vista como continuidade do regime colonial, porém, com métodos mais sutis de dominação. Grupos recipientes de políticas indigenistas se encontravam de fato em áreas de interesse econômico do Estado, nas quais se estabelecia uma dependência do índio ao branco para justificar tal atuação. Enquanto o branco *precisava* da terra indígena, o índio tinha carência dos recursos materiais providos pelo branco. Contudo, em caso de conflito ou litígio, a assistência aos indígenas podia ser cessada a qualquer momento.

Ao contrário do seu objetivo de cuidar e proteger os indivíduos recipientes da tutela, o regime tinha o intuito de produzir seres úteis e integrados à nação. De acordo com a filósofa Judith Butler (2015, 2018), o Estado arquiteta sua autoridade na realização dos projetos formadores de corpos precários. O objetivo destes projetos é enfraquecer as relações socioculturais destes povos com seus territórios e seus corpos por meio da fome, violência e tortura. É dessa forma que as políticas de arrendamento de terras são liberadas ao capital.

Além da violência contra os corpos indígenas, suas terras também foram (e ainda são) usurpadas pela força. Por não serem o foco das investigações de 1967, os registros dos deslocamentos forçados não são lineares nem sistematizados. Contudo, pode ser concluído que o objetivo das diásporas era desarticular os povos indígenas, liberar suas terras para exploração sem qualquer ressarcimento e provocar aculturação – para que os indígenas deixassem de serem índios para virarem trabalhadores.

Conforme o filósofo Gersem dos Santos Luciano Baniwa (2006) constata, é quase impossível separar a identidade do indígena de sua terra. Afinal, o território representa o “conjunto de seres, espíritos, bens, valores, conhecimentos e tradições” que fazem possível a vida individual e coletiva. Por isso, dada a importância do território ao indígena, é possível caracterizar os deslocamentos forçados como forma de tortura psicológica devido aos seus efeitos causados. Ao estarem longe de casa, do local de onde obtém sua subsistência, onde realizam os rituais sagrados, os povos indígenas forçosamente perdem seus referenciais.

Dentre os casos mais notáveis de arrendamento de terras mencionados no livro resenhado está o caso dos Ejiwajegi/Kadiwéu, descrito no capítulo 4 por Bianca Porto Ferreira. Em 1963, 63 denúncias de invasão das terras Kadiwéu, que haviam sido dadas por Dom Pedro II ao grupo pela assistência na guerra do Paraguai, já haviam sido irrompidas. Os deslocamentos se deram por duas frentes: pela violência, espancamentos, estupros, castigos e falta de assistência, levando-os a se

deslocar a fim de cessar o sofrimento; ou por arrendamentos² em favor de famílias de políticos ou por contrato mediante recebimento de propina por funcionário do SPI. Mediante a esse processo, a Assembleia Legislativa de Mato Grosso aprovou um projeto de lei em 1958 que reduziria a terra Kadiwéu para 100 mil hectares, correspondendo à faixa de fronteira com o Paraguai. Este território geralmente passava por enchentes na maior parte do ano, tendo, portanto, pouco valor econômico. O restante das terras teria que ser devolvido. Apenas em 1961 o STF declarou a lei inconstitucional. Contudo, as terras já tinham sido invadidas nesse ano e, até hoje, os Kadiwéu lutam para recuperar suas terras.

Não há como subordinar o regime tutelar, pois seus oficiais têm a possibilidade de sancionar leis inconstitucionais, fechar os olhos para irregularidades ou cumprir a lei quando isto lhe dá alguma vantagem. Hoje, o marco temporal é sinal da sobrevivência da tutela e da narrativa colonial, buscando legitimar os deslocamentos forçados. Se há qualquer interesse em preservarmos a vida, a história, a dignidade e a memória dos povos indígenas, devemos parar com a violência que estes sofrem nas mãos do Estado que deveria lhes proteger.

A justiça se dá ao honrar a memória

O Relatório Figueiredo é a prova documental que a *esperança deve resistir*, como dito por Ubiratan Cazetta na introdução do livro. Como dito acima, é prova de inúmeros crimes, de violações de direitos humanos e do genocídio vivido por povos indígenas durante décadas de silêncio. Este documento, encontrado após anos de seu desaparecimento, é a materialização da importância da memória. Quando o passado é repleto de escuridão, é apenas ao honrar a memória daqueles que passaram por injustiças, enquanto se faz o exercício de reparações, que torna possível prosseguir a um futuro esperançoso e justo. Estes são os pilares do que chamamos de justiça transicional.

A justiça transicional é uma abordagem multidisciplinar que surgiu durante a queda dos regimes militares latino-americanos e da União Soviética (Nuzov 2014; Forsythe 2011). Após a Guerra Fria, a vitória da democracia era inegável, o que acabou pondo em xeque os regimes decaídos. Dessa forma, os países tiveram que decidir como responder aos crimes cometidos por oficiais dos antigos governos militares. Se a escolha era buscar justiça, fazendo culpados pagar por crimes cometidos, deveria ser empregada a justiça transicional. Caso contrário, governos poderiam optar por estabilidade, evitando investigações e procedimentos que poderiam desestruturar ainda mais suas sociedades (Sriram 2007).

Alguns dos métodos da justiça transicional incluem: comissões da verdade, reparações, perdões, lustrações, memoriais, entre outros (Forsythe 2011: 86; Sriram 2007: 586). Tais métodos eram empregados para guiar regimes em tais períodos, a fim de que os crimes

² Os contratos de arrendamento mencionados também incluíam estes feitos em nome de menor de idade e despejo de fazendeiros arrendatários pelo chefe da 5ª IR para que ele arrendasse a área em proveito próprio.

ROGATTO E SILVA, Alice; BELTRÃO, Jane Felipe. A luta indígena contra os silêncios da ditadura militar: Relatório Figueiredo e justiça transicional no Brasil. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 300-306, set./dez. 2023.

do passado não fossem repetidos. Além disso, defensores da justiça transicional acreditam que este é um pilar importantíssimo para a democracia, para a reconciliação e proteção de direitos humanos (Vacroux 2018: 357; Shriver 210; Forsythe 2011: 88-89). Apesar de estudiosos argumentarem que a associação da justiça transicional com esses preceitos é apenas normativa, não havendo provas de seu sucesso para tal, endereçar atrocidades passadas é algo que não pode ser evitado (Sriram 2007: 587).

Além das evidências contidas no Relatório Figueiredo, o genocídio contra indígenas ocorre desde a colônia até os anos da República. Contudo, é negado pelo Estado até hoje. No capítulo 4, a autora conclui que não houve responsabilização dos sujeitos implicados nos atos denunciados no Relatório Figueiredo, assim como não houve qualquer tentativa de reparação aos povos indígenas. Concomitantemente, representantes militares afirmam que ocorrências de tortura durante a ditadura são *excessos em casos pontuais*. Por isso, o Relatório é um documento de extrema importância. Até quando vamos permitir que os responsáveis fiquem impunes?

Na Constituição Brasileira de 1988, não somente o direito originário sobre terras tradicionalmente ocupadas é garantido, como também a autodeterminação dos povos, sua igualdade, e a defesa judicial de seus interesses e direitos pelo Ministério Público (Art. 4º III; Art. 5º LV; Art. 129 V; Art. 231). Deixar de investigar e punir aqueles que cometem crimes, especialmente quando estes são oficiais do Estado, é uma forma de enfraquecer o Estado Democrático de Direito e a defesa dos direitos e garantias dos cidadãos.

Assim como dito por George Orwell no livro 1984, “quem controla o passado, controla o futuro. Quem controla o presente, controla o passado”. Narrativas sobre o passado são centrais na construção e manutenção de identidades. Estas são definidas em momentos-chaves – quando, por exemplo, narrativas são forjadas (ou mantidas) para cumprir um objetivo político, como manter as elites no poder (Wendt 1992: 398; Andrieu 2011:22).

As instituições são estruturas estáveis de interesses e identidades, representando o que o coletivo *sabe* (Wendt 1992: 399). Portanto, se olharmos para o Brasil de hoje, um país cujos líderes se recusam a admitir os crimes da ditadura militar e punir seus infratores, a narrativa de impunidade irá sobreviver. Irá perdurar o silêncio sangrento dos anos de violência vividos por povos indígenas e aumentarão as chances de serem aprovadas medidas inconstitucionais que ferem seus direitos, como o Marco Temporal. Esses direitos deveriam ser respeitados, pois estão garantidos na Constituição.

O silêncio é uma arma para aqueles que buscam se manter no poder a qualquer custo. Como dito por Jane Beltrão no início do livro, o Relatório Figueiredo talvez seja o documento *mais importante* feito pelo Estado brasileiro que permite analisar sua relação com os povos indígenas. Suas páginas são repletas de racismo e revelam como o Estado acaba por favorecer os interesses das elites. A análise deste documento é ainda hoje pouco conhecida. Os autores embarcaram numa jornada de tamanha

importância histórica, acadêmica e social: como forma de espalhar conhecimento das atrocidades passadas, para que se busque justiça e para que fortaleça o movimento indígena. E acima de tudo, para que as vozes indígenas possam reverberar, livremente, sem que sejam feridas.

Referências bibliográficas

Andrieu, K. An Unfinished Business: Transitional Justice and Democratization. In: Post-Soviet Russia. **International Journal of Transitional Justice**, vol. 5, no. 2, p.198-220, 2011.

BUTLER, J. **Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: Teorias da Sujeição.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

FORSYTHE, D. P. Human Rights and Mass Atrocities: Revisiting Transitional Justice. **International Studies Review**, vol. 13, no. 1, p. 85-95, 2011.

LUCIANO, G. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: MEC, SECAD, LACED/MN, 2006.

ORWELL, G. **Nineteen Eighty-Four.** London: Penguin Classics, 2021.

SHRIVER, D.W. Repairing the past: Polarities of Restorative Justice'. **CrossCurrents, Race & Religion: The Elixir of Separation**, vol. 57, no. 2, p. 209-217, 2007.

SRIRAM, C.L. Justice as peace? Liberal peacebuilding and strategies of transitional justice. **Global Society**, vol. 21, no. 4, p. 579-591, 2007.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

VACROUX, A. Conclusion: The Uses, Lessons, and Questions of Transitional Justice. In: HORNE, C. & STAN, L. (Eds.). **Transitional Justice and the Former Soviet Union: Reviewing the Past, Looking toward the Future.** Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 345-362.

WENDT, A. Anarchy is What States Make of it: the Social Construction of Power Politics. **International Organization**, vol. 46, no. 2, p.391-425, 1992.

Recebido em: 29/11/2022 * Aprovado em: 30/08/2023 * Publicado em: 31/12/2023

ORIENTAÇÕES PARA COLABORADORES

A Espaço Ameríndio aceita colaborações nos seguintes formatos e normas:

6.1. A revista eletrônica publicará trabalhos inéditos (ou de relevância acadêmica, a critério do editor) sob a forma de artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas de livros, em português ou espanhol, ou, ainda, em inglês ou francês, condicionada à verificação da possibilidade de tradução;

6.2. Os artigos devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.3. Os ensaios bibliográficos devem ter no máximo 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.4. As resenhas deverão ser de livros que tragam importante contribuição para a área de estudos ameríndios e deverão conter até 3.000 palavras, incluindo notas de rodapé e referências;

6.5. Os textos de autores indígenas devem ter no máximo 20.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé;

6.6. As palestras transcritas devem ter no máximo 15.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas de rodapé, e devem ser submetidas pelo próprio autor;

6.7. Os artigos, ensaios bibliográficos, palestras, textos de autores indígenas e resenhas deverão ser enviados completos e revisados pelo autor em arquivo Word com a seguinte formatação: fonte Times New Roman, tamanho da letra (corpo) 12, espaçamento duplo, margem superior 3 cm e inferior de 2 cm, margem esquerda 3 cm e direita 2 cm, em papel A4; É RESPONSABILIDADE DO AUTOR A REVISÃO ORTOGRÁFICA/GRAMATICAL.

6.8. Os artigos e ensaios bibliográficos devem vir acompanhados de um resumo (em espaço simples), no mesmo idioma do texto, de no máximo 180 palavras e mais três (mínimo) palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com três (mínimo) palavras-chave (Keywords). A disposição deverá obedecer a seguinte ordem: Título do trabalho, nome do autor, instituição, resumo, palavras-chave, abstract e keywords;

6.9. Em todas as modalidades de as notas explicativas devem vir no rodapé da página (em números arábicos) e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente (conforme as normas vigentes da ABNT);

6.10. No corpo do texto as referências bibliográficas devem seguir o sistema “autor-data”. A indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s) (AUTOR, Ano, página); nas citações indiretas a indicação de página é opcional (AUTOR, Ano, Página);

6.11. As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo de 4 cm à esquerda e corpo de letra 11, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma. Ao final de cada citação indicar a referência (AUTOR, Ano, página[s]);

6.12. O recurso itálico deve ser utilizado em palavras estrangeiras, nos títulos (livros, eventos, etc.) e para dar ênfase. As “aspas duplas” são utilizadas em citações diretas com menos de três linhas (no corpo do texto), citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque. Os recursos negrito e sublinhado devem ser evitados;

6.13. Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em separado (como documento suplementar), numeradas na sequência em que aparecem, (sem compressão) e resolução mínima de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 12 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1417x1890 pixels). A localização exata das figuras/gráficos deve ser indicada no corpo do texto e indicadas as fontes (autores) em letra 11, com alinhamento centralizado;

6.14. A soma dos tamanhos de todos os arquivos não deve superar 5MB, limite para o correto funcionamento na plataforma SEER;

6.15. As referências bibliográficas devem ser configuradas conforme os seguintes modelos:

6.15.1. Livros considerados no todo:

ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita dos mundos de mulheres**: histórias beduínas. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2020.

6.15.2. Capítulos de livros:

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção Fraternal no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil* Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. p. 149-204.

6.15.3. Artigos em revistas:

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 189-209, 2002.

6.15.4. Artigos na internet:

MEDRANO, María Celeste; ROSSO, Cintia Natalia. Otra civilización de la miel: utilización de miel en grupos indígenas guaycurúes a partir de la evidencia de fuentes jesuitas (SIGLO XVIII). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 147-171, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/17362/10562>. Acesso em: 25 dez. 2010.

6.15.5. Teses:

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Aos "fantasmas das brenhas": etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 492p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 1998.

6.15.6. Dissertações:

ELOY AMADO, Luiz Henrique. *Poké'lexa Úti*: o território indígena como direito fundamental para o etnodesenvolvimento local. 132p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local), Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2014.

6.15.7. Demais regras de formatação devem seguir as normas da ABNT (disponível em www.firb.br/abntmonograf.htm);

6.16. O autor, ao enviar seu trabalho, estará automaticamente concordando com a sua publicação;

6.17. Os trabalhos enviados para Espaço Ameríndio serão submetidos a um parecerista ad hoc, que fundamentará a decisão final do Conselho Editorial sobre a sua publicação. Os nomes dos pareceristas e dos autores permanecerão em anonimato durante todo o processo de submissão.

6.18. Só serão aceitas as submissões feitas através do endereço eletrônico da revista Espaço Ameríndio, mediante o cadastramento do autor no site;

COMO REFERENCIAR OS ARTIGOS DESTA EDIÇÃO

Autor [*SOBRENOME, Nome*]. Título do artigo. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. [*intervalo de páginas*], set./dez. 2023 Disponível em: [*endereço eletrônico*]. Acesso em: [*dia/mês/ano*].

Exemplo:

CAVIEDES, Mauricio. Desafios para a educação escolar nas terras indígenas, a partir do olhar de professores e crianças indígenas Ticuna, nas escolas da fronteira Brasil-Colômbia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, p. 54–82, set./dez. 2023.

Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/134053>

Acesso em: 01 jan. 2024.
